الأكاديمية العربية الدولية

الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية

المقررات الجامعية

www.aiacademy.info | care@aiacademy.info

تاريخ الفلسفة اليونانية

يوسف كرم

المحتويات

تصدير	٧
تنبيهات	١١
مقدمة	١٣
الباب الأول: نشأة العلم والفلسفة	٢١
١- الطبيعيون الأولون	٢٥
٢- الفيثاغوريون	٣٣
٣- الإيليون	٤٣
٤- الطبيعيون المتأخرون	٥١
٥- السوفسطائيون	٦١
٦- سقراط	٦٧
الباب الثاني: أفلاطون	٧٧
١- حياته ومصنفاته	٧٩
٢- المعرفة	٨٧
٣- الوجود	٩٩
٤- الأخلاق	١١٣
٥- السياسة	١٢١
الباب الثالث: أرسطوطاليس	١٣٥
١- حياته ومصنفاته	١٣٧

٢- المنطق ١٤٥
٣- الطبيعة ١٦١
٤- النفس ١٨٣
٥- ما بعد الطبيعة ١٩٩
٦- الأخلاق ٢١٧
٧- السياسة ٢٣٧

الباب الرابع: مدارس قديمة وجديدة ٢٤٧
١- صغار السقراطيين ٢٤٩
٢- أبيقوروس ٢٥٧
٣- الرواقية ٢٦٧
٤- الشكاك ٢٧٧
٥- الأفلاطونية الجديدة ٢٨٧
مراجع ٢٩٥

تصدير

لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر؛ فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر، وأنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة، واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ثم اصطنعها المفكرون المسلمون، ودخلت المدارس في الشرق والغرب فكونت العقول وهيمنت على وضع العلوم.

أجل لقد وجد العقل مع الإنسان وبقي هو هو في جوهره، واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها لليونان، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم، وفضلًا عن الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصًا دينية وأفكارًا في العالم والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تُسَمَّى فلسفية؛ فقد نظروا في أسمى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل 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 مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلًا قد تكون نبتت منه.

غير أنا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم نَدْعُ هذا الضرب من المعرفة والتفكير علمًا وفلسفة، بل دعوناه ما قبل العلم والفلسفة؛ فإن علومهم جميعًا من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية، وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ

والعلل والبرهان، هذا رأي العلماء المحدثين[١] بل هذا رأي عالمنا الكبير البيروني[٢] الذي وعى العلم القديم كله، وخبر الهند، ووقف على «مقولاتها» فهو يقول: «وكانوا — أي الهنود — يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ؛ لعجمتي فيما بينهم، وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتديت قليلًا لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات فانثالوا عليَّ متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين ... فكادوا ينسبونني إلى السحر ... أقول: إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيدة ... «ولكنهم» فازوا بالفلاسفة ... نقحوا لهم الأصول ... ولم يَكُ للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم، فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ... إني ما أشبه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف ... والجنسان عندهم سيان؛ إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان.»

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون: فقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جدًّا ومختلطة بالدين في الألوهية والنفس والعالم الآخر، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال، وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علمًا مستقلًّا، كان قصدهم الأول النجاة من الشر فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغني عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه اتصالًا مباشرًا أو يفنى فيه، فكأنه كان مكتوبًا لليونان أن يعبروا في وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح؛ أي معرفة الماهية

---

[١] «الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل» الأستاذ نلينو في كتابه «علم الفلك، تاريخه عند العرب» ص٢١٤ طبع روما ١٩١١، وانظر التفصيل الوافي عند: A. Rev, La science orientale avant les Grecs Bulletin de la Société française de philosophie, janvier fêvrier 1931.

[٢] أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١–٤٤٠هـ/٩٦٢–١٠٤٨م) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة» ص١٢-١٣ طبع ليبسيك ١٩٢٥.

والعلة بالحد والبرهان، ويضعوا الفلسفة علمًا كاملًا قائمًا برأسه ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق، وإن تطلعوا فهموه كشفًا عقليًّا إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلسف فيعدل عن العقل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية الجديدة، في هذه الحدود يصح القول: إن الشرق لم يعلم اليونان؛ أي لم يلقنهم مذهبًا أو منهجًا، ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة فقاموا يعالجونها على نحو علمي، لم يفلحوا دفعة واحدة — وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم، ولكنهم ساروا في طريقهم وأعملوا العقل في نشاط وجرأة عجيبين فكانوا أساتذة الإنسانية.

تنبيهات

(١) قسمنا الكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى أعداد، والعدد إلى فقرات، وجعلنا الأعداد مسلسلة، ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية، فإذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة، مثلًا (٣٢–ب).

(٢) رسمنا الأعلام اليونانية كما وردت في الكتب العربية أو على نسقها إلا القليل منها؛ اختصارًا، أو محافظة على الأصل، أما الاختصار فبحذف حرف السين الأخير وهو في اليونانية علامة من علامات «الإعراب» وليس جزءًا من الاسم، وإثباته غير مطرد عند العرب بدليل قولهم: سقراط وأفلاطون مثلًا، وأما المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف p باء بدل قلبه فاء، وإنما حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد إلى حرفي باء وفاء فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذينك الحرفين، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبدًا على وضع الفاء مكان p اليونانية، وإنما أشاروا إليها بالباء (نلينو: علم الفلك، تاريخه عند العرب ص٢٢٦)، وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس ... لشهرتها، ولكنا قلنا بارمنيدس وأنبادوقليس وأبيقورس ...

(٣) جرت العادة في الإحالة إلى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Henri Estienne (ليون ١٥٧٨) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف a b c d e؛ لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود، ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها فرأينا أن نتبع هذا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية أ ب جـ د هـ بالأحرف الإفرنجية فنكتب مثلًا: الجمهورية ص٤٤٠ (ب) في مقابل: Rep. 440 b.

(٤) أما أقوال أرسطو فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحاتها مقسمة إلى عامودين يدل عليهما بحرفي b وa وفي كل عامود السطور مرقومة فيذكر مثلًا De Anima 429 b 10–24 ونكتب نحن: كتاب النفس ص٤٢٩ ع ب س١٠–٢٤؛ أي صفحة ٤٢٩ عامود ب سطر ١٠–٢٤، أو نكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم المقالة والفصل؛ فإن كتبه مقسمة إلى مقالات، وهذه إلى فصول.

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

(١) العالم اليوناني

(أ) كان اليونان يعتقدون أنهم أصيلون في جزيرتهم؛ والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا، فهم آريون أو هنديون أوروبيون، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين ويدعون أنفسهم بالهلَّانيين، وكانوا أربع قبائل كبرى مختلفة خَلقًا ولهجة: الأيوليون والدوريون في الشمال، والأخيون والأيونيون في بلوبونيسيا — المورة الآن — ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا لسبوس أكبر جزر الشاطئ الآسيوي، واحتلوا هذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزمير فسمِّيت هذه المنطقة أيولية، أما الدوريون فهبطوا المورة وأخضعوا الأخيين، وتهدَّدوا الأيونيين؛ فجلا هؤلاء فريق منهم صعد إلى الأتيك في شمال المورة إلى الشرق وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتي خيوس وساموس والشاطئ الآسيوي من أزمير إلى نهر مياندر؛ فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة؛ أهمها: أزمير — اغتصبوها من الأيوليين — وأفسوس وملطية، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة، بل استعمروا الجزر الممتدة من قيثارة في جنوب المورة إلى رودس عند الشاطئ الآسيوي وقسمًا من هذا الشاطئ إلى جنوب أيونية، وسمي هذا القسم بالدورية.

(ب) وفي القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت في أثينا واسبرطة بديموقراطية مقيدة نظمها في الأولى دستور سولون، وفي الثانية دستور ليقورغ، أما في غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة واضطر المغلوبون للهجرة، ولكنهم لم يذهبوا شرقًا في هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث: فمنهم من صعد إلى الشمال فحل شواطئ تراقية وخلقيدية؛ أي الروملي الحالية، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية — وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى — وصقلية، والأندلس، وجنوب فرنسا؛ حيث أنشئوا مرسيليا، ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرس ومصر وشمال أفريقيا، وفي هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتي البوسفور: إحداهما على الضفة الشرقية هي: خلقيدونية (أشقودرة) والأخرى على الضفة الغربية هي: بيزنطية (استانبول).

(ج) وكانت هذه المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في السياسة والإدارة، ولكنها كانت تؤلف عالمًا واحدًا هو العالم اليوناني تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين، فكانوا كلهم يعبدون تزوس ويحجون إلى معبده الأكبر في أولمبية بالمورة، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل برناس يستنزلون وحي أبولون ويبعثون بالمندوبين في الأعياد الكبرى يحملونهم التقدمات والقرابين، وكانت تلك الأعياد أزمنة حرمًا توقف فيها الحروب، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن، فينشد الشعراء، ويغني المغنون، ويعرض المصورون والمثالون آياتهم، والمهاجرون يشاركون في كل ذلك فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول، وتلاقى الجميع في آجال معينة وتبادل الأفكار والسلع عاملًا قويًّا في إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذي جعلها فذة في التاريخ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال، وللأيونيين منهم بنوع خاص، فإن مخالطتهم للأمم الأجنبية قوت نسلهم، ووسعت مداركهم وحررت عقولهم، وكان الأيونيون أنجب اليونان، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها واصطنعوا وسائل مدنيتها؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت القصائد الهوميرية؛ ومنها خرج العلم والفلسفة.

(٢) هوميروس

(أ) كان المعتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليوناني، ومن ثَمة طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من السذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه، ولكن العلماء كشفوا سنة ١٨٧١، وما زالوا يكشفون عن آثار في شبه الجزيرة وفي بعض الجزر، وعلى الخصوص كريت عرفوا منها أن حضارة مادية عظيمة أزهرت في اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم، وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها الدوريون في إغارتهم المشهورة حوالي سنة ١١٠٠ وأيقنوا أن الحياة التي يصفها الشعر الهوميري بما فيها من غنى وقوة وفن وترف وليدة تطور قديم، على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني الإلياذة والأوذيسيه وهما تنسبان لهوميروس منذ زمن بعيد، إلا أن الشك قديم في حقيقته وفي نسبة القصتين جميعًا لشاعر واحد، ولقد أثبت النقاد المتأخرون أن كليهما مجموعة قصائد لشعراء مختلفين في موضوع واحد مما يحدو للظن أن النسبة أتت من أن هوميروس كان واحد من أولئك الشعراء وكان أشهرهم، أو أنه كان أحدثهم عهدًا؛ حفظها وأنشدها فنسبت إليه باعتباره الجامع لها فإن اسمه يعني «المنسِّق»، ويرد النقاد الإلياذة إلى القرن التاسع، والأوذيسيه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن، فإذا حكمنا على هذا العصر بالقصائد الهوميرية وضعناه في مرتبة دنيئة من مراتب الفكر؛ لما نجد فيها من سذاجة في تصور الطبيعة والإنسان، ومن إسراف في تأنيس الآلهة واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل.

(ب) أما الطبيعة فهي عند هوميروس حية مريدة وقد يكون هذا متابعة للتصور المعبر عنه بالبدائي كما يريد بعض المؤلفين، ولكنه على أي حال مألوف في الشعر إلى أيامنا، فلا غرابة في قوله مثلًا: إن نهر زونتوس استشاط غضبًا؛ لأن أخيل ملأه بالجثث — ولا في تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعماية — بل لا غرابة في تأليهه الأرض، وقوله: إنها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار، وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء، فعندنا أن الأساطير القديمة في جملتها رموز تخفي وراءها مقاصد علمية إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة، وأخطر من ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية، فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس ويجيء من بعده سائر الآلهة والإلهات وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلًا عجيبًا يجري في

عروقهم فيكفل لهم الخلود، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون، يسكنون قصورًا في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم يأكلون ويشربون ويتزاوجون، تجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون، وهم حادثون، وجدوا في الزمان، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابًا ويتدخلون في منازعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان، ويناصر البعض الآخر أهل طروادة، يتشاتمون ويتضاربون، يخونون ويغدرون، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه، ويذهبون في رعايتهم إلى حد أن يهبوا مختاريهم التوفيق في الخديعة أو المهارة في السرقة، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما ندر، ولا يُعتد كثيرًا بما ورد في الأوذيسيه من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة تزوس؛ فإن فيها أيضًا تسليمًا بالقدر يقضي به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم، بل إن القدر يسخر من الفضيلة ويعبث بالإرادة الصالحة، وأما الإنسان عند هوميروس ومعاصريه من اليونان فمركب من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شبحًا دقيقًا لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على العمل، فهو يألم لذلك ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر، وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشر.

(ج) فنحن هنا في أحط درجات التشبيه وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب، ونظن السبب راجعًا إلى أن هذا الشعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية، وكان هؤلاء على جانب كبير من الغنى والترف، فلم يكن الشعراء يتغنون بغير ما يروقهم، فيصورون الحياة سهلة جميلة، والشهوة غلابة لا يقفها وازع، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق، غير أن الأوذيسيه أكثر تقديرًا للفضائل؛ فهي بالإجمال تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور، والزوجة الوفية، والابن البار، والخادم الأمين، ولما كان اليونان قد تدارسوا هذا الشعر جيلًا بعد جيل؛ فقد بقي التأنيس عندهم، وتأليه السماوات بما فيها، والإيمان بالقدر الأعمى أصولًا للدين، وتغذى ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة بما وجدوه في هذا الشعر من الصور والأمثال، وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون.

(٣) هزيود

(أ) ولم يعدم الضمير الإنساني في ذلك العصر صوتًا يجهر بأحكامه المقدسة ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار، هو صوت هزيود أقدم شاعر تعليمي في الغرب، عمِّر في القرن الثامن، نشأ في بوبثيا فلاحًا بعيدًا عن بهرج الحضارة، ونظم للفلاحين ديوانًا أسماه: «الأعمال والأيام» ملأه حكمًا وأمثالًا تسودها فكرة عامة هي فكرة العدالة، فتراه يقول: «السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضًا؛ لأن العدالة معدومة بينها، أما الناس فقد منحهم تزوس العدالة، وهي خير وأبقى.» وأيضًا: «إن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما تزوس فأحكامه قويمة.» ويقول: «من يضر الغير يجلب الشر على نفسه. عين تزوس تبصر كل شيء. إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر طلاحًا فمن الضار أن يكون الإنسان صالحًا، ولكني لا أعتقد أن يكون تزوس الحكيم جدًّا قد صنع مثل هذا. إن ساعة العقاب آتية لا محالة، وإن تزوس يهب القوة ويذل الأقوياء، يضع الذي يطلب الظهور ويرفع الذي يقعد في الخفاء.» وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة، والإنسانية فوق الحيوانية.

(ب) ويذكر لهزيود ديوان آخر في «أصل الآلهة» يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد، وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة، افتتحه بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحي إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعًا، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه راعى ما بينها من علاقات العلية، وتدرج إلى النظام، ومبدؤه أن الأصغر يخرج من الأكبر، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها،[١] فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل، وأن الشاعر يروي ولا يفسر، فإن القصص الرمزي كان مألوفًا عند الأقدمين، ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتَّاب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين؛ لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة.

---

[١] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١٤ ف٤ ص١٠٩١ ع ب س٤ وما بعده.

(٤) الحكماء

(أ) 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 إصلاح النظم والأخلاق، وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هي عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت أمثالًا، قال: «واجتمعوا في دلف وأرادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الآن مثل: «اعرف نفسك» و«لا تسرف» و«الصلاح عسير».»[٢] فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة، وشاع هذا النوع من الحكمة وظهرت «أمثال إيسوب» وهو شخص أسطوري يرجعون عهده إلى النصف الثاني من القرن السابع، ثم ظهر الشعر الحكمي فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس، ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة.

(٥) الفلسفة اليونانية وأدوارها

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار: دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول.

والدور الأول فيه وقتان: الوقت المسمى بما قبل سقراط، وهو يمتاز باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق.

والدور الثاني يملؤه أفلاطون وأرسطو، اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة، حتى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي.

---

[٢] في محاورته «بروتاغوراس» ص٣٤٣–١ب.

والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية.

والكتاب كله شرح لهذا الإيجاز، ونظرًا لجلالة قدر أفلاطون وأرسطو وعظم أثرهما خصصنا لكل منهما بابًا فجاء الكتاب في أربعة أبواب.

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

(٦) تمهيد

(أ) قلنا إن الدور الأول ينقسم إلى وقتين: ففي الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التي يمكن تبينها في الوجود، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية: وهي الوجهة الطبيعية، والوجهة الرياضية، والوجهة الميتافيزيقية، فإن الفكر يتجه أولًا نحو الخارج ويطلب حقيقة الأشياء، فإما أن يستوقفه التغير وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة في الطبيعة سواء أكان عرضيًّا؛ وهو انقلاب الشيء من حال إلى حال، أو جوهريًّا؛ وهو تحول الشيء إلى شيء آخر، كتحول الغذاء إلى جسم الحي، والخشب إلى الرماد، فيدرك أن الأجسام المختلفة مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات؛ فيبحث عن هذه المادة التي تتكوَّن منها الأجسام ثم تعود إليها وتبقى هي هي تحت التغيرات المتنوعة المتعاقبة، وإما أن يعنى بما في تركيب الأجسام من نظام وفي أفعالها من اطراد، ويعلم أن النظام في العدد فيتصور الأشياء تصورًا رياضيًّا، وإما أن يستعصي عليه تفسير التغير فينكره ويقول بالوجود الثابت.

فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس، وهرقليطس: نشأ الثلاثة الأول في ملطية، والرابع في أفسوس، وكانتا في مقدمة المدن الأيونية عمرانًا وثقافة، ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها منذ سنة ٥٤٦، ودمروا ملطية سنة ٤٩٤ فانتقلت الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية؛ حيث نبغ فيثاغورس، وهو صاحب الوجهة الرياضية، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث هم: أنبادوقليس، وديموقريطس، وأنكساغورس.

(ب) وفي الوقت الثاني اجتاز العقل اليوناني أزمة عصيبة، هي أزمة السوفسطائية؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس المتوفى سنة ٤٢٩، تشكك السوفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق، وحاربهم سقراط والتف حوله تلاميذ؛ فخاضوا كلهم مسائل منطقية وخلقية كونت مواد الفلسفة الذاتية، فكان هذا التطور متطابقًا للتطور الطبيعي في الفرد ينظر أولًا إلى الخارج، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد، وقد ضاعت كتب رجال هذا الدور جميعًا، ونحن نعرفهم مما يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو، ومن أخبار دُوِّنت في عهد متأخر، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء، وإليك جدولًا بأسمائهم وتواريخهم — وكلها تقريبية:

طاليس ٦٢٤–٥٤٦		
أنكسيمندريس ٦١٠–٥٤٧		
أنكسيمانس ٥٨٨–٥٢٤	فيثاغورس ٥٨٢–٤٩٧	
	أكسانوفان ٥٧٠–؟	
هرقليطس ٥٤٠–٤٧٥	بارمنيدس ٥٤٠–؟	
		أنكساغورس ٥٠٠–٤٢٨
	زينون ٤٨٧–؟	أنبادوقليس ٤٩٣–٤٣٣

ديموقريطس
٤٧٠–٣٦١

بروتاغوراس
٤٨٠–٤١٠

غورغياس
؟–٣٧٥

سقراط
٤٦٩–٣٩٩

مليسوس
٤٤٠–؟

الفصل الأول

الطبيعيون الأولون

(٧) طاليس

(أ) هو أحد الحكماء السبعة انفرد بالعناية بالعلم وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق، جال أنحاء الشرق وتبحر في العلوم، ومما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة قارون — آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى — وبرهن على أن الزوايا المرسومة في نصف الدائرة فهي قائمة، وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن في البحر، وأنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ووضع تقويمًا للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها: أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال، ولما جاء مصر أخذ علم المساحة وشغل بمسألة فيضان النيل، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام وكانوا قد تعبوا في البحث عنها فنبههم إلى أنه في الوقت الذي يكون فيه ظل الشيء مساويًا لمقداره الحقيقي، فإن طول ظل الأهرام هو مقدار ارتفاعها، وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشيء في أي وقت من النهار.

(ب) أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعًا نظريًّا بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه، قال: إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفًا عند الأقدمين وقد مرت بنا عبارة هوميروس أن أقيانوس المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية: «في البدء قبل أنْ تسمى السماء، وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر.» وجاء في قصة مصرية: «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبر والأشياء.» وجاء في التوراة: «في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه.»

ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن: إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء، ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال:[١] إن النبات والحيوان يغتذي بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء يتكون منه بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئًا فشيئًا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية؛ حيث يتراكم الطمي عامًا بعد عام، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصًا طافيًا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغاذية التي تفتقر إليها فالماء أصل الأشياء.

(ج) وثَمة قول آخر يذكره له أرسطو هو «أن العالم مملوء بالآلهة»[٢] ويغلب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس؛ أي إن كل فعل إنما هو من النفس، وإن النفس منبثة في العالم أجمع فتكون المادة حية ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلًا على قوة حيوية حاضرة فيه دائمًا وإن لم تظهر دائمًا، ويشترك في هذا الرأي الطبيعيون الأولون الذين نتكلم عنهم؛ لذلك دُعوا «هيلوزويست» أي أصحاب المادة الحية، ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها أرسطو بتحفظ[٣] هي أن للحجر المغناطيسي نفسًا؛ لأنه يحرك الحديد فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية، كانت النفس كلية كذلك.

(د) هذا كل ما نعلم عن طاليس ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبيًّا حتى أنبئُوه بالكسوف لم يكن صادرًا عن أساس نظري من حيث إنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح، وأنه — على ما يذكر هيرودت — إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط، ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الأرض معينة، فقد يكون اهتدى إليه اتفاقًا، 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 إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة، وحاول

[١] ما بعد الطبيعة لأرسطو م١ ف٣ ص٩٨٣ ع ب س٢٠ وما بعده.

[٢] كتاب النفس م١ ف٥ ص٤١١ ع ا س٨–١٠.

[٣] كتاب النفس م١ ف٢ ص٤٠٥ ع ا س١٩–٢١.

الاستقراء والبرهنة فهذا النظر وهذا المنهج هما الربح الذي عاد على الفلسفة، أما قوله 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.

(٨) أنكسيمندريس

(أ) هو تلميذ طاليس فيما يرجح وخليفته في ملطية، يذكرون عن مشاركته الشخصية في تقدم العلم أمورًا كثير منها لم يثبت، فيقولون مثلًا: إنه اخترع المزولة، والأرجح أنه أخذها عن البابليين؛ إذ قد كانت معروفة عندهم، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية؛ استنادًا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك، فرسم الأرض تحيط ببحر ويحيط بها بحر.

(ب) ولكن المهم عندنا نظريته في العالم؛ فقد رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ؛ أولًا: لأنه استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة «فالحار والبارد» — أي الجامد — سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينًا، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه، فدعا المادة الأولى باللامتناهي وقال: إنها لا متناهية بمعنيين: من حيث الكيف أي لا معينة، ومن حيث الكم أي لا محدودة، هي مزيج من الأضداد جميعًا 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 مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها، وأول ما انفصل «الحار والبارد» فتصاعد البخار بفعل الحار وكان من هذا البخار الهواء، أما الراسب فيبس بالتدريج فكان منه البحر ثم الأرض، وتكون الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها، ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها، فكل ما نراه من وجوه القمر ومن كسوف وخسوف ناشئ إما من انسداد الفوهات انسدادًا كليًّا أو جزئيًّا، وإما مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حينًا وتغيب حينًا آخر، والأرض جسم أسطواني كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١:٣، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو منتفخ قليلًا، وليست تقوم على شيء بخلاف ما ارتأى طاليس؛ إذ لا بد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من المغرب؛ لتعود فتظهر في الشرق، كما أنها تجتاز السماء

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

(ج) أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر؛ أي في طين البحر، وهو مزاج من التراب والماء والهواء، فكانت في الأصل سمكًا مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر، والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلًا عاجزًا عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض، ولكنه منحدر هو أيضًا من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمنًا طويلًا إلى أن نمت قواه وتم تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه.

(د) والتطور قانون عام: تخرج الأشياء من اللامتناهي ثم تنحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك، منها ما «يشرق ويغرب 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 مطرًا، وهكذا إلى نهاية الدور، فالحركة دائمة، والموجودات متغيرة، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة.

(هـ) فأنكسيمندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيرًا «آليًّا» أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غائية، وهي في تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين — لابلاس مثلًا — ويكاد يقول بمذهب التطور في عالم الحياة، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع — على حد تعبير أرسطو — إلى أن الأرض المستقرة في مركز العالم تشبه رجلًا يهلك جوعًا؛ لأنه لا يجد سببًا يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة! وأنكسيمندريس يمد لوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام يتكرر إلى ما لا نهاية، والقول الأول وليد المخيلة تأبى أن تتمثل حدًّا للمادة وخلاء ليس فيه شيء، والقول الثاني قديم ربما نشأ من النظر في حركات الأفلاك تتجدد باستمرار وتأيد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض وتداول الفصول وهو على كل حال يعني ضرورة مطلقة وقانونًا كليًّا يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهي — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان — يسميها الإسلاميون بالدهرية؛ لقولها: إن الدهر دائر لا أول له ولا آخر، غير أن

أنكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئًا معينًا قد وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهي دون أن يبين أصلها، أليست هي المبادئ الحقيقية؟ أوليس اللامتناهي حالة اختلاطها وتعادلها؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذي فهمه طاليس؛ أي ما منه تتكون الأشياء؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام، وهذه نظرة علمية، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة.

(٩) أنكسيمانس

(أ) هو تلميذ أنكسيمندريس وأقل منه توفيقًا في العلوم، وأضيق خيالًا، عاد إلى رأي طاليس في الأرض؛ فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة، وأنكر حركة الشمس ليلًا تحتها، واستبدل بها حركة جانبية حولها، وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالًا شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد عن الأرض في الليل منها في النهار، وقد كان مثل هذا القول معروفًا عند المصريين، واشتغل بالظواهر الجوية، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية.

(ب) وعاد إلى موقف طاليس أيضًا في مسألة المادة الأولى فقال: إنه محسوس متجانس، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا متناهٍ يحيط بالعالم ويحمل الأرض، ولسنا ندري على وجه التحقيق السبب الذي حداه إلى إيثار الهواء؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء، وأنه يقوم بذاته بينما الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة، وأنه أسرع حركة، وأوسع انتشارًا، وأكثر تحقيقًا للاتناهي، وقد يكون أن علة وحدة الحي النفس، والنفس هواء — ولفظ Psyché يعني باليونانية النفس والنَّفَس — فالهواء نفس العالم وعلة وحدته، ومهما يكن هذا السبب فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر، وتكاثف الماء ينتج التراب — الطمي في الأنهر — فالصخر.

(ج) فأنكسيمانس يستعيض عن اللامتناهي الذي هو مزاج من الأشياء جميعًا بشيء واحد هو الهواء، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة بخاصتين متلازمتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكوَّن منه ومنها الأشياء بأنواعها، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلي،

وفي هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلي إلى الوحدة والبساطة — وهما غايته المنطقية — إلى أن تتما له على يد ديموقريطس.

(د) فالمدرسة الملطية؛ إذ توجهت إلى العالم المحسوس؛ تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال، قد وضعت العلم الطبيعي؛ وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أي قانون ثابت قد وضعت الأحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم ليس غير، وبهذه النظرية سيقول أيضًا هرقليطس.

(١٠) هرقليطس

(أ) وُلد في أفسوس من أسرة عريقة في الحسب، ولكنه زهد كل جاه وتوفر على التفكير؛ إلا أنه ظل أرستقراطيًّا بكل معنى الكلمة، يعتد بنفسه، ويباعد بينه وبين الناس، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية، وعباداتها السخيفة، ومعارفها التقليدية، وينقم من هوميروس وهزيود أنهما ثبتا فيها الخرافات والأضاليل، ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها، فيشبهها تارة بالأطفال، وأخرى بالكلاب، وثالثة بالحمير، بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء؛ فكان يزدري العلم الجزئي «الذي لا يثقف العقل» وينعي على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب، ولم يرسم، ولم يجرِ التجارب، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية، يخلع عليها أسلوبًا فخمًا مبهمًا كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض، وقد قال هو نفسه في أسلوبه: «إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكن يشير إليه.» وإن الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية؛ غير أن ازدراءه العلم الجزئي تركه جاهلًا بالطبيعة جهلًا فاضحًا وهبط به إلى صف العامة؛ فقد اعتقد مثلًا أن غروب الشمس انطفاؤها في الماء، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر، وغير ذلك من الأوهام، أما فلسفته فعميقة قوية هي التي خلدت اسمه وكان لها أثر بعيد.

(ب) «الأشياء في تغير متصل» هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه، وهو يمثل له بصورتين: إحداهما جريان الماء فيقول: «أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياهًا جديدة تجري من حولك أبدًا.» والصورة الأخرى اضطرام النار وهي أحب لديه من الأولى؛

لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، ولولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم، والتغير صراع بين الأضداد؛ ليحل بعضها محل بعض «والشقاق أبو الأشياء ومِلكها»؛ لولا المرض لما اشتهينا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة، ولولا الشر لما كان الخير، «أليست النار تحيي موت الهواء، والهواء يحيي موت النار، والماء يحيي موت التراب، والتراب يحيي موت الماء، والحيوان يحيي موت النبات، والإنسان يحيي 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 يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء: «ماء البحر أنقى وأكدر ماء يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان، هو نافع للأول ضار بالثاني، ونحن ننزل النهر ولا ننزل — من حيث إن مياهه تتجدد بلا انقطاع — ونحن موجودون وغير موجودين — من حيث إن الفناء يدب فينا في كل لحظة.» فكل شيء هو كذا، وليس كذا موجود وغير موجود.

(ج) قلنا: إنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة جدًّا أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم، يعتريها وهن فتصير نارًا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبًا فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود نارًا أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر، ويرجع الدور. فالتغير يجري في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى أو لنار واحدة، ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض، غير أن النار تخلص شيئًا فشيئًا مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو «السَّنة الكبرى»[٤] تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري — «لوغوس» — «فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء، كما يستبدل الذهب بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب. وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، ولكنه كان أبدًا وهو كائن

[٤] وتسمى بالكور: «إن للفلك وأشخاصه … أدوارًا كثيرة … ولأدوارها كور … أما الأكوار فهي استئنافاتها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى» رسائل إخوان الصفاء طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج٣ ص٢٤٣–٢٤٤.

وسيكون نارًا حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار» هذه النار هي الله. «والله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقلة، يتخذ صورًا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها.» أما النفس الإنسانية فهي بخار حار — والحرارة ضرورية للحي — هى قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه، بل تضع ذاتها في التيار العام وتقمع الشهوة؛ لأن الشهوة توكيد للشخصية، والشخصية انتقاض على القانون الطبيعي ومعارضة للتغير، والدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي — «لوغوس» — والفناء في النار العالمية.

(د) فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية، ويمتاز بشعوره القوي بالتغير، وإن الفكرتين لتستتبعان الشك حتمًا، فوحدة الوجود تعني أن شيئًا واحدًا هو الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر، والتغير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آنٍ واحد، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم، فلا عجب أن يقوم لهرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغيُّر المحسوس، وعلمًا يقينيًّا في الجوهر الأوحد، وفي العقل الإنساني الذي يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية (٢٣–ب، ٣١–ب ج، ٦٥–جـ د).

الفصل الثاني

الفيثاغوريون

(١١) النحلة الأرفية

(أ) كان من جراء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهلية ديانات سرية متوخين غاية جديدة هي الاتصال بالآلهة والمشاركة في سعادتهم متخذين سبيلًا إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف في السحر، وأهم هاته الديانات «الأرفية»؛ نسبة لشاعر من أهل تراقيا اسمه أرفيوس يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته؛ لكثرة ما روي عنه من الأخبار المتضاربة، وأضيف إليه من الكتب المتناقضة، ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائعة ذيوعًا قويًّا؛ وبالأخص في إيطاليا الجنوبية وصقلية، والمذهب قائم على أسطورة مؤداها أن تزوس وهب ديونيسوس — إله الحب، وهو ابنه من ابنته بِرْسِفون — السلطان على العالم، وهو ما يزال طفلًا فغارت منه هيرا زوجة تزوس وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم «الطيطان» فكان ديونيسوس يستحيل صورًا مختلفة ويردهم عنه إلى أن انقلب ثورًا فقتلوه وقطعوه وأكلوه، إلا أن الإلهة بلَّاس — مينرفا — استطاعت أن تختطف قلبه فبعث من هذا القلب ديونيسوس الجديد، وصعق تزوس الطيطان وخرج البشر من رمادهم.

فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير، ويجب عليه أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة، بل لا بد من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتبوا على هذه العقيدة طقوسًا كانوا يقيمونها ليلًا؛ منها: التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتقدمة القرابين غير الدموية، وتمثيل قصة ديونيسوس، بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئًا، وتلاوة

صلوات بينها وبين كتاب الموتى المعروف عن المصريين مشابهات كثيرة، وقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح من ذهب عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلو من صلوات، فكانت هذه الصفائح دليلًا قاطعًا على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود — مباشرة أو بواسطة الفرس — وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالسعي وراء الطهارة، بينا باقي «الأسرار» كانت تستبيح بعض المخازي وتدمجها في الشعائر، وتتصور العالم الآخر تصورًا ماديًّا، والطهارة في الأرفية خلاص النفس من البدن وهو لها بمثابة القبر، وهو عدوها اللدود يجري معها على خصام دائم تتأجج ناره في صدر الإنسان، كذلك تمتاز الأرفية بأن إلههم عديم النظير بين آلهة اليونان؛ فهم يمجدون فيه العذاب غير المستحق والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق، وتمتاز أخيرًا بأنها شيعة الطبقى الوسطى المثقفة، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصي في حل مسألة نشوء العالم، فلم يقبلوا الأساطير اليونانية على علاتها، بل هذبوها واستعانوا بأساطير الشرقيين وعلومهم، فكانوا طبقة وسطى بين اللاهوتيين الأولين وبين الفلاسفة — مع بقائهم في دائرة الأسطورة — وظلت الأرفية حية إلى أوائل المسيحية، وكان لها أثر فعال في الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها، بل يمكن القول: إنها هي التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغورس — كما سنرى الآن — وأكسانوفان وسقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة، فسنجد عندهم جميعًا عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها ترجمة عقلية والبرهنة عليها.

(١٢) فيثاغورس وفرقته

(أ) نشأ فيثاغورس في ساموس، وكانت جزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها، وتقدم الفنون فيها، طَوَّفَ في أنحاء الشرق، ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة، ونزل ثغر أقروطونا؛ حيث كانت مدرسة طبية شهيرة، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل، فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظَ الشعبَ ففعل فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا وصقلية، وحتى من روما؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأرفية، أو هي أخذت عنها، ثم أثرت فيها، وكانت فرقته مفتوحة للرجال وللنساء من

اليونان والأجانب على السواء؛ يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس، والمأكل، والصلاة، والترتيل، والدرس، والرياضة البدنية؛ فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى «أن المعلم قد قال»، وكان المعلم متشبعًا بعاطفة دينية قوية ومقتنعًا بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه هذه الوجهة؛ فاشتغلوا بالرياضيات، والفلك، والموسيقى، والطب، وشرح هوميروس وهزيود.

(ب) وكان طبيعيًّا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خلو من التقاليد، كثير التقلبات الديموقراطية، أن تفكر في السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطي يقر الأمور في نصابها فتؤثر من هذه الناحية أيضًا فيمن ينتمي إليها من الحكام والأهلين؛ بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتولى الحكم بنفسها، وهذا ما حدث في أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها؛ غير أن الشعب والأعيان 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 ينجُ من الفيثاغوريين سوى اثنين، أما فيثاغورس فقد قيل: إن حملات أعدائه اضطرته للهجرة فاعتزل في ميتابونتس ومات هناك قبل الثورة، وقيل: بل كان في أقروطونا ولكنه كان متغيبًا عن مركز الجمعية يوم الحريق فاستطاع أن ينجو بنفسه، وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترنتا، وأخيرًا إلى ميتابونتس وقضى فيها بعد أن صام أربعين يومًا، وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن فثبتوا لها في مدينتي رچيوم وترنتا، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم؛ فقصد فريق إلى طيبة، وآخر إلى فليونتس، ولما تعاظم شأن أثينا قدمها نفر منهم، فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم، ثم تلاشت الجمعية في عهد أفلاطون — حوالي سنة ٣٥٠ — ولم يبقَ منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العصر وعصر ثانٍ بدأ في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، واستمر إلى القرن الرابع بعده.

(ج) هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغورس وفرقته، وليس من المستطاع زيادة البيان دون الاستهداف للخطأ؛ فإن آثار رجال العصر الأول قد فقدت جميعًا، وكل ما ينسب لفيثاغورس من «أشعار ذهبية» ومن «كتب ثلاثة» — المهذب والسياسي والطبيعي — فهو منحول يرجع إلى العصر الثاني، كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين — وأشهرهم فيلولاوس — منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير، أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن

المدرسة القديمة فيجب أن تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصي، يزاد على ذلك أنها تضيف للفيثاغورية الأولى أفكارًا وأمورًا لم تعرف إلا بعدها؛ منها: الأفلاطوني، والرواقي، بل البوذي، وحتى هيرودوت — وقد عاش في الأوساط الفيثاغورية في إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن — فإنه يخلط في كلامه عنه وعن جمعيته؛ ذلك أن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسجت حوله الأساطير فقالوا: إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب، أما الجمعية فيروى عنها أشياء كثيرة: أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوانات وبعض النبات، ويقال: إن هذا التحريم لم يكن مطلقًا، ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة، ويتعهدون بكتمان تعاليمها الديني منها والعلمي، وأنهم أعدموا واحدًا منهم غرقًا؛ لإفشائه سرًّا هندسيًّا وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية، لا سيما أن أرسطو نفسه، إذ يتحدث عن المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه، بل يذكرهم جملة بقوله: «الذين يدعون بالفيثاغوريين» أو «المدرسة الإيطالية» مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها، حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندمجت في الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية.

(١٣) مذهبهم

(أ) يذكر أن فيثاغورس هو الذي وضع لفظ «فلسفة»؛ إذ قال: «لست حكيمًا؛ فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف» أي محب للحكمة وقد كان رياضيًّا بارعًا، ولعل أهم آثاره في هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام؛ فوضع الموسيقى علمًا بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها، ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين الأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما بينها من تقابل عجيب، وما لها من قوانين ثابتة، صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب «فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب، وقالوا: إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو إن الموجودات أعداد، وإن العالم عدد ونغم.»[١] وقالوا أيضًا: «إن الأعداد نماذج تحاكيها

[١] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص٩٨٥ ع ب س٢٣–٣٥ وص٩٨٦ ع ا س١–٥.

الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها»[٢] إلا في الذهن، والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد، وساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعًا حسابيًّا بل مقدارًا وشكلًا، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد، ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي، فالواحد النقطة، والاثنان الخط، والثلاثة المثلث، والأربعة المربع، وهكذا، وكانوا من ثمة يصفون الأعداد بالأشكال 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 أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة، ثم لم يُجدهم ذلك شيئًا في تفسير الطبيعة؛ لأنهم إنما «أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا خصائص الجسم الطبيعي، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد، وهي أمور بادية في العالم المحسوس، ولم يبينوا علة ثقب التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد؛ أي إنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة.»[٣]

(ب) وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعي رأيًا جديدًا، بل نقلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانس فتصوروا العالم كائنًا حيًّا — حيوانًا كبيرًا — يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيًا فما وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة، ضروري للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض، ومنعها من أن تتصل فتكوِّن شيئًا واحدًا،[٤] وقالوا بعوالم كثيرة ولكن في عدد متناه، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل لا بتحول بعضها إلى بعض؛ لأن الأعداد نظام ثابت متجانس، وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة — «السنة الكبرى» — إلى غير نهاية، ويروى في هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطبًا تلاميذه: «إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان فتجلسون كما أنتم لتسمعوا إليَّ وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن.»

---

[٢] المرجع المذكور م١ ف٦ ص٩٨٧ ع ب س١٠–١٢ و٢٤–٣٠.

[٣] المرجع المذكور م١ ف٨ ص٩٨٩ ع ب س٣٠، ٩٩٠ ع ا س١٦.

[٤] أرسطو: السماع الطبيعي م٤ ف٦ ص٢١٣ ع ب س٢٢–٣٠.

(ج) أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها، فنحن نجد عند أفلاطون رأيًا لبعضهم يقول: إن النفس نوع من النغم، ومعنى ذلك أن الحي مركب من كيفيات متضادة — الحار والبارد واليابس والرطب — والنغم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه،[٥] وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة — أو نفر منهم — صدروا فيها عن فكرتهم العامة — «العالم عدد ونغم» — وخالفوا أمورًا جوهرية في مذهبهم؛ فإن النغم نتيجة توافق الأضداد، فإذا كانت النفس نغمًا لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتي — والفيثاغورية تؤمن بالخلود — ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن — والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ[٦] — على أن أرسطو إذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين،[٧] ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين: يذهب الواحد إلى أن النفس هي هذه الذرات المتطايرة في الهواء، والتي تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دائمًا حتى عند سكون الهواء، فكأن أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فافتكروا أن هذه الذرات المتحركة دائمًا تدخل جسمه وتحركه، ولعلهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضًا كيف أن المولود يجد ساعة ميلاده نفسًا تحل فيه، وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصوَّرون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جدًّا، ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات،[٨] وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعًا.

(د) وبعد الموت تهبط النفس إلى «الجحيم» تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسمًا بشريًّا أو حيوانيًّا أو نباتيًّا ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها، وفيثاغورس أول من قال بالتقمص أو التناسخ في اليونان، والعقيدة هندية، وقد رأينا أن الأرفية كانت تقول بولادات متعاقبة، ويروى أنه كان يدعي أنه متجسد للمرة الخامسة، وأنه يذكر حيواته السابقة، وعند الفيثاغوريين أن أزمنة التقمص قد

[٥] فيدون: ص٨٥ (هـ)–٨٦ (د).

[٦] فيدون: ص٩٢ (أ ب ج).

[٧] كتاب النفس: م١ ف٤ ص٤٠٧ ع ب س٣٠–٣٢.

[٨] كتاب النفس: م١ ف٢ ص٤٠٤ ع ا س١٦–٢٠.

حددها الآلهة ونحن مِلكهم، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعوه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية، وقد يلوح أن نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور تؤيدها وتفسرها فيما يختص بالأحياء، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة؛ فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور؟

(هـ) ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الألوهية، أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون «الواحد» فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعًا فتأويل أفلاطوني، وكل ما يمكن أن يقال: إنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانه، ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص.

(١٤) علومهم

(أ) وإذا انتقلنا من تصورهم للمسائل الكلية إلى آرائهم في العلوم الجزئية وجدنا فكرتهم الأساسية مسيطرة عليها كذلك، وقد مرت بنا الإشارة إلى أطبائهم فنقول الآن: إنهم أثروا أكبر تأثير في مدرسة أقروطونا وحولوها إلى مذهبهم، بنوا الطب على تناسب الأضداد فقالوا: إن مبدأ الحياة الحار ملطفًا بالبارد أي بالهواء الخارجي يجذب بالشهيق ويدفع بالزفير فإذا اختلت النسبة بينهما كان المرض، وإذا زاد الاختلال كان الموت، فالحياة والصحة تناسبٌ وتناسقٌ، والمرض والموت اختلال التناسب أي إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملائم، والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته، وطبقوا هذا الرأي تطبيقًا عامًّا فقالوا مثلًا: إن المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة؛ أي المتوسطة بين الحار والبارد، وهكذا، ومن نوابغهم في هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقروطونا، ومما يذكر له قوله: ليست النفس في القلب — وكان هذا اعتقاد القدماء — وإنما في الدماغ، والدماغ هو مركز التفكير تصل إليه بواسطة قنوات دقيقة التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس، ويقال: إنه أثبت رأيه بالتجربة فبيَّن بالتشريح أن كل اضطراب في المخ يفسد الوظائف الحاسة.

(ب) وامتازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضًا عن اعتباراتهم الرياضية؛ فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع، كأنما مهمتهم تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره، فقالوا مثلًا: «إن العدد الكامل هو العشرة؛ لأنه مؤلف من الأعداد جميعًا، وحاصل على خصائصها جميعًا، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة؛ «لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل»، ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة

فقط (٥٩–ج) فقد وضعوا أرضًا غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل؛ ليكملوا العدد عشرة.»[٩] كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئًا بذاته؛ لأن الضوء خير من الظلمة، ويجب أن يكون ساكنًا؛ لأن السكون خير من الحركة فليست الأرض مركز العالم وهي مظلمة وفيها نقائص كثيرة، ولكنه «نار مركزية» غير منظورة؛ لأنها واقعة هي أيضًا إلى أسفل أرضنا والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى، ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأنًا في نظام العالم: النار المركزية تمد الشمس بحرارتها فتعكس الشمس الحرارة على الأرضَيْن وعلى القمر، والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر أو الشمس.[١٠] ومهما يكن من قيمة استدلالهم فإن تنحيتهم الأرض عن 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 الأشكال؛ لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز على ما هو معروف عنهم، وبديهي أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاء في التصورات التي يوحيانها، فالفيثاغوريون؛ إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم مجدوها وأسموها أم الآلهة، وقلعة تزوس والهيكل وموقد العالم والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة، على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند، ولم تظهر لا هذه ولا تلك، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث، فاستبدل الشمس بالنار المركزية فتم له الرأي المعول عليه الآن، ولكنه لم يصادف قبولًا عند أهل زمانه، فبقي في بطون الكتب إلى أن قرأه كوبرنيكوس في شيشرون فوضع نظريته.

(ج) ومن المأثور عنهم قولهم: إن لحركات الأفلاك نغمات،[١١] وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتًا هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات، وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافتها كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود، وإن كنا لا نشعر بها فإنما ذلك لأنا نحسها باتصال،

---

[٩] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص٩٨٦ ع ا س٥–١٢، وكتاب السماء م٢ ف١٣.

[١٠] أرسطو: كتاب السماء م٢ ف١٣.

[١١] أرسطو: كتاب السماء م٢ ف٩.

والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت، ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا: «إذا تفكر ذو اللب تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسرورًا مثل ما في نغمات أوتار العيدان في هذا العالم، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها، فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهيولى وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية، فإن هذه هي المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت.»[١٢]

(د) فالفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات، هي نحلة دينية كانت أصدق نظرًا في الدين من الأرفية، 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 بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظًا اصطلاحية، وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في هذه الحياة الدنيا.

---

[١٢] الجزء الأول ص١٥٨ وص١٦٨ باختصار.

الفصل الثالث

الإيليون

(١٥) أكسانوفان

(أ) بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية — والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠ — ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن 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: إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة، يقولون هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجودًا واحدًا — ماء أو هواء أو نارًا — ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي — اجتماع وانفصال، أو تكاثف وتخلخل — بل يقولون: إن العالم ساكن.»[١] فهم ينكرون الكثرة والحركة.

(ب) ولد أكسانوفان في قولوفون من أعمال أيونية بالقرب من أفسوس، ويرجح أن غزوة الفرس لبلاده هي التي حملته على مغادرتها، فطوف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية، ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر في إيليا، كان شاعرًا حكيمًا شريف النفس حر الفكر مر النقد، قال ساخرًا من تكريم الناس للمصارعين: «إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل.» وقال متهكمًا على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ: إنه «مر ذات يوم برجل يضرب كلبًا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا، إنها نفس صديق لي؛ لقد عرفته من صوته.»

---

[١] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص٩٨٦ ع ب س١٠–١٧.

(ج) ويقال بالإجمال: إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ومن الرأي العام الجاهل المتقلب، وأهم أقواله: «إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم، فالأحباش يقولون عن آلهتهم: إنهم سود فطس الأنوف، ويقول أهل تراقية: إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة على مثالها، وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة، ألا إنه لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية ليس مركبًا على هيئتنا ولا مفكرًا مثل تفكيرنا ولا متحركًا ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة وبلا عناء.» هذا كلام قوي في التنزيه والتوحيد، لم يعهد له مثيل في اليونان، غير أن أرسطو يذكر: «أن أكسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال: إن الأشياء جميعًا عالم واحد، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئًا واضحًا، ولم يبين إن كان العالم عنده واحدًا من حيث الصورة أو من حيث المادة.»[٢] فكأنه كان حلوليًّا أو كأنه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية، وتصور الوجود تصورًا روحيًّا، وعلى أي حال فلعبارته قيمتها في نفسها وهي جديرة أن تجعل منه واضع «العلم الإلهي».

(١٦) بارمنيدس

(أ) ولد في إيليا «ويقال: إنه تتلمذ لأكسانوفان.»[٣] ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود، ووضع كتابه «في الطبيعة» شعرًا، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة، وكتابه قسمان: الأول في الحقيقة أي الفلسفة، والثاني في الظن أي في العلم الطبيعي، فإن المعرفة عنده نوعان: عقلية؛ وهي ثابتة كاملة، وظنية؛ وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه.

[٢] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص٩٨٦ ع ب س٢٠–٢٤، وهذا النص دليل على أن الكتاب «في أكسانوفان ومليسوس وغورغياس» المنسوب إلى أرسطو منحول؛ لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلًا دقيقًا في المتناهي واللامتناهي والحركة والسكون لو صح لنقض العبارة المذكورة فوق فضلًا عن أنه بعيد من مزاج الشاعر. والكتاب لأرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد.

[٣] أرسطو: المرجع المتقدم.

(ب) والحقيقة الأولى هي «أن الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجودًا» أما اللاوجود «فلا يدرك؛ إذ إنه مستحيل لا يتحقق أبدًا ولا يعبر عنه بالقول، فلم يَبْقَ غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول: إنه موجود. والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر؛ لأن شيئًا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود.» ولما كان الوجود موجودًا فهو قديم بالضرورة؛ لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح في وقت دون آخر، فليس للوجود ماضٍ 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 وجودًا» ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده «مقيم كله في نفسه»؛ إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وما إليه يسير، وهو كامل متناهٍ أي معين «لا ينقصه شيء»؛ إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته؛ إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها، وبالجملة لما اقتنع بارمنيدس بأن العالم واحد رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود، وتأمل معنى الوجود مجردًا ومفرغًا من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق، فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلي وأنكر الكثرة والتغير واعتبرهما وهمًا «وظنًّا»: أليس التغير يعني أن الموجود كان موجودًا ولم يكن موجودًا — ما صار إليه — وأنه باق في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجودًا على ما كان؟ أوليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا أي شيء معين، وليست كذا أي ليست غيرها؟ ولكن قولنا عن شيء: إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول.

(ج) «ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال: إن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس» [٤] فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعي يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليه الظن فيها فقبل الوجود واللاوجود في آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل، ولكنه يعلم أيضًا أنه أهون عند العقل من

[٤] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص٩٨٦ ع ب س٣٠–٣٢.

طريق الذين يعتقدون «أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم إنهما ليسا شيئًا واحدًا.» يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس، فتصور بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتدًّا، وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيود وأقوال أنكسيمندريس وأنكسيمانس فهل كان جادًّا في هذا القسم الثاني من الكتاب مغلوبًا على أمره كما يقول أرسطو، أم أنه بجمعه بين خيال هزيود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعي ومن أصحابه، وأن يؤيد بالخلف القسم الأول فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود، وأن 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، فإن ميزة بارمنيدس هي أنه فيلسوف الوجود المحض تجاوز عالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، ولقد بهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو «أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد»، وأن «الوجود موجود، واللاوجود ليس موجودًا، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدًا» فكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية[٥] ومبدأ عدم التناقض (٦٥–جـ) وأعلنهما صراحة وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته، ولئن لم يفطن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعذره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تتميز إلا على يد أرسطو (٥٥–ب) وحسبه فخرًا أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون «بارمنيدس الكبير».

(١٧) زينون الإيلي

(أ) هو تلميذ بارمنيدس نكاد لا نعرف شيئًا عن حياته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته فانكشف أمره فأذيق عذابًا أليمًا احتمله بثبات عظيم حتى الموت، وإذا أخذنا برواية أفلاطون[٦] قلنا: إنه وضع كتابًا في شبابه قصد به إلى تأييد مذهب معلمه ضد الذين

[٥] «كل موجود فهو موجود.»

[٦] محاورة «بارمنيدس» ص١٢٧ (أ)، ١٢٨ (جـ).

سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له — وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أي من وحدات منفصلة — فحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات وبين أن لمذهبهم نتائج هي أدعى للضحك، فهو قد نهج منهجًا جدليًّا بحتًا يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم، ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله، ولكن أرسطو أورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة.[٧]

(ب) أما الكثرة فله عليها حجج أربع: يقول لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان وإما كثرة آحاد — أعداد — غير ممتدة ولا متجزئة، والحجة الأولى تنظر في الفرض الأول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمة أي مقدار إلى جزأين، ثم إلى جزأَين، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة؛ لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدارًا متقسمًا وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويًا أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف. الحجة الثانية في الفرض الثاني وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فتقول: إن هذه الآحاد متناهية العدد؛ لأن الكثرة إن كانت حقيقية فيجب أن تكون معينة، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة وإلا اختلط بعضها مع بعض وهي مفصولة حتمًا بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يناقض المفروض فالكثرة بنوعيها غير حقيقية. والحجة الثالثة تدعي أنه إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من الأشياء يشغل مكانًا حقيقيًّا ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضًا في مكان، وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية. والحجة الرابعة تذهب إلى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة يجب أن يقابلها نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض، ولكن الواقع أن لا، وإذن فليست الكثرة حقيقية.

(ج) وله حجج أربع كذلك ضد الحركة: الأولى تسمى بالقسمة الثنائية وهي مأخوذة من فرض المقدار مركبًا من أجزاء غير متناهية، وتقول: إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولًا نصف المسافة إليها ونصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعًا فإن الحركة ممتنعة. والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى «أخيل» مؤداها إذا فرضنا أخيل «ذا القدمين الخفيفين» يسابق سلحفاة وهي

[٧] السماع الطبيعي م٤ ف١ و٣، م٦ ف٢ و٩، ما بعد الطبيعة م٣ ف٤.

أبطأ الحيوان، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة، وأنهما يبدآن الحركة في وقت واحد، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية. والحجة الثالثة تسمى بالسهم، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له، فإن السهم في مروقه يشغل في كل آنٍ من آنات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن. والحجة الرابعة تسمى بالملعب وتقوم كذلك على فَرْضِ الزمان مؤلفًا من آنات غير متجزئة، والمكان مركبًا من نقط غير منقسمة، وتلخص كما يلي:

.... ←

→ ....

....

لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط والثلاثة متوازية في ملعب، الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث في الوسط، ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة بينما الثالث ساكن في مكانه، فإن الواحد منهما يصل إلى نهاية الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن؛ أي إن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التي تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة — من حيث إن طول المجاميع واحد — في زمن معين، وفي ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساويًا لضعفه وهذا خلف، وإذن فالحركة وهم.

(د) ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر، بينما المجموع الساكن يبقيها على حالها، وأن هذا هو سبب الفرق في الزمن، كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة، وأنها مع قبولها للقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، نقول: إنه يتجاهل ولا نرميه بالجهل؛ لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل — والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود — بل إلى نقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون،

فجاءت حججه «لهوًا جديًّا» على حد تعبير أفلاطون،[٨] ولكنها جاءت أمرًا جديدًا في الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضًا وطبعًا على ما يتفق لسليقة العقل، وإنما قصد إليه قصدًا، ووضعه في صيغة فنية فكان أول واضع لعلم الجدل، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد، والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون، وبالأخص عند أرسطو.

(١٨) مليسوس

(أ) هو إيوني من ساموس كان أمير البحر على عمارتها في انتقاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس سنة ٤٤٢؛ فكان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشتغلون بالسياسة والاقتصاد، وضع كتابًا «في الطبيعة أي في الوجود» دافع فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون؛ بل ضد مواطنيه الإيونيين فهو ممثل المذهب الإيلي في إيونية وآخر رجاله.

(ب) وتلخص مناقشته للمذاهب الإيونية القائلة بالكثرة والتغيير كما يلي:

لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقية على ما تبدو في الحس، ولو كان هناك حقًّا ترابٌ وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود لوجب أن يبقى كل منها على حاله بدون تغير؛ إذ إن ما يتغير يبطل أن يكون هو هو، وكيف نصدق أن شيئًا هو بارد بعد أن نكون قد صدقنا أنه حار؟! ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود ينعدم، وأن اللاوجود يظهر، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون: إن شيئًا لا يخرج من لا شيء، ولا يعود إلى لا شيء، فقولهم يرتد عليهم، والمعرفة الحسية التي يعتمدون عليها كاذبة فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة، والحق الواضح في العقل أن الوجود واحد متجانس ثابت.

(ج) ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الآتية: كل ما يحدث فله مبدأ، وإذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ، وليس الوجود حادثًا وإلا كان حادثًا من اللاوجود وهذا خلف، وإذن ليس للوجود مبدأ، وما ليس له مبدأ فليس له نهاية، وإذن فليس للوجود مبدأ ولا نهاية فهو لا متناهٍ، واللامتناهي واحد فقط؛ إذ يمتنع أن يوجد شيء خارج اللامتناهي، وهو ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه، وهو

[٨] في محاورة «بارمنيدس» ص١٣٧ (ب).

ثابت؛ لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحدًا؛ وإذن فالوجود واحد لا متناهٍ ساكن ثابت.[٩]

(د) وليس في هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود لا متناهيًا، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه، وقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أي القديم مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناهٍ فعاد إلى رأي الإيونيين، ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثاني وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غالط؛ إذ إن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زماني قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أي حد وبداية في المكان، كذلك نراه يخرج من اللاتناهي إلى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهي يتحرك في مكانه،[١٠] ثم هو يفترق عن بارمنيدس في نقطة أخرى هي أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهي في المكان مهما كان لطيفًا، وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على ميله إلى وجود روحاني أرقى من وجود بارمنيدس.

والآن نظن الوجهات الثلاث التي أشرنا إليها في مفتتح هذا الباب قد توضحت للقارئ، فعرف ماهية كل منها والفرق بينها، وتدرجها من المحسوس إلى المعقول.

[٩] انظر أرسطو: السماع الطبيعي م١ ف٣ ص١٨٦ ع ا س١٠–٢٢.

[١٠] الموضع المذكور.

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون

(١٩) أنبادوقليس

(أ) 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 أنكساغورس وأنبادوقليس 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 أخرنا الكلام عليه.

(ب) نشأ أنبادوقليس في إغريغنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمرانًا، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذًا، وكان هو من أنبغ أهل زمانه، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، وقال أرسطو: إنه منشئ علم البيان. أشبه فيثاغورس في كثير من النواحي فكان قوي العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية، واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه، وكانوا يتسابقون إليه جماعات جماعات 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، فعرض عليه أن يتوج ملكًا على المدينة فأبى، وعاون على إقامة

---

[١] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٣ ص٩٨٤ ع ا س١٢.

الديموقراطية ودافع عنها، ثم حدته الغيرة على الخير إلى الهجرة، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى المورة، وقضى هناك فيما يرجح.

(ج) لم يحاول أنبادوقليس رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الإيونيون ولكنه وضع أصولًا أربعة: الماء والهواء والنار والتراب، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك، قال: إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثانٍ لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض، لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صورًا شبيهة بالأشياء الحقيقية، وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما المحبة والكراهية،[٢] المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها، ويتغلب كل منهما حينًا في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة، فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة — وهي الكرة الأصلية الإلهية فيها العناصر جميعًا — وطورًا تنتقل الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية، والدور الذي نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية.

(د) وتتكون الآلهة والنفوس كما تتكون الأشياء الفاسدة — وهو الوحيد الذي أدخل التراب في تركيب النفس — غير أنها أمزجة يغلب فيها الهواء والنار لذلك كانت ألطف وأدق، فالآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية، وكذلك تتكون الأجسام الحية: تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة «فتنبت في الأرض رءوس بدون رقاب، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الجباه»، وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقًا على أنحاء متعددة؛ فتكون منها المسوخ، وتكون المركبات الصالحة للحياة؛ فتنقرض الأولى وتبقى الأخرى، فالحياة تعلل بأسباب آلية هي اجتماع العناصر وتأثير البيئة، والحياة واحدة في الأحياء جميعًا لا تختلف إلا بالقلة والكثرة، فللنبات شعور كما للحيوان، ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشباه وإدراك الشبيه للشبيه: تنبعث عن

[٢] وفي الكتب العربية أيضًا: المحبة والغلبة، والمحبة والعدوان.

الأشياء أبخرة لطيفة فتلاقي الحواس؛ فإن كانت النسبة في التركيب متفقة في الجهتين دخل البخار المسام وكان الإحساس، وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بأخرى، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب في تركيب النفس؛ أي لكي تدرك الأشياء الترابية، أما الفكر فمركزه عند القلب؛ لأن الدم أكمل الأمزجة، واختلاف الناس عقلًا يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزعها وتمازجها، وإنما أخذ أنبادوقليس قوله: إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب في صقلية، وقد مر بنا (١٤–أ) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر المخ، والنفوس البشرية آلهة خاطئة وقعت في سلطان الكراهية، وقضي عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء وأن تتقمص على التوالي جميع الصور الفنية، قال أنبادوقليس: إنه يذكر حيواته الماضية ويعلم أنه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيدًا عن الشر والألم، وقد كان فيثاغورس قد قال مثل ذلك عن نفسه، ووسيلة النجاة والتطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس، فإن الحواس كثرة وشقاق تخدعنا بأمور زائلة، والعقل وحدة ومحبة، والغاية القصوى العودة للمحبة والوحدة.

(هـ) ولسنا ندري كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣–ج) ولا كيف تكون العناصر في وقت ما — مع تباينها تباينًا جوهريًّا — كرة متجانسة ثم تفصلها الكراهية مبادئ متباينة ثم تضمها المحبة في كرة متجانسة، ولسنا ندري ماهية المحبة والكراهية، أنتصورهما قوتين روحيتين فنسميهما الخير والشر، أم قوتين طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة في رأي أنبادوقليس علة النظام والخير والجمال البادية في العالم، والكراهية علة الاضطراب والشر والقبح،[٣] والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلًا آليًّا، والأحياء تتألف اتفاقًا بحيث يترجح الفرض الثاني، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائي ناقص قلق ومنشأ هذا القلق تأثر أنبادوقليس بالمذاهب السابقة ومحاولته الملاءمة بينها؛ فقد عني بالعلم الطبيعي على طريقة الإيونيين ولم يؤثر مادة على أخرى بل جمع بين المواد الأربع، إلا أنه خطا خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ووضعها مستقلة، وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور وفكرة أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أي بنسب عددية، وتابع بارمنيدس في القول بالكرة الأصلية، وفي إنكار

[٣] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٤ ص٩٨٥ س١–١٠.

بعض التغير؛ وهو التغير الكيفي، فتصور حقائق الأشياء أصولًا ثابتة الماهية وتصور التغير تنقل هذه الأصول، فجاء مذهبه مزاجًا من عناصر مختلفة.

(٢٠) ديموقريطس

(أ) ولد في أبديرا من أعمال تراقية، وكانت مدينة غنية بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب، وقد ذكر عن نفسه «أن أحدًا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام من رحلات ولم يَرَ مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع من أقوال العلماء، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون.» وفي مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس يرجح أنه ولد في ملطية ورحل إلى إيليا، 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 دائمًا باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه، ويضيف إليهما مذهبًا واحدًا، وعُرف هذا المذهب في القديم من كتب ديموقريطس، وكانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت أصناف العلوم والفنون — الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع — ولم يبقَ لنا منها سوى شذرات متفرقة.

(ب) ويلوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين: إن الوجود كله ملاء، وإن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود، من جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران، ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلتهما التجربة أيضًا على أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبًا، فبدا لهما أن في كل جسم مسامَّ خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها، وكانت طريقتهما في التوفيق أن قَسَّمَا الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناهٍ من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة، ووضعاها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد، وقالا: إنها قديمة من حيث إن الوجود لا يخرج من اللاوجود، وإنها دائمة من حيث إن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود، وإنها متحركة بذاتها، وواحدها الجوهر الفرد، فإنها جميعًا امتداد فحسب أو

ملاء غير منقسم، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه، وليست لها أية كيفية ولا تتمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والمقدار، أما الشكل فمثل Λ وN ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك، وأما المقدار فيتفاوت مع إبائه القسمة وخلوه عن الثقل، كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل، وليس الخلاء عدمًا ولكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة، ويسمي لوقيبوس وديموقريطس الملاء وجودًا والخلاء لا وجودًا، ويعتبرانهما علتين مادتين على السواء؛[٤] ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، ولما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضي حتمًا القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقيًّا إلى جانب الملأ.

(ﺟ) وتفصيل القول في الكون والفساد أن الحركة تعصف بالجوهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع، فتتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك بنتوآتها في مجاميع هي الموجودات، وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلًا ومقدارًا ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيبًا ووضعًا بعضها من بعض: الترتيب مثل Λ N وΛ N والوضع مثل I وH أو Z وN[٥] بحيث يمكن القول: إن الأشياء هندسة وعدد، ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة، فالأثقل هو الأكبر حجمًا، والأقل خلاءً يستقر بسهولة في المركز ويتحرك ببطء، والأخف هو الأصغر حجمًا، والأكثر خلاء ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالمًا أو شيئًا جزئيًّا في العالم الواحد، وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال والشواهد كثيرة،[٦] لذلك يقول ديموقريطس: إنها «اصطلاح» أي نسبة حادثة بين الجواهر في الأشياء وفي الحواس، وإنها موضوع معرفة غامضة، أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقًّا وهي الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة.

---

[٤] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٤ ص٩٨٥ ع ب س٤–٢٠ وكتاب الكون والفساد م١ ف٨ ص٣٢٤ ع ب س٢٥–٣٥.

[٥] أرسطو: ما بعد الطبيعة: الموضع المتقدم.

[٦] أرسطو: الكون والفساد م١ ف٢.

(د) والنفس مادية طبعًا مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث إن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية، ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركًا، فالنفس جسم ناري، وهذه الجواهر منتشرة في الهواء يدفعها إلى الأجسام فتتغلغل في البدن كله وتتجدد بالتنفس في كل آن، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة،[٧] وهي أوفر عددًا في مراكز الإحساس والفكر؛ أي في أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ، فإنها تكتسب الحساسية إذا توافرت، وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور، فإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعًا كان الموت الحقيقي أي فناء الشخص، وتحقيق الإدراك الحسي أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع، وتتغلغل في مسامِّ الحواسِّ فتدرك، وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلَّفة للأجسام، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا، وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في المخ ليس غير، أو هو الصور المحسوسة ملطفة؛ فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، ولم نخرج عن المادة وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلودًا، وإنما سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف، وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم والتسليم لقانون الوجود والتمييز بين اللذات والتزام الحد الملائم فيها — فإن تجاوز الحد يجر الألم — واجتناب الانفعالات العنيفة.

(هـ) فديموقريطس قد مضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى ووضعه في صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب ولم يستثنِ النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثنِ الآلهة، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهرَ كالبشر إلا أن تركيبهم أدق، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمرًا بكثير، ولكنهم لا يخلدون؛ فإنهم خاضعون للقانون العام؛ أي للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من «المقاومة والحركة والتصادم» دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية، فالمذهب غاية في البساطة ولكنه حافل بالصعوبات، فما هي الضرورة التي يزعمها ديموقريطس

[٧] أرسطو: كتاب النفس م١ ف٢ ص٤٠٣ ع ب إلى ص٤٠٤ ع١.

لاجتماع الجواهر وتفرقها على نظام مطرد وأنواع ثابتة؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة؟ بل ما هي علة الحركة منظمة كانت أم مضطربة؟ ونحن نفهم أن 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 بحت خلو من كل مبدإ يرده للوحدة؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية، ويقول: إن المعرفة الحقة في العقل، ولكنه يجعل العقل صدى الحس، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات مثل الجواهر والخلاء، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هي مادية؟

(٢١) أنكساغورس

(أ) ولد في أقلازومان بالقرب من أزمير من أعمال إيونية في أسرة شريفة، وتلقى العلم في مدرسة أنكسيمانس على ما يرجح، ولما ناهز الأربعين نزح إلى أثينا وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غارتهم عن العالم اليوناني، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء؛ ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء، فلما دخلها أنكساغورس دخلت معه الفلسفة لأول مرة، أقام فيها ثلاثين سنة كان في خلالها قطب الحركة الفكرية، ولما آذن نجم بركليس صديقه وولي نعمته بالأفول أصبح هدفًا لكيد الخصوم السياسيين، واتهمه هؤلاء بالإلحاد؛ آملين أن ينالوا من الرجلين جميعًا، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار، ولم يكن الأثينيون يطيقون مثل هذا القول؛ لاعتقادهم أن كل ما هو سماوي فهو إلهي، فاضطر لمغادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبساقوس ومات فيها.

(ب) وهو يعتقد أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا، وأن قسمة الأجسام بالغة ما بلغت تنتهي دائمًا إلى أجزاء مجانسة للكل: تنتهي إلى لحم في اللحم، وإلى عظم في العظم فلا تلاشي أبدًا طبيعة الشيء المقسم، وعلى ذلك فلا ترد الأشياء إلى مادة واحدة أو بضعة مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمية والحركة، على أن الذي حدا بالطبيعيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء بعضها إلى بعض وضرورة تفسير

هذا التحول وأنكساغورس يعلم ذلك — يعلم مثلًا أن الخبز الذي نأكله والماء الذي نشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر إلخ — ولكنه يأبى أن يتابعهم ويقول: إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم جميعًا — «فكيف يخرج الشعر من اللاشعر واللحم مما ليس لحمًا؟» أمامنا ثلاث قضايا كبرى: الأشياء متباينة بالذات، ولا يخرج الوجود من اللاوجود، والكل يتولد من الكل — أي شيء يتولد من أي شيء — فإذا أردنا الاستمساك بها جميعًا قلنا: إن الأشياء موجودة بعضها في بعض على ما هي، وإن الكل في الكل؛ أي إن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددًا وصغرًا هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يكون كل جسم عالمًا لا متناهيًا يحوي الطبائع على اختلافها كلًّا منها بمقدار فتختلف الظواهر والأسماء، وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية، بل إن المبادئ جميعًا تلتقي في كل ذرة عظمية ولحمية ودموية وغيرها تقع تحت الحس فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق بل المتجانس الطبائع الأولى؛ لذلك سميت بالمتجانسات — «متشابهة الأجزاء» عند الشهرستاني — وهي أدق من أن ينالها الحس، ولا يوجد كل هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عما عداه، فالكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عنها، وبعبارة أخرى «الكون ظهور عن كمون» — الشهرستاني — والفساد كمون بعد ظهور دون أي تغير في الكيفية.[٨]

(ج) والطبائع قديمة ولكنها ليست متحركة بذاتها، وليس لها ما يجعلها تنتظم من تلقاء نفسها، وقد كانت في الأصل مختلطة أشد اختلاط، وكان المزاج الأول متساويًا غاية التساوي لا يتميز فيه شيء من شيء على ما ارتأى أنكسيمندريس حين وضع اللامتناهي ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها، وليس هذا الفاعل الاتفاق؛ فما الاتفاق سوى لفظ نستر به عجزنا عن اكتشاف العلة — وليس هذا الفاعل القدر؛ فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء — إنما الفاعل العقل «ألطف الأشياء وأصفاها،

---

[٨] أرسطو: السماع الطبيعي م١ ف٤ كله، الكون والفساد م١ ف١ ص٣١٤ ع ا س١٩–٣٠، ما بعد الطبيعة م١ ف٣ ص٩٨٤ ع ا س١١–١٦.

بسيط مفارق للطبائع كلها؛ إذ لو كان ممتزجًا بشيء آخر أيًّا كان لشابه سائر الأشياء، ولما استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص، عليم بكل شيء، قدير على كل شيء، متحرك بذاته» حرك المزاج الأول في إحدى نقطه فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمت الكل وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز — الأرض — بالحركة الأولى، وترتبت الأشياء كل في مكانه، الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل، وستظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفد القوة التي تستبقيها في مداراتها فتعود إلى المركز، أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل، والعقل نفس تصدر عنها نفوس.

(د) ولسنا نناقش أنكساغورس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددًا لا متناهيًا من الطبائع في الجسم المتناهي، ونقتصر على ملاحظة أنه في تفصيل التكوين يفسره تفسيرًا آليًّا مثل من تقدمه من الطبيعيين[9] حتى إنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، ورقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أي أثر للعقل الذي قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه «آلية كيفية»، الحق أنه لم يفطن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكانًا خاصًّا في هذا الدور من الفلسفة قال بها «فبدا كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان سلفائه»[10] واهتزت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى،[11] وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات؛ أي أشياء عقلية ومعقولة، عددنا أنكساغورس طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية.

[9] أفلاطون: فيدون ص٩٨-٩٩، أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٤ ص٩٨٥ ع ا س١٨–٢٢. وانظر فيما بعد عدد ٣٤–١.

[10] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٣ ص٩٨٤ ع ب س١٥–٢٠.

[11] فيدون: ص٩٧ وما بعدها.

الفصل الخامس

السوفسطائيون

(٢٢) نشوء السوفسطائية

(أ) بالرغم مما ذكرنا من عناية الفيثاغوريين بالأخلاق، والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل، فإن الفكر اليوناني كان في هذا الدور الأول متجهًا نحو العالم الخارجي مستغرقًا فيه، أما العالم الداخلي الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها، فلم يُعْنَ بهما بالذات، ولكنه لم يلبث طويلًا حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة، فبذل فيها نشاطًا عظيمًا وذهب في مسائلها كل مذهب، فكانت النتيجة وضع المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية؛ ذلك أنه بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمم جديدة، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع، وقويت الديموقراطية في جميع المدن، وتعاظم التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية، وشاع الجدل القضائي والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعًا لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمي بيان، وهؤلاء هم السوفسطائيون؛ ملئُوا النصف الثاني من القرن الخامس.

(ب) وكان اسم «سوفيست» يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجرين بالعلم، أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة،

بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلفوا في هذه الناحية من الثقافة أثرًا حقيقًا بالذكر، أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلمامًا يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية، فجادلوا في أن هناك حقًّا وباطلًا وخيرًا وشرًّا وعدلًا وظلمًا بالذات، وأذاعوا التشكك في الدين، فسخروا من شعائره واختلقوا على آلهته الأقاويل، ومجدوا القوة والغلبة، وكان الأمر إلى الديموقراطية تتعدد فيها القوانين وتتناسخ فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوي.

(ج) وأما اتجارهم بالعلم فقد كان شائنًا حقًّا؛ كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثري ويتقاضونه الأجور الوفيرة، وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمال والعصبية، فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة، فأصابوا مالًا طائلًا وجاهًا عريضًا، ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويشترى، وكانوا يفهمون المدرسة على أن التلاميذ يفدون على المعلم يقيم في مكان دائم، ولا يبذلون من المال إلا الضروري لحاجات المدرسة، فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع، فلحقتهم الزراية، لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم، وهزءوا من العقل، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا حكماء، هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذي جعل اسمهم سبة على مر الأجيال.

وأشهرهم اثنان: بروتاغوراس وغورغياس.

(٢٣) بروتاغوراس

(أ) ولد في أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالي سنة ٤٥٠ ولم تطل إقامته فيها؛ لأنه كان قد نشر كتابًا أسماه «الحقيقة» وردت في رأسه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أمورًا كثيرة تحول بيني وبين

هذا العلم أخصها غموض المسأله وقصر الحياة.» فَاتُّهِمَ بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علنًا ففر هاربًا ومات غرقًا في أثناء فراره.

(ب) وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هي قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد.» وشرحها أفلاطون كما يلي، قال:[1] يتبين معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في التغير المتصل، وقول ديموقريطس: إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منهما «أن الأشياء هي بالنسبة إليَّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان» فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية، ولما كان الأفراد يختلفون سنًّا وتكوينًا وشعورًا، وكانت الأشياء تختلف وتتغير، فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض: «أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفًا على الواحد عنيفًا على الآخر؟ فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ هل نقول: إنه بارد أم نقول: إنه ليس باردًا؟ أم نسلم أنه بارد عند الذي يرتعش، وأنه ليس ببارد عند الآخر؟»[2] «وإذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط؛ لأن كل شيء في تحول مستمر» فما نحسه هو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حِسِّنَا فهو غير موجود، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ويمتنع الخطأ؛ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور في وقت ما، والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضًا على العمل، وأن الفرد مقياس النفع والضر والخير والشر والعدل والظلم، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم، فإن من التصورات ما بعضه «خير» من بعض، فالطبيب حكيم؛ إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض، والأولى «خير» من الثانية، والسوفسطائي أو تلميذه حكيم؛ إذ يحدث في السياسة مثل هذا الانقلاب، فما يسمى حقًّا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة.[3]

---

[1] في محاورة «تيتياتوس» ص١٥٢.

[2] لهذا دعا الإسلاميون مذهبه بالعندية: رأي كل فرد حق «عنده» وبالقياس إليه.

[3] محاورة «تيتياتوس» ص١٦٦–١٦٨.

(ج) ويتابع أرسطو أفلاطون في تأويل عبارة بروتاغوراس،[٤] على أن لأفلاطون محاورة اسمها «بروتاغوراس» أقدم من «تيتياتوس» يصور فيها السوفسطائي حيًّا يرزق غير شاكٍّ لا كثيرًا ولا قليلًا بينما هو يقول عنه في المحاورة الأخرى: إنه مات من زمن طويل، ويورد «مذهبه» على أنه «رأي خاص» يختلف عما كان يعلنه للجمهور، ومما يلاحظ أيضًا أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة، وبقصر العمر من جهة أخرى، ولم يقل: «الآلهة موجودون بالإضافة إلى من يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم»، لهذا كله يمكن الارتياب في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك ويبقى أن «مذهبه» يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنوانًا لها، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية.

(٢٤) غورغياس

(أ) ولد في لونثيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله، وعني باللغة والبيان؛ فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوصة، فخلب ألباب الأثينيين ببلاغته، ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخرًا بمقدرته على الإجابة عن أي سؤال يلقى عليه، مات في تساليا، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته.

(ب) وضع كتابًا «في اللاوجود» قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن 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 إدراكه. الثالثة: إذا فرضنا أن إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس. أما عن الأولى فيقول: اللاوجود غير موجود من حيث إنه لا وجود، والوجود غير موجود كذلك؛ فإن هذا الوجود إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا فهذا يعني أنه ليس له مبدأ وأنه لا متناهٍ ولكنه محوي بالضرورة في مكان، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهيًا وإذن فليس الوجود قديمًا، أما إن كان حادثًا فإما أن يكون قد حدث

---

[٤] ما بعد الطبيعة م٤ ف٥.

بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود، ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال: إنه حدث؛ لأنه كان موجودًا 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 المعلوم بالعلم؛ أي أنْ يكون الفكر مطابقًا للوجود وأن يوجد الوجود على ما نتصوره، ولكن هذا باطل فكثيرًا ما تخدعنا حواسنا وكثيرًا ما تركب المخيلة صورًا لا حقيقة لها. وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية؛ أي رموز، وليست مماثلة للأشياء المفروض علمها، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركًا بالسمع والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خارجًا عنا مغاير للألفاظ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان.[٥]

(ج) هذا مثال من عبث السوفسطائيين، ومهما يُقَلْ من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور وأنهم مهدوا للمنطق وللأخلاق؛ فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة.

---

[٥] انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو: «في مليسوس وأكسانوفان وغورغياس» ف٥ و٦. ويسمي الإسلاميون موقفه بالعنادية: ما من قضية إلا ولها معارضة بمثلها قوة.

الفصل السادس

سقراط

(٢٥) حياته

(أ) نحن نعلم أن سقراط ولد في أثينا وعلَّم فيها واتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام، ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة في آنٍ واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين، وأن أثره كان من القوة بحيث إن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله، وما بعده، فإذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه — وهو لم يُعْنَ بالكتابة قط — اعترضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه،[١] وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم: أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون، أما الأول فشاعر هزلي يقوم فنه على الهزؤ والهجو، فليس من الحكمة أن نعول على كلامه، وسنعود إليه بعد قليل.

وأما أكسانوفون فلم يكن من أخصاء سقراط حكم عليه بالنفي ثلاثين سنة قبل محاكمة سقراط بسنتين، ولما عاد كان أفلاطون قد نشر مؤلفاته «السقراطية»،[٢] فشرع هو يكتب «مذكرات سقراط» واضعًا الأحاديث متأثرًا بناحية خاصة من نواحي الفيلسوف هي هذه البساطة المعروفة عنه، فغلا في تصويرها وأبلغها حد التبذل، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر، فلا يبقى سوى أفلاطون نلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة، وعرف التلاميذ القدماء وشهد المحاكمة واختلف إليه في سجنه وحفظ له أجمل الذكرى، ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط، يستخدمه لأغراضه وينطقه بأفكاره على

[١] مدرسة أفلاطون (الباب الثاني) ومدارس «صغار السقراطيين» (الفصل الأول من الباب الرابع).

[٢] انظر فيما بعد عدد (٢٩–ب)، و(٣٠–أ).

ما يفعل مؤلف القصص التمثيلي، فكيف السبيل إلى تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لأفلاطون وما لسقراط من آراء؟ المسألة دقيقة، ونعتقد أن المراجع المأمونة هنا المؤلفات الأولى فهي قريبة العهد بسقراط، وغرضها الرواية والمحاكاة يضاف إليها الصفحات التاريخية في «فيدون» وبعض مواضع من المؤلفات الأخرى، ثم إن لأرسطو نصوصًا قليلة، ولكنها صريحة تعين على تصوير المذهب.

(ب) اشتد بسقراط الميل للحكمة في سن مبكرة فأخذ يغذي عقله ويهذب نفسه؛ لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل، فمن الناحية العقلية أفاد من مناهج السوفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر في الطبيعيات والرياضيات، ولم يطل النظر؛ لبعدها عن العمل فضلًا عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم، واقتنع بأن العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها، واتخذ شعارًا له كلمة قرأها في معبد دلف هي «اعرف نفسك بنفسك.» ومن الناحية الخلقية كان يغالب مزاجه الحاد ويقسو على جسمه القوي؛ ليروضه على طاعة العقل، فلما تم له بعض ما كان يبتغي طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيره السوفسطائيون من مسائلَ أدبيةٍ وخلقيةٍ واجتماعيةٍ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقته معجبين بحديثه البسيط البليغ معًا وبقوة عارضته وشدة مراسه في الجدل، ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق، فيجادل أو يخطب أو يشرح الشعراء، وكانت له مع ذلك حلقة من الإخوان والمريدين منهم الأثيني ومنهم الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين؛ ليراه ويستمع إليه، منهم حديث العهد بالفلسفة، ومنهم المعروف بانتمائه لمدرسة أخرى، وكان يؤثر التحدث إلى الشباب يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم ويبصرهم بالحق والخير؛ ليهيئ للبلد مستقبلًا طيبًا على أيديهم.

وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحي أبولون: «هل يوجد رجل أحكم من سقراط؟» فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى في نفسه شيئًا من الحكمة، وأراد أن يستبين غرض الإله فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين؛ ليتحقق إن كان أحكم منهم ويكشف عن ماهية حكمته، كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فنهم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئًا، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن أو عن إلهام إلهي وكلاهما

مباين للعلم،[٣] وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة في علمه بجهله، بينا غيره جاهل يدعي العلم، فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الله أقامه مؤدبًا عموميًّا مجانيًّا يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا؛ ليؤدي هذه الرسالة الإلهية، وكان إلى جانب هذا وطنيًّا صادقًا وجنديًّا باسلًا، خدم في الجيش ضمن المشاة واشترك في حربين دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤، فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية، ونجى من الموت ألفبيادس في إحدى المعارك وأكسانوفون في أخرى، وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ، وكان عضوًا في لجنته الدائمة سنة ٤٠٦ فعرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديموقراطيين والأرستقراطيين، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفًا للخطر صامدًا للهياج، وما أن انقضت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد إلى أن بلغ السبعين.[٤]

(٢٦) فلسفته

(أ) انتهج سقراط منهجًا جديدًا في البحث والفلسفة، أما في البحث فكان له مرحلتان «التهكم والتوليد»: ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمونها؛ فيوقعهم في التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل، وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أي السؤال مع تصنع الجهل[٥] أو تجاهل العالم، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائي — أي الزائف — وإعدادها لقبول الحق، وينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبًا منطقيًّا على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا هو التوليد — أي استخراج الحق

٣ انظر فيما بعد عدد (٤٠–ج).

٤ انظر أفلاطون: «احتجاج سقراط على أهل أثينا».

٥ أفلاطون: «الجمهورية» م١ ص٣٣٧ (أ).

من النفس — وكان سقراط يقول في هذا المعنى: إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد نفوس الرجال،[٦] والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون.

(ب) وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية، فيسأل: ما الخير وما الشر، ما العدالة وما الظلم، ما الحكمة وما الجنون، ما الشجاعة وما الجبن، ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا، فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدًّا جامعًا مانعًا، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع؛ ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ، وإبهام المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة، فهو «أول من طلب الحد الكلي طلبًا مطردًا وتوسل إليه بالاستقراء، وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين.»[٧]

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة؛ فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييرًا تامًّا؛ لأنه إذ جعل الحد شرطًا له قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية؛ حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية، فهو موجد «فلسفة المعاني» أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة.

(ج) سبقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات، ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيرًا عن موقف السوفسطائيين، فآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق[٨] باعتبارها أهم ما يهم الإنسان، وهذا معنى قول شيشرون: إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أي إنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس، وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان، وكان السوفسطائيون

---

[٦] أفلاطون: «تيتياتوس» ص١٤٩–١٥٢.

[٧] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٦ ص٩٨٧ ع ب س١–٤ وم١٣ ف٤ ص١٠٧٨ ع ب س١٦–٣٠ باختصار.

[٨] أرسطو: في الموضعين المتقدمين.

يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوي بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها ويجري مع الطبيعة، فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة، والإنسان يريد الخير دائمًا ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتمًا، أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمدًا، وعلى ذلك فالفضيلة علو والرذيلة جهل، وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير، وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف!

(د) ولا شك أن سقراط كان متأثرًا بالأرفية المندمجة في الفيثاغورية، وأن ما بسطه أفلاطون في محاورته «أوطيفرون» من رأي في الدين يرجع لمعلمه، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انهار الدين من أساسه، ولم نعد نعلم أي الأعمال يروق في أعين الآلهة وأيها لا يروق، ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولًا عند غيره، ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم، كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل منا مهمة في هذه الدنيا، وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها، وليس يهمنا كثيرًا أن نقف على شروحه وأدلته؛ فقد اصطنعها أفلاطون بلا ريب وزاد عليها، وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده في مجهود أفلاطون، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين.

(٢٧) محاكمته ومماته

(أ) إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة؛ فقد جلب عليه سخط هؤلاء الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه يعبث بهم في الجدل، ويظهر الناس على فراغ رءوسهم وبطلان دعاواهم، وأقدم طعن وجه إليه فيما نعلم رواية «السُّحُب» لأرسطوفان يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ — وكان سقراط حينذاك في السابعة والأربعين — صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة في فقر وقذارة، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجفرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض، ويمثله مرفوعًا في الفضاء يرصد السماء ويعزو إليه القول: إن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر، ويتهمه بالكفر بآلهة المدينة وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق، ويعلن أن القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعًا، فأرسطوفان جمع في شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين، وقد يكون خدع في ذلك لما أراد أن يهجو الجماعة المتفلسفة المبتدعة؛ لما كان من مشابهة ظاهرة بين أسلوب سقراط وأسلوب السوفسطائيين يجادل مثلهم ويخوض مسائلهم، بحيث لم يكن من الميسور تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه، فاختاره بطلًا لروايته؛ لشهرته عند الأثينيين وغرابة هيئته، ورآه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم، وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وأفحمه أمام الجمهور، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه، وأن يوقع بهذا الخصم العنيد، ومهما يكن من الباعث له فإن روايته لم تصادف إقبالًا ولم تلحق أي أذى بسقراط.

(ب) وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يبعثوا اتهامه وأن يؤيدوه أمام القضاء، فتقدموا بعريضة يدعون فيها «أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب» ويطلبون الإعدام عقابًا له، هؤلاء الثلاثة هم: أنيتوس أحد رءوس الصناعة وزعماء الديمقراطية، وملاتوس شاعر شاب خامل، وليقون خطيب لا بأس به، أقام الدعوى ملاتوس وانضم إليه ووقع على عريضته الاثنان الآخران، ولكن المحرك الأصلي أنيتوس، أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى، فأسباب الاتهام شخصية وسياسية؛ لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء كثيرًا ما كان يحمل على النظام الديمقراطي، وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة، أما أركانه فهي أولًا: إنكار آلهة أثينا، وكان

أكبر الكبائر عند الأثينيين؛ لأن كل مدينة كانت تعتبر آلهتها جزءًا لا يتجزأ من تقاليدها المقدسة، وترجع إليهم الفضل في نشوئها وحمايتها وترقيها، فالكفر بهم نكران للجميل واستنزال لغضبهم على المدينة وأهلها، ولكن سقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم، وكان يشترك في الشعائر الدينية فيلوح أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلسوف، وقديمًا كان الفلاسفة متهمين في عقيدتهم، ثم إنهم كانوا يرمون إلى أن يستدرجوه لشرح رأيه في الآلهة فيثيروا العامة عليه. والركن الثاني من أركان الاتهام قوله بآلهة جدد، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول: إنه يسمعه في نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضارة به وهو لا يدري، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين. والركن الثالث إفساد الشباب؛ يقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة، فينفرهم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى النقل والتقليد، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة.

(ج) أما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة فيمن كانت سنهم تزيد على الثلاثين، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين فكانت المحكمة إذن جمعًا حاشدًا من النوتية والتجار، يتأثرون بالنزعات الشعبية، والتيارات الفجائية، ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له، ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال، ولكنا إذا رجعنا إلى الدفاع الذي كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ألفيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تنميق، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد أولًا على الشعراء الهزليين وبالأخص على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور، ويلتمس عذرًا لهذا الامتحان رغبته في التحقق من مراد أبولون، وينتقل إلى ملاتوس فيهزأ منه ويلقي عليه الأسئلة ويربكه، ولكنه لا يبسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحضًا قاطعًا، وربما كان السبب في هذا التهرب إشفاقه على مثل هذه المسائل أن تثار أمام مثل هذه المحكمة، وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل، ويعود إلى رسالته ويقول: إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح وبعثته فيهم مهمازًا يحفزهم فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه يبذلها لهم؛ ليؤدي واجبًا، ولا يبغي عرضًا من أعراض الدنيا، ويعلن إليهم أنه إذا صرف بريء الساحة فلن يغير من سيرته شيئًا، وكيف يغير وهو لا يخشى الموت، بل يؤثره على الحياة مع خيانة الواجب، وأخيرًا يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يأبى أن يستعطفهم وأن يتنزل إلى ما يتنزل إليه غيره

من ضروب الاسترحام المألوفة في المحاكم الشعبية كالبكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء.

ولم يكن هذا الشمم وهذا التحدي ليعجبا القضاة، ويقترع هؤلاء وتعلن النتيجة فإذا بالغالبية على أن سقراط مذنب، وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة وتعيين العقوبة التي يرتضيها، فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار، بل يدهش؛ لأنه صدر بغالبية ضئيلة؛ إذ كان يكفي أن ينحاز ثلاثون صوتًا منها للأقلية حتى تتساويا — فكأن الغالبية كانت ٢٨١ والأقلية ٢٢١ على تقدير أن عدد القضاة كان كما ذكرنا — ويرفض كل عقوبة؛ لأن الرضا بواحدة أيًّا كانت إقرار بالذنب وهو بريء محسن يجب أن يثاب على إحسانه، والثواب اللائق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة، غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهي بأن يقبل تأدية غرامة، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكفالته، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترعون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم، فيعاود الكلام ويقول: إنه لا يأسف على شيء؛ لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق، ويختم بكلمة طيبة إلى الذين اقترعوا في جانبه مؤكدًا لهم أنه مغتبط بالموت، وأنه لا يعتبر الموت شرًّا بل يرى فيه الخير كل الخير، سواء افترضناه سباتًا أبديًّا، أم بعثًا لحياة جديدة.[٩]

(د) وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجًا إلى معبد أبولون في جزيرة ديلوس، فاتفق أن كلل مؤخر المركب في اليوم السابق على صدور الحكم، وكان قانونًا مرعيًّا أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يومًا، فانتظر سقراط في سجنه أوبة المركب، وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر في المحكمة، فإذا ما فتح باب السجن دخلوا، وكثيرًا ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله، وكان هو ينظم في أوقات الفراغ: فنظم أمثال إيسوب، ونشيدًا لأبولون؛ ولم يكن قد نظم الشعر قبل ذلك، وإنما نظم امتثالًا لصوت طالما سمعه في المنام،[١٠] وائتمر تلاميذه فهيئُوا له أسباب الفرار، ووفروا له وسائل العيش في تساليا، وكان الفرار مستطاعًا، وكان العرف يعذر الفار في مثل هذه الحال، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد، وأن يخرج على قوانين بلاده، والقوانين سياج الدولة، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون؛ فإن كان الأثينيون قد

---

[٩] أفلاطون: «احتجاج سقراط على أهل أثينا».

[١٠] أفلاطون: «فيدون» ص٥٨–٦١.

ظلموه فبأي حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها؟ وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب وإلا ضاع لديه كل معنى للحياة وأغضب الإله، فهل يكون الأجانب أوسع صدرًا من مواطنيه؟[11]

(هـ) ولما عادت المركب وحل الجل بكر التلاميذ ما خلا أفلاطون فقد كان مريضًا، وجاء بعض الفيثاغوريين فأدخلوا عليه فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير، فلما وقع نظرها عليهم أخذت تنتحب وتندب فأمر أن تصرف إلى المنزل، فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها،[12] وجلس إليه مريدوه، وكان هو سعيدًا، وكان شيء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم فيتحدثون معه على عادتهم ويضحكون ثم يفكرون في موته فيبكون ثم يستأنفون الحديث وهكذا،[13] وكان معظم حديثهم في خلود النفس حتى إذا ما تقدم النهار قام فاستحم ليكفي النساء مئونة إحمام جثة هامدة؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة فكلمهم ثم صرفهم، ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى — وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم — فأمر سقراط بالسم فأحضر له مسحوقًا في كاس فتناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العالم الفاني إلى العالم الباقي، وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشمئزاز، وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بثقل رجليه استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم، وأخذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلى فيفقد الإحساس شيئًا فشيئًا حتى بلغت القلب فاعترته رجفة فأطبق أقريطون فمه وعينيه.[14]

(و) «ولما ضرب الراعي تشتتت الخراف»، ونقصد بهذه الخراف على الخصوص النابهين من تلاميذه؛ فشخص إقليدس إلى ميغاري وأنشأ المدرسة الميغارية، ولحق به أفلاطون

[11] أفلاطون: «أقريطون».

[12] أفلاطون: «فيدون» ص٦٠ (أ).

[13] أفلاطون: «فيدون» ص٥٨ (أ)–٥٩.

[14] «فيدون» ص١١٦–١١٨.

وقضى معه زمنًا غير يسير، ورحل أرستبوس إلى صقلية ثم عاد إلى وطنه قورينا[١٥] وأنشأ المدرسة القورينائية، وأسس أنتستان في أثينا المدرسة الكلبية، وكان لهذه المدارس شأن، ولكنا نرجئ الكلام عليها إلى الدور الثالث؛ لأنها متصلة به، شبيهة بمدارسه.

[١٥] هي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في بلاد برقة (طرابلس الغرب).

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

(٢٨) حياته

(أ) ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا — أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم — سنة ٤٢٧ق.م في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية، تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم، وأظهر ميله خاصًّا للرياضيات، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية، 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 ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه، وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه — وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة — أن يقلدوه أعمالًا تناسبه فآثر الانتظار، وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفيًا وتقتيلًا وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملئُوا المدينة فسادًا وملئُوا قلبه غمًّا، ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديموقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة

العادلة لا ترتجل ارتجالًا، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم،[1] فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

(ب) وداخله من الحزن والسخط لمات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا، فقصد إلى ميغاري حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًّا، مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر — وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما «الجمهورية» و«القوانين» ذِكْرَ مَنْ عرفها معرفة شخصية — وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته، وعاد إلى مصر فقضى زمنًا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضًا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك، ونشبت بين اسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطة، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر، وأقام في بلده طول الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ متوفرًا على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين، ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته؛ وكان قد شغف به، فنزل ترنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس، وكان فيثاغوريًّا مذكورًا وتوثقت بينهما روابط الصداقة، وفيما هو هناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوصة، وكان مثقفًا ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوصة، فقابله الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك، ولم يكن هذا يطمئن إليه؛ بل لم يكن يطمئن إلى أحد، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية، وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة اسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا، وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد أثينا، فعرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة.

(ج) ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية، أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهات الشعر وأقام فيها معبدًا، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها، وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى

---

[1] انظر الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص٣٢٤–٣٢٦.

سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفى، ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية، ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطًا من الأثينيين، ويونان الجزر، وتراقية وآسيا الصغرى، بينهم بضع نساء، ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتتمحص على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة، وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط، وتوفي أفلاطون وقد بلغ الثمانين في أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة.

(٢٩) مصنفاته

(أ) لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط؛ فإن كتبه حفظت لنا كلها، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه، وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعًا تعليميًّا، ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت، فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه، فقاربوا بين ما كتب في أزمان مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد: نسبوا له ستة وثلاثين تأليفًا، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات؛ لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات، أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، فاستعملوا طرائق «النقد الباطن» وأمعنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعًا لتقاربها في هذه الخصائص، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب «القوانين»[٢] لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر

[٢] «النواميس» في اللغة العربية.

ما كتب أفلاطون، فوضعوا في دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين، فكان لهم ترتيب راجح فقط؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد.

(ب) أما مصنفات الشباب فتسمى بالسقراطية؛ لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي؛ فمن الناحية الأولى نجد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة، و«أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار 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 الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل، وفي هل الذي يأتي الشر عمدًا أحسن أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد؟ و«ألفبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان: إحداهما أن ما هو عدل فهو نافع، فلا تنافٍ بين العدالة والمنفعة، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل، و«هيبياس الأكبر» في الجمال؛ ما هو؟ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر، و«خرميدس» في الفضيلة ولها ثلاثة حدود؛ الأول: أنها الاعتدال في العمل، والثاني: أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان، والثالث أنها علم الخير والشر، و«لاخيس» في تعريف الشجاعة، و«ليسيز» في الصداقة، و«بروثاغوراس» في السوفسطائي؛ ما هو؟ وما الفائدة من تعليمه، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة واحدة أم كثرة، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر؛ إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه، و«إيون» في الشعر وشرح الإلياذة، و«غورغياس» في نقد بيان السوفسطائيين، وفي أن الفن خطر من حيث إنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق، والمقالة الأولى من «الجمهورية» في العدالة؛ هل هي وضعية أم طبيعية؟ ويصح أن يترجم عنوان الكتاب — «بوليتيا» — بالدستور، ولكن شيشرون قال: Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده، وقال الإسلاميون: الجمهورية، وقالوا: السياسة المدنية، فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن، وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص، وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها، واستقرائية تستعرض عددًا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليًّا، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها

إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط.

(ج) وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها، وهي تنقسم إلى طائفتين: تشمل الطائفة الأولى: «منكسينوس» يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن نقد في «غورغياس» رأي السوفسطائيين فيه، و«مينون» يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية، و«أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية، و«أقراطيلوس» يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من محض الاصطلاح أم من محاكاة الأشياء وأفعالها، وفي «المأدبة» — أوسمبوسيون — يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي، وفي «فيدون» يصور المثل الأعلى للفيلسوف، ويدلل على خلود النفس، ويقص موت سقراط، وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهورية» — تسع مقالات — يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى، والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين؛ لطولها وأهميتها، و«فيدروس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلانًا عن الأكاديمية وبرنامجًا لها، و«بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المُثُل» ثم ينقد المذهب الإيلي نقدًا طويلًا دقيقًا، و«تيتياتوس» يحد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب، وهو في هذه الفترة مهتم اهتمامًا خاصًّا بمسائل المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

(د) وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق، ففي «السوفسطائي» — سوفسطس — يحاول أن يجد حدًّا لهذا المخلوق العجيب، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم، ويحلل معنى الوجود واللاوجود، وفي «السياسي» — بوليطيقوس — يسأل ما هو ويعود إلى «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال، وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه، وفي اللذة والأخلاق، وفي «ثيماوس» يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالًا وتفصيلًا، وفي «أقريتياس» يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جدًّا،

ولكنه يترك الحوار ناقصًا، إما لأن المنية عاجلته قبل أنْ يتمه، وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف «القوانين» فلم يتيسر له الرجوع إليه، وفي «القوانين» تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط، وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة، أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا، والراجح أنه كان فهرسًا مدرسيًّا، وأما حوارا «الفيلسوف» و«هرموقراطس» فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما.

(٣٠) أسلوبه

(أ) المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنونًا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل، أما إنها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافًا من الأشخاص يصورهم أدقَّ تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ، وتستبقي انتباهه إلى النهاية، ولا تخلو محاورة 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 ممَّا يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته، وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضًا، وهكذا، وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين؛ فإنه 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 في 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 في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين، وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها، لا مندمجة في خطاب؛ بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة، ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين، فاصطنعها أفلاطون؛ ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان، وليمثل الغيبيات

على وجه الاحتمال، فهو تارة يروي تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته، ويصف عالم الأرواح، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوذيسيه، وطورًا يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أتلنتيد وأهلها، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك.[٣]

(ب) أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق: لم يَرَ في تعارض المذاهب سببًا للشك مثل السوفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء، وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري، فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، ووجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديموقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل أنكساغورس فضلًا عن مذهب سقراط، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها، وثمة ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية؛ أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل، فهو لم يزدرِ شيئًا من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه.

[٣] انظر مثلًا: غورغياس ص٥٢٣، الجمهورية م١٠ ص٦١٤. فيدروس ص٢٤٧. فيدون ص١٠٧. أقريتياس بأكملها. ثيماوس ص٢١–٢٥ و٢٨ وما بعدها.

الفصل الثاني

المعرفة

(٣١) الجدل الصاعد

(أ) لم يكن إيثارُ أفلاطونَ للحوارِ عبثًا أو إرضاءً لنزوعه الأول للقصص التمثيلي، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه (٢٦–أ) هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين؛ فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها، بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول لا يستخدم شيئًا حسيًّا، بل ينتقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ،[١] ثم بأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس،[٢] ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعًا.

(ب) وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها، وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله، ورأي

[١] الجمهورية ص٥١١ (ب).

[٢] الجمهورية ص٥٣٣ (ج).

سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة؛ الأول: الإحساس؛ وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني: الظن؛ وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث: الاستدلال؛ وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع: التعقل؛ وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة، وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير.[٣] وإليك البيان:

(ج) الإحساس أول مراحل المعرفة، ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبدًا ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء، ولصح قول بروتاغوراس: إن الإنسان مقياس الأشياء، وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء؛ المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول إن شيئًا هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط في النظريات؛ بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضًا، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان فالقول مردود، وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كملكة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعية ينقضان هذه الدعوى من حيث إن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر، ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معًا في الإدراك الظاهري؛ فتعلم أن هذا الأصفر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعًا خاصًّا وتفوته موضوعات سائر الحواس، وليس يكفي لفهم اللغة مثلًا رؤية ألفاظها أو سماعها، بل إن الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبدًا، ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء، وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكامًا مغايرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت وعن لون مثلًا: إن كلًّا منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلًّا منهما واحد، وإنهما اثنان، وإنهما متباينان: جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب، والمضاهاة وإدراك

[٣] الجمهورية م٦ ص٥١٠–٥١١.

العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس، فليس العلم الإحساس؛ ولكنه حكم النفس على الإحساس، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس.[٤]

(د) ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم «ظنًّا» أي معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلم للغير؛ لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، ولا يبقى ثابتًا بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته: انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعًا متغيرة نسبية؛ لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة، فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس؛ إذ إنه قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا، والعلم صادق بالضرورة، والظن الصادق متمايز من العلم؛ لتمايز موضوعهما؛ فإن موضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم.[٥]

(ﻫ) وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ومناهج خاصة؛ فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات، وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر في الأشكال أنفسها، ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة،[٦] ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية التي تقوم بها الألحان عن الموسيقي الذي يضبط النغم بالتجربة، فهذه العلوم تضع أمام الفكر صورًا كلية ونسبًا وقوانينَ تتكرر في الجزئيات؛ لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة

---

[٤] تيتياتوس ص١٥٢ و١٦٠–١٦٥ و١٨٤–١٨٦.

[٥] مينون بأكملها وبالأخص ص٩٧ و٩٨. تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها. الجمهورية نهاية المقالة الخامسة. ثيماوس ص٥١.

[٦] «كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور.»

نلينو: علم الفلك تاريخه عند العرب ص٢٣–٣١. انظر أيضًا: P. Duhem: Le systeime du monde, I, p, 103.

من المعرفة، لكن لا كموضوع؛ بل كواسطة؛ لتنبيه 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 وضعًا ويستخرج النتائج: مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه: «أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج»، أو «أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي» فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا 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 يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم، ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنفسها؛ لأنها تضع مبادئها وضعًا 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.[٧]

(و) والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره؛ ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلًا، كأن يرى الشيء الواحد كبيرًا بالإضافة إلى آخر صغيرًا بالإضافة إلى ثالث شبيهًا بآخر أو مضادًّا أو مباينًا مساويًا أو غير مساوٍ جميلًا خيِّرًا عادلًا إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعقلة من غير معاونة الحواس، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات، فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي،[٨] وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض مدفوعًا بقوة باطنة «وجدل صاعد»؛ لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساسًا لغيره.

---

[٧] الجمهورية م٧ ص٥٢١ (ج)–٥٣٢ (ب).

[٨] الجمهورية المواضع المذكورة وفيدون ص٦٥–٦٦ و٧٤–٧٥.

(٣٢) نظرية المُثُل

(أ) وللجدل الصاعد شوط آخر: فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدركت أولًا أن لا بد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت؛ لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية، وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدًا إلى كمالها، وأدركت ثالثًا أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن.

فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة، ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعًا حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتمًا، فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد؛ الإنسان بالذات والعدالة بالذات، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرًّا، فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا؛ ذلك أن الأجسام إنما 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 هو شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينا هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسمِّ النار المحسوسة نارًا، بل قلنا: إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا، أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضًا فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها، المثل معاييرنا الدائمة يحصل لنا العلم أولًا وبالذات بحصول صورها في العقل، فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وعلة حكمنا على النسبي بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود.[٩]

---

[٩] فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة. وفيدون ص٧٨ و٩٩ و١٠١ و١٠٢.

(ب) كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ إن شيئًا من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم، وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلقَّ الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة.[١٠] كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات «ليس لها لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل،[١١] «فالعلم ذكر والجهل نسيان» وكما أن الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه أو يضاده، وكما أنا نذكر صديقًا عند رؤية رسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف.[١٢]

(جـ) هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة، فلا يستطيعون نهوضًا ولا مشيًا ولا تلفتًا، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعيانًا، فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار، ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور، فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود

---

[١٠] مينون ص٨٠–٨٦.

[١١] فيدروس ص٢٤٦ وما بعدها. وفيدون ص٧٢ وما بعدها.

[١٢] فيدون ص٧٠ و٧٧.

إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال، فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات.[١٣]

(د) والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة «فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققًا في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلًا، أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين؛ فإنهم كانوا يقولون: إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ، وقال: إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا: إن الأشياء أعداد، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها،[١٤] ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات.»[١٥] فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات، وتحقق له ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير، وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيرًا، فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود.

(ﻫ) ولم يكن أفلاطون غافلًا عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها[١٦] فرأى أن المنطق يقضي عليه أن يضع مثلًا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها، ولكنه يقول: إنه كثيرًا ما تردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء … وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ، وما إلى ذلك من

[١٣] مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية.

[١٤] ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء.

[١٥] أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٦ وم١٣ ف٤ باختصار.

[١٦] في محاورة بارمنيدس ص١٣٠–١٣٣.

الأشياء الحقيرة، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إنما يعرض له؛ لأنه يلحظ رأي الناس ولأن الفلسفة لم تستولِ عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولي يومًا، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقارًا لشيء، وينتقل إلى المشاركة، فيقول: إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثال واحد، فإما أن يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء، وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء، أي مفارق لنفسه، وهذا خلف، وإما أنه يوجد مقسمًا في الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيرًا بالنسبة إلى كل الكبير، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيرًا بالنسبة إلى جزئه؛ أي إن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه، وهذا خلف كذلك، ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها، ولكن هذه الوحدة ممتنعة؛ لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة؛ لتشابهها في هذه الصفة، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيرًا آخر فوقها جميعًا وهكذا إلى غير نهاية، وليس يغني القول أن المثال تصور في العقل، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئًا من وحدته؛ فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئًا حقيقيًّا هي الماهية المشتركة بين كثيرين، وهذه الناحية المشتركة هي المثال فلم يتغير الموقف، أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج، أمكن الإجابة أن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة، فيتعين أن نضع فوقها نموذجًا آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية … ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل، وإنما يتطلب حلها عقلًا ممتازًا، أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر: أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك؟ إن المثل «نقطة ثابتة» فوق التغير تفسره، وعليها هي يقع العلم، ولكن …

(٣٣) الجدل النازل

(أ) ولكن العلم حكم بأن شيئًا ما هو كذا أو كذا، والمثل قائمة بأنفسها، فكيف يمكن الحكم عليها، والحكم يعني أن شيئًا (الموضوع) مشاركٌ في شيء (المحمول)؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض، أم مشاركة كلها في كلها، أم بعضها مشارك في بعض دون بعض؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس أي إلى السكون التام فيستحيل

معه الحكم، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة، وإذا لم يكن السكون مشاركًا في الوجود فليس هناك سكون، والفرض الثاني يرجع إلى موقف هرقليطس أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة وأن الحركة في سكون، يبقى الغرض الثالث وهو الصحيح، والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكنًا؛ لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس أي يرى بعضها مرتبطًا بالبعض بواسطة مثل أعلى وأعم، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعًا هو الخير بالذات، ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية، الأول قانون الفكر بيِّن بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائجَ هي النتائج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه، ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين: مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية، ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام، فالحكم الذي يعني أن الشيء هو هو، وفي آن واحد شيء آخر «المحمول» يعني أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر «وفي غيره» مع بقائه هو هو، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل، فإن أضاف مثالًا لمثال مشارك فيه كان صادقًا، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذبًا.[١٧]

(ب) كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجودًا واللاوجود غير موجود، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول، كيف يمكن أن تتصور النفس «بالمحمول» غير ما تتصور «بالموضوع» فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في «تيتياتوس» وعاد إليها في «السوفسطائي»، قال في المحاورة الأولى: ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكرًا كاذبًا وتنافرًا بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية، ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين؛ مثل أن ٥ + ٧ = ١١؟ النفس تخطئ في اختيار أحد الطرفين من بين المعاني المحفوظة كما

[١٧] بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة. فيدون ص١٠٣–١٠٥.

يخطئ الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة، ولكن أليس هذا عودًا إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم؟ وينتهي الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا في «السوفسطائي» فيهتدي أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي؛ أي نقصد وجودًا هو غير الكبير؛ فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية، وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعًا من العلم. وقد كان لهذا التمييز بين معنيَيِ اللاوجود شأن كبير، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو: إن الوجود يطلق على أنحاء عدة، ولحل إشكالات بارمنيدس.

(ج) كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على حقيقته؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها، وهذا هو الجدل النازل، ووسيلته القسمة، فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه، وتجعل فيه أقسامًا مختلفة لها أسماء مختلفة، وتشترك مع ذلك في معنى واحد،[18] وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب: يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة، ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى تنتهي إلى البسائط، أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطًا والعرضي جوهريًّا، والقسمة المثلى هي الثنائية كأن نقول: السياسة علم والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة،[19] أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه،[20] فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج إلى التعيين أي إنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج؛ فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعًا.

---

[18] الجمهورية ص٤٣٧.

[19] السياسي ص٢٥٨–٢٦٧.

[20] السوفسطائي ص٢١٨–٢٣١.

(د) هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا: أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٠–هـ)، ونظر في أصول المعرفة نظرًا دقيقًا عميقًا وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيدًا لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة: «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون: إنها إنما تدرس لأجل الباقي.»[٢١] فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل، وأن يرد الوجود كله أعدادًا ونسبًا عددية فيلغي الظن من المعرفة، ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكارت؛ لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة.

---

[٢١] ما بعد الطبيعة م١ ف٩ ص٩٩٢ ع ا س٣٣–٣٥، وانظر أيضًا عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و١٤ من الكتاب المذكور.

الفصل الثالث

الوجود

(٣٤) الله

(أ) نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثاني، وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته — بلسان سقراط: لما كنت شابًّا كثيرًا ما قاسيت الأمَرَّيْنِ في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء، وسمعت ذات يوم قارئًا يقرأ في كتاب لأنكساغورس «هو العقل الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جميعًا» ففرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف، ولكني ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول: إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يعلل جلوسي هنا — في السجن — بحركات عظامي وعضلاتي، ويعلل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يعنى بذكر العلل الحقة وهي: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا عليَّ، ورأيت أنا أحسن؛ أي أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذي فرضوا عليَّ، فقد بقيت في هذا المكان، ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي منذ زمن طويل في ميغاري أو في بويتيا؛ حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن، فتسمية مثل هذه الأشياء عللًا منتهى الضلالة، أما إن قيل: لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضي فهذا صحيح، وعلى ذلك فما هو علة حقًّا شيء، وما بدونه لا تصير العلة علة شيء آخر.[١] والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا

[١] فيدون ص٩٦ (هـ)–٩٩ (جـ).

يفعل إلا إذا قصد — أو قُصد به — إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي، ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس،[٢] كانت العلل العاقلة نفوسًا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطًا لفعلها أو علة ثانوية خلوًا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقًا، إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعًا وتوجهها إلى أغراضها،[٣] والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعًا منظورة،[٤] فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه 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 الأولى يقرر أن الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى وهي طبيعية، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى.[٥] ومن الوجهة الثانية يقول: إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد،[٦] وثمة برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل؛ لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في المأدبة، ومثال الخير في الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف؛ أي لا يضاف إليه أي محمول؛ لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو.[٧] وقال عن الثاني: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير،

[٢] ثيماوس ص٤٦ (د).
[٣] انظر أيضًا القوانين م١٠ ص٨٩٤–٨٩٦.
[٤] ثيماوس ص٤٦ (د).
[٥] ثيماوس ٣٤ (أ) و٤٣ (ب).
[٦] ثيماوس ص٢٨ (أ)-٢٩ (أ).
[٧] المأدبة ص٢١٠-٢١١.

هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخيِّر، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالًا مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعلقه، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا ولا يعين إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئًا من ذلك فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة. اعلم أن الخير والشمس ملكان: الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس،[8] ومقصد أفلاطون واضح، هو أن التفسير النهائي للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»[9] من حيث إن العلة الحقة عاقلة، وإن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

(ج) فالله روح عاقل محرك منظم جميل خيِّر عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالًا مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء،[10] وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول: كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته؛ إذ لا يلائمه سوى الحاضر،[11] وهو معني بالعالم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يُعنى بسيرتنا؛ فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء؛ وهذا محال؛ وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته؛ وهذا محال كذلك؛ لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها، فهل يكون الله أقل علمًا من الإنسان؟! إن ساعة الأشرار آتية لا محالة، هذا عن الشر الخلقي، أما الشر الطبيعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود أو خير أقل؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يرده الله بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا

[8] الجمهورية م٦ و٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص٥٠٦–٥٠٩.

[9] فيدون ص٩٩ (ج).

[10] الجمهورية م٢ ص٣٧٩.

[11] ثيماوس ص٣٧ (هـ).

فيشابه نموذجه الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن، وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا بالقدر الذي يتفق مع الكليات، ونحن نرى الطبيب يراعي الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمي إلى أعظم كمال ممكن للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر، فإن تذمر الإنسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معًا على مقتضى قوانين الكل، فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء؛ لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إخلال بالنظام الاجتماعي، وقد ينكر المرء الله بتاتًا، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة، والبدعة الثالثة أشنع من الثانية؛ لأن الإهانة فيها أعظم، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب؛ فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيًا. الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد.[١٢]

(٣٥) الطبيعة

(أ) لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام، أنطق «ثيماوس» الفيثاغوري بقصة التكوين، وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين؛ لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية، وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب؛ ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة؛ فليس أمامه إلا الظن والتشبيه،[١٣] قال ثيماوس: كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد «بدأ من طرف أول»؛ لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغيير والحدوث وله صانع، ولما

---

[١٢] القوانين م١٠. هذه المقالة مرجع هام يقول فيها أفلاطون: إن للإلحاد مصدرين كبيرين: الأول دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته بما فيها النفوس نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة، والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخلقية وضعية وأن ليس هناك خير وشر بالذات، ثم يمضي في البرهنة على وجود الله، وعنايته، وعدالته؛ وهو يذكر الآلهة بالجمع، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد.

[١٣] ثيماوس ص٢٩ (ج) و٤٨ (ج د) و٥٩ (د).

كان الصانع خيِّرًا والخير بريئًا من الحسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس؛ فصور العالم كائنًا حيًّا عاقلًا لا على مثال شيء حادث بل على مثال «الحي بالذات»[١٤] أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء، كما أن العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه، فالعالم واحد؛ لأن صانعه واحد ونموذجه واحد، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروي؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه، أما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومزاج من الاثنين»؛ فكانت غلافًا مستديرًا للعالم تحويه من كل جانب، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتتنزل النكبات بالعالم، وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ نارًا ليجعله مرئيًّا، وترابًا ليجعله ملموسًا، ووضع الماء والهواء في الوسط.[١٥]

(ب) غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصل «مادة رخوة» أي غير معينة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة؛ لأنه إذا كان الأصل معينًا وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الذاتي، وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء؛ لأنها معينة من جهة، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته، ألست ترى أن ما نسميه ماءً إذا تكاثف صار ترابًا وحجارة، وإذا تخلخل صار هواءً وريحًا؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول نارًا؛ وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواءً؛ وأن الهواء إذا تكاثف صار سحابًا وضبابًا؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً، وهكذا دواليك؟[١٦] هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا: إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها، فاتحدت ذراتها

[١٤] طبقًا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذي مثالًا.

[١٥] ثيماوس ص٢٧ (د)–٣٧ (ج).

[١٦] ثيماوس ص٤٨–٥٧.

على حسب تشابهها في الشكل، وألفت العناصر الأربعة: النار مؤلفة من ذرات هرمية أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم؛ لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها، والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أي من هرمين، والماء من ذرات ذات عشرين وجهًا، والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة، وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء «كما يكون الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرناه ورتَّب حركته.[١٧]

(ج) ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهًا بنموذجه، ولما كان النموذج حيًّا أبديًّا فقد اجتهد أن يجعل العالم أبديًّا، ولكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث، فعني بصنع «صورة متحركة للأبدية الثابتة» فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل، ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب، فأخذ نارًا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة وجعل لكل منها نفسًا تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهيًّا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها — وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأى في المقالة العاشرة من الجمهورية — بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع.[١٨]

(د) ثم اتخذ منها أعوانًا تصنع نفوس الأحياء المائتين، وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كلًّا حقًّا، وإنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب؛ لأن كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوسًا إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب، أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث وصنع مزيجًا قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتتين: إحداهما انفعالية والأخرى غذائية، أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس اللذة والألم والخوف

---

[١٧] ثيماوس ص٥٢–٥٧.

[١٨] ثيماوس ص٣٧–٣٩.

والإقدام والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكيلا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس، وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب، فصنع الآلهة الرجل كاملًا بقدر ما تسمح طبيعته، والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد، بعد انحلال هذا المركب، إلى الكوكب الذي هبط منه ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب، أما النفس الشريرة فتولد ثانية امرأة، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيوانًا شبيهًا بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلًا صالحًا، ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة «وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان، واليوم أيضًا، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل»،[١٩] وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان، مع ضرورتهما له، وأن يوفروا له الغذاء، فمزجوا جوهرًا مماثلًا 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 منفعلة وليست فاعلة؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسمًا مثبتًا في الأرض.[٢٠]

(ﻫ) هذه خلاصة حديث ثيماوس في مواضعه الفلسفية، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكته التنسيقية؛ فقد أخذ بالعقل الذي قال به أنكساغورس وبين عيب المذهب الآلي وأقام الغائية على أساس متين، ثم استبقى الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت،[٢١] وصور الأجسام جميعًا، حية وغير حية، مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميزه في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج فتحققها هي بوسائلها الخاصة أي بحركة تلك المثلثات والأشكال الهندسية التي للعناصر، وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين — وبالأخص عن أكسانوفان — فجعله واحدًا كرويًّا متناهيًا حيًّا عاقلًا، ولكنه استبقاه

[١٩] ثيماوس ص٦٩ (ج)–٧١ (أ) و٩٠ (ﻫ) و٩١ (د)–٩٢ (ج) وأيضًا فيدون ص٨٠ (ﻫ)–٨٢ (ج).

[٢٠] ثيماوس ص٧٧.

[٢١] ثيماوس ص٧٧–٨٢ وغيرها.

حادثًا متغيرًا، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول، ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة «كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية لمحرك عاقل، فوفر بها حلقات في سلسلة الموجودات الروحية وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية، وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات فقد قصر التناسخ على الحيوان، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل، فكان أمينًا لمبدئه «إن النقص تضاؤل الكمال.»

(و) يبقى مسألتان؛ إحداهما: ما معنى حدوث العالم في القصة؟ والأخرى: ما هي بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة؟! أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية، حتى لقد قال أرسطو: «إن الأقدمين جميعًا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثًا؛ إذ قال: إنه وجد مع السماء، وإن السماء حادثة.»[٢٢] وقد مر بنا ذلك ورأيناه يضع دورًا خاضعًا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضًا، وأن العالم حادث مادة وصورة، فأخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها، على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن «ثيماوس» قصة، وإن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم الحوار والخطاب، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئًا في الزمان، ومن قوله: «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط، والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعًا ناطقة بأن النظام من الله، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي.

(ز) ولكن ما الله عند أفلاطون؟ فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول أن ليس الصانع شخصًا قائمًا بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة، والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين»

---

[٢٢] السماع الطبيعي م٨ ف١ ص٢٥١ ع ب س١٤–١٩.

وهي ليست قصة، وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال، والصانع والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية، وآلهة الكواكب، وآلهة الأولمب والجن،[٢٣] فأين الله بين هؤلاء؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال، ولم يقرب أفلاطون بينهم، بل تركهم متفرقين؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لغته، وهو يقصد «مبدأ التدبير» متمايزًا من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب — وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحًا 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 أو «مقولة»: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعًا، وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خيِّر 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، هم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهًا 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».

(٣٦) النفس الإنسانية

(أ) رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث إن 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

[٢٣] الجن عنده وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير.

يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص، وإذن فللإنسان نفس، قد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي وإنما هي كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار،[٢٤] ولكن التوافق والنغم نتيجة والنتيجة لا تباين المقدمات والنفس تدبر البدن وتتحكم في الأعضاء وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه فليست نغمًا ولكنها الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم،[٢٥] وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة.

(ب) على أن رأي أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض، ففي المحاورة الواحدة «فيدون» يحد النفس تارة بأنها فكر خالص، وطورًا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين، ولا أيتهما الأساسية، كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز فيقول: إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي — الفكر — ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه، وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه[٢٦] دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم[٢٧] وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين، وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل: هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأً واحدًا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيقرر أن المبادئ عدة؛ لأن شيئًا ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن نميز في النفس جزءًا ناطقًا وجزءًا غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه، ولنفس السبب يجب أن نميز

---

[٢٤] فيدون ص٨٥–٨٦. وانظر ما ذكرناه في عدد ١٣ (ج).

[٢٥] فيدون ص٩٢–٩٥.

[٢٦] فيدون ص٦٤–٦٦.

[٢٧] ثيماوس ص٨٢–٨٩.

في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة: الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا وطورًا إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق؛ لذلك كثيرًا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ويعينه على تحقيق الحكمة فيما هو خلو من العقل والحكمة،[٢٨] وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة، ولكنا رأينا أفلاطون في «ثيماوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس ويعين لكل منها محلًّا في الجسم فيزيد إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث، وبينا هو في «فيدروس» يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة، الحوذي فيها العقل، والجوادان الإرادة والشهوة،[٢٩] إذا بكلامه في «ثيماوس» يشعر أن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

(جـ) وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته، ذكرها في جميع كتبه وخصص لها «فيدون» وكان يحس إحساسًا قويًّا بخطورتها ووجوب بحثها، ونحن نجد في «فيدون» ثلاثة أدلة على خلود النفس: يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولًا وهو التناسخ، وتداول الأجيال البشرية، تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية، فيقول: إذا كان صحيحًا أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق وأن الأحياء يبعثون من الأموات، 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: إذا نظرنا في التغير بالإجمال — وهو قانون العالم المحسوس — وجدناه تبادلًا دائرًا بين الأضداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوأ وبالعكس، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق، وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت، ويتأيد هذا الدليل من ناحية أخرى: ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل، وبعثًا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت.[٣٠] والدليل الثاني

[٢٨] الجمهورية م٤ ص٤٣٦–٤٤٠.

[٢٩] ص٢٤٦.

[٣٠] ص٧٠–٧٧.

يدور على تعقل المثل: فإن هذه بسيطة ومن ثَمت فهي ثابتة؛ إذ إن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم «الشبيه يدرك الشبيه» وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة.[٣١] «ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنيهة يقول سيمياس: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدًّا في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيثاق من الحق، وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن؛ أعني إلى وحي إلهي» (ص ٨٥).

ويقول قابس: إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثل، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء، أما البقاء نفسه فلم يقم الدليل عليه؛ إذ من يدرينا؟ لعل النفس تفنى بتلاشي قوتها بعد أن تكون تقمصت أجسامًا عدة،[٣٢] هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته في المشاركة ويقدم دليلًا ثالثًا فيقول: لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها؛ فالنفس لا تقبل الموت.[٣٣] فيقتنع قابس ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضًا إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها، فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ويزيد قائلًا: بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة لبحث أوكد.[٣٤]

---

[٣١] ص ٧٨–٨٤. وهذا الدليل وارد في الجمهورية بفرعين: النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم. النفس تعقل المثل الدائمة فهي دائمة مثلها (م١٠ ص٦٠٨ وما بعدها).

[٣٢] ص٨٦–٨٨.

[٣٣] ص١٠٥–١٠٧. وفي «القوانين» (م١٠ ص٨٩٥–٨٩٦) يعرض دليلًا مستمدًا من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية: إن ما يتحرك بذاته فهو خالد من حيث إنه لا يوجد فيه ولا في غيره ما يقف حركته، ومن ناحية أخرى: النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إذ لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة أيضًا، فنعود إلى الدليل الأول في «فيدون». وفي «فيدروس» ص٢٤٥ كلام قريب من هذا.

[٣٤] ص١٠٧ (أ ب).

(د) وإذا رحنا نحن نقوِّم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالدور تسليمًا، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعي أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولًا كالحار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئًا كالصغير يصير كبيرًا وبالعكس، أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو، وأما أن النفس حياة وحركة فلا يدل قطعًا على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن بقاء العالم قضية ضرورية، يبقى تعقل المثل وهو الدليل الأقوى فيما نرى؛ فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تمامًا إلا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلها: وهذا لب عقيدة أفلاطون، وما عداه محاولة لتوكيدها.

وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة «يدافع عنها بشدة»[٣٥] هي ثابتة من مذهبه بأكمله؛ إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية، وكيف لا نعجب بهذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع؛ لأن وحيًا إلهيًّا لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقينًا وطيدًا؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب: هي التناسخ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل: «إن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنساني»[٣٦] فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حيواني؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه (٣٤–أ، ٣٦–ج) ولكن كان في وسعه أن يضع نفسًا للمرأة ونفوسًا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع — كما وضع نفسًا نباتية — وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع، الخيال هو الذي طغى هنا على المنطق، ويغتفر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء وإيمانه بالعدالة الإلهية.

[٣٥] «فيدون» ص٦٣ (ج).

[٣٦] فيدروس ص٢٤٩ (ب، ج).

الفصل الرابع

الأخلاق

(٣٧) القانون الخلقي والطبيعة

(أ) لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس والنفس والجسم؛ فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى، وكما أنه حارب الحسيين في المعرفة، والآليين في الطبيعة؛ فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة، عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندها تفنيدًا،[١] قالوا: إن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدني لا من وضع الطبيعة، بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه: فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر، والأخسر تحمل الظلم، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح، ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدهم عن التفوق عليهم، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامي على الآخرين، ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الأحسن الأقدر، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن: في الحيوان والإنسان، في الأسر والمدن، وأن علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف، وإذعان الضعيف لهذه السيادة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة، فكيف يستطيع أن يعيش سعيدًا من يخضع لأي شيء كان قانونًا أم إنسانًا؟ ألا إن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصلاح

[١] انظر في «غورغياس» القسم الثالث بأكمله، وفي «الجمهورية» م١ و٢ و٩.

لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي؛ لذلك ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفي بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال، وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظائم الأمور، ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب لوجب أن ندعو الأحجار والأموات سعداء.

(ب) هذي دعاوى السوفسطائيين، فلنسألهم أولًا: أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث إنها الأقدر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة؛ لأنها قوانين الأقدر، وإن كانت ترى أن العدالة تقوم بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانظلام فرأيها مطابق للطبيعة، وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون. ولنسألهم ثانيًا: من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسنًا ضعيفًا معًا، قويًّا رديئًا معًا؟! مهما نقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله، أيًّا كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ويضبط شهواته قبل أنْ يحكم الآخرين، وإلا ساءت حاله وحالهم جميعًا، ولنتصور رجلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلًا أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشتهي نفسه شيئًا حتى تنال من اللذات أصنافًا، هل هو سعيد؟ كلا، بل إن حياته مخيفة تعسة فإن جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف، ولما كان الاشتهاء ألمًا من الحرمان كان إنماء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا تهدأ، وكانت حياة الشهوة موتًا متكررًا، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ، أو مثل الأجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة، أو مثل مسخ متعدد الرءوس، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاكًا بعد أن ارتمى بين أيديها عبدًا وضحية، هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى الآلهة عنه، بل لا تمكن معاشرته فلا يذوق لذة الصداقة، فهو شقي للغاية، والدولة التي يحكمها أشقى الدول.

(ج) فلا تقل: إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق، ولكن قل: إن الإنسان أسعد في النظام منه في الإسراف، ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن

نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي أيضًا ألذ حياة، تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم، في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة، فالقائلون باللذة لا يقدرون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون: يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتنكل بهم الطبيعة شرَّ تنكيل، وتؤيد القانون الذي يسخرون منه، وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها، وهي تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أي نافع، وما هو رديء أي ضار، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطي الدواء وتحمل العلاج، وما هو رديء ضار، وأن اللذات والآلام الحسنة هي التي تطلب، واللذات والآلام الرديئة هي التي تجتنب، وأن 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 أو يقضي عليه، فإن كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته، إن الذين نسميهم أخيارًا وأشرارًا يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيار أخيارًا باللذة بل بالخير، وليس الأشرار أشرارًا بالألم بل بالشر، وكما أن الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة.

(٣٨) الفضيلة

(أ) الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث: الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرًّا، ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها؛ فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها، وانقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها لما خرجنا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة؛ إذ «ما الهرب من لذة لنيل أعظم سوى عفة مصدرها الشره، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر سوى شجاعة مصدرها الخوف، ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذاتٍ بلذاتٍ وأحزانًا بأحزانٍ ومخاوفَ بمخاوفَ كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى؛ فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها نشتري كل

شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة.»[٢] فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها بل من هذه الإضافة، ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة.

(ب) وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية، والغضبية للعقل، تحقق في النفس النظام والتناسب، ويسمي أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء 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 الأفراد، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تامًّا شاملًا، فلا نحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء؛ لأن الإساءة إساءة للنفس أولًا، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرًّا فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف، استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين، ويقلب آيتهم رأسًا على عقب؛ حيث يقول: «أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله، ولكن إذا وجب الاختيار فانا أختار الثاني.» ويقول: «أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلمًا أو أن تقطع أعضائي أو أن أسلب مالي، وأدعي أن العار يلحق المعتدي وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته.»[٣]

(ج) وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشئون هذه الحياة؛ لأن العدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعًا؛ فقد تنزل بالعادل المصائب ويتهم كذبًا ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته، أما الطاغية الذي ينكل بالناس، وأما السياسي الذي يوقع بخصومه فكلاهما شقي حقيق بالرثاء؛ لأن الظلم أعظم الشرور، وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين إن كان الظالم منتصرًا دائمًا أم غير منتصر ولكن إن كان سعيدًا أم شقيًّا، وقد أوردنا لها حلًّا أولًا لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم فبينا أنه تعس معذب في جسمه وشعوره، والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم

[٢] «فيدون» ص٦٨–٦٩ باختصار.

[٣] «غورغياس» ص٥٠٦–٥٠٨ وغيرها.

لهم جدلًا بأنه موفق هانئ في ظلمه ونؤكد مع ذلك أنه شقي غاية الشقاء؛ لأنه ظالم، وأن العادل سعيد؛ لأنه عادل، بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن 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 أعظم الشرور؛ لأنه شر النفس، وكما أن علاج الطبيب مفيد ولم يكن مستحبًّا وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبدًا ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض، فإن أسعد الناس البريء من الشر ويليه الذي يشفى من شره، أما الذي يحتفظ بشره فأشقى الناس لا يدري أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئًا مذكورًا بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة، وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكي والشق، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضي بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتمها في صدره، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط أو استحق الغرامة أداها أو النفي رحل عن وطنه أو الموت تجرعه، فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر.

«هذي حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس» من يعلمها بأدلتها ومراميها يأتِ الخير حتمًا من حيث إن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علمًا صحيحًا، أما الذي يعلم الخير ويأتي الشر فعلمه ناقص وحقيقته أنه «ظن» قلق عار من الأصول والنتائج لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة،[٤] فالفضيلة علم والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يُفعل في كل حالة؛ لأن نظره شاخص دائمًا إلى الخير المطلق، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثاري لتعلم العزف على القيثارة، أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي واغترار بالخير الزائف.[٥]

[٤] بهذا التمييز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (٢٦–ج).

[٥] «غورغياس» والجمهورية م١ و٢ في مواضع مختلفة.

(٣٩) الأخلاق والجدل الصاعد

(أ) كل هذا الحوار وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السوفسطائيين، ولكنه سلك طريقًا آخر معبدًا هينًا هو طريق الجدل: فإن للإرادة جدلها كما أن 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، فلنسرْ إذن وراء أفلاطون نرَ أن الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها؛ ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبدًا هي الحب، والحب اشتهاء صادر عن الحرمان؛ إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له، هو قلق دائم وشوق إلى الخير أي إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجودًا فيملأ فراغ النفس، فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذي لا يفنى، هو اشتهاء الحصول على الخير حصولًا دائمًا، هو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود، فإن اشتهاء الخلود متحد باشتهاء الخير وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل.

(ب) ويتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال، عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها، فتجاوز هذا الوهم، وتدرك أن الجمال المتحقق في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسي أينما تألق لعينيها، ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنما هي صفاتها، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميمًا لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها فتتعلق بها، ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون، فإلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق وغير الفاني، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال، الجمال بالذات الذي يحب لذاته، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه، إن ما يعطي قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدي نقيًّا لا تشوبه شائبة، بسيطًا لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء. هذي مراحل الحب يقطعها في البحث

عن ضالته وشفاء لغليله فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال، ويهيج فيها الذكرى القديمة: ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها، فالمحب الحقيقي الكامل — الأفلاطوني — هو الفيلسوف يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنونًا؛ ليتعلق بالجمال الدائم.[٦]

(ج) انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل رجلًا حيًّا يشعر ويعقل ويتكلم: هذا الرجل هو سقراط في سجنه وقد دنا أجله، ليس يكفي القول في وصف حاله أنه لا يخشى الموت أو أنه ينتظره بشجاعة فهو مغتبط به أشد اغتباط، هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاض على إرادتهم، ولكنه يرحب بالموت يأتي على يد غيره؛ لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات، ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها، فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الآلهة، والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة؛ لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله![٧]

[٦] «المأدبة» ص٢٠١، (هـ)، ٢١٢ (ج).

[٧] «فيدون» ص٦١ (ج)، ٦٨ (ج). وقد رسم أفلاطون في «فيلابوس» — وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل — صورة لحياة «معتدلة» يقول بعض مؤرخي الفلسفة: إنه ترفق فيها وعرف للذة حقها، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة «العلوية» التي وصفناها. وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلا أعلى يطمح إليه ويهتدي به إلى أن يتحقق، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها. فإن اللذة في «فيلابوس» مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة، أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمني النفس بأكثر مما تعطيها، من يجر وراءها يحيا حياة كئيبة، وليست اللذة شيئًا معينًا، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها، فإن كان الموضوع خيرًا يكمل النفس كانت هي خيرًا، ولكنها خير بالإضافة وأدنى الخيرات جميعًا. لذلك يؤلف أفلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولا من كل ما هو حكمة: الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة في الحياة العملية. وثانيًا من اللذات التي تصاحب الفضيلة. فهو باقٍ على عهده أمين لنظرية المثل، أراد أن يرضي نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئًا من مذهبه، والتشبه بالله ما يزال الغاية في «القوانين»، يؤكدها بكل قوة (ص٧١٦).

الفصل الخامس

السياسة

(٤٠) المدينة الفاضلة

(أ) السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة العدالة في الفرد؛ لذلك يفتتح القول في «الجمهورية» بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين، ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، تألف الناس أولًا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها، فلجأت للتجارة والملاحة، هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب.

ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعاتٍ لإرضائها، وضاقت الأرض بمن عليها، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش، هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية، فعلى أية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى «المدينة بالذات»: نجد أن بينها وبين النفس شبهًا قويًّا، فإن للمدينة ثلاث وظائف: الإدارة والدفاع والإنتاج، تقابل قوى النفس الثلاث: الناطقة والغضبية والشهوانية، وهذه الوظائف متباينة، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، وإنما يجب أن 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 اتفاقًا وفات الناس

الغرض من الاجتماع، هذه الطبقات الثلاث هي: الحكام والجند والشعب، والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء؟[1]

(ب) يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية، عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء، وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون، فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة عشرة، وتكون سهلة لذيذة؛ لأن الإكراه لا يكوِّن الرجال الأحرار، وتكون فاضلة: تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء؛ فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة، أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن، وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء: القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال، والمحاكاة المتصلة تصير عادة، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم، فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلًا على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه، ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا.[2]

(ج) وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال[3] ويتحامل عليه ويتعسف في نقده، فهو لا يرى الفن شيئًا أولًا له قيمة في ذاته، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي، وهذا الوجود يحاكي المثال، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح: يصنع النجار السرير محاكيًا مثل السرير ويصور المصور سرير النجار، فهو

[1] الجمهورية م٢ ص٣٦٩ (ب) وما بعدها.

[2] الجمهورية م٢ و٣.

[3] الجمهورية م١٠.

ليس حاصلًا على العلم الحق الذي موضوعه المثال أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد، ولا يخدع إلا الجهلاء، كذلك قل في الشاعر؛ فإنه لو كان يعلم حقًّا ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول، لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين، وهوميروس لم يفعل شيئًا من ذلك، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصَّاصًا للحياة المجيدة وراوية، فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحبًا فقيرًا، وهو يستطيب وصف العواطف وهي متقلبة متنوعة، ولا يجد له موضوعًا في العقل الثابت الهادئ فيهيج العواطف ويشل العقل، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار، ويضطهد الأخيار، فإنه يوحي العطف على أفعال وانفعالات رديئة، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوي من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طورًا، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له في الواقع، والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور، والجمهور لا يميل للأشخاص الحكماء الرزينين؛ بل يطلب أشخاصًا شهويين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب، وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية، وتنمي حاجة المزاح والسخرية، وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفوًا، ويصون نفوسهم من كل خدش؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير.

(د) ولا شك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف، وكان المعقول أن يساوي بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم، وعلى أي حال لم يكن في وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصب الطهارة مثلًا أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شيء، وإنما شدد النكير على الشعر الهوميري؛ لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلًا بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين

والسياسة والحرب والصناعات؛ فكان خطره عظيمًا وسحره فعالًا، وكما أن أفلاطون حارب السوفسطائيين وعرض بيانهم بالفلسفة؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضًا ويقيده بحدودها — لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة.

(٤١) الحكومة المثلى

(أ) وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية، فإذا ما بلغوا العشرين فُصِلَ الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي العلوم التي تستغني عن التجربة وتستخدم البرهان؛ فتنبه الروح الفلسفي، وواضح أنهم لا يستطيعون، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة، أن يسعوا لتحصيل معاشهم، فيجب أن نوفره لهم ونحن بهذا التوفير نهيئ لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسيادًا وطغاة، ونحن نريدهم حراسًا ليس غير؛ لذلك يعيشون معًا ويأكلون معًا، يقدم لهم الشعب مئونتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أي شيء منهما، سواء أكان نقودًا أو آنية أو حليًّا، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك؛ بل رؤيته إن أمكن؛ إذ إن الحكم خدمة لا استغلال، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس، يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفي الحسد والنزاع.[٤] فيرى القارئ أن ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية وشيوعية، إنما هو قاصر على طبقة الحراس، ولهم عنده وظيفتان: الإدارة والدفاع، أما الإنتاج وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار يتملكون مصادره وآلاته تملكًا شخصيًّا، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين: الأغنياء والفقراء، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقليًّا، وليس تحريم الملك على الحراس تشريعًا اقتصاديًّا،

[٤] الجمهورية م٣، وبالأخص ص٤١٥ (د)، ٤١٧ (ب).

ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال؛ لكيلا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

(ب) والحراس ذكور وأناث على السواء، يسري عليهم جميعًا نفس النظام، نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نغضي عن هذا التفاوت، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف؛ فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال في الكفاية لها، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع وأنها تقلد للكفء دون أي اعتبار آخر، وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها، وندع الحمقى يضحكون، والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز، فمصلحة الدولة هي التي تقتضي ذلك وتتطلب منا التغاضي عن العرف ومعارضته.

وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها، فإنا ننتزع منها أيضًا عواطف الأسرة وشواغلها، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعًا للجميع لكن لا اتفاقًا، بل يقيم الحكام كل سنة، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة؛ تفاديًا من التحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه، فيعقدون زواجًا رسميًّا، ولكنه مؤقت، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان، ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون، وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعًا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضًا قريبًا، ويعامل بعضهم بعضًا على هذا الاعتبار، فيتسع مجال التعاطف والتحاب.

هذا؛ والأسرة مباحة للشعب مع شيء من المراقبة؛ لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان، فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب، والولد فاسد الأخلاق، والضعيف عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى له

شفاء؛ لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية.[٥]

(ج) وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالًا ونساءً، الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ، واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير؛ فالحراس الفلاسفة أقلية، يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية؛ ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها، ثم يزج بهم في الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين، فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر يرقون إلى مرتبة الحكام، ويدعون الحراس الكاملين، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم في هذه السن الطمع وما زال النشاط، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق، ويتناوبون الحكم يزاوله كلٌّ بدوره — وهذه هي الموناركية أي حكم الفرد العادل — أو جماعة جماعة — وهذه هي الأرستقراطية أي حكم الطائفة العادلة — على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ.

وإنما نريد الحكام فلاسفة؛ لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونًا صادقة وعواطف طيبة، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للإغراء، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة، والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورًا علميًّا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة، بينا تصور السياسيين العمليين، إن أصاب، فهو ظني لا ينقل للغير فيقبر معهم.

وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدنية، ولكن متى استخدمت فلم تفلح؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيرًا ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة، وقد قلنا: إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين، وإنه

---

[٥] الجمهورية م٥.

يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه، وهي منقسمة على نفسها، بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها، فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يومًا أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها، وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطًا من أولاد الحراس، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب، فتظل المدينة واحدة متحدة، حكيمة من حيث إن أولي الأمر فيها حكماء، شجاعة من حيث إن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء.[٦]

(د) هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام؛ لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم؛ لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري، والحكومات خمس، فقد سبق القول: إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية، ولا فرق بين الحكومتين؛ وإنما هما واحد في الحقيقة، ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب، أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمةً واعتدالًا، أو أن يتهاونوا في تربية الأحداث؛ فيضطرب النظام وتنشب الفتن، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر؛ لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة في أيديهم، غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية، فيقتسمون الأراضي والدور، ويستخدمون الشعب في شئونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حرًّا

[٦] الجمهورية م٤ و٥ و٦.

يوفر لهم أسباب المعاش، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان: وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطماعين.

ويصبح للمال أهمية عظمى، ويثرى البعض دون البعض، ويقتضى نصاب مالي لولاية الوظائف العامة، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنين: الأغنياء والفقراء، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص: وهذه هي الأوليغركية أو حكومة الأغنياء.

ويزداد الأغنياء طلبًا للثروة، فيقرضون الشبان الموسرين مالًا بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين: وهذه هي الديموقراطية أو حكومة الكثرة، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال.

ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفًا وأكثرهم دهاءً، فينفي الأغنياء أو يعدمهم، ويلغي الديون، ويقسم الأراضي، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة، ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم؛ ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل، ويقطع رأس كل منافس أو ناقد، ويقصي عنه كل رجل فاضل، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا، فيكيلون له المديح كيلًا، وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان، وهذه هي الحكومة الأخيرة.

والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلى في المجتمع والقوى السفلى في النفس على الطبقات والقوى العليا: فالطيموقراطي مولع بالمجد والسلطان، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل، والأوليغركي شره للمال؛ خلو من كل عاطفة شريفة، والديمقراطي متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه، يتوهم خيره في الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف، والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبدًا، لا يعاشر غير الأشرار، ويعاشرونه ليفيدوا منه، إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة، وأقل حيدة عنها تودي بهما جميعًا.[٧]

(هـ) هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضي، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء للتجربة، كأن بني

[٧] الجمهورية م٨.

الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف، ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذي تصور، ولكنه وضع لذلك قيودًا فظيعةً وقوانينَ وحشيةً، وبالغ في تقدير القوة البدنية وفي تمثيل الإنسان بالحيوان؛ ولو أنه ذكر في هذا الموقف مذهبه في النفس الناطقة، وشرفها وجمالها لكان نبا عن هذه المخازي التي أخذها عن الأسبرطيين الغلظاء، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، وهو الذي أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفطن إلى أنه لا خير للجندية في المرأة؛ ولا للمرأة في الجندية، ولو أنه ذكر مذهبه في النفس لكان احترم النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافًا، ولكان فهم الزواج الإنساني على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور، وتمدين الإنسانية؛ فإن انفصمت لم تُمْحَ الأنانية كما توهم؛ بل محيت المحبة، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة.

ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقًا في مسألتي الحرب والرق؛ فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآخر للأعاجم، ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية؛ بل أنْ تتحالف وتؤلف أسرة واحدة، فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء؛ بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم، ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضًا وإنما يسترقون الأعاجم؛ لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه.[٨]

الحق أن قارئ «الجمهورية» ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها، وأن الرق كان قديمًا في حكم الضرورة، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هي أولًا وقبل كل شيء إساءة إلى الذات، لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية.

٨ الجمهورية م٥ ص٤٦٩ (ب)–٤٧١ (ج).

(٤٢) المدينة الإنسانية

(أ) عرض أفلاطون «لموجات ثلاث»[٩] هي تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة، وجهد نفسه في اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلي أنه قد أفلح في ذلك وبلغ الشاطئ الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقق؛ لامتناع وجود الفيلسوف الكامل، وهو إنما بناها لاعتقاده الذي ما يزال راسخًا في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحي إليه، فهو يفضل القانون الموضوع؛ لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات، فالفيلسوف هو القانون الحي وحكمه هو الحكم العدل، أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات، ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك، والناس لا يصدقون أن إنسانًا مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية، فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور، في مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية، وهذه أقل صلاحية من الملكية؛ لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة، والكثرة أقدر من الكافة، أما الحكومة التي لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتمًا، حكم الفرد فيها طغيان، وحكم الجماعة أوليغركية، وأقل منهما ضررًا الديمقراطية؛ لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها.[١٠]

(ب) فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب «القوانين» وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون — موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته «الجمهورية» لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة، وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام: المقالات ١–٤: مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة، والمقالات ٥–٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها، والمقالات ٩–١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب؛ ففي المقالة الأولى ينعي أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي، ويذهب

---

[٩] الجمهورية م٥ ص٤٥٧ (ب).

[١٠] محاورة «السياسي» ص٣٠١–٣٠٣.

إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصلح، فخير الحالات السلم لا الحرب، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره، والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة، فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية. ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات، الأرستقراطية 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. ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية، ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى، وجيشًا أهليًّا من ناحية ثالثة، ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة، إلا أنه قد أيقن أن البشر «يولدون وينشئون كما نرى اليوم» لا قبل لهم بها، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصًّا بالمدينة كما هو خاص به، وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقي على رأيه في تحديد النسل؛ لأنه يستبقي مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين؛ «لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثني عشر الأولى ما خلا أحد عشر!» ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور، ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يُغبن أحد، والحصة قسمان: أحدهما 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 ذهبًا ولا فضة، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال، فلا تزيد الثروة، وهذا خير للدولة؛ لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها، أما عدم تساوي الأسر في الثروة فسبب للحسد والشقاق (م٥). 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، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهرًا، وفي باقي السنة يعنون بشئونهم الخاصة. (٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل. (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 الفاضلة بالطبع، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا؛ فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على «قلم مراقبة»، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب، وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة؛ بل سوء المعاملة (م٦).

(ج) ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعنى بأن يمهد لكل قانون «بمذكرة إيضاحية» وأن يعقب عليه بعظة خلقية؛ لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر للعقل فيولد العلم، ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومُرَبٍّ يُقنع قبل أنْ يأمر (م٤)، ويرتقي أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها فيقول: إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وترمي إلى الخير العام؛ فالخضوع لها واجب، ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم، ويتدخل في أدق الشئون فيبين أن عقليته الرياضية لم تفارقه، 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، ناسيًا 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 تخنق كل استقلال في الفكر، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا للدولة، فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صوره وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة، غير أنه خلف لنا عددًا كبيرًا من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة.

(٤٣) خاتمة الباب الثاني

(أ) نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارئ بعض الشيء بسمو روحه وعمق فكره وتنوُّع أسلوبه، جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها: الجرأة والتؤدة، الحدس 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: إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح،[١١] وأن الفلسفة هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم،[١٢] وأعلى كلمة الفلسفة على كل كلمة، فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعي حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا، ولن تزال ترده إلى ما شاء الله، والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس.

(ب) أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيبوس، وخلفه أكسانوقراطيس، والاثنان «أحالا الفلسفة رياضيات» على حد قول أرسطو المذكور آنفًا (٣٣–د)، وتوالت على المدرسة حظوظ شتى[١٣] وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية؛ أي إلى أن أغلق يوستنيانوس المدارس الفلسفية.

---

[١١] «فيدون» ص٦٩ (جـ د).

[١٢] «فيدون» ص٨٢ (ب)–٨٤ (ب).

[١٣] انظر فيما بعد ٩٢ و٩٧ (ب).

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

(٤٤) حياته

(أ) ولد أرسطو سنة ٣٨٥ في أسطاغيرا، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية، وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها وسميت فيما بعد أسطافرو، وكانت أسرته معروفة بالطب كابرًا عن كابر، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبًا للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليبوس أبى الإسكندر، توفي وما يزال أرسطو حدثًا فلم يأخذ عنه، ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه، فدخل الأكاديمية، وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون «العقل» لذكائه الخارق، و«القراء» لاطلاعه الواسع، ثم أقامه معلمًا للخطابة فيما يقال، ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أي إلى وفاة صاحبها، وحسبنا هذا دليلًا على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في العهد الأخير، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية، فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل، ولعله كان قد كَوَّنَ مذهبه ونقد نظريات أخرى، فهو في كتبه لم يدع قولًا لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح في لفظ جافٍ وإلحاح عنيف، اللهم إلا مرة واحدة؛ حيث قال كلمته المشهورة: «أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون.»[١] وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله.

(ب) ولما توفي أفلاطون غادر أرسطو أثينا، وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة، والإنصاف يقضي أن نذكر أن موقفه في

---

[١] هي مشهورة بهذا النص. انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٠ ب.

المدينة كان قد تحرج، وقد تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليبوس، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع، قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج، وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس؛ ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكنا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده، واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما، ولما ناهز العشرين نودي به ملكًا بعد أبيه المقتول غيلة، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه، وعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥، وكانت قد خضعت لقوة فيليبوس.

(ج) فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون فعرفت بهذا الاسم، ولكنه لم يكن صاحبها القانوني؛ لأنه كان أجنبيًّا فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة، وقسم رجال المدرسة طائفتين: أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس، وأعضاء أحداثًا، وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليه فيلقي عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسيرون من حوله؛ فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين، ويقال: إن دروسه كانت نوعين: صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة، ومسائية عامة تدور على الخطابة، ويذكر كذلك أنه أنشا مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم ومعملًا للتاريخ الطبيعي، ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيرًا والبحث شاملًا جميع فروع العلم.

(د) وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية، فإن الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم وعادوا إلى نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب، واتجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشتغل بالسياسة قط، ومع أن العلائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندر من قبل سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه، لم يبالِ الأثينيون بذلك ولجئُوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل فاتهموه بالإلحاد فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكمًا: «لا حاجة لأن أهيئ للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة.» وقصد إلى مدينة خلقيس في جزيرة أوبا، وكان ممعودًا منذ زمن طويل

فمات هناك بمرضه في السنة التالية وهو في الثالثة والستين، عن زوجته الثانية — وكانت الأولى قد توفيت — وابنة من هذه، وابن من تلك اسمه نيقوماخوس.

(٤٥) مصنفاته

(أ) لكتب أرسطو قصة ذكرها أسترابون في جغرافيته وأفلوطرخس في ترجمة سيلَّا ملخصها أن ثاوفراسطوس لما حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته، فلما توفي هذا الزميل وأدرك ورثته قدر الكتب ضنوا بها أن تقع في أيدٍ غريبة، وكان بعض الأمراء وقتذاك يطلبون الكتب في جميع مظانها، فخبئُوها في قبو بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى أن اكتشفت مكدسة من غير ترتيب، وقد نال منها التعفن فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها، ثم وقعت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى روما وكلفوا بمراجعتها عالمًا كان عند شيشرون مؤدبًا وأمينًا للمكتبة، فلم يجئ عمله وافيًا بالمرام فعرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرودسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو، وأخرج للناس نسخًا صحيحة أضاف إليها فهارسَ وكتابًا بين فيه المنهج الذي اتبعه. 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 رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه أندرونيقوس فكيف يمكن الاعتقاد أن هذه المدارس كانت خلوًا 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 تآليفه العلمية بقيت وقفًا على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وقد نسلم بصحة القصة إجمالًا فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخًا من كتب أرسطو لم تكن هي مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة؛ لما قدمناه.

(ب) أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعًا، وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارسَ قديمةٍ وإشاراتٍ ومقتبساتٍ وردت لدى قدماء الكتاب، هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير، بل إن الحوار فيها قصير جدًّا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب طويل كما يشرح سقراط رأي أفلاطون، يذكرون منها: السياسي، السوفسطائي، منكسينوس، المأدبة، في البيان، إسكندر، في العدالة، في

الشعراء، في الصحة، في الصلاة، في التربية، في اللذة، ويذكرون «أوديموس» في خلود النفس، ويقولون: إن أرسطو حذا في هذا الكتاب حذو أستاذه في «فيدون» وأبان ضمنًا أنه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر، وكتابًا «في الفلسفة أو في الخير» وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون، بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب.

(ج) وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها، وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي، لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريرًا نهائيًّا والباقي منه ما دوَّنه لنفسه — وهو الأكثر — ومنه ما دوَّنه تلامذته عنه وراجعه هو، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا، وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض؛ لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر، ولسنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعًا خاصًّا لا يخرج عنه والكلام فيه مرتب ترتيبًا منطقيًّا والمذهب فيها واحد متناسق، ولسنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب، فنقتصر على ذكر أسمائها، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنبينه في موضعه (٤٧–أ):

(١) الكتب المنطقية، وقد لقبت فيما بعد بأورغانون أي الآلة «الفكرية»: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل، الأغاليط، وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون: قاطيغورياس، باري أرمنياس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا.

(٢) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تعم جميع الطبائع، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع وهي: السماع الطبيعي أو سمع الكيان — وهو كتاب كلي في الطبيعة — الكون والفساد، الآثار العلوية، المسائل الحيلية — الآليات — يشك البعض في إمكان نسبتها إليه 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 الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم. ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، حركة الحيوان.

(٣) الكتب الميتافيزيقية أي ما بعد الطبيعة: يلوح أن أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ووسمها بهذا الاسم؛ لأنها تأتي بعد الطبيعيات، وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى، وهي تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضًا بكتاب الحروف؛ لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية.

(٤) الكتب الخلقية والسياسية: الأخلاق الأوديمية «في سبع مقالات» والأخلاق النيقوماخية «في عشر مقالات»، والأخلاق الكبرى «في مقالتين»، والكتابان الأول والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية، ولكن الأول أقدم؛ لأنه أقرب إلى أفلاطون، والثاني أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل؛ لأن المقالات: الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني، أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه، ولم نقل الأخلاق «إلى» نيقوماخوس و«إلى» أوديموس؛ لأن الإخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون: إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني: الواحد «الأخلاق إلى ...» يعني أن الكتاب مهدى إلى ... والآخر «أخلاق نيقوماخوس» يعني اسم الناشر، والثالث «الأخلاق النيقوماخية» ويذهبون إلى أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح، وأن نيقوماخوس كان صبيًّا عند وفاة أبيه، ولسنا نرى ما الذي يمنع أن يكون أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب، كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة أن ليس عليه دليل، ويميلون للمعنى الثالث؛ لأنه مبهم كالأصل، ويقال مثل ذلك في الأخلاق الأوديمية؛ أي أنْ ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثاني. أما 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 بردي سنة ١٨٩٠.

(٥) الكتب الفنية وهي: الخطابة، والشعر.

(د) وتُذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة: منها كتاب العالم، كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقب بالسماء والعالم ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية، ومنها تدبير المنزل، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم وهو يرجع إلى المدرسة، وكتاب «في مليسوس وأكسانوفان وغورغياس» وهو بقلم أرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ما قلناه في الحاشية على عدد ١٥–ب) وكتاب المناظر، وكتاب الخطوط، وكتاب فيضان النيل، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين

«بأوثولوجيا أرسطوطاليس» وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين. ويتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات، ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم، فإن كتبه الفلسفية وكثيرًا من نظرياته المنبثة في كتبه الجزئية خالدة؛ ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية؛ بل أيضًا وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية.

(٤٦) أسلوبه

(أ) كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو، وقد قال شيشرون: إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر. ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبًّا على مصنفاته الأولى؛ فإن 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 الأولى؛ إذ قسم للحوار نصيبًا ضئيلًا وللشرح النصيب الأوفر، على أن الكتب العلمية تحمل البينات على صدق إعجاب القدماء فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه، ثم هو قد عني عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ، ووضع ألفاظًا جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته ونقلت إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال: إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة.

(ب) أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع: فهو أولًا 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»[٢] أي المسائل المشكلة في الموضوع ويستقصيها للنهاية، وأخيرًا ينظر في المسائل أنفسها، ويفحص عن حلولها مستعينًا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة، وإليك نصًّا بما تقدم: «من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله؛ لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أي جهة

[٢] وتعريف «الصعوبة» أنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها. كتاب الجدل م٦ ف٦ ص١٤٥ ع ب س١٧.

هو متوجه، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث إنه لا يتوخى غاية، وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم.»[٣] ولتعيين الموضوع ميزة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه؛ فإن «البعض لا يقبل إلا لغة رياضية، والبعض لا يريد إلا أمثلة، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهانًا محكمًا، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافًا ... «ولكن» يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم ... فلا تُقتضى الدقة الرياضية في كل موضوع، وإنما فقط في الكلام على المجردات، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي؛ لأن الطبيعة تحتوي على المادة.»[٤]

[٣] ما بعد الطبيعة م٣ ف١ ص٩٩٥ ع ا س٢٤–ص٩٩٥ ع ب س٤ باختصار.

[٤] ما بعد الطبيعة م٢ ف٣ ص٩٩٥ ع ا س٥–١٧ باختصار.

الفصل الثاني

المنطق

(٤٧) المنطق وأقسامه

(أ) كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم، فالعلم عنده ينقسم أولًا إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها: العلم النظري ينتهي إلى 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 بالإطلاق؛ وهذا هو ما بعد الطبيعة.

أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متمايزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية؛ وذلك إما في نفسها؛ وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن، والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواحٍ: في شخصه؛ وهو الأخلاق، وفي الأسرة؛ وهو تدبير المنزل، وفي الدولة؛ وهو السياسة، والفن يدبر أفعال المخيلة والأعضاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها. والعلم النظري أشرف؛ لأنه كمال العقل، والعقل أسمى قوى الإنسان، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه ويتبعه، وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة؛ لسمو موضوعه وبعده من التغير، كذلك العلم

[١] ويسمى أيضًا في الكتب العربية بالتعليمي؛ لأن اللفظ اليوناني الدال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضًا على التعليم.

العملي أشرف من الفن؛ لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن.[٢]

(ب) ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري؛ لأن موضوعه ليس وجوديًّا ولكنه ذهني؛ إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر، وعلى ذلك فهو علم يُتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه وأي برهان يطلب لكل قضية؛[٣] فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آنٍ واحد، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول،[٤] 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 إسكندر الإفروديسي 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 ألفاظ.

(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؛[٥] فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولًا إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورًا ساذجًا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته، ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانيًّا صادرًا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديًا للعلم، وإما جدليًّا مركبًا من مقدمات ظنية، وإما سوفسطائيًّا مؤلفًا من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواءً ظاهريًّا لا حقيقيًّا، خرجت لنا ثلاثة كتب: الأول: في التحليلات الثانية أو البرهان، والثاني: في الجدل، والأخير: في الأغاليط. وواضح أن هذا «المنطق المادي» يختلف

[٢] كتاب الجدل م٦ ف٦ وم٨ ف١. والأخلاق النيقوماخية م٦ ف٢. وما بعد الطبيعة م٦ ف١. وانظر فيما بعد عدد ٦٥، ا ب.

[٣] التحليلات الثانية م١ ف١. وما بعد الطبيعة م٤ ف٣.

[٤] ما بعد الطبيعة م٢ ف٣.

[٥] كتاب النفس م٣ ف٦.

عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو «منطق العلوم»؛ على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه؛ وكل ما هنالك أنه لم يجمعه في كتاب واحد؛ فقد مر بنا قوله: إن لكل موضوع نوعًا 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 معروفًا أن العلة متى وُضعت وضع المعلول، ومتى ارتفعت ارتفع، ومتى تعدلت تعدل، وبالجملة لسنا نرى بحثًا من أبحاث ستوارت مل في منطقه الاستقرائي 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 بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدي واجب التاريخ.

(٤٨) المقولات

(أ) هي عشر مذكورة هنا بتمامها، ومذكورة تارة كلها، وتارة بعضها في جميع كتب أرسطو تقريبًا، وهي: الجوهر مثل رجل، الكمية مثل ثلاثة أشبار، الكيفية مثل أبيض، الإضافة مثل نصف، المكان مثل السوق، الزمان مثل أمس، الوضع مثل جالس، الملك مثل شاكي السلاح، الفعل مثل القطع، الانفعال مثل مقطوع. والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أي القضية، ولفظ «قاطيغورياس» يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد؛ فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو «مقولة» أي محمولات، أو بتعريف أدق: المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولًا في قضية، ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء؛ فإن الجوهر أول وثان: الأول هو الجزئي الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلًا في موضوع مثل سقراط، والثاني هو النوع والجنس أي ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ويندرج تحته الجوهر الأول مثل إنسان وحيوان، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا: «سقراط إنسان»، ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض مثل: «هذا العالم هو سقراط»؛ إلا أنه دائمًا موضوع بالذات كما تقدم، والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني. ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور؛ أهمها: قبوله الأضداد بينما هي لا تقبل أضدادها؛ وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها زوالها، والجوهر الأول مقدم في الجوهرية

على الثاني؛ أي إن الجزئي مقدم على الكلي؛ لأنه هو الذي يوجد حقًّا ويقبل العوارض؛ بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن، وبين الجواهر الثانية النوع جوهر أكثر من الجنس؛ لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي يتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع، وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعتبرة أشباحًا، ويدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلي، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم.

(ب) قلنا: إن المقولات محمولات؛ هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجوه الوجود المختلفة لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة؛ بل بمعنى أنها وجهات متمايزة في كل شيء شيء؛ فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف … إلخ، بحيث إن أي محمول يضاف إليه 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.[٦] ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات، وقد وردت في أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول ردها إلى نظام واحد.

(ج) لم يذكر أرسطو المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعًا تجريبيًّا، ولسنا نظن ذلك، وعلى كل حال يمكن وضعها وضعًا منطقيًّا، وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة — المقالة الخامسة الدرس التاسع — على النحو الآتي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإما أن يكون المحمول هو الموضوع، وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع، فمن الوجه الأول المحمول هو الموضوع في قولنا «سقراط إنسان» فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر «الأول»، ومن الوجه الثاني المحمول صفة للموضوع، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته؛ وهذا هو الكم، أو من صورته؛ وهذا هو الكيف، وإما

---

[٦] في «بارمنيدس»، وفي «السوفسطائي».

أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هي الإضافة، ومن الوجه الثالث المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة وإما بعض الشيء: والخارج بالمرة إما مِلك وإما مقاس، والمقاس إما زمان وإما مكان، والمكان إما «أين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك، والخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية وهذا هو الانفعال.

(٤٩) العبارة

(أ) كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية، والعبارة «صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية» فهي إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين، وغير الحروف؛ فإنها لا تدل بنفسها؛ بل مع غيرها، والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أي الحرف، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية؛ لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ويصح السكوت عليه، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة، وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التمني والدعاء والاستفهام؛ لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أي بلفظة دالة على نسبة بينهما، وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى العبارة ثنائية كقولنا: سقراط كاتب أو سقراط يتكلم، وقد تعلن فتسمى العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب، ولو كان الإنسان حيوانًا أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الانفعال الحاضر، ولكنه حيوان ناطق مدني فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة: الكتابة دلالة الألفاظ، والألفاظ دلالات انفعالات النفس، والانفعالات مُثُل الأشياء؛ لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل، ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك؛ خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون في «أقراطيلوس»؛ إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية؛ لذلك كانت واحدة عند الكل.

(ب) فالكتاب ينظر في الأصوات الدالة بالإجمال ثم في الاسم والفعل والأداة، وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة، ثم إلى تقابل القضايا 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 إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في القضايا الممكنة المستقبلة؛ لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية، فإن أرسطو يقول: إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أي الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلة لها بداية في مشورتنا وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس الإيجاب فيه قبل الحدوث بأصدق من السلب.[٧]

(٥٠) التحليلات الأولى

(أ) التحليلات أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها؛ فموضوعها أجزاء القياس والبرهان وهما آلة العلم الكامل، ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل، والبرهان ينظر إليه من حيث صورته ومن حيث مادته، فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية، والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزومًا بينًا ضروريًّا بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى بالأولى وهي مقالتان، والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي تسمى بالثانية، وهي مقالتان كذلك.

(ب) القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارًا، فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري، حتى إن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معًا، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول؛ إذ إن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين، أما في المصادرة

[٧] يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي، وحرية الاختيار في الأخلاق النيقوماخية انظر فيما بعد عدد ٥٦، د و٧٢، ا ب.

فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة،[8] وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معًا واضح غاية الوضوح. وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا: إذا كان أ «مائت» مقولًا على كل ب «حيوان» وكان كل ب مقولًا على كل ج «إنسان»، فإن أ «مائت» مقول على كل ج «إنسان». وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب: الحد الأوسط بين الطرفين «مائت وإنسان» والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من الأكبر — أو الأول — إلى الأوسط، ومن الأوسط إلى الأصغر — أو الأخير — وهذا هو الشكل الكامل أو الأول، أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما، فإنه ينتج شكلين غير كاملين النتيجة فيهما لا تلزم رأسًا من المقدمتين كما تلزم في الشكل الأول، وهذا الشكل أول أيضًا؛ لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع: كلية موجبة أو سالبة، وجزئية موجبة أو سالبة، ومبدؤه عنده «حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمنًا في الأوسط، والأوسط متضمنًا أو غير متضمن في الأول فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير.» ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحًا لماهية القياس، ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء، واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط؛ ذلك أن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر، وإما أن يكون أكبر منهما، وإما أن يكون أصغر منهما، أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل جالينوس من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة، على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده، ثم هو يعترف ضمنًا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضربًا تابعة للشكل الأول.

[8] المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيجة شيئًا واحدًا (النجاة لابن سينا).

(ج) ولتعيين أضرب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهمل النتائج فخرج له ١٦ ضربًا ممكنًا بدلًا من ٦٤ في كل شكل، وهذا أخصر وأصوب؛ لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة، ولتعيين الأضرب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدمتاها جزئيتان، ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس، كما سنشير إلى ذلك، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد، ولما كان الأوسط في الشكلين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول؛ أي ليس متوسطًا بين الطرفين من حيث الماصدق، فإنه يعالجه لجعله متوسطًا ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، وله في ذلك ثلاث طرائق: طريقة مباشرة بعكس القضايا، وطريقتان غير مباشرتين؛ إحداهما بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، والأخرى بالخلف أي ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس، تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت، وفي العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها، وأما الجزئية السالبة فيقول: إنها لا تعكس ولا يذكر عكس النقيض؛ لأنه لا يفيد في رد الأقيسة، وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة — كما نفعل الآن؛ إذ ندرسه في باب القضية — بل في التحليلات بمناسبة القياس، وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثاني والثالث إلى أضرب الأول يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين فلا يستبقي في النهاية غير هذين الأخيرين، الواحد موجب والآخر سالب. ويذكر الأقيسة الموجهة ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلًا مطولًا، فاختصر ثاوفراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة على أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين، وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية، وهذه القواعد خمس:

(١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر.

(٢) في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة؛ أي لا تلزم نتيجة عن سالبتين.

(٣) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية؛ أي لا تلزم نتيجة عن جزئيتين.

(٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين؛ أي إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتمًا.

(٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين؛ أي إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتمًا. وقد جُمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف — أو أخس — المقدمتين.

(د) إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه «مطلوبًا» أي إنها هي المسألة التي عرضت أولًا «هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه؟» ثم ركب القياس لحلها، وإنما ركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط، والمنهج أن يوضع ثبتان: واحد: لكل الموضوعات الممكنة للأكبر — المحمول — وآخر: لكل المحمولات الممكنة للأصغر — الموضوع — دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب، فالحد الأوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبتين، وبعبارة أخرى توجد أشياء هي دائمًا موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر، وأخرى هي دائمًا محمولات كالأجناس العالية، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأنواع، ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعًا ومحمولًا فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع أي يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن إيجابه لأحدهما وفي كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو — إن كانت النتيجة سالبة — في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر، فليكن هذا المطلوب: هل سقراط مائت؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها لسقراط وواحد من الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حدًّا أوسط بين سقراط ومائت، فاستكشاف الحد الأوسط يقتضي إمعان الفكر والنفاذ إلى الماهيات، وإذن فليس القياس قاصرًا على أنه عرض البرهان ولكنه أيضًا آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان؛ فإن محاولة تركيب القياس شيء وتركيبه بالفعل شيء آخر وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون، فإن قالوا: إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس فالقياس فعل لاحق عقيم، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنما هي طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية، فالقياس علة غائية، ومعلوم أن الغاية تتصور أولًا وتحقق في النهاية.

(هـ) بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (٣٣–ج) فيقول: إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز؛ لأنها خلو من حد أوسط، فهي تقول مثلًا: الكائنات إما حية وإما غير حية، فلنضع الإنسان في الحية؛ والحيوانات إما أرضية وإما مائية، فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى تُحصى جميع خصائص الإنسان، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعًا،

فما لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع، وهذا لا يتحقق في القسمة، بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها. فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بعيد بين الطريقتين.

(و) ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة، وقياس الخلف فيها، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف، ورد كل منهما للآخر في كل من الأشكال الثلاثة، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل، وقد كثر الكلام في الاستقراء الأرسطوطالي؛ لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعًا فقال النقاد: إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة، بله على جزئي واحد وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر، هذا اتهام باطل لا يعقل أن يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي، وإنما ساق أرسطو عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكسًا مستويًا، ولا مشاحة في أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلي يقتضي الجزئيات جميعًا؛ ليكون صحيحًا من الوجهة الصورية، وإلا كان التالي أعم من المقدم وبأن الاستقراء سفسطة، ولكن أرسطو لم يقل: إن هذا الشرط يمكن تحقيقه، ونفس المثال الذي يورده دليل على ذلك؛ إذ إن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك: «الإنسان والفرس والثور طويل العمر. والإنسان والفرس والثور قليل المرارة؛ إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر.»

وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافيًا؛ إذ إن 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: «إن من يبين ببرهان واحد — تذكر فيه الجزئيات — أو ببراهين عدة — كل منها خاص بجزئي — أن كلًّا من المثلث متساوي الأضلاع وغير متساويها 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 أنه لا يعلم من أجل المثلث، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد، أما من حيث الصورة

— الماهية — فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه، وإنما يعلم علمًا كليًّا متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة بحيث إن وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول.»[٩]

إذن فالعلم معرفة الماهية، لا يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته، فإن لم تدرك بقي الاستقراء علمًا ناقصًا يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع، فكيف يمكن القول مع القائلين: إن القياس قلب صناعي للاستقراء بوضع الخاصة التي بينتها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة، وإن 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 تمييزًا تامًّا قال:[١٠] الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا؛ لأنه يبدأ من الجزئيات، أما القياس فأبين بالذات؛ لأنه يبدأ من الكليات 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 آنفًا، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق؛ لأنه مكتسب بوضع حد كلي في موضع الجزئيات، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء.

(ز) ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثل ب أكبر من جـ أو ب إلى يمين جـ وما أشبه، ولا بد أن يكون السبب في هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات وأرسطو يلحظ الرياضيات في منطقه 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 بنوعيها متصلة ومنفصلة؛ لأنهما تنحلان إلى حمليتين، وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا؛ لأن القياس الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال، ولأن القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقتراني بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضماري

---

[٩] التحليلات الثانية م١ ف٥.

[١٠] التحليلات الأولى م٢ ف٢٣ وهو الخاص بالاستقراء.

مثل قولنا: «إذا كان الله ثابتًا فهو فعل محض» «شرطية متصلة» فإنه يرجع إلى «الله ثابت فهو فعل محض» ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا «كل ما هو ثابت فهو فعل محض، والله ثابت؛ إذن فالله فعل محض». ومثل قولنا: «العدد إما فرد وإما زوج» «شرطية منفصلة» فقد يرد إلى السابق «إذا لم يكن العدد فردًا فهو زوج» أو إلى حملية مباشرة «كل ما ليس فردًا فهو زوج.»

(٥١) التحليلات الثانية

(أ) تقع في مقالتين كالأولى: إحداهما تدور على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بما هو برهان أي من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع، وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات، وعلى المطالب العلمية أي الأسئلة التي تقع في العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان. يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول: إن كل علم وكل تعلم إنما يستند علم سابق، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبدًا، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع في دور، وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد هو توهم البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة، ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ولا تحتمل البرهان وإنما هي أصول البراهين، وللبرهان تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلم» والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن، وقد يقع العلم والظن في شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفي التمييز بينهما؛ لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر، فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ويعتبره الآخر محمولًا حاصلًا بالفعل، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة، وللبرهان تعريف ثانٍ جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها.» ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصرُ البرهانِ الموضوعَ والمحمولَ والمقدمتْينِ، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان، والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساسًا يستند إليه.

(ب) ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها؛ أي إنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزية في العقل لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية، والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولًا موضوعة» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس، والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان «برهان لمَ» يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل، وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع؛ لأنه يترك للعقل مجالًا للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول: إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالًا من سواها، وكَبَرَاهِينِ علومِ المناظرِ والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلًا. وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسوطة في كتب المنطق.

(٥٢) الجدل

(أ) كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي (٣١–أ) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف فحده بأنه «الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات، مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة.» وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء؛ لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء، فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة، ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء؛ لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحًا أو فاسدًا، وإذن فليس الجدل علمًا أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، وهو يستعمل في الخطابة بنوع خاص.

(ب) وللجدل فوائد منها أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعي العلم، بل إن له فائدة علمية هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم ببحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم؛ فإن 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 علمًا وعملًا، ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن.

(ج) ولما كان الجدل قياسًا واستقراءً لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع، فالمحمول إما أن يكون مساويًا للموضوع في الماصدق وإما أن لا يكون: فإن كان مساويًا — أي ينعكس — فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة، وإن لم يكن مساويًا فإما أن يكون جزءًا من الحد وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي وإما أن لا يكون جزءًا من الحد وهو إذن عرض، فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات؛ لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنسًا أو خاصة أو فصلًا أو عرضًا، فهذه الوجهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى اسمه فإن «طوبيقا» من «طوبوي» أي الأمكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، وتجد في كتاب النجاة لابن سينا تلخيصًا للمقالات السبع في الفصل المعنون «في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة»، أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أي على قواعد السؤال والجواب.

(د) هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعًا لكتاب خاص أسماه «المدخل إلى مقولات أرسطو» (إيساغوجي = المدخل) فانقسم الكلام في التصور الساذج إلى قسمين: الكليات والمقولات، وإنما وضعت الكليات أولًا؛ لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق، أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها، ثم إن البحث في الكليات مفيد بل ضروري للحد والقسمة، وهما مستعملان في كتاب المقولات، غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فورفوريوس كليًّا خامسًا هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحدًا من الكليات وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه من

حيث إن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد، والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا: سقراط إنسان.

(٥٣) الأغاليط

(أ) كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية في مقالتين: تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة، وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية، وأن «أفعال السوفسطائية إما في القياس المطلوب به إنتاج شيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس»، فالمغالطات في القياس «إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته، وإما أن تكون غلطًا أو مغالطة»، والأشياء 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.»[١١] والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات.

(ب) ويقول أرسطو في الفصل الأخير من الكتاب: إن العلم أو الفن يوضع شيئًا فشيئًا بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون وأنه هو قد سُبِقَ إلى فنون كثيرة فتلقى البيان مثلًا عن الأقدمين وأكمله، أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة فلم يسبقه إليها أحد، نعم؛ إن السوفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلمون المحاجة، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية مما هو أدخل في علم البيان، أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل. انتهى كلامه.

والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء، وبين كتب أرسطو الغنية العميقة ليدهش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءًا من الفلسفة لا

[١١] ابن سينا: النجاة ص١٤١–١٤٨.

يتجزأ، وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم أي الذي يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبلغه رشده.

الفصل الثالث

الطبيعة

(٥٤) العلم الطبيعي وأقسامه

(أ) الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن، فإنا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها، وكل ما هو مادي فهو متحرك، فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة، بالفعل أو بالقوة، والحركة على أنواع، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة: كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود؛ إذ ليس بينهما تضاد، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود، ومن الوجود إلى اللاوجود، ومن الوجود إلى الوجود.

أما النوع الأول فليس حركة ولكنه «كون»؛ لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك، والكلام هنا على كونه أي على وجوده بعد لا وجود، ثم إن للحركة وسطًا ولا وسط بين اللاوجود والوجود، وأما النوع الثاني فليس حركة كذلك ولكنه «فساد»؛ إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود، والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي، فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود هو حال لهذا الشيء، 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

إلى ضد، والنقلة شرط الحركتين الأخريين؛ إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولا بد لتماسهما من تقاربهما، والنمو والنقصان حركة الجسم الحي، فهو يبدأ صغيرًا فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته، ثم يعتريه الذبول والنقصان.[١]

(ب) وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي إلى الكلام في الموجود الطبيعي بالإجمال وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي، ثم في الموجود الطبيعي بالتفصيل أي أولًا: في الموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أي العالم، وثانيًا: في الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد، وثالثًا: في الموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان أي الجسم الحي وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان. وسندرس في هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتي للكلام على النفس.

والأصل في اسم السماع الطبيعي على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروسًا فدوَّنه التلاميذ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم، والكتاب في ثماني مقالات؛ الأولى: في تجوهر الأجسام الطبيعية أي تركيبها. والثانية: في العلية والاتفاق والضرورة والغائية. والثالثة: في تعريف الحركة وفي اللانهاية. والرابعة: في المكان والخلاء والزمان. وسنلخص هذه المقالات تلخيصًا وافيًا، وكان أرسطو يعتبرها قسمًا تامًّا يسميه «في المبادئ» — الطبيعية — ويعتبر الباقي قسمًا آخر يسميه «في الحركة» وسنهمل هذا الباقي هنا إلا مسألة واحدة منه، فإن 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 تعنى بتفصيلات أخرى في الحركة، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ، وقد أقحمتا على الكتاب. والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم — وهذه هي المسألة التي سنذكرها — وتبرهن على وجود المحرك الأول، وهذا بحث سيعود إليه أرسطو في «ما بعد الطبيعة» فنرجئه نحن تفاديًا من التكرار ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير. وبعد ذلك نقول كلمة في كتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد.

[١] السماع الطبيعي م١ ف٢ وم٥ ف٢.

(٥٥) تجوهر الأجسام الطبيعية

(أ) العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول، وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية، فمن الفلاسفة من وضع مبدأً واحدًا ثابتًا مثل بارمنيدس ومليسوس، ومنهم من وضع مبدأً واحدًا متحركًا ماءً أو هواءً أو نارًا وهم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس، ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس، ومنهم من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد وهم طائفتان: واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنسًا مختلفة شكلًا مثل لوقيبوس وديموقريطس، وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس.

(ب) أما رأي بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي؛ إذ إن الأجسام الطبيعية متمايزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحدًا ساكنًا، فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر لا على نحو واحد، وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس، ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه، فعبارته: «كل ما خلا الوجود فهو لا وجود» غير صحيحة، فإن ما خلا الوجود من وجه أي من حيث الجوهر مثلًا أو من حيث جوهر معين فقد يكون وجودًا من وجه آخر أي عرضًا أو جوهرًا آخر، وإذن فليس يلزم أنه لا شيء، كذلك الواحد يؤخذ بمعاني مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية، فإن قيل على المقدار كان الواحد كثيرًا بالقوة؛ لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء، وإن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهيًا كما يرى بارمنيدس، ولا لا متناهيًا كما يرى مليسوس، وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول: إن الوجود واحد؛ بمعنى أن كل موجود — أي كل ماهية — فهو واحد في ذاته، لا بمعنى أن الموجودات جميعًا واحد، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية، وهذا خلف، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود، وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققه في الذهن، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث إنها تدخل تحت معنى الوجود، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة، والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود، وأن معنى الوجود جرده العقل، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود من حيث هو جوهر «فيوجد في ذاته» أو عرض «فيوجد في غيره» أو ماهية معينة «فيوجد بحسب هذه الماهية».

(ج) وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزًا جوهريًّا ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم؛ في حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين بالخصائص، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافًا في الجوهر، وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما، ولكنه يبطل وحدته؛ إذ إن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحدًا في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة، وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشيء آخر غير الأجزاء هي النفس؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعًا عرضية، وانتفى التغير الجوهري وهو مشاهد على الأقل في الحي يتغير إلى غير الحي بالموت والانحلال، وفي غير الحي يتغير إلى الحي بالاغتذاء والتوليد.

(د) فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول: إن المبادئ ثلاثة فقط، ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يقتضي أولًا موضوعًا يتم فيه، وثانيًا كون هذا الموضوع غير معين في نفسه وإلا لم يمكن أن يصير شيئًا آخر، وثالثًا ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين: فالأول الهيولى أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة، فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد ولكنه يحتوي على مبدأين؛ أحدهما: يبقى بالرغم من التغير، والآخر: يحل ضده محله، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر، وهي مبادئ بمعنى الكلمة؛ أي إنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض، إلا أن الهيولى والصورة مبدآ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض؛ أي إنه نقطة نهاية صورة، وبداية صورة، وليس شيئًا ثالثًا محويًّا في الجسم؛ لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده. ولما كانت الهيولى موضوعًا غير معين في نفسه؛ فهي ليست ماهية، ولا كمية، ولا كيفية، ولا شيئًا داخلًا في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها وندركها بالمماثلة كما ندرك الخط شيئًا بغير صورة؛ لأنه تارة يكون في صورة، وطورًا في أخرى، وأما الصورة فهي كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة؛ أي إنها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة، فهي معقولة؛ لأنها فعل؛ بل هي ما نعقل من الشيء، وباتحاد هذين المبدأين اتحادًا جوهريًّا يتكوَّن كائن واحد؛ من حيث إن كلًّا منهما

ناقص في ذاته مفتقر للآخر، متمم له؛ فهما يتميزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة؛ فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائمًا متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة؛ اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٣–ج، د)، وهناك صورة مفارقة أصلًا هي الله والعقول محركة الكواكب (٦٨–د، ه)، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض، ولكنها متقومة بها، وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي، وهو واحد بوحدة حقيقية.

(٥٦) العلية والاتفاق

(أ) أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة، وسماه أيضًا «طبيعة»؛ فإنه يقول: ونستطيع أن نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة، والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر، وهي تختلف اختلافًا بينًا عن التي ليست بالطبع؛ فإن الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدإ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان، أو إلى النمو والذبول، أو إلى الاستحالة، أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه فإن اعتبرناها بما هي مصنوعات لم نجد فيها أي نزوع طبيعي للحركة؛ فإن تحركت فذلك إما 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 أولًا وبالذات لا بالعرض»، وقد عرفنا ما هي الحركة وسنعود إليها، أما السكون فهو غاية الحركة، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها، ومن استحالة، ومن نمو النبات والحيوان، لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده؛ فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان، أو ينفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق، ولا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أي شيء، أما قولنا: «القائمة فيه أولًا وبالذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق، وأما قولنا: «لا بالعرض» فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض؛ بل عرض أن رجلًا

بعينه طبيب وقابل للصحة؛ لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان، وهكذا الحال في جميع المصنوعات؛ فليس واحد منها حاصلًا على مبدإ صنعه وحركته، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت، ومبدأ البعض الآخر داخل، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم. وليست الطبيعة نفسًا كما ظن أفلاطون؛ فإن الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته، وحركة الجماد الذي لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يقفها، وإنما الطبيعة هي الصورة، والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء، فإنه هو هو، ويفعل كل ما يفعل بصورته، أما الهيولى فليست طبيعة؛ لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج إلى الفعل؛ أي يتخذ صورة وماهية، ويفترق أرسطو عن أفلاطون في نقطة أخرى؛ فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد، وحين يضيف إليها خصائصَ وأفعالًا لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة؛ بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال.

(ب) وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضي؛ فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط التي هي موضوع الرياضي متحققة في الأجسام الطبيعية؛ فكيف يتميز العلمان؟ إنهما يتميزان بأن الرياضي يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعي وحركاته وكيفياته المحسوسة من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة، ولا يحتمل هذا التجريد أي خطأ من حيث إن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص، وإنما الخطأ في محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء المادة داخلة فيها، وهي الأشياء الطبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر، لا يمكن دراستها إلا في المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحني مثلًا 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 جميعًا غير منفصلتين، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة.

(جـ) الآن عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم أي بالعلة، فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ويعلم بهما كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون، على أن العلة تقال أيضًا على نحوين آخرين الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلل

أربعًا: علة مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية، يُعنى الطبيعي بها جميعًا من حيث إن غرضه تفسير الحركة، بينما الرياضي ينظر في صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج في معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره في ذاته، وللحركة مبدأ محرك بالضرورة؛ لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك، وللحركة غاية تقصد إليها بالضرورة وإلا لم تكن حركة أصلًا، ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها، أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها، بحيث ننتهي إلى أن العلل طائفتان: العلة المادية، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة أو الطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضًا ما بعد الطبيعة م٥ ف٢).

(د) على أنه يقال أيضًا: إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة، والاتفاق والبخت واحد إلا أن البخت أخص يطلق على الأمور الإنسانية أي تلك التي تتعلق بالاختيار، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعًا عاطلون عن الاختيار، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل: إنها سعيدة الحظ؛ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجازًا، ولا يقال لمجيء الفرس: بخت؛ إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق، وبعد فما معنى العلية هنا؟ نلاحظ أولًا أن من الظواهر ما يقع دائمًا على نحو واحد، ومنها ما يقع في الأكثر، ومنها ما يقع استثناء، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه: إنه يقع بالاتفاق، ونلاحظ ثانيًا أن الظواهر التي تقع دائمًا أو في الأكثر تقع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار والبعض بالطبع، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية أي إنها تنتهي عند غاية ليست مهيأة لها بالذات، فمثلًا لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان يمكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه هناك ولكنه ذهب من غير أن يعلم ولغير هذه الغاية، فعرض له؛ إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه فكان هذا بختًا، أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق؛ لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت، وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلًا بالعرض، من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل، فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة كان الاتفاق لاحقًا للفكر وللطبيعة

لا سابقًا كما توهم بعض القدماء؛ لأنه علة عرضية لمعلولاتٍ الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات، هو إذن علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل؛ لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائمًا أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية؛ لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٤٩–ب).

(ﻫ) فالعلل أربع كما قلنا ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء، إن مثلهم مثل قائل: إن الحائط يحدث ضرورة؛ لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة، والأخف كالخشب إلى أعلى، نحن بالفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل، والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئًا يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضًا بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللواحق في المصنوعات والطبيعيات على السواء، والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة، فإذا كان السنونو يبني عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية، وكان العنكبوت ينسج خيوطه، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره، ويرسل جذوره لا إلى أعلى بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء، فمن البين أن الغائية متحققة في الطبيعة، ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحيانًا مسوخًا فتفوتها الغاية، فإن الحي الذي لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة أو عن فاعل عاجز، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية.

وإنما يقال مسخ بالقياس إلى الأصل الذي تتوخاه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية، فالغائية القاعدة، والمسوخ الأخطاء، وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطًا ضروريًّا للغاية، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها، فتنعكس 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 لها، فبناء البيت من الضروري فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر، والسبب هو الغاية منه أي الإيواء والصيانة، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصورة المعروفة

وإلا لم تتحقق غايتنا، فالضرورة تقال عن المادة؛ لأنه من الضروري أن تكون المادة كذا وأن ترتب على نحو كذا، ولكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة، بحيث إن المتحقق في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة. هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية، ويكسر النطاق الضروري الذي كان قدماء الفلاسفة قد ضربوه حول العالم، ويفتح مجالًا للإمكان بنوعيه: الاتفاق والحرية.

(٥٧) الحركة ولواحقها

(أ) عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة، فدراسة الحركة داخلة في هذا العلم، وللحركة لواحق فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة، والمتصل إما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا فيتعين النظر في ذلك، ثم إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان فيجب البحث في هذه الأمور أيضًا. نقول عن الحركة: لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة» أي تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة البحتة والفعل التام، فإن ما هو بالقوة أصلًا غير متحرك وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل، فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام، والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه 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 أو نقصان، وفيما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد، وفيما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة. وإذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان؛ إحداهما: أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضًا من جهة ما هو بالقوة؛ لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس فينفعل هذا التماس في نفس الوقت، والقضية الأخرى: أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلًا باعتبارها صادرة عن المحرك، وتسمى انفعالًا باعتبارها حاصلة في المتحرك، كما يقال: صعود ونزول؛ والطريق واحدة، فإن قيل: إن المقذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث إنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك، أجاب أرسطو جوابًا غريبًا؛ هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط — الهواء — الذي يجتازه المتحرك فيدفع هذا الوسط المقذوف من خلف ويضعف الدفع بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته حتى يسكن المتحرك، فكل وسط يعتبر محركًا يحرك بالتماس، غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالًا حقيقيًّا، فلم لا

نقول: إن فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجًا بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركًا ومتحركًا من جهتين مختلفتين؟

(ب) أما اللامتناهي فحده أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كالعدد، والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد؛ إذ إن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية، وعلى ذلك وبهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا: فإن كان جوهرًا مفارقًا كان غير منقسم ومن ثَمة لم يكن لا متناهيًا، وإن كان جسمًا طبيعيًّا أو رياضيًّا كان متناهيًا؛ لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال؛ لأن الزيادة والنقصان يحصلان في التخيل لا في نفس الشيء، وإن كان عددًا كان قابلًا للعد وممكن العبور فلم يكن لا متناهيًا، وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين؛ إذ إنهم بغير حاجة إليه ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضون لها من عظم فهي متناهية.

على أن اللامتناهي إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد، فلا ينبغي أخذ لفظ «بالقوة» كما يؤخذ في قولنا: «هذا تمثال بالقوة» أي سيكون تمثالًا، كأن هناك شيئًا لا متناهيًا سيتحقق بالفعل، كلا وإنما اللامتناهي بالقوة يبقى دائمًا بالقوة ويزيد باستمرار، فهو متناهٍ من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع، وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه ما لا شيء خارجه، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائمًا، فهو ضد التام والكامل أي المحدود، وهو لا مدرك بما هو لا متناه؛ لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى فعل، وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧–ب، ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية، فعدد أجزاء المكان والزمان متناهٍ ولا متناهٍ في آن واحد لكن لا من جهة واحدة: هو متناهٍ بالفعل لا متناهٍ بالقوة، بحيث إن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة، وإذن فأخيل يلحق السلحفاة؛ لأن المسافة بينهما متناهية، والسهم متحرك؛ لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل، أما حجة «الملعب» فالغلط فيها ناشئ من توهم

أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء.[٢]

(جـ) وأما المكان فنوعان: مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا، فمثلًا أنت الآن في السماء؛ لأنك في الهواء، والهواء في السماء، ثم أنت في الهواء؛ لأنك على الأرض، وأنت على الأرض؛ لأنك في هذا المكان الذي لا يحوي شيئًا غيرك، فإذا كان المكان الخاص هو الحاوي الأول للجسم، كان مفارقًا للجسم خارجًا عنه؛ لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالي، وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوي أعني السطح الباطن المماس للمحوي، وقد يتحرك الجسم الحاوي فيبقى الجسم المحوي ساكنًا بذاته متحركًا بالعرض ويبقى مكانه ثابتًا، ويلزم مما تقدم أن للمكان طولًا وعرضًا دون عمق؛ لأنه سطح، ويلزم أيضًا أن الجسم يقال: إنه في مكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة، كالأرض فهي في الماء، والماء في الهواء، والهواء في الأثير، والأثير في العالم، والعالم ليس في شيء ولا في مكان، فقول زينون مردود (١٧–ب)؛ لأن سطح الجسم الحاوي — أي المكان — هو في الجسم الحاوي لا كأنه في مكان بل كالحد في الشيء المحدود، فليس صحيحًا أن كل ما هو موجود فهو في مكان، ويلزم أخيرًا أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئي، ومنها ما هو في المكان بالعرض مثل النفس التي ليست جسمًا ولكنها متعلقة بجسم.

(د) وثَمة مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء؛ فإن القائلين به يعتبرونه نوعًا من المكان؛ أي امتدادًا خلوًا من كل جسم حتى من الهواء، يصير ملاءً حين يحل فيه جسم، وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئًا واحدًا يختلف بالتصور، هم يقولون: إن الملأ لا يقبل شيئًا، وإلا لأمكن أن يحل جسمان في مكان واحد ولأمكن ذلك لأي عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة وتكاثف الجسم الطبيعي ونمو الجسم الحي؛ لأن النقلة حلول المتنقل في أمكنة متعاقبة، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم، ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء، وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء، وهو ممتلئ رمادًا، بقدر ما يقبل وهو خلو، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعًا، ولكن هذه الأقاويل ليست

[٢] انظر أيضًا م٦ ف٢ و٩، وم٨ ف٨.

ملزمة، فالخلاء غير ضروري للنقلة؛ إذ إن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضًا حين يلقى فيه حجر، أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء، بل بطرد الهواء أو أي جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رمادًا، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله، والتكاثف والتخلخل انقباض المادة نفسها أو انبساطها بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما، وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم؛ إذ إن الجسم إنما ينمو في جميع أجزائه، فإما أن يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم وحينئذ يتداخل الجسمان وهذا باطل، وإما أن لا يكون جسم بل خلاء فيكون الحي كله خلاء وهذا باطل كذلك، وبعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضروري على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع، وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروحًا طويلة، فنضرب عنها صفحًا، وننتقل إلى مسألة الزمان.

(هـ) يلوح أن الزمان غير موجود، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض؛ لأن الماضي فات والمستقبل غيب والحاضر في نقص مستمر، هذا التقضي يوحي للفكر أن الزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعًا، ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة، على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية أو حينما لا ندرك تغيرها، فليس يبدو لنا أن زمانًا قد تقضى، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة: إنهم إذ ينامون في هيكل سردا — عاصمة ليديا — بجانب رفات الأبطال، ويستيقظون، يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم، كأن لم يكن بين اللحظتين زمان؛ لأن هذا الزمان خلو من الشعور، إذن بين الزمان والحركة علاقة، والواقع أن الزمان متصل؛ لأنه مشغول بحركة متصلة، والحركة متصلة؛ لأنها في مكان متصل، فالمكان هو المتصل الأول، ثم إنا نجد في الزمان متقدمًا ومتأخرًا لأنا نجدهما في الحركة، ولما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالاضافة إلى المكان أولًا، وإلى الحركة ثانيًا، وإلى الزمان ثالثًا، وعلى ذلك يحد الزمان بأنه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» أي إنه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمة معدودة، ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد فيمكن القول: إنه لولا النفس لما وجد زمان، بل وجد أصل الزمان أي الحركة غير معدودة، وإذن فاعتبار الزمان كلًّا مؤلفًا من ماضٍ ومستقبل هو من النفس، أما ماهيته فقائمة في «الآن» يتجدد باستمرار تبعًا

لاستمرار الحركة، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة؛ أي إن الآن يصل الماضي بالمستقبل، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء، فالآن حد الزمان وليس جزءًا من الزمان، كما أن النقطة ليست جزء الخط بل إن خطين هما جزءا خط واحد؛ ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم، ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في الزمان؛ لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفًا للوجود مع الزمان، وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها، والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد؛ لأنها الوحيدة التي تتقضى على نحو راتب، والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان بما في ذلك الشئون الإنسانية خاضعة للدور.

(٥٨) قدم العالم والحركة

(أ) كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفًا وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات، وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ولكنها قائمة على مبدإ كلي فيجب تقديمها، وهي تلخص فيما يلي: العلة الأولى ثابتة (٦٨–ب) هي هي دائمًا لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتًا لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبدًا، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدمًا لزم أنها تبقى دائمًا، لقد ظن أنكساغورس أن العقل ظل ساكنًا زمنًا لا متناهيًا ثم حرك الأشياء، ولكن هذا الظن فضلًا عن أنه يضيف التغير للعلة الأولى — وهذا محال — فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس، وقد تخيل أنبادوقليس العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس؛ فما دام مبدأ الحركة واحدًا ثابتًا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط.[٣] والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا

[٣] السماع الطبيعي م٨ بداية ف١. وم٨ ف٦ ص٢٥٩ ع ب س٢٢. ص٢٦٠ ع ا س١–١١.

يعني أن مرجحًا قد استجد — مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس — وإنما هو يتفق تمامَ الاتفاقِ مع ثبات العلة الأولى ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة، وإن مفعولها هو المتعلق بالزمان، فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورًا ضروريًّا، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريًّا لله، فليس من شأن الله أن يحرك — أو يخلق — بالضرورة.

(ب) والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة، هي طائفتان: طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة، فعن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية، ويقول: لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (٥٥–د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد وهذا خلف كذلك،[٤] نقول: صحيح في التغيرات الجزئية أن الهيولى ليست حادثة؛ لأنها موضوع تحدث فيه الصورة، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذي يمنع أن تحدث الهيولى؟ ونلاحظ على الشق الثاني — «لو كانت الهيولى فاسدة …» — أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء.

(ج) يقول أرسطو:[٥] وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك، والمحرك، والزمان: أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديمًا وإما حادثًا، فإن كان حادثًا وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة (٥٤–أ) كان كونه تغيرًا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف، وإن كان قديمًا فهو متحرك لا ساكن؛ لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضي إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف، وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعني أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر، فلأجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة، وهذا خلف، وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو

---

[٤] السماع الطبيعي م١ ف٩ ص١٩٢ ع ا س٢٥–٣٤.

[٥] السماع الطبيعي م٨ ف١ ص٢٥١ ع ا س٨–٢٥١ ع ب س٢٨.

نوع من الحركة؛ فإن كان قديمًا كانت الحركة قديمة، وقد أخطأ أفلاطون في معارضة قدم الزمان (٣٥–ج)؛ فإن الزمان يقوم بالآن؛ والآن وسط بين مدتين؛ هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا خلف. نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك: ليس الخلق كونًا شبيهًا بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم والتي تتم في موضوع بتأثير محرك مادي، ولكنه إحداث من لا شيء، فهو ليس حركة، ولا يقتضي الحركة كما ظن أرسطو، وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول: لما كان الخلق إبداع الشيء بمادته وصورته فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كعلة فاعلية بل كعلة غائية (٦٨–هـ) وليس يقتضي فعل الغاية تماسًّا واقترابًا فالحجة ساقطة من الجهتين، ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان أن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم مثل المكان الوهمي الذي نتخيله خارج العالم سواء بسواء، وأرسطو نفسه يقول أنْ ليس خارج العالم خلاء فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان، وكما أن «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم» على مكان بالقوة لا بالفعل فإن «قبل» يدل على زمان بالقوة لا بالفعل. هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة وهي لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم، فأولى بها أن تسمى مصادرات لا حججًا أو أدلة، ونظن أنه إنما تورط فيها؛ لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضروريًّا ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضروري كذلك وإنما هو فعل حر، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية في الله بحيث لا تتنافى مع الثبات، ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا في المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل.

(د) وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال: إنها أبدية أيضًا وعرض حجة ذات شقين؛ الأول: أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة، ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتي الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة؟ الشق الثاني: فالحركة لا تنتهي إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة، والعلة الثابتة مفعولها ثابت، فهذا الإعدام يعني أن علته حادثة فاسدة ولإعدام هذه العلة علة فاسدة، وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة أبدًا، ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم في لحظة إذا

كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث، وهكذا تمكن معرضة كل حجة، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م١ ف٩): إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أي التي تحتمل قولين، ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والإسلام، ونظن القارئ قد تبين أن خطرها أهون مما يقدر معظم الناس، فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه — والقضيتان لأرسطو — وأن للزمان طرفًا أخيرًا هو الآن الحاضر، خرج لنا أن للزمان طرفًا أولًا بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم.

(٥٩) السماء

(أ) السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم؛ لأنها تحوي الأشياء الطبيعية جميعًا أو هي مكانها المشترك، والكلام في كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة، وهو يقع في أربع مقالات: الأولى والثانية تقرران صفات العالم وهي أنه محدود أو متناهٍ واحد منظم أزلي أبدي كري، ثم تبحثان في السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب، وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية، والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقدارًا وكمالًا: ما فوق فلك القمر وما تحته، ونحن نجمل الكتاب في نقط ثلاث:

- صفات العالم.
- الأجرام السماوية.
- العناصر الأرضية.

(ب) العالم متناه؛ لأنه جسم، والجسم يحده سطح بالضرورة (٥٧–ب) أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى النقطة الثالثة؛ لأنه قائم على نظرية «الأمكنة الطبيعية» ودليل آخر في «ما بعد الطبيعة» (٦٨–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 الأنواع، والعالم كري؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه، وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعي (م٨ ف٧–١٠): لكي

تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت، هذه الحركة نقلة؛ لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها (٥٤–أ) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة، أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان، وبين أنواع النقلة النوع الأول النقلة الدائرية وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنٍ مفتوح؛ لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة، فإن كل حركة متناهية، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهي، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحن مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفًا يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية، وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة؛ لأن العلة التي يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائمًا، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى.

(ج) دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيرًا متصلًا، ومادتها الأثير أو العنصر الخامس جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس، وليس يعني هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٤–ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق، وبمحركين آخرين كما سيجيء، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية، وهي أكمل الحركات، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل، والكواكب أجسام كرية، منها سبع يقال لها: السيارة، وهي من أعلى إلى أسفل: زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر، والباقية يقال لها: ثابتة وهي وراء السبعة، ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط وراءها جميعًا، مركبة بعضها في جوف بعض، والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكوكب، ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة، الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك

الأول وهو «غلاف العالم» موازٍ لخط الاستواء باقٍ دائمًا على مسافة واحدة من الأرض، وهو دائم الدوران يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة، ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة ذات مركز واحد، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث إن كلًّا منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن ننتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك، وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه: النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة وليس لها حركة خاصة، أما السيارة فلها حركات خاصة أي إنها تدور أيضًا في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط، ولكل حركة فلك، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه، والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض، فهو علة تعاقب الليل والنهار، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض، 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 الأرض وابتعادها؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف في تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض، وهذا أصل الدور في الكون والفساد: تتحول العناصر بعضها إلى بعضٍ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحار والبارد، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت، وهو بمثابة الصورة العليا، والأرض بمثابة المادة الدنيا،[٦] أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل، وهي كرية: ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين، الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان، والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئي، وفي عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض،[٧] وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتر أي نحو ضعف طوله الحقيقي، وبهذه المناسبة يرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين إسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي، وكان هذا الرأي أحد الأسباب الهامة التي حملت كولمبوس على سفرته المشهورة.

[٦] انظر أيضًا: السماع الطبيعي م٨ ف٧–٩ والكون والفساد م٢ ف١٠.

[٧] انظر نلينو: علم الفلك تاريخه عند العرب ص٢٦١–٢٦٣.

(د) وما دون فلك القمر أقل اتساعًا من السماء ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى؛ فهو دار الكون والفساد، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق، بينا السماء دائمة، والعناصر التي تكونه متضادة فيما بينها في حين أن الأثير لا ضد له، هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف: فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة، وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض، وهبوطها وصعودها، بينما الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة، لا يتحول ولا يحيد عن مجراه، ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق: النار إلى أعلى فهي الخفيف المطلق، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة، وأعلى وأسفل ويمين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع للمكان، وهي تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولًا وبالإطلاق،[8] وإذا تقرر ذلك فالعالم واحد وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم؛ لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها أي تتحد بمادة هذا العالم، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم.

(٦٠) الكون والفساد

(أ) هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء، وهو في مقالتين تبحثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة، وبعد الذي قلناه في هذا الفصل نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول: القدماء فريقان في الكون والفساد؛ الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيرًا كيفيًّا في هذه المادة الواحدة، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد افتراقها، والرأيان لا يفسران التغير الجوهري أي تحول الشيء بكليته من طبيعة إلى أخرى (٥٥–ج) فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور في السماع الطبيعي، والقول بأن

[8] انظر السماع الطبيعي م٤ ف١ ص٢٠٨ ع ب س٨–٢٢.

العلة المادية للكون والفساد هي الهيولى القابلة للصور على التوالي، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس، فليس الكون كونًا من لا شيء وليس الفساد عودًا إلى العدم ولكنهما وجهان لتحول واحد، على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق؛ لأن الحار صورة والبرودة عدمها، ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير: يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية، فإنها تتحقق عندما يبقى موضوع محسوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقي، أما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الهيولى، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للثاني، ويتميز الكون من نمو الحي؛ فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أي إنه يتضمن تغيرًا مكانيًّا ليس هو نقلة ولا دورانًا ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي هي؛ فإن النامي ينمو في جميع أجزائه على السواء، أما الكون فتغير بتناول الجوهر، وتناول الاستحالة الكيفية.

(ب) كيف يحدث الكون؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنبادوقليس، غير أن الهيولى لا توجد مفارقة، وهي موجودة أولًا في هذه البسائط؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهي الموضوع المباشر للكون، والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أي صورة في هيولى، ويسمى مزيجًا — كالماء عندنا الآن — وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر؛ فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطًا يبقى فيه كل من المختلطين قائمًا بالفعل وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأي جزء آخر، فالكون بالإجمال يقتضي فعلًا وانفعالًا، ويقتضي الفعل والانفعال التماس، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع؛ أي أنْ يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين، وكان بعض القدماء يقول: يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول، وكان البعض الآخر يقول: بل يجب أن يكونا متشابهين ليمكن تأثير الواحد في الآخر، ولكن الحق في الموقف الوسط الذي ذكرناه؛ فإن الشيء لا يدخل أي تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة، والكون تشبه المنفعل بالفاعل فليس يخرج أي شيء من أي شيء، وفي المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما ولا يفسدان بالكلية، ولكنهما يتفاعلان

فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين، فتظهر الصورة الجديدة وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسيجين والهيدروجين ماء ثم بتحليل الماء إليهما، وبهذا يتم هدم المذهب الآلي الذي تضطره مبادئه إلى رد المزيج للاختلاط ومعارضة الظواهر المحسوسة، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات، ومن يدري؟ لعل الكيمياء ترجع إلى 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

(٦١) تعريف النفس

(أ) يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاث: الأولى مقدمة في علم النفس وحصر مسائله وآراء الفلاسفة وتمحيصها، والثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس النامية والنفس الحاسة، والثالثة قي النفس الناطقة وفي القوة المحركة، وسنجمل في هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية، ثم نلخص باقي الأقسام على التوالي، أما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها أشياء قليلة في الكلام على المخيلة والذاكرة.

(ب) النفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي أي إنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي؛ لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء؛ لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية، وهو عظيم الفائدة في الفحص عن الحقيقة بأكملها؛ «لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها.» والمنهاج القويم في هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس في ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أي الأفعال الصادرة عن الحي من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر؛ إذ ترتب ترتيبًا علميًّا تعرفنا بمصادرها المباشرة وهي القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس، بل يجب أحيانًا قبل النظر في بعض الأفعال دراسة موضوعاتها، فمثلًا في دراسة القوة الحاسة المحسوس هو الأول الذي يعرفنا بالإحساس، وفي دراسة القوة العاقلة المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل.[١]

[١] م١ ف١، وم٢ بداية ف٤.

(ج) قلنا: إن علم النفس جزء من العلم الطبيعي، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية، ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مباينة أفعالهما للمادة مباينة ظاهرة، وأرسطو يقرر أن الانفعالات — مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة — لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن، وأن الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن، وأن التعقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفتقر للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، وإذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي، وسيأتي الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٢–ب، ٦٣–ب).

أما الأولى فيدل عليها أولًا أنه في نفس الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم. وثانيًا أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو الغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثم تجده أحيانًا أخرى يهتاج لأهون الأسباب؛ لأن جسمه مهتاج أو مجهد، وثالثًا أنه يمكن استشعار الخوف دون أي سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم، فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة في مادة، ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين فلا يقال مثلًا على طريقة الجدليين: إن الغضب شهوة الانتقام، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين: إن الغضب غليان الدم حول القلب، بل يجمع بين الحدين فيقال: الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام، وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال: إن النفس تخاف أو تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس، من حيث إن الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه، كما أنه لا يصح القول بأن النفس تبني أو تحيك، وإنما يجب أن نقول: إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس، ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هي في النفس بل إنها تارة تصدر عنها وطورًا تنتهي إليها.[٢] فأرسطو يضع النفس والجسم جزأين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون، ونظرته في الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس — أو الظواهر النفسية — من جهة ثم يحارون في التوفيق بينهما.

---

[٢] م١ ف١ وف٤.

(د) ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول: إن الفلاسفة جميعًا لاحظوا أن الحي يمتاز من غير الحي بخاصتين هما الحركة الذاتية والإدراك، فمن قال منهم بمبدإ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركًا وعالمًا وجعل النفس شيئًا منه، مثل طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس، أو تصور المبدأ متحركًا فقط ثم حاول أن يعلل به الإدراك، مثل ديموقريطس، ومن قال بمبادئ عدة ألف النفس منها جميعًا، مثل أنبادوقليس وأفلاطون؛ لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء، ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن.[٣] وردود أرسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية: لا يمكن أن تكون النفس جسمًا فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أي جسم آخر: إنها إدراك؛ والإدراك غير منقسم لا يتصور له نصف أو ربع، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم، ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل، يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة، فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة؟[٤]

وإذن فقد أصاب أفلاطون؛ إذ وضع النفس روحية — بالرغم من بعض تعبيراته — ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض، والواقع أنها في الجسم وأن الجسم هو الذي في المكان، ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس — يبدو كأنه سكون لا حركة وبالأخص التعقل الإلهي فإنه دائمًا هو هو دون تعاقب ولا تكرار، وليس يجدي تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضًا أن لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية، ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوسًا ثلاثًا، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، والجسم مفتقر بطبعه لمبدإ يرده واحدًا، والواقع أن النفس واحدة، وأنها كلها في الجسم كله، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة، يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع، كل منها حاصل

[٣] م١ ف٢.

[٤] م١ ف٣ وف٥.

على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائف نوعه، والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، ولا يقدح في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء.[٥]

(هـ) وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس، ونحن نمهد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه وإن لم ترد على هذا الوجه في موضع واحد فنقول: أنواع الحياة ثلاثة: نامية وحاسة وناطقة، والحاس منه ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعًا: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة، ثم إن الحاسَّ والناطق نازع طبعًا إلى الخير الذي يدركه بالحس أو بالعقل، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة: النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة، ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة، بحيث لا تعد النفس جنسًا تحته أنواع بل شبه جنس؛ لأن كل نفس فهي قائمة برأسها.

نأتي إلى التعريفين: فمن جهة كونها شبه جنس يعرفها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي»، وهو يعني بقوله: «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف، وبقوله: «لجسم طبيعي» أن الجسم الحي يمتاز من الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه، وبقوله: «آلي» أنه مؤلف من آلات — أعضاء — وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة، أما البذرة فهي حي بالقوة البعيدة؛ لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها خلو منها، وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها «ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولًا»، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة، ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف — «نحيا ونحس و...» — على التركيب؛ بل على التفصيل؛ فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها.[٦]

---

[٥] م١ ف٥ ص٤١١ ع ا س٢٦ وما بعده. وم٢ ص٤١٣ ع ب س١٣ وما بعده.

[٦] عن التعريف الأول: م٢ ف١، عن الثاني: م٢ ف٢.

(٦٢) النفس النامية والنفس الحاسة

(أ) تقال الحياة أولًا على النامية؛ لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعًا، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان، وللنفس النامية وظيفتان: النمو، والتوليد، والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل يمينًا أو شمالًا، والحي يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء، وليست التغذية مجرد إضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجًا عن مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهًا؛ أي إن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغتذي، على أن الغذاء ليس مباينًا بالمرة؛ 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 إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدًّا ونسبة، أما في الصناعي فلا، وليس ينمو الحي اتفاقًا وإلى غير نهاية؛ بل هو يتخذ حجمًا وشكلًا هما 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 شبيهًا بنفسه، لا واحدًا بالعدد بل واحدًا بالنوع.»[٧]

(ب) والمذهب الآلي عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل وتكوُّن الحي في صورة ومقدار معينين وولادة الحي حيًّا شبيهًا به، على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا أي بتولدها اتفاقًا من الطين أو من مواد متعفنة[٨] «بقوة المادة» وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع، وهو يريد بالمادة هنا جسمًا

---

[٧] م٢ ف٤ «وهو الخاص بالحياة النامية» ص٤١٥ ع ا وب.

[٨] تكوين الحيوان م٣ ف١١ ص٦٧٢ ع ا س٨. وما بعد الطبيعة م٧ ف٧ ص١٠٣٢ ع ا س٣٠ وف٩ ص١٠٣٤ ع ب س٤–٦.

ماديًّا له كيفياته لا الهيولى، ويُشبه قوةَ المادة هذه تحدث كائنًا حيًّا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة؛ بقوةِ الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن فتعمل الطبيعة على البرء، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقًا قامت الطبيعة بعملها كذلك.

والمذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي موضوع إحساس، والواقع ينقض النتيجتين، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به؛ وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس؛ فإنها لا تحس دائمًا، حتى اللمس وهو منتشر في الجسم كله لا يؤدي وظيفته دائمًا أو على الأقل لا يحس دائمًا جميع الكيفيات التي يستطيع أن يحسها، ليست إذن القوى الحاسة مادية، ويتبين ذلك أيضًا من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة في الطبيعيات والتي شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئًا فشيئًا بتأثير الفاعل، وإنما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص، وليس فيه تدرج، لا يفسد به الحس؛ لأنه قوة صرفة من غير صورة، ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس ويتكمل بها مع بقائه هو هو،[٩] والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذي تطيقه المادة، وهو في الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد في المحسوسات، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحدًا من الضدين أي ينفعل به في حين أنه لا ينفعل بما يعادله في الكيفية، إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ينبغي أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك بل أنْ يكون كليهما بالقوة، وعضو اللمس لا ينبغي أن يكون بالفعل حارًّا ولا باردًا.[١٠]

فوضع الحس قوة غير معينة، والعضو وسطًا بين الأضداد، ضروري لفهم الإحساس؛ فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ولكنهما يفترقان في أن المغتذي يتمثل الغذاء بمادته أي يحيله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أي يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو — كتمثل الشبكية بصورة الشيء — ومعنوية في القوة الحاسة،

---

[٩] م٢ ف٥.

[١٠] م٢ ف١١. ويقال مثل ذلك في سائر الحواس.

والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس؛ فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير رائحًا لا مدركًا للرائحة، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذي ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦١–ج)، والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه «فليس الحجر هو الذي في النفس بل صورته»،[١١] ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد، ومن مبدإ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها، فهو لا يحس مع انفعاله بالملموسات كالحرارة والبرودة انفعالًا ماديًّا وانقلابه حارًّا أو باردًا،[١٢] ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس «موضوعي»: إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة أضافها حالًا وبالطبع إلى علتها الخارجية؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ويدرك حضور الشيء طبقًا للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (٥٧–أ) من أن الفعل والانفعال يقومان في المنفعل.

وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد، وحينما يرن الصوت مثلًا ويسمعه السامع، في هذه اللحظة يحدث معًا الصوت بالفعل والسمع بالفعل، فقول ديموقريطس: إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل؛ لأن الإحساس يقتضي المحسوس كما يقتضي المتحرك المحرك.[١٣]

(ج) ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات: اثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض، أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعًا، ونعني بالمحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه، والذي يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة: فاللون محسوس البصر، والصوت محسوس السمع، والطعم محسوس الذوق، أما اللمس فله موضوعات عدة «الحار والبارد، اليابس والرطب، الأملس والخشن، الصلب واللين» فهو مجموعة حواس، وإن أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه أي في اللون أو الصوت مثلًا بل في ماهية الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه؛ فإن الحس إنما ينفعل بالشيء لا من حيث إن هذا

---

[١١] م٣ ف٨ ص٤٣١ ع ب س٣٠.

[١٢] م٢ ف١٢.

[١٣] م٣ ف٢ ص٤٢٥ ع ب س٢٥–٣٢ وص٤٢٦ ع ا س١٥–٢٧.

الشيء هو شيء معين بل من حيث إن له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس، وأما المحسوسات المشتركة فهي: الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، تدركها الحواس جميعًا وتدركها بالحركة فمثلًا نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به؛ غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون، وبإدراك المقدار ندرك الشكل؛ إذ إن الشكل حد المقدار، وندرك السكون بعدم الحركة، وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة، وأخيرًا المحسوس بالعرض؛ فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان، فإن هذا الإدراك الثاني محسوس بالعرض؛ لاتصاله عرضًا بالأبيض، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك.[١٤]

وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذي أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هي المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة — الصلابة — وكيفيات ثانوية هي المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة، فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي في اعتباره، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إياها، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعًا للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقي المحسوسات الخاصة ذاتية وكلها محسوسة على السواء؟ ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو في الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص، ونحن نصحح الأخطاء بسهولة: نصحح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة، مثل ما نصحح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك، ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة، مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئًا من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى سوى واحد، ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جدًّا، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار، فليست هي إذن بالمقدار الذي يراه البصر.[١٥]

[١٤] م٢ ف٦ وم٣ ف١ ص٤٢٥ ع ا س١٥–٢٠. وما بعد الطبيعة م٤ ف٥ ص١٠١٠ ع ب س٢–٢٨.

[١٥] كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف٢.

(د) والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك، وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيبًا عكسيًّا: فباعتبارها مدركة، البصر أول؛ لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر، خاصة ومشتركة وبالعرض، وعلى فوارق أكثر؛ فإن الأشياء جميعًا ملونة ومن ثَمة داخلة في نطاقه، والسمع في المحل الثاني؛ لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات، ثم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس، وأخيرًا الذوق فاللمس؛ والسبب واضح مما تقدم.[١٦] وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان، اللمس أول؛ لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان، وهو ما من أجله يقال للحي: إنه حساس، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم؛ فهو أساس النزوع من طلب وهرب، وهو حاسة الطعام والشراب؛ لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس وهي كيفيات المأكول والمشروب، أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود؛ لذلك قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس، أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعًا فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه، ويليه الذوق؛ لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه، ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما، أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات.[١٧]

(ﻫ) وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة،[١٨] فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف؛ الأولى: إدراك المحسوسات المشتركة — بما فيها الزمان — والمحسوسات بالعرض، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر فلا بد من قوة واحدة يلتقي عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما. الوظيفة الثانية: إدراك الإدراك أي الشعور، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا … إذ إن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي، وليس فعله

[١٦] م٢ ف٧–١١ في مواضع متفرقة.

[١٧] م٣ ف١٢. ويقول بعض العلماء الآن: إن الحواس تظهر في الجنين على هذا الترتيب.

[١٨] هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع في اليونانية؛ أي إن المقالة الثانية عندهم تحوي كل الكلام على الحواس الباطنة وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل.

من جنس موضوعه حتى يدركه؛ فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صائتًا وهكذا، فلا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك. والوظيفة الثالثة: التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسًا كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والمالح، وبين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلًا؛ فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها؛ إذ إن كلًّا منها معين إلى موضوع، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهي بينها، أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة، والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم.[١٩]

(و) ويترك الإحساس أثرًا يبقى في قوة باطنه هي المخيلة فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه؛ فالتخيل إحساس ضعيف، وبينهما فوارق؛ الأول: أن الإحساس متعلق بالشيء، والتخيل مستقل عنه. الثاني: أن الإحساس صورة مطابقة للشيء، وقد يكون التخيل اختراعًا أي تأليفًا، وهو كذلك إما عفوًا كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده. الفارق الثالث: أن الإحساس مفروض علينا، والتخيل تابع للإرادة في موضوعه وفي زمنه نتخيل ما نشاء ومتى نشاء، والمخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها، وهي التي تكوِّن «الصور اللاحقة» إيجابية وسلبية، مثال ذلك: إذا تأملنا مدة من الزمن لونًا ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شيء فإنا نرى هذا اللون منبسطًا على الشيء، وإذا حدقنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر؛ ثم ينقلب قرمزيًّا فأرجوانيًّا فأسود ثم يتلاشى، والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى. وللمخيلة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم؛ لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى، وكذلك القول في التخييل في حالة المرض أو الانفعال القوي فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق فتخيل أشياء كثيرة.[٢٠]

---

[١٩] م٣ ف١ وف٢.

[٢٠] م٣ ف٣ ص٤٢٨ ع ب س١٠ وما بعده. كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف١–٣.

(ز) والذاكرة قائمة على المخيلة؛ فإن الذكر ممتنع من غير التخيل، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي، ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة فنعتبرها مجرد صورة، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي، وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة، والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوًا وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرًا وهو خاص بالإنسان؛ لأنه يستلزم التفكير، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضًا — المخية — فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتًا من الشعر فإنا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات، وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلًّا منهما يذكر بالآخر، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه في الملاحظة الأولى، وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا بفعل العادة، وأحيانًا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويًّا أو اهتمامنا به شديدًا.[٢١]

(٦٣) النفس الناطقة

(أ) ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس وأنه قوة جسمية بحجة أن العقل يدرك الجسميات وأن الشبيه يدرك الشبيه، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه؛ إذ إن الإدراك الخاطئ ليس إدراك الشبيه، ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان، وإذن فليس التعقل والحس واحدًا؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث إن جميعه يحس. ويمتاز العقل من المخيلة أيضًا، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا أما الحكم على الأشياء — وهو فعل العقل — فلا يتعلق بالإرادة؛ إذ إنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا، ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف،

[٢١] كتاب الذكر والتذكر.

ولكنا بإزاء الصورة المخيفة مرسومة قد لا ننفعل أو ننفعل قليلًا جدًّا، وعلى كل حال فالانفعال غير مصحوب بتصديق،[٢٢] هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أي الماهية، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية أي العوارض المتشخصة فيها الماهية، والعقل قوة صرفة كالحس وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو؛ إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه، فطبيعته أنه بالقوة، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل، غير أنه أمعن من الحس في معنى القوة؛ إذ إنه يدرك ماهيات الأشياء جميعًا في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك، فالعقل «مفارق» أي ليس له عضو يعينه إلى موضوع ويشاركه في فعله، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضًا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة، أما العقل فبالعكس يستطيع بعد تعقل موضوع شديد المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية، والسبب في ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالًا طبيعيًّا كالحس. ويلي هذه القوة الصرفة قوة أقرب؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم — ويسمى حينئذ عقلًا بالملكة — والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعًا، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء،[٢٣] وباعتباره مدركًا للماهيات في أنفسها يسمى عقلًا نظريًّا، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمي عقلًا عمليًّا، والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقتة المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل.[٢٤]

---

[٢٢] كتاب النفس م٣ ف٣.

[٢٣] م٣ ف٤. وإدراك العقل للجزئيات مذكور في ص٤٢٩ ع ب س١٠–٢٤ من هذا الفصل، ولكن النص غامض جدًّا، وقد عولنا على نص أصرح وارد في ف٧ ص٤٣١ ع ب س١–٢٠.

[٢٤] م٣ ف٧ من ص٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل.

(ب) والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية — لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون — لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا، وليست المخيلة مشاركة للعقل في تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل.[٢٥]

ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل، وهذا الشيء بالفعل هو «العقل الفعال»، ولم ترد هذه التسمية في كتب أرسطو كما أنه لم يقل «العقل المنفعل» سوى مرة واحدة سنشير إليها فيما بعد ونبين أنه أراد بهذا التعبير شيئًا آخر غير العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل والمذكور هنا، والتسميتان من الشراح وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام، ونظرًا لأهمية هذا البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولغموض كلام أرسطو في مواضع رئيسية غموضًا كان مثار جدل كثير منذ زمان طويل، نترجم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح، قال: «يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة. وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل «المماثل للعلة الفاعلية»؛ لأنه يحدثها جميعًا، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة — في الظلمة — إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل «الفعال» هو القابل للمفارقة، وهو غير منفعل «أصلًا» غير ممتزج بمادة؛ لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل أشرف دائمًا من المنفعل، والمبدأ — العلة — أشرف من المادة … وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم، غير أننا لا نتذكر «في حال المفارقة»؛ لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد، ومن غير هذا فليس شيء يفكر.»[٢٦]

نقول: يؤخذ من هذا النص أولًا أن في النفس عقلًا مماثلًا للمادة، ولهذا السبب سمي بالهيولاني وبالمنفعل لا لكونه ماديًّا، وعقلًا مماثلًا للعلة الفاعلية هو الفعال، وهو

---

[٢٥] م٣ ف٨ وم١ ف١ ص٤٠٣ ع ا س٦–١٠.

[٢٦] م٣ ف٥.

في النفس أيضًا بدليل قوله: «نجد في النفس» وقوله: «وبعد أن يفارق» فلا سبيل إلى القول مع إسكندر الإفروديسي أنه الله، ولا إلى اعتبار ابن سينا وابن رشد معبرين عن فكر أرسطو؛ إذ يجعلان العقل الفعال مفارقًا للإنسان. ويؤخذ ثانيًا أن العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للمنفعل أو الهيولاني أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه، فالهيولاني أو المنفعل هو المتعقل وأما الفعال فهو المجرد، وهذا طبقًا للمبدأ العام «أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل.» وقوله: «قابل للمفارقة» هو المقصود لا «مفارق» بالفعل، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين؛ وذلك لما أوضحناه الآن، ولقول أرسطو: «وبعد أن يفارق»، مما لا يدع مجالًا للشك، وقوله: «هذا العقل هو» يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكنه قال عكس ذلك في الفصل السابق، فالمراد: «وهذا العقل أيضًا»؛ لأن السبب واحد من الجهتين، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجردًا، غير أن قوله: «والفاعل أشرف من المنفعل» يدل على مفاضلة بين العقلين وتفضيل الفاعل على المنفعل وهذا إشكال، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقًا، فالفعال أحرى أن يكون مفارقًا من حيث إنه أشرف، وقوله: «غير منفعل» يعني أنه دائم بالفعل وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقيق، وقوله: «غير ممتزج بمادة»، يعني أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو.

(ج) والعبارات التالية خاصة بالخلود، ولقد كان أرسطو مقلًّا في هذه المسألة بخلاف أفلاطون، ويا ليته كان صريحًا مع هذه القلة! يقول: «وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته» أي إن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال، ويقول: «وهو وحده خالد»، فكأنه ينفي الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك، وفي نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفعال، ثم يقول: «غير أننا لا نتذكر؛ لأنه غير منفعل» ويعني 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.»[٢٧] وهنا دليل آخر على أن أرسطو لم يكن يرى العقل الفعال مستقلًّا عن النفس وخالدًا وحده،

[٢٧] م١ ف٤ ص٤٠٨ ع ب س٢٦–٣٠.

فإنه يقول: «غير أننا لا نتذكر» يقصد النفس كلها وإلا فإن مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التعقل، وهذا ينافي مذهب أرسطو منافاة صريحة في أن الموجود الطبيعي واحد بصورته الواحدة، ويقربه من رأي أفلاطون في النفوس الثلاث وقد أنكره أرسطو (٦١–د) وهو إنما يريد، كما قد دل على ذلك في غير ما موضع، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم — كقوة الإبصار فهي صورة الحدقة — وقوى النفس لا تبقى «فاعلة» بعد فساد مادتها إلا العقل «بالإطلاق» فهو باقٍ؛ لأنه ليس صورة لمادة.[٢٨] نعود إلى كلامه فنجده يقول: «بينما العقل المنفعل فاسد» وهذا هو الموضع الوحيد الذي يذكر فيه «العقل المنفعل» فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمي بعده بالعقل المنفعل؛ لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة وهي قوة للمركب وتسمى عقلًا بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات،[٢٩] وأرسطو نفسه يقول عن التخيل: إنه نوع من التعقل.[٣٠] ويقول ابن سينا: «وهذا الشيء يسمى … عقلًا فعالًا كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلًا منفعلًا أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلًا منفعلًا آخر.»[٣١] سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر في الشيخوخة بأنه ناشئ لا من انفعال النفس بل من انفعال الشخص القائمة فيه كما يحدث في السكر والمرض، وأن مثل العقل كمثل الحس، فالشيخ إن استعاد عينًا جيدة أبصر كالشاب، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد — أو بضعف — عضو باطن، أما العقل في ذاته فغير منفصل.[٣٢]

أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فعل التعقل ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم، أما العقل نفسه فباقٍ، والعبارة الأخيرة «ومن غير هذا

---

[٢٨] م٢ ف١ ص٤١٣ ع ا س٤ وم٢ ف٢ ص٤١٣ ع ب س٢٤.

[٢٩] ثامسطيوس ويتابعه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م٣ درس١٠.

[٣٠] م٣ بداية ف١٠.

[٣١] كتاب النجاة ص٣١٥–٣١٦.

[٣٢] م١ ف٤ ص٤٠٨ ع ب س١٨–٢٦.

فليس شيء يفكر» يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة «ويستقيم المعنى أيًّا كان المراد بالعقل المنفعل»، ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ويضع الجملة السابقة بين قوسين، وهذا التاويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون في هذا الموضع من المقالة الثالثة؛ لغموض أقوال أرسطو واضطرابها، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان.

(د) تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد — أو النفس الناطقة — ونحن نجد عند أرسطو قولًا فيها متفقًا مع رأيه في مباينة العقل للمادة وسموه عليها وإن كان يعوزه بعض البيان: هذا القول هو: «أما العقل فيلوح تمامًا أنه يأتي فينا وهو حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد»[٣٣] بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من «قوة المادة» وتعود إليها، ولسنا نستطيع أن نقول: إن النفس الناطقة مخلوقة؛ فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق، ولا أن نقول بالتناسخ؛ لأنه يلح في أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فمساوقة لمعلولاتها في الوجود، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على تأليفه،[٣٤] وإذن فمن أين يأتي العقل؟ المسألة معلقة.

---

[٣٣] م١ ف٤ ص٤٠٨ ع ب س١٨، وفي كتاب «تكوين الحيوان» م٢ ف٣ ص٧٣٦ ع ب س٢٨: أن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين.

[٣٤] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٣، وتكوين الحيوان في الموضع المذكور.

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

(٦٤) وصف الكتاب

(أ) يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية، غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق يحمل على الاعتقاد أن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه؛ لذلك أسماها البعض «الكتب الميثافيزيقية» إلا أن بعضًا آخر يرفض هذه التسمية؛ استنادًا إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض؛ ويذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عدم ترتيب، فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلل، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد في السماع الطبيعي بإضافة كلام في نظرية المثل الأفلاطونية.

والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ، ولكن إسكندر الإفروديسي يقرر أنها لأرسطو، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان، والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلل، وإظهار وجوب الوقوف عند علل أولى.

والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها، ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب. والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أي في الوجود بما هو وجود وفي المبادئ الأولى، وبالأخص في مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس

وبروتاغوراس. والمقالة الخامسة معجم فلسفي يعرِّف ثلاثين لفظًا أو أكثر، وهي بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب، ولكن أرسطو يحيل إليها في عدة مقالات منه وفي السماع الطبيعي وفي الكون والفساد، فهي بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة. والمقالة السادسة في تقسيم العلوم النظرية، وفي أنه لا يوجد علم بالعرض، وفي ماهية العرض، وفي الوجود المقول في الحكم أي في إضافة المحمول إلى موضوع. والمقالة السابعة في الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض، وفي الهيولى والصورة جزأي الجوهر المحسوس، وفي الرد على نظرية المثل أي إبطال كون الكليات جواهر. والمقالة الثامنة في الهيولى والصورة أيضًا من الوجهة الميتافيزيقية أي بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التغير كما في العلم الطبيعي. والمقالة التاسعة في القوة والفعل. والمقالة العاشرة في الواحد والكثير المقولين على الوجود. والمقالة الحادية عشرة قسمان: الأول (ف١–٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة، والقسم الثاني (ف٨–١٢) تكرار لما في المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعي عن الحركة والتغير اللامتناهي، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تلخيصًا حرره أحد التلاميذ. والمقالة الثانية عشرة في ضرورة محرك أول دائم، وفي ماهية المحرك الأول، وفي عقول الكواكب، فهي إذن تتمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعي. والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة في المثل والأعداد ونقد هذه الآراء، ولم يشرحهما ابن رشد، ولكنه يشير إليهما مرارًا، وفيهما صعوبات كبيرة، وفهمهما عسير جدًّا.

(ب) فإذا استبعدنا المقالة الثالثة؛ لأنها مجرد ذكر مسائل، والخامسة؛ لأنها معجم ألفاظ واردة في الكتاب، والحادية عشرة؛ لأنها تكرار، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة، فإذا ضممنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب، ونحن نغفل المذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة، ونرجئ نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر، وإذا ضممنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة في إمكان هذا العلم، وضممنا السادسة إلى 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.

(٦٥) ما بعد الطبيعة

(أ) كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع: يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه، وبالأخص في إحساس البصر؛ فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل بل حينما لا نتوخى أي عمل، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتسابًا للمعارف واكتشافًا للفوارق، والحس طبيعي للحيوان، ولكنه يولد الذاكرة في بعضه دون بعض؛ لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تنتهي بأن تكوِّن عنده «تجربة»، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم؛ فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارفَ تجريبيةٍ عدة حكم كلي يطبق على جميع الحالات المتشابهة، فمثلًا الحكم بأن الدواء الفلاني شفى كالياس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آخرين كلًّا بمفرده فهو يرجع للتجربة، أما الحكم بأن الدواء الفلاني يشفي جميع المصابين بالمرض الفلاني فيرجع للفن، وتعددت الفنون؛ بعضها للضروريات، وبعضها للذة وزينة الحياة، ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل باللذات ولا بالضروريات، نشأت في البلاد التي توفر فيها الفراغ بفضل الحضارة، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكًا فيها للكهنة من فراغ كثير، وآخر مراحل العلم الفلسفة، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى.

وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضًا، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلى من التجربة — مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل — والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية؛[١] وذلك لاعتبارات؛ منها: أولًا أن العلم بالعلة وبالكلي أعلى من العلم بالواقع فقط؛ لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلي، والكلي يتفاوت. ثانيًا أن الذي يعلم العلة أقدر على التعليم، وتتفاوت هذه القدرة أيضًا بتفاوت العلم بالعلة. ثالثًا أن معنى العلم أكثر تحققًا في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل؛ أي إلى طلب العلم للعلم، وهذه الخاصية أكثر تحققًا في الجزء النظري من الفلسفة فإنه هو الذي يبطل كل عجب.[٢]

---

[١] م١ ف١.

[٢] م١ ف٢.

(ب) وأعلى العلوم النظرية «الحكمة» للاعتبارات عينها، هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية، بينا سائر العلوم يقتطع كل منها جزءًا من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط، ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ؛[٣] ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه؛ أي إلى طبيعة واحدة، فمثلًا «صحي»، فهو راجع للصحة، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها، وكما أن علمًا واحدًا 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 وعلله ولواحقه الكلية،[٤] فإذا كانت الفلسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة؛ لأنه ينظر في العلل الأولى بالإطلاق بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى في جنس ما، وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب، يشبه أن يكون جنسًا 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 إن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث.[٥]

(ج) ويرجع للفلسفة الأولى أيضًا النظر في المبادئ الكلية التي تعم جميع الموجودات، نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدر الذي يلائم موضوع ... ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها بعين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلي والجوهر الأول، وأوكد هذه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط: يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه «وإلا لم يبقَ شيء ثابتًا في العقل» وأن يكون أوليًّا بذاته أي غير صادر عن آخر أوليا بالاضافة إلينا أي حاصلًا لنا قبل كل اكتساب «وإلا لم يكن مبدأ وافتقر هو وافتقرنا نحن إلى مبدإ سابق عليه»، هذا المبدأ هو: «يمتنع أن

[٣] م٤ ف١.

[٤] م٤ ف٢.

[٥] م٦ ف١.

يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة»[٦] وهو حائز للشروط المذكورة؛ إذ ليس من الممكن البتة تصور أن شيئًا 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،[٧] وهو الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر، هم يطلبون علة لما ليس له علة، ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي إلى غير نهاية؛ فإن مبدأ البرهان ليس برهانًا، بل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان، وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان وكل ما نستطيعه بصدده هو أولًا: إقامة برهان الخلف ضد منكريه وبيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه. وثانيًا: إدحاض الحجج التي يعرضونها لإنكاره، فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئًا، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدي أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلًا فأشبه النبات، ونحن لا نطلب إليه أن يقول: إن شيئًا ما هو موجود أو غير موجود «أي أن يلفظ قضيته تامة»؛ إذ قد يظن أن في هذا مصادرة على المطلوب، بل نكتفي منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كان عاجزًا عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره، فليقل مثلًا: «إنسان» وحينئذ فهو يعني ماهية معينة يستحيل أن تكون «لا إنسانًا» فيقر ضمنًا أن ما هو إنسان ليس لا إنسانًا أي يقر بصدق المبدأ وبصدق الفوارق بين الأشياء، والواقع أن أحدًا من الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلِمَ يتوجه فيلسوفنا إلى ميغاري بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولِمَ يحاذر السقوط في بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيرًا وشرًّا على السواء؟[٨]

---

[٦] يلاحظ أن أرسطو لم يقل: «يمتنع إيجاب نفس المحمول …» لأن الامتناع المنطقي قائم على امتناع حصول الضدين معا في الوجود، فالمبدأ وجودي أولًا منطقي ثانيا، لا منطقي فقط كما يدعي معظم المحدثين.

[٧] م٤ ف٣.

[٨] م٤ ف٤.

(د) أما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدد العالم المحسوس:

(١) فقد رأوا الأضداد — كالحار والبارد — تتفق لشيء واحد فقالوا: إنها كانت فيه جميعًا؛ لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود. نجيب على ذلك أن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجودًا ولا وجودًا في آنٍ واحد لكن لا من جهة واحدة، فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد في آنٍ واحد أي قابلًا لها، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا.

(٢) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوًا للبعض مرًّا للبعض، أو يبدو لذات الشخص تارة حلوًا وتارة مرًّا، فقالوا أنْ ليس إحساس أصدق من إحساس؛ لأن الإحساس مجرد انفعال، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطئ، وإذن فالإحساس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت، ونحن نقول: ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقي؛ إذ ما من شك في أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى، وأن الحقيقة ما نراه في اليقظة لا في المنام، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون،[٩] ثم إن شهادة الحس أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك، وليس يحدث أن حسًّا ما ينبئنا في وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا.

(٣) واعتقدوا أن المحسوسات هي كل الموجودات، ولما كانوا يرون المحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفًا بين أتباع هرقليطس وهو مذهب أقراطيلوس؛ فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه، ويلوم هرقليطس لقوله: إنه لا يمكن النزول في النهر الواحد مرتين، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة، ولكنهم وهموا في تصورهم هذا، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض، ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك

[٩] في «تيتياتوس» ص١٧٨ (ج د هـ).

شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات،[١٠] وهكذا ينتهي مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاهما زائف، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب العدول عن كل تفكير.

(٦٦) الجوهر

(أ) موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت، غير أن الوجود قد يعني أيضًا الوجود العرضي والاتفاقي والوجود من حيث هو حق أي المعبر عنه بالرابطة في القضية، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم، فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيًّا كان؛ لأن العوارض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة، وكذلك يقال في الاتفاقي فهو معلول عرضي وليس يعني العلم إلا بالضروري، أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق، وإذا قلنا: «شيء صادق» وأردنا أنه موجود، وقلنا: «شيء كاذب» وأردنا أنه غير موجود، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات، وإذا قلنا: «شيء كاذب» وعنينا شيئًا له مظهر شيء آخر «كقولنا: ذهب كاذب» ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس،[١١] فموضوع هذا العلم 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 إن الجوهر هو الشيء بمقولاته، ونحن إذا قلنا: «سقراط أبيض» إنما نعني أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه، فليس الجوهر «شيئًا مجهولًا» تحت المحمولات متمايزًا منها في الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها، وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التغير؛ فإن التغير

---

[١٠] م٤ ف٥. وفي الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها، ثم الثانية فالثالثة فالرد على هذه فالرد على تلك، وقد آثرنا أن نتبع كل حجة بردها. وبعد فراغه من هذا البحث يعقد فصلًا للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع — «الوجود إما موجود وإما غير موجود» أو «لا وسط بين نقيضين» — ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم؛ لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية.

[١١] م٦ ف٢–٤.

لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض. ويقال: الجوهر على الهيولى موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض، وعلى المركب من الصورة والهيولى، ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولى لا الصورة؛ فإن الهيولى هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية.[١٢] وبناء على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن المَلَكَ — وهو روح مفارق — نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها، وأن الملائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت أشخاص.

(ج) أما الجواهر الثواني — الأجناس والأنواع — فهي معانٍ كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون، ولقد أفاض أرسطو في نقد نظرية المثل،[١٣] واشتد في الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة الحق أحيانًا، ونحن نقتصر هنا على حجج أربع؛ الأولى: يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلًا 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: إن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال، وذلك مثل الماهيات الرياضية، والأجناس، والعوارض، والإضافات، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعًا 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 جميعًا في العقل دون أن يقابلها مثل؟

الحجة الثالثة: إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام مثال، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانًا ثالثًا وما هو مشترك

---

[١٢] م٧ ف١ و٣.

[١٣] م١ ف٩، وفي هذا الموضع يقول غير مرة: «نحن الأفلاطونيون» مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية، وأن ما نقلناه (في ٣٢–هـ) عن محاورة «بارمنيدس» إنما يشير إليه. انظر أيضًا م٧ وم١٣ في مواضع متفرقة.

بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنسانًا رابعًا وهكذا إلى غير نهاية.[14]

الحجة الرابعة: ليست النظرية مجدية شيئًا، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه في تلك، فلا يظهر أن للمثل أثرًا في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغيرها فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعًا لهذا الثبات أن يكون فعلها مطردًا على وتيرة واحدة، ولا يظهر أن للمثل أثرًا في علمنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لها بعيدة منها؛ فالقول إنها مثلها وإن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها، وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالمًا خياليًّا فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي، فكان الأول بمثابة «بطانة» للثاني عديمة الفائدة. 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: إن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله، والله خالق طبقًا لمعانيه، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق.

(٦٧) القوة والفعل

(أ) ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، والقوة فعلية وانفعالية: القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أي من حيث هو حاصل على مبدإ فاعل ومبدإ منفعل، كالرجل الذي يبرئ نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب، والقوة الانفعالية هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر،[15] والطبيعة أيضًا مبدأ حركة لكن لا في موجود آخر بل في نفس الموجود من حيث هو هو فهي قوة بمعنى واسع،[16] والقوى منها ما في المادة، ومنها ما في النفس الناطقة، فهي إذن نطقية وغير

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

[15] م٩ ف١.

[16] م٩ ف٨.

نطقية، لذلك كانت الفنون جميعًا قوى؛ لأنها مبادئ تغيير في آخر أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر، والقوى النطقية قوى الأضداد، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى معلول واحد، مثل الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير، في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعًا، والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل، ونفس العلة تفسر الشيء وعدمه، ولما كانت النفس مبدأ حركة فهي تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة[١٧] تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة،[١٨] ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة، وطورًا كالصورة بالإضافة إلى المادة، ولكن الحركة فعل ناقص، أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكر، وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر، ومنه ما لا يخرج خروجًا تامًّا مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية،[١٩] والقوة قريبة وبعيدة: القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتًا.[٢٠]

(ب) ومن الفلاسفة من يدعي أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني، ولنا على هذا الادعاء أربعة ردود؛ الأول: إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبني بعد أن يكون قد انقطع عن البناء بخلاف الذي لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده؟ الثاني: إن الحال كذلك في القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحاس، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس. الثالث: إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راءٍ سامع؛ تارة بالقوة، وطورًا بالفعل. الرابع: إن ما لا قوة له فهو لا يفعل، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل، والاقتصار على الفعل وحده.[٢١]

---

[١٧] م٩ ف٢.

[١٨] م٩ ف٥.

[١٩] م٩ ف٦.

[٢٠] م٩ ف٧.

[٢١] م٩ ف٣.

(ج) وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح، فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة؛ لأنه يدخل في حدها؛ إذ إن القوة الفعلية إنما هي قوة؛ لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء، وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار، وهكذا الحال في القوة الانفعالية، بحيث إن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه، ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدمًا زمانيًّا، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق؛ لأن الشيء كان بالقوة قبل أنْ يكون وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل،[٢٢] ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه؛ لأن القوة ليست شيئًا معينًا وإنما هي قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين وإبطال للضد، والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم، وتقدم الفعل على القوة يقضي بإنكار مبدإ للشر في العالم قائم بذاته؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة وهي الموجودات الأرضية؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلوًا من القوة فهي خلو من الشر، فليس يوجد الشر بذاته،[٢٣] وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبادوقليس وإبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كله كراهية.

(٦٨) الإلهيات

(أ) موضوع هذا العلم الجوهر فيتعين علينا «أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك» فنقول: «الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة» ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٥٨) والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة؛ إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة.[٢٤] هكذا يفتتح أرسطو القول في إلهيات ما بعد الطبيعة، وهكذا يتكلم أيضًا في السماع الطبيعي،[٢٥] ولنا على

[٢٢] م٩ ف٨.

[٢٣] م٩ ف٩.

[٢٤] م١٢ بداية ف٦.

[٢٥] م٨ ف٦ ص٢٥٩ ع ا س١٣–٢٠، وفي مواضع أخرى.

هذا النص ملاحظتان؛ الأولى: إنه يعلق دوام الجوهر الأول على دوام الحركة، وهذا دليل ساقط عندنا بعدما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة، ثم إنه 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: إن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة الفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع، وسيجيء الكلام على هذه النقطة.

(ب) كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر، والأمر بيِّن في الكائن الحي الذي وإن قلنا: إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضًا، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس ويحدث 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 بالإطلاق،[٢٦] ولكن قولنا: إن 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 متحركًا فهو متحرك بذاته، وتتضح ضرورة تناهي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك بدل التأدي من المتحرك إلى المحرك، فإنا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركًا بذاته كما سلمنا جدلًا وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك؛ لأن شيئًا واحدًا بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها، كما أن الذي يعلِّم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت؛ فإن وجد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول؛ أي إن المحرك الأول

[٢٦] السماع الطبيعي م٨ ف٤.

غير متحرك بالضرورة، وإن قيل: إن أجزاءه جميعًا محركة ومتحركة في آنٍ واحد؛ أي إنها تحرك بعضها بعضًا؛ أجبنا أن في هذا القول إنكارًا لبداية الحركة، ومن ثمة إنكارًا للحركة نفسها وهي واقعة، فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة.[٢٧]

(ج) فالجوهر الأول فعال لا كالمثل الأفلاطونية، بل إنه فعل محض لا تخالطه قوة، وإلا لم تتحق أزلية الحركة وأبديتها؛ إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل، كما أن من الممكن أن ما هو بالقوة ينعدم من الوجود، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول، والفعل سابق على القوة إطلاقًا، وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أي العدم) والسديم (أي الاختلاط والقوة) زمنًا غير متناهٍ، وأخطأ ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام؛ إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولًا، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام، من حيث إن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل، فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أي القوة، بل الموجود التام أي الفعل الذي تصدر عنه البذرة، وبأن نفس الأشياء — أي الأنواع — قد وجدت دائمًا.[٢٨] وقد لاحظ القارئ من غير شك أن أرسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم، وهذا غير ضروري كما بينا آنفًا.

(د) لما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزليًّا، وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء،[٢٩] والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات (٥٩–ج) قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والعقيدة القديمة صادقة؛ إذ تقول: إن الكواكب آلهة، والكواكب إلهية حقًّا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية؛ لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة.[٣٠] ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك

[٢٧] المرجع المذكور ف٥.

[٢٨] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٦.

[٢٩] نفس القول في السماع الطبيعي م ٨ ف٦ ص٢٥٨ ع ب س١٠ وما بعده.

[٣٠] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٨ بأكمله.

الأول غير متحرك أصلًا لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه،[31] ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم بينما الباقون في أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى؛ لأنهم عقول مفارقة، ولكن هذين الفارقين عرضيان، وفكر أرسطو في هذه النقطة غامض قلق، ويزيدنا حيرة أنه بعدما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول بريء عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث إن المادة هي التي تكثر الصور، فالمحرك الأول واحد والعالم واحد،[32] ولكنا نسأل: ما القول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين، وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالًا محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه؛ لنفس السبب الذي جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارًا وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركًا بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين، ولا كالمخيلة العامة التي تضع بين الآلهة واحدًا أولًا وآخرين أدنين.

(هـ) نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هي: أن المحرك الأول ليس جسميًّا، وأنه يحرك كغايةٍ، وأنه معقول ومعشوق. فلننظر في كل منها:

القضية الأولى: ليس المحرك الأول جسميًّا؛ لأنه إن كان جسمًا فلا يخلو أن يكون إما لا متناهيًا وإما متناهيًا، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيًا (٥٧–ب) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهيًا؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد،[33] ونحن نفضل على هذا الدليل دليلًا أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلًا ليس غير؛ فهي إذن مفارقة للمادة.[34]

---

[31] السماع الطبيعي م٨ ف٦ س٢٥٩ ع ا س٢٠ وما بعده.

[32] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٨ ص١٠٧٤ ع ا س٣١ إلى نهاية الصفحة.

[33] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٧ ص١٠٧٣ ع ا س٥–١٢، والسماع الطبيعي م٨ ف١٠ ص٢٦٧ ع ب س١٩ إلى نهاية الفصل.

[34] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٦ ص١٠٧١ ع ب س٢٠–٢٢.

القضية الثانية: «المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول» أي شأن العلة الغائية؛ لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيًّا (٥٧–أ)، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به، «هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»،[٣٥] وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هي: كيف يمكن أن موجودًا غير مادي يبعث حركة مادية والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماسَّ ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية،[٣٦] وما معنى هذا والله غير جسمي؟ وارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المنفعل دائمًا ولكن العكس لا يصدق إذا كان الفاعل غير مادي، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم،[٣٧] وكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية؟ وقال في موضع آخر: إن المحرك الأول ليس في مكان،[٣٨] وهذا لازم من أنه غير جسمي فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك في غير حاجة لمقرٍّ معين ولا لفعل خاص يبذله، أقرب لمذهب أرسطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر: ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال، وفيمَ كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتاق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية؟ يقول أرسطو: إن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع؛ لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية،[٣٩] وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا؛ لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلًا ضروريًّا لا حرًّا وفاته التمييز بين فعل الله أي إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما.

---

[٣٥] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٧ ص١٠٧٢ ع ا س٢٦–١٠٧٢ ع ب س١–١٥.

[٣٦] السماع الطبيعي م٣ ف٢ ص٢٠٢ ع ا س٧ وم ٨ ف١٠ ص٢٦٦ ع ب س٢٨.

[٣٧] الكون والفساد م١ ف٦ ص٣٢٣ ع ا س٣١–٣٣ وف٧ ص١٠٢٤ ع ب س١٣.

[٣٨] كتاب السماء ص٢٧٩ ع ا س١٨–٢٢.

[٣٩] السماع الطبيعي ص٢٦٥ ع ب س١.

القضية الثالثة: إن الله يحرك كمعقول ومعشوق، هو معقول؛ لأنه فعل محض وفعله التعقل فهو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أي الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا، أما هو فيحياها دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا،[٤٠] ومعقوله ذاته لا شيء آخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد،[٤١] كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به، ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين؛ لأنه أخرج من علم الله جزءًا من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة؛[٤٢] غير أنا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة؛ فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة: ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية؛ لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة، وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا النقد معبرًا عن فكر أرسطو استطعنا أن نُؤَوِّل كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيته نموذج الوجود — والله أعلم — أما من جهة أن الله معشوق فهو «علة الخير في العالم فإنا نرى كل شيء منظمًا في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أن خير الجيش نظامه وأن القائد خيره أيضًا وبدرجة أعظم؛ لأنه علة النظام، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام.»[٤٣]

وهذا أيضًا كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق، ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليه الله على العلية الغائية، وإن 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

[٤٠] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٧ ص١٠٧٢ ع ب س١٥–٣٠.

[٤١] ما بعد الطبيعة م١٢ ف٩ ص١٠٧٤ ع ب س٢٠ وما بعده.

[٤٢] ما بعد الطبيعة م٣ ف٤ ص١٠٠٠ ع ب س٢ وكتاب النفس م١ ف٥ ص٤١٠ ع ب س٤.

[٤٣] ما بعد الطبيعة م١٢ بداية ف١٠.

البروج (٥٩–ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به، إن الله عند أرسطو يشبه قائدًا وقف كالتمثال اعتزازًا بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشًا حقيقيًّا! الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقًا دقيقًا شاملًا يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط لمحرك بل أيضًا لموجد ترجع إليه كل أنواع التغيير وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحرَّ دفاع ثم تركها معلقة، ولكن أرسطو هو الذي قال: إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود،[٤٤] وسبحان العليم الحكيم.

[٤٤] ما بعد الطبيعة م٢ بداية ف١.

الفصل السادس

الأخلاق

(٦٩) الأخلاق ومنهجها

(أ) المعول في هذا الفصل على «الأخلاق النيقوماخية» وهي في عشر مقالات: الأولى في غاية الحياة وهو 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: الأول في الإرادة والاختيار وهما الأصل في الفضيلة، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والرذائل، ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة. أما العاشرة والأخيرة فبحث ثانٍ في غاية الحياة لا كما يرى السواد؛ بل كما يرى الفيلسوف.

(ب) ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما 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 جميعًا يستخدمها لغايته وخيره: يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أي لتنظيم الحياة بالقانون، فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجمل من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله،[١] ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفًا من القصاص، إن العلل التي تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث: الطبيعة والعادة والتعليم، أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا

---

[١] م١ ف١-٢.

حيلة لنا فيها، وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أي التربية، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به، ولا يُحسن القيامَ على التربية والتعليم غيرُ الدولةِ؛ لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلي الذي تصدر عنه القوانين، فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين أيضًا طول حياتهم، أجل؛ إن للتربية المنزلية مزايا، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء، وتراعي الطبائع الفردية بدقة أكثر، ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة؛ لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأي فرد آخر، ولأن الوالدين غالبًا ما يكونان عاطلين من العلم اللازم، وإن افترضنا فيهم تجربة فإن هذه التجربة لا تغني عن العلم، ولا يغني عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها؛ لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضي العلم بالكلي، فلأجل أن يكون علم الأخلاق تامًّا يجب الكلام في العلم السياسي.[٢] هذا رأي أرسطو في علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويعود إليه في ختامه، إن إخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض، وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين وبخاصة الألمان منهم، من أن للدولة أخلاقًا غير أخلاق الفرد، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد، وينبذ قول السوفسطائيين: إن الأخلاق وضعية متغيرة،[٣] كما كان قد نبذه أفلاطون.

(ج) أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب موضوعه، وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جدًّا، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضًا في الخيرات التي يسعى الناس وراءها، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى: بعضهم تهلكه الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة، لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم، ومن أقلها احتمالًا للضبط، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة، موضوعاته أمور هي كذا في الأكثر ويمكن أن تكون بخلاف، لا كالرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق، فيجب أن نقنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال؛ لأننا إذ نتكلم عما يقع في الأكثر لا بد أن نتأدى إلى نتائجَ من نفس الجنس، وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق؛ لأن

[٢] م١٠ ف٩.

[٣] م٥ ف٧.

كلَّا إنما يحسن الحكم فيما يعلم، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته، ثم إنه ميال لاتباع الأهواء، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها، والغاية ها هنا العمل لا العلم، وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق، فإن النقص ليس آتيًا من الزمن بل من الجري وراء الأهواء والظواهر، أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فيربحون كثيرًا من تحصيل هذا العلم.[٤]

يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أي الاستقرائي) لا الذي يصدر عنها (أي القياسي)؛ ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا، فنستقرئ الآراء الشائعة، ونستعين بحكمة الشيوخ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء؛ لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنًا،[٥] ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق، فالأخلاق علم جدلي.[٦] ويرى القارئ أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظري الذي يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل في العقل مع حسن البصر بالظروف، ومطاوعة الإرادة، وخضوع الشهوة، والاستعداد القريب للعمل، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالببغاء، لهذا نجده يقول: إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة؛ ليصير فاضلًا، ولهذا نجد في كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيرًا من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هي عند الكثيرين.

---

[٤] م١ ف٣.

[٥] م١ ف٤.

[٦] انظر أيضًا م١ نهاية ف٧، وم٤ ف١٢.

(٧٠) غاية الحياة: بحث أول

(أ) «كل فن وكل فحص عقلي وكل فعل وكل اختيار مروي فهو يرمي إلى خير ما؛ لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل.» بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب، ولا غرو فإن الغائية إن كانت ظاهرة في الطبيعة فهي في الإنسان أظهر، ولما كان هذا العلم علمًا عمليًّا وكان العمل متجهًا بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل، فمن الطبيعي أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة، نقول «غاية الحياة»؛ لأن الغايات وإن تعددت فهي مرتبة فيما بينها، يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، ولا بد من الوقوف عند حد في سلسلتها أي الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعًا، هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعظم، وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد؛ لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة.[٧]

(ب) ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة، ولكنهم يختلفون في فهم السعادة، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير، والسير ثلاث: سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة، أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهي حياة العوام الأجلاف، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات؛ لأن كثيرًا من أهل المناصب يطلبونها هم أيضًا، وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها أكثر منها بالذي يتقبلها، والخير يجب أن يكون ذاتيًّا لا يمنح ولا ينتزع، ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس، ولكن الفضيلة هي أيضًا لا تكفي؛ إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتنغص عليه سعادته، تبقى الحكمة، وأرسطو يرجئ الكلام عليها — لأن هذا البحث تمهيدي جدلي كما أسلفنا — ويقول: إنه لم يحصِ الغنى بين السير والخيرات؛ لأن الغنى وسيلة وليس غاية،[٨] ثم يقول: «لندع هذا جانبًا وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلي، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق؛ لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا، غير أن كلًّا يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة وأن

[٧] م١ ف٢.

[٨] م١ ف٥.

هذا على الفيلسوف أوجب، فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا فالواجب المحقق إيثار الحقيقة.» ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلي اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمل، وأهمها اثنان: الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعًا، فلا يمكن أن يكون شيئًا كليًّا وواحدًا، ولا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط، وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولًا وبالذات على طرف واحد بعينه (٦٥–ب) فإن وجد الموجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة كما يطلق الوجود (٥٥–أ، ٦٥–ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجئ القول إلى علم آخر كأنه يتهرب. الاعتراض الآخر: لو سلمنا بالخير مثالًا مفارقًا كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه، ونحن إنما نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه، وأي فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات؟[٩] نقول من جهة: إن أفلاطون قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة؛ لأنه لم يعين لها موضوعًا كفؤًا لها كما فعل أفلاطون، ونقول من جهة أخرى: إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب؛ بل من حيث هو إنسان، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة بل ضرورية كما ذكرنا عنه الآن.

(ج) ما هو إذن خير الإنسان؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى أو خيرًا تامًّا لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. والثاني أن يكون كافيًا بنفسه أي كفيلًا وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر، وهذان الشرطان متحققان في السعادة؛ فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر، فالسعادة هي هذا الخير، وفيمَ تقوم سعادة الإنسان؟ لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة، وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال؛ أي إن السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال؛ وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطافًا واحدًا لا يبشر بالربيع

---

[٩] م١ ف٦.

ولا يومًا واحدًا «معتدل الهواء» فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان.[١٠]

هذه النتيجة التي وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضًا؛ ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقًا لمعنى الخير، ونحن قد وضعنا السعادة فعلًا نفسيًّا، ويعتقد الناس أن السعادة تقوم في الكمال بالإجمال أو في كمال جزئي مثل الحكمة أو في الكمالات جميعًا مع اللذة والنجاح الخارجي، وحدُّنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي للسعادة من حيث إنه من الممتنع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدمًا، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي وسائل أفعال كثيرة.

ثم إن الحسب والذرية السعيدة وجمال الخلقة عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها؛ إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريه الصورة أو وضيع الأصل أو وحيد في الدنيا ليس له بنون، وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين.[١١] ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقًّا؟ ولكنا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين — في العدد الآتي — وإذن فالسعادة ثابتة، وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة في المصائب، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أيًّا كانت الظروف فإنه يأتي في كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال، وفضيلته هي السعادة الجوهرية وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية.[١٢]
إلى هذا ينتهي أرسطو في فحصه الجدلي، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعًا فيجعلونا نادرة بل مستحيلة، فميز هو بين الجوهري والعرضي وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان، ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط

---

[١٠] م١ ف٧.

[١١] م١ ف٨.

[١٢] م١ ف١٠.

ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثالًا جدليًّا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط، واستخلاص مبدإ العلم من الأقوال المأثورة.

(٧١) الفضيلة

(أ) ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات، وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أي بطبعها على حالات معينة، فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة، والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى،[١٣] كيف تنشأ هذه الملكات؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملي كالطب مثلًا النظر غير كافٍ بإزاء الحالات الجزئية، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل، ويجب أن يلاحظ أيضًا الأشياء التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط: فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافي يمنعان الصحة على السواء، بينا الغذاء المعتدل يحدثها وينميها.

وكذلك الحال فيما يختص بالنفس؛ فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهورًا، وقلة التعرض لها يجعله جبانًا، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر، والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن، والفعل الذي يصير الإنسان شجاعًا مثلًا هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهًا ظاهريًّا فقط؛ لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة وهو أقدر سيطرة على أفعاله، فليست توجد الفضيلة حقًّا إلا إذا صارت ملكة أو عادة وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة، ولا يعد الرجل عدلًا أو عفًّا حقًّا إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلذة، نعم بلذة؛ فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعالًا مطابقة لها، ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض: إنها ترشدنا في أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب،

[١٣] م٢ ف١.

وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذلَ لا اللذة نفسها، فأنْ نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي، وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي، كل أولئك فضيلة؛ إذ إن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ولكنها وسائل للعمل تصير خيرة باتباع العقل وشريرة بعصيانه،[١٤] وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل، مع هذا الفارق وهو أن الآية الفنية لكي تدعى كذلك يكفي أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: استقامة النية أي اختيار الفعل لذاته، والمثابرة أي صدور الفعل عن ملكة ثابتة، ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله.[١٥]

(ب) بعد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ عن نمو قوة بالمران، وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالًا مؤقتًا كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية،[١٦] على أن قولنا: إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس يعطينا الجنس فقط، فما هو الفصل النوعي؟ ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة، وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذي نعنيه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعًا للأفراد والأحوال: فمثلًا الوسط الحقيقي بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ويقل عن حاجة المصارع؛ فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه «مَن وأين ومتى وكيف ولِمَ».[١٧]

[١٤] م٢ ف٢.

[١٥] م٢ ف٣.

[١٦] م٢ ف٤.

[١٧] م٢ ف٥.

وعلى ذلك فالفضيلة «ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة» فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه؛ فالعقل هو الذي يعين الحد، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة، وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل وقد يدله عليه غيره، ولكن الحال الأول أكمل، ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته، على أن الفضيلة إن كانت من حيث الماهية وسطًا بين طرفين مرذولين، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة؛ إذ إن الوسط هو ما تحكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله «هنا والآن» فهو خير بالإطلاق، ومما تجب ملاحظته أيضًا أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط، فإن من الانفعالات «كالحسد والغيرة» ومن الأفعال «كالسرقة والقتل» ما مجرد اسمه يدل على إثم وما هو مذموم بلا استثناء وأيًّا كانت الظروف؛ لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط، هي شرور قد تتفاوت في الشر لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة، فهي إذن غير قابلة للوسط الفاضل، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر أصغر من حيث إن الفضيلة قمة في الخير كما قلنا،[١٨] وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا أن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطًا حسابيًّا أو شيئًا بين بين وموقفًا هينًا لينًا في حين أنها حد أقصى ليس بعده زيادة لمستزيد، 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 للشره،[١٩] وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمرًا دقيقًا صعبًا، والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط.[٢٠]

[١٨] م٢ ف٦.

[١٩] م٢ ف٨.

[٢٠] م٢ ف٩.

(٧٢) الإرادة

(أ) عرفنا للآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط، ولكنها ملكة اختيار؛ فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف، وهناك معنى أعم نقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادي، فإن الاختيار صادر عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل إرادي اختيارًا، الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع، فاللاإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضًا للنزوع وهو الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي؛ وإما خلوًا من المعرفة وهو الناشئ من الجهل، أما الأفعال التي نأتيها عن خوف اتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية؛ هي إرادية لأن صاحبها يريدها ويفعلها؛ طلبًا للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة. وهي لا إرادية لأن أحدًا ليس يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف؛ أي هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة، وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنبًا خفيفًا يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور، أما إن كان فعله ذنبًا ثقيلًا فليس يعذر مهما يكن الدافع له؛ فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه. واللاإرادي 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 يثير الأسف في نفس الفاعل «كما لو أصاب إنسان إنسانًا ظانًّا أنه يرمي حيوانًا، فإذا كان المقتول عدوًّا يلتمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديًّا إلا من حيث إن المجهول ليس مرادًا بالفعل مع كونه مرادًا بالقوة؛ لذلك هو لا يثير أسفًا ولا ألمًا»، وليس سواء الفعل عن جهل أي بسبب الجهل والفعل جهلًا أي جهل الفاعل ما يفعل، فمثلًا السكران والغضبان يفعلان أمورًا كثيرة جهلًا، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي، وإذا كان الفاعل عامدًا في جهله كان فعله إراديًّا؛ لأن جهله إرادي.[٢١]

(ب) والاختيار أضيق من الإرادي أي إنه نوع تحت جنس، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة اختيار، ويفترق الاختيار

---

[٢١] م٣ ف١.

عن الإرادة من وجهين: أحدهما أن الإرادة اشتهاء والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته وبالإضافة إلينا، فإنه إلى جانب ما في العالم من أمور ضرورية يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لا تقع دائمًا على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة، وعلى ذلك قد نريد المستحيل أو نريد ممكنًا لا يتعلق بفعلنا الشخصي، ولكنا لا نستطيع اختيارهما. الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيار الوسائل؛ «فإن المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل، ولا تحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية، فإن وُضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد، وهكذا إلى أن تنتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة»، فالغاية مرفوضة دائمًا، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة إليها. ويفترق الاختيار أيضًا عن الحكم النظري؛ ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعًا؛ الممكن منها والضروري والممتنع، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئي الممكن الذي في مقدورنا كما أسلفنا، ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح، وأخيرًا لو كان الاختيار والحكم واحدًا لكان الذي يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضًا، والواقع يدل على خلاف ذلك أحيانًا كثيرة بسبب فساد الخلق، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون.[٢٢]

وتمر الإرادة في الاختيار بمراحلَ؛ هي: اشتهاء الغاية، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل، فإدراك الوسيلة الملائمة «هنا والآن»، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة، فالفعل، وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التعيين، وهي تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة، مثل: «اللحوم الخفيفة صحية.» والصغرى إدراك: «هذا اللحم خفيف.» والنتيجة الحكم العملي المؤدي مباشرة إلى الفعل «أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة»، فالاختيار هو «الاشتهاء المروي لأشياء هي في مقدورنا» أو هو «العقل المشتهي أو الشهوة العاقلة» لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة + العقل بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أي الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة.[٢٣] وموضوع الإرادة هو دائمًا الخير بإطلاقه أي ما يلوح للشخص أنه خير، والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره، والرجل الشرير يقع غالبًا على الخير الظاهر؛ لأن رائده اللذة والألم، يتوهم اللذة خيرًا والألم شرًّا فيسيء الاختيار.[٢٤] ينتج من كل ما

---

[٢٢] م٣ ف٢.

[٢٣] م٣ ف٣.

[٢٤] م٣ ف٤.

تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه، فالرذيلة إرادية كذلك؛ لأنه إذا كان الفعل متعلقًا بنا فالترك متعلق بنا أيضًا، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة: يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود.

(٧٣) الفضائل

(أ) لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها، وكان الإنسان عقلًا ونزوعًا يطيع العقل أو يعصاه فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية، ويبدأ أرسطو بالثانية؛ لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد، ولأنها هي التي تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص، ويسرد أرسطو عددًا منها ويصنفها نوعًا من التصنيف قائمًا على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون، فيدخل في جدوله الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى، وهذا هو ملخص الجدول:

(١) بالإضافة إلى الخوف والجرأة: الوسط الشجاعة، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم في اللغة، وآخر ناشئ من الجرأة وهو التهور، أما التفريط فهو الجبن؛ أي فرط الخوف وانعدام الجرأة.

(٢) بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام: الوسط الاعتدال، والإفراط الشره، والتفريط وهو الإسراف في اجتناب اللذات نستطيع أن نسميه جمود الشهوة؛ إذ لم يوضع له اسم؛ لندرة أصحابه.

(٣) بالإضافة إلى الخيرات الخارجية:

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

(ب) عند الثري: سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة، وتفريط هو التقتير.

(٤) بالإضافة إلى الكرامة:

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

(ب) في الكرامات الأدنى أهمية: الوسط لا اسم له، أو هو الطمع دون دعوى، والإفراط الطمع «مع الدعوى»، والتفريط لا اسم له، أو هو عدم الطمع.

(٥) بالإضافة إلى الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفريط الخمود.

(٦) بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال: ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا، واثنتان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية:

(أ) ففيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النَّفْج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور.

(ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة، والإفراط المجون، والتفريط الفظاظة.

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

(٧) بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم: الوسط الحياء، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء، والتفريط السفه أو القحة.

(٨) بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير: الوسط روح العدالة وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل، والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير، والتفريط الفرح السيئ للشر غير المستحق.

(٩) أما العدالة فتقال على أنحاء، لذلك سنبين فيما بعد الوسط في كل قسم من أقسامها.[٢٥]

ونحن نجتزئ بما تقدم فإن تحليلات أرسطو وتمييزاته الدقيقة تقرأ ولا تلخص، ولكنا نقول كلمة في العدالة وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها.

[٢٥] م٢ ف٧. والتفصيل من م٣ ف٦ إلى نهاية م٩.

(ب) للفظ العدالة معنيان: فهو قد يعني المطابقة للقانون الخلقي، وقد يعني المساواة، وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة كما هي عند أفلاطون فهي العدالة «الكلية»، وبالمعنى الثاني هي فضيلة خاصة «جزئية» ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله، وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدني بالطبع وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتات عليه، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى والشرير ظالم بهذا المعنى، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية.[٢٦]

والعدالة الجزئية نوعان: توزيعية وتعويضية، ترجع الأولى للدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين، وترجع الثانية للقضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم؛ وذلك إما في المعاملات الإرادية أي الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها، وإما في المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء،[٢٧] وسميت هذه العدالة تعويضية؛ لأن مهمة القاضي في الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن، وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة، وكذلك يفعل أرسطو، أما كونها جنحًا وجرائمَ فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد وتدخل في العدالة الكلية. والمبدأ واحد في أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة، إلا أن المساواة في التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية، وفي التعويضية بالنسبة الحسابية؛ ذلك أن التوزيعية تراعي فضل الأفراد فتعطي كلًّا على قدر فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه؛ وهي وإن شذت عن قانون الوسط الاعتباري من حيث موضوعها المعين تعيينًا حسابيًّا إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام.[٢٨] وثمة نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون هو «الإنصاف» وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه: ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في الأكثر ولا يدعي الإحاطة بجميع الحالات، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائرًا، فالمنصف يقيم نفسه

[٢٦] م٥ ف١–٢.

[٢٧] م٥ ف٢.

[٢٨] م٥ ف٣–٤.

مكان الشارع ويستوحي روحه فيصحح نصه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضرًا.[٢٩]

(ج) وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية، ويتعين النظر في هذه الفضائل لسببين؛ الأول: أنا عرَّفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة، وعرَّفنا الرجل الفاضل أنه الذي يعمل بموجب القاعدة القويمة، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلي والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها؛ ليتم لنا معرفة حد الفضيلة. السبب الثاني أنا عرَّفنا السعادة أنها فعل النفس طبقًا لأشرف فضيلة، فإذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل الخلقية وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين.

نقول إذن: العقل على ما هو معلوم نظري موضوعه الكلي الضروري، وعملي أو «حاسب» موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة، ويشترك العقلان في أنهما يطلبان الحقيقة لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة والعملي يطلب الحقيقة في موقف ما لذلك كان هو الذي يحرك ويدفع إلى العمل، ويختلف العقلان في منهج البحث، فإن النظري ينزل من المبادئ إلى النتائج، ويترقى العملي من آخر نتيجة إلى أعلى مبدإ، أي إن آخر طرف يصل إليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي، فمثلًا العقل النظري يعلم أن الصحة تقوم في نسبة ما بين أخلاط الجسم وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة في الجسم وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك، وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين، فلأجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى فَنَرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما في عضو ما، وهذه الحالة سببًا في زيادة حرارة الجسم أو برودته، وهذه الزيادة سببًا في النسبة المطلوبة للصحة.[٣٠]

والفضائل العقلية هي: العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية، العلم معرفة الكلي الضروري، ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان كان العلم الملكة التي تؤهلنا للبرهنة، وللبرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقي التام والناقص في أن موضوعه أعم وأن نتيجته بينة بنفسها، ومن فهم المبادئ الأولى ومن العلم في أعلى الموضوعات تتألف

[٢٩] م٥ ف١١.

[٣٠] هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م٧ ف٧ ص١٠٣٢ ع ب س١٥–٣٠.

الحكمة النظرية، أما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقًا لقواعد محكمة، وأما الحكمة العملية فهي ملكة المشورة الجيدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان، وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم، أما الملكة النظرية فلا؛ وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتلاشى «المبدأ الأول» أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم وهي «أن غاية العمل الخير» وتحول دون أن نعرف الموضوعات التي يجب أن توجه إليها الحياة، والحكمة العملية إذا تناولت شئون الدولة فهي «العلم السياسي»، ويجب أن تتناول هذه الشئون؛ لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة، والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء، والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية؛ لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعًا لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير؛ لأنه الخير؛ أي مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه؛ لذلك كان الذي يعمل الخير بناءً على إشارة آخر أدنى من الذي يعمله بناءً على حكمته الخاصة، والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعًا؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية، فمتى وُجدت قضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلًا في ناحية رذيلًا في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة من غير الحكمة العملية.

(د) هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي أثاره سقراط حين قال: «الفضيلة علم والرذيلة جهل.» وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن، ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوي، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوي فما الذي يعصم أهل العلم؟ إذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة، وإنما هي تفسر على النحو الآتي:

(١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامنًا بالقوة، ولكن ذلك ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلًا بالفعل في العقل وقت العمل؛ فإنا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها.

(٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل «الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان»، والحصول بالفعل أيضًا على إحدى المقدمات الصغرى — وهي تطبيقات شخصية —

مثل: «الطعام الذي من النوع الفلاني يابس» و«أنا إنسان»، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة «هذا الطعام هو من النوع المذكور» حاصلة بالفعل فيمكن أن نجاري الشهوة.

(٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحينئذ لا نتقيد بها؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تغير على الجسم فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به؛ مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعارًا لأنبادوقليس ولا يفقه لها معنى.

(٤) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة، وعلى ذلك نصحح رأي سقراط بأن نقول: إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية؛ وأن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية، فإن الصغرى الجزئية هي العلم المحرك إلى العمل، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط.[٣١]

(هـ) ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة — الثامنة والتاسعة — والسبب في ذلك أن للفظ اليوناني معنى أوسع من اللفظ الذي نترجمه به، فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين فيشمل جميع الروابط الاجتماعية؛ من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية، والصداقة ضرورية للحياة فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات؛ بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهم فيها، الأصدقاء ملاذنا في الشدة يبذلون لنا النصح في شبابنا ويعنون بنا في شيخوختنا،[٣٢] والصداقة على أنواع ثلاثة: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة، في النوعين الثاني والثالث يحب الإنسان لا شخص الصديق بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة؛ فالصداقات التي من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضي بانقضاء الحاجة، وهذه الحاجة دائمة التقلب، وصداقة الفضيلة هي الصداقة الكاملة الباقية؛ وهي نادرة؛ لندرة الفضيلة،

---

[٣١] م٧ ف٣.

[٣٢] م٨ ف١.

ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة، تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًّا وخلقيًّا، فتلتقي عندها الأنانية والغيرية، كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها، وليست كل أنانية ممقوتة بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين، أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال، والباذل فرح بحظه الأوفى، مغتبط بالفعل الخيِّر الجميل، وحتى الذي يموت دون صديقه فإنه يربح أكثر مما يخسر.[٣٣]

(٧٤) غاية الحياة: بحث ثانٍ

(أ) ويعود أرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات في المقالة الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة، وهو يدرس اللذة في موضعين[٣٤] وهاك ملخص أقواله: اللذة ظاهرة نفسية أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعًا، فإذا ما عملت نتجت لذة، فليست اللذة غاية في الأصل وإنما الغاية الموضوع؛ لأنه هو الذي يكمل القوة، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة، ولا يكون الفعل لذيذًا إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق، ومعتدلة بين إفراط وتفريط، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفي كلا الحالين يسبب ألمًا، وكذلك الإفراط يعقبه ألم؛ لأنه يجهد القوة وقد يفسدها، والتفريط قد يعدل عدم الفعل أو فعلًا ضعيفًا جدًّا وفي كلا الحالين لا يحدث لذة، إذن ليست اللذة شيئًا متمايزًا من الفعل، ولكنها عبارة عن كمال الفعل تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع، فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة، غير أنها بعد حصولها أول مرة تصير موضوعًا للشهوة، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب؛ لأنها هي مشتهاة، وتبعث فينا النشاط فنؤدي الفعل على وجه أحسن، بحيث إنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علة كماله، فمن هذه الناحية أي من حيث صيرورة اللذة غاية متمايزة من غاية الفعل، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها؛ لأنها إن طلبت

[٣٣] م٨ ف٢–٥. ويلي ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هذا المقام.

[٣٤] م٧ ف١٢ إلى نهاية المقالة وم ١٠ ف١–٥.

لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة، ولكن الأفعال هي التي توصف أولًا بالخير أو بالشر، واللذات تابعة لها، فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضًا عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل، فما هي الأفعال أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة؟

(ب) رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة، وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري؛ لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعني الموجودات الدائمة الثابتة، والنظر هو الفعل الذي نستطيع أن نزاوله زمنًا أطول من أي فعل آخر، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاءً ودوامًا، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها، إن العقل يشغل مكانًا ضئيلًا، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة، فلا ينبغي أن نتبع قول القائلين: إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عند الأشياء البشرية، بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع، وأن نبذل كل جهد لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا، فإنها هي أسعد حياة، أما حياة الحكمة العملية فهي حياة المركب الإنساني لا حياة العقل المجرد، وهي مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها، والعقل في غنى عن أولئك جميعًا، وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها؛ لأننا لسنا عقلًا صرفًا فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل.

ويقول أرسطو: إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة، فإنهم لما كانوا عقولًا مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية، وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتًا قصارًا، فسعادته به ناقصة، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها،[٣٥] ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن، وإذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية! هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق: إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان الفعل مرتبًا للموضوع فلِمَ أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة وموضوعًا للتأمل

[٣٥] م١٠ ف٦–٨.

السعيد؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تمامًا وباستمرار إلا للعقل المفارق، أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى؟ بلى، وإن هذا لبرهان قوي على الخلود كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنساني والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون في صعوده، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان.

الفصل السابع

السياسة

(٧٥) الأسرة

(أ) كتاب السياسة من الكتب المطولة وهو يقع في ثماني مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء، ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولًا:

(١) المقالة الأولى في تدبير المنزل، وهي مقدمة لدراسة الدولة.
(٢) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفي أكثر الدساتير اعتبارًا.
(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 أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة في كل شكل من أشكال الحكم، ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة.

(ب) كيف تتكون الجماعة السياسية؟ أما من حيث الزمان فإن أول جماعة هي الأسرة والغرض منها القيام بالحاجات اليومية، وتليها القرية وهي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية، ولا يذكر أرسطو هذا الشيء، ويمكن القول: إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وبإرضاء حاجات أكثر تنوعًا وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان، والدور الثالث اجتماع عدة قرى في هيئة تامة هي المدينة أرقى الجماعات تكفي نفسها بنفسها وتضمن للأفراد ليس فقط المعاش بل أيضًا المعاش الحسن، وهذا هو فصلها النوعي، فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم، وهذه الأسباب مادية وأدبية، والأولى خاضعة للثانية؛ لأن سعادة

الإنسان خلقية عقلية، فالمعاش الحسن يشمل شيئين: العمل الخلقي والعمل العقلي، من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصًا أكثر لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلي بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض، والحالة التي يزدهر فيها العملان الخلقي والعقلي هي حالة السلم والرخاء والفراغ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير، فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كاسبرطة، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبني السفن وتغزو البلاد، إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير.

ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة؛ كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء؛ لأنه علتها الغائية وشرط تحققها على أكمل وجه، وقد رأينا أن المدينة شرط ترقي الفرد وتحقيق جميع قواه، فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك؛ لأنها غايتها جميعًا، ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، «والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية؛ لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إما بهيمة وإما إله»، وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعي السوفسطائيون، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها، وليس القانون حدًّا عرفيًّا للحرية، ولكنه وسيلة توفير الحرية، فيه نجاة الأفراد من الفوضى والفناء.[١]

(جـ) وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد، الرجل رأس الأسرة؛ لأن الطبيعة حَبَتْهُ العقل الكامل فإليه تعود أمور المنزل والمدينة، أما المرأة فأقل عقلًا وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل، ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة، ويعتبر أرسطو الرق نظامًا طبيعيًّا ويحد العبد بأنه «آلة حية» و«آلة للحياة» ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، والعبد آلة «منزلية» أي إنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل في الحقل أو في المصنع: من هو العبد؟ الطبيعة هي التي تعيِّنه: إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد في الطبيعة بأكملها، وهو مشاهد

---

[١] م١ ف١–٢.

بين النفس والجسم، بين العقل والنزوع، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى، وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى، والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلي الذكاء أقوياء البنية، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعًا، ومن هم عبيد طبعًا: «إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان؛ لهذا لا يكدر أحدٌ عليهم صفوَ حريتهم، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم، أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة، ولكنهم خلو من الشجاعة؛ لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد، وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء؛ كما أن بلده متوسط الموقع، لهذا هو يحتفظ بالحرية، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع.» إذن فاليوناني سيد حر، والأجنبي — البربري — عبد له، ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال.[٢]

هذه فكرة «الشعب المختار» ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية، ولم يستطع أن يسموَ فوق عرف عصره فيفطن إلى أن الدهر قلب، وأن المزايا تفقد وتكتسب، وأن الأنظمة تتحول، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة، إن العبد إنسان وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية، وتفاوت الناس خَلقًا وذكاءً لا يخلق أنواعًا جديدة ولا يخرج جزءًا من الأجزاء عن نوعه وطبيعته، على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو؛ منها: قوله: إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحًا دائمًا، وإن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه، فإن لم يرثه لم يكن عبدًا بالطبع وانفتح أمامه باب العتق، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده. اعتبار آخر: هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح؛ لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة، وليست القوة مرادفة دائمًا للتفوق الأدبي ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة؛ فالحر حر رغم القوة، وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزايا ذاتية فقد لا تكون الحرب عادلة فيسقط حق الاستعباد، ولما كان الرق ناشئًا في معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعًا. اعتبار ثالث: هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه وأن يتفاهم مع العبد قبل أنْ يأمره، بل أنْ يكون صديقًا له بقدر ما تسمح الحال. اعتبار رابع وأخير: أن الرق عند

---

[٢] م١ ف٣–٧.

اليونان كان في الأكثر بريئًا من الفظائع التي شانته عند الرومان وفي العصر الحديث، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا.

(د) والأسرة بحاجة للثروة، وتحصل الثروة على نحوين: الواحد طبيعي هو جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة، وينقسم إلى ثلاثة أنواع: تربية الحيوان والقنص والزراعة، والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة — أي صيد الرقيق — وقطع الطريق وصيد السمك والطير وسائر الحيوان، والنحو الآخر صناعي هو المبادلة وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع: التجارة برية وبحرية والقرض والأجر، وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج في أشياء وزيادته في أشياء فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزًا للمبادلة، ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية فيصير الإنتاج غاية كذلك لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية، فتضطرب الحياة الاجتماعية؛ إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة وتنقلب الغاية اللذة ويصبح من المستحيل — وقد تحولت الوسائل غايات — تعيين غاية قصوى للوسائل وتعيين حد لتحصيل الثروة، تبعًا لهذا النظر يقول أرسطو: إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة، أما مبادلة الأشياء بالمال أي التجارة فهي غير طبيعية؛ لأنها تجاوز للحد الضروري للحياة وطلب للثروة إلى غير حد، وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة؛ لأنه مبادلة المال — وهو اختراع غير طبيعي — لا بالأشياء — وهي طبيعية — بل بالمال نفسه، إن «الفائدة» تنتج من حقل أو من ماشية، أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة.[٣] ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفَق في غير سبيل الإنتاج، وهو على كل حال يبين فيما تقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية؛ لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنفى لأسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج.

---

[٣] م١ ف٨–١١.

(٧٦) المدينة

(أ) في المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة؛ ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته، ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية، إن الوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون، وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف، فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعًا ومستحيل التنفيذ، وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق، فإن للإنسان منزلًا وليس للحيوان منزل، وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب، وإلى انتفاء المحبة والاحترام فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، ولن يجد أحدًا يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم، ولن يشعر هو بعواطف الابن، هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعمل أحد على كشفها، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفي الشيوعية، أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضًا، وهما تقتلان الرغبة في العمل، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل فيما يختص بالصالح العام، ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة؛ لأنه نوع من حب الذات، واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة، مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والعفة، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ولا أن يسمي حرمانه المكره عفة، وليست تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة؛ لأنها خاصة بل لفساد الناس، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضًا في نتاجها فعوَّض من عنده أكثر على من عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء.

(ب) أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي إليها وعدد الحكام، فمن الوجهة الأولى الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة، فيخرج لنا جنسان تحتهما أنواع تتعين من الوجهة الثانية أي بعدد الحكام:

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
(١) الملكية	(١) الطغيان
(٢) الأرستقراطية	(٢) الأوليغركية
(٣) الديمقراطية	(٣) الديماغوغية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل، والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة، والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور، أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم، والأوليغركية حكومة الأغنياء والأعيان، والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة. وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل، ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادرًا، أو لا يوجد أصلًا، والملك يرغب طبعًا في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم، والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف، وللملك حرس خاص، فمن السهل عليه أن يستبد؛ اعتمادًا على قواته، ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه فهو مفتقر دائمًا لمعاونين يشاركونه في مباشرة الحكم، وإذن فلمَ لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك لإرادة فرد واحد؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلًا، ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك،[٤] أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام، فزاول هؤلاء الحكام بإشراف الشعب، ولكن كثيرًا من المخاطر تتهدد هذا النظام، وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون.[٥]

(جـ) كيف تكون إذن الحكومة المثلى؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها، لذلك لا يمكن إيثار أحدها واعتباره كاملًا، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق وهو «أن خير الأمور الوسط» وأن نجد طبقة من الشعب هي مزاج من ضدين ووسط بين طرفين: هذه الطبقة هي الوسطى، ويسميها أرسطو «بوليتية» أي الدستورية، وهي مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغًا من الوقت، فلا يعقدون إلا الجلسات

[٤] م٣ ف٦ إلى آخر المقالة.

[٥] م٤ بأكملها.

الضرورية ويخضعون للدستور، فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه، وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور، ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم فإنهم لما كانوا وسطًا كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده. هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن 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 الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعًا ثابتة، والواقع أن لكل نوع أصنافًا تبعًا للظروف وليس هناك ديمقراطية أوليغركية واحدة بعينها، بل ديمقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعًا — وهم أميل إلى الاعتدال — أو صناعًا — وهم أميل إلى التطرف — أو تجارًا … وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب، فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال، ونجدهم يشرعون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتمًا باختلافه.

(د) والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية:

الأول: خاص بعدد الأهالي وقد كان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع — كالإمبراطورية الفارسية أو المقدونية — فهي مركب غير متجانس، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد، فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها، وألا يعدو حدًّا أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة، وإلا تعذر الحكم الصالح واختل النظام؛ فإن المواطنين لكي يحسنوا تدبير الشئون وتوزيع المناصب حسب الكفاية يجب أن يعرف بعضهم بعضًا حق المعرفة، أما إذا تعاظم عددهم فإن الأمور تجري اتفاقًا، ولاستبقاء عدد الأهالي في المستوى الملائم يقول أرسطو بالإجهاض قبل أنْ يصير الجنين حاسًّا وبإعدام الأطفال المشوهين، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقًا أن يعدل به عن هذين القولين فإن الجنين إنسان بالقوة، وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعًا، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم؛ ثم إن للطفل المشوه نفسًا فحياته جديرة بالاحترام.

الشرط الثاني: خاص بمساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهلين وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادي سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين، ويجب أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود مع مراعاة العدالة في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها، ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكًا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقي وحدة الدولة.

الشرط الثالث: خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمان: الزراع والصناع والتجار والجند — للحرب الدفاعية — والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون، لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض، وليسوا جميعًا «مواطنين» فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية، هو جندي في شبابه حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة، لا يزاول عملًا يدويًّا أصلًا، فإن العمل اليدوي فضلًا عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر؛ إذ إنه يشوه هيئة الجسم ويجعل صاحبه خاضعًا له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضائها أفعالًا جسمية: أليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادرًا عن طلب المال — كما هو حال السوفسطائيين — فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير، وجملة القول: المواطنون طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته «الأخلاق»، وهم عماد الدولة، وعلى الدولة أن تعنى بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة،[٦] فكأن أرسطو يعود إلى فكرة «الحراس» عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ، والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام، والرأس في كل شيء.

[٦] م٧ ف٤–١٢.

(٧٧) خاتمة الباب الثالث

(أ) «من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تنال إلا تدريجًا بتعاون الجهود؛ بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة، ومن العدل أن نحمد ليس فقط للمفكرين الذين نشاطرهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية؛ لأنهم هم أيضًا شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية.»[٧] فكم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالًا متطاولة! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة، وقد أعطانا أرسطو حدودًا وتعاريفَ لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائقَ لا تقدر: صنف العلوم واشتغل بها علمًا علمًا، فكان المعلم الأول في كل علم منها، وخلف لنا كتبًا كانت ولا تزال أصولًا لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين.

(ب) ولم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يذكر، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بعد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧؛ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين، وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحي أرسطو وإشرافه؛ فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس «آراء الطبيعيين» و«تاريخ النبات» وأبحاث في العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل، والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عنواناتها، ورسائل في المنطق وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية، ورسائل في الفلسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب «الأخلاق»؛ أي وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين، ومن إخوانه «أوديموس» مؤسس فرع المدرسة في رودس وضع كتابًا في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جدًّا لتاريخ هذه العلوم، و«مينون» أرخ الطب، و«فانياس» أرخ الشعر والمدارس السقراطية، و«ديقايرخوس» أرخ المدنية اليونانية، ووضع كتابًا في الجغرافية اسمه «سياحة في الأرض»، و«أرسطوقسانس» كتب في تاريخ الموسيقى، وفي الآلات الموسيقية، وفي مبادئ

[٧] ما بعد الطبيعة م٢ ف١.

الألحان، وأشهر رجال الجيل الثاني استراتون اللمبساقي خليفة ثاوفراسطوس على المدرسة مدة ثماني عشرة سنة — توفي حوالي ٢٧٠ — وكان قد قضى زمنًا في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر — من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤ — يؤدب ابنه فيلادلف، ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهبًا هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال: إن النفس هواء ونقد حجج أفلاطون في خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف.[٨]

[٨] وكانت للمدرسة نهضة في القرن الثاني للميلاد، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير في إذاعة فلسفته (٩٨).

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

(٧٨) تمهيد

(أ) في هذا الباب نجمل القول في الحركة الفلسفية من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعده، نعود إلى ذلك الوقت الذي تفرق فيه أصحاب سقراط؛ لنؤرخ مدارس تأثرت به وأسميت باسمه، عاصرت الأكاديمية واللوقيون وعارضتهما فمهدت السبيل لمدارس الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية، وهو دور امتاز بانتشار الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط بعد وفاةِ الإسكندر وتَجَزُّؤِ ملكه، فتعارف فيه العالم اليوناني والعالم الشرقي وتأثر كل منهما بالآخر وشارك الشرقيون ولا سيما الساميون منهم في العلم والفلسفة، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة في مقدمتها الإسكندرية وبرغاما ورودس مع بقاء أثينا مركز الفلسفة، ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفي وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة مع عناية خاصة بالأخلاق تبعًا لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عند أفلاطون، فجدد أبيقوروس مذهب ديموقريطس، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس، وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت فضعفت الثقة بالعقل ونبت مذهب الشك طغى على الأكاديمية؛ إلى أن خلصتها منه نهضة لم تلبث أن تلاشت.

(ب) ولهذا الدور فضل كبير على العلوم والصناعات فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم؛ نشأ فيه إخصائيون عنوا بتمحيص المعارف

الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم، نذكر في الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث: إقليدس (٣٣٠–٢٧٠) صاحب «مبادئ الهندسة» جمعها ورتبها وعلَّم بالإسكندرية، وأرشميدس السراقوصي (٢٨٧–٢١٢) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه، كان يجمع بين النظر والعمل، له أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة، وأرسطرخوس الساموسي الفلكي الكبير قال: إن الشمس مركز العالم (١٤–ب).

ومن رجال القرن الثاني للميلاد ثاون الأزميري وأقلاديوس بطليموس عرضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرهما، والثاني مشهور بكتاب «المِجِسطي» — بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء — وهو أول كتاب دَوَّن كل فروع علم الفلك القديم، نقل إلى 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 البرغامي — القرن الثاني للميلاد — اشتغل أيضًا بالمنطق، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠–ب)، ولخص محاورات أفلاطون، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته، وتقدمت الجغرافية بالرحلات، وأشهر رجالها استرابون وأبلينوس الكبير، وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة، وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة.

[١] انظر نلينو: علم الفلك تاريخه عند العرب ص٢٢١–٢٢٤.

الفصل الأول

صغار السقراطيين

(٧٩) ثلاث مدارس

(أ) من أصحاب سقراط (٢٧–و) جماعة علَّموا في حياته أو بعد مماته وكتبوا «مصنفات سقراطية» أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصي لفكره، مع ادعائهم جميعًا صدورهم عنه، أشهرهم ثلاثة: إقليدس مؤسس المدرسة الميغارية، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلبية، وأرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية، وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل، وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص، ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول: أما أن أفلاطون أعلاهم قدرًا فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم، وأما أنه السقراطي الحقيقي فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هي التي ذكرها أفلاطون؟ ونحن لا نرى بأسًا بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف، وأغلب الظن أنهم لا يستحقون، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين، وأفلاطون وحده أقام مذهبًا إيجابيًّا فهو كبير وهم صغار، ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن سقراط هي تلك التي رسمها أفلاطون، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم، أفلاطون السقراطي الكلي وهم أنصاف سقراطيين.

(٨٠) إقليدس والمدرسة الميغارية

(أ) عاد إقليدس إلى وطنه ميغاري وأنشأ مدرسة اشتهرت بالجدل، ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون، وكانت تربطهما صداقة متينة، فأحسن وفادته، وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين، ولا شك أنه تأثر بالجدل الميغاري، كان إقليدس قد تلقى في أول أمره المذهب الإيلي بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون، ثم عرف الحركة السوفسطائية، فجاء مذهبه مزيجًا من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة، جمع بين الوجود البرمنيدي والخير السقراطي مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال: إن الوجود واحد والخير واحد كذلك، وما ليس خيرًا فلا وجود له، أو — على حد تعبير أرسطو — الوجود والخير متساوقان، فالوجود خير والخير وجود، ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له: الله أو العناية أو العقل، ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا في الفكر، أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم؛ لأن وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة، فكيف تحمل واحدة على أخرى؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها، فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء. فإقليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم والخير، وهو إيلي كذلك في منهجه؛ إذ يقال: إنه 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 بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم.

(ب) وخلفه أوبوليدس المِلَطي، وكان خصمًا عنيدًا لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججًا من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالي وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذي يقضي بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد، ولكنه تناسى الشرط الذي أضافه أرسطو بقوله: «ومن جهة واحدة» فجاءت حججه أغاليط مكشوفة، منها قوله: إذا قلت إنك تكذب، وكنت صادقًا في قولك فأنت كاذب وصادق في آنٍ واحد، ومنها: من لم يفقد شيئًا فهو حاصل عليه، وأنت لم تفقد قرنين، إذن فلك قرنان، ومنها: إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنعًا فإنك لا تعرفه، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه في آن واحد، ومنها سؤاله: كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث، فمتى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة، أو كم

شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال: إنه أصلع؟ وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع، ويذكر له غير ذلك من «الفكاهات المنطقية».

(ج) وجاء بعده أستلبون الميغاري، نحا نحوه فأصاب إقبالًا كبيرًا؛ إذ يقال: إن تلاميذ ثاوفراسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه، وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمدًا على برهان الخلف أيضًا، وذكرت له حجج؛ منها: ليس مثال الإنسان فلانًا أو فلانًا، ولا متكلمًا مثلًا أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول: إن الرجل الذي يتكلم إنسان؛ إذ إنه لا يطابق المثال. حجة أخرى: مثال البقل قديم فليس هذا الذي تعرضه عليَّ بقلًا من حيث إنه غير قديم. حجة ثالثة: إذا أردت أن تقول: إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان، وكان هذا الشخص في ميغاري، فيلزمك القول: إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث إن المثال واحد لا يتعدد. وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير بمعانٍ محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم؛ لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل «إن الفرس يعدو» و«إن الإنسان طيب»، وهذا يعني أن كلًّا من الفرس والإنسان هو شيء آخر غير ذاته، وإذا قلت: إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان لم يسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلًا أو إلى الغذاء. والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين في شيء.

(٨١) أنتستانس والمدرسة الكلبية

(أ) وُلد أنتستانس في أثينا، وتتلمذ لغورغياس فنشأ على السفسطة، ثم عرف سقراط ولزمه، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلِّم، وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع»، فأطلق عليهم اسم الكلبيين، ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم؛ فقد كان أنتستانس معجبًا بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله، فأسرف في محاكاته وأسرف تلاميذه، كانوا يشترطون للانضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية، فيلبس لباس عامة الشعب، ويرسل شعر الرأس واللحية؛ ولما تغير الزي الشعبي بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم، وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود، وليس لهم من مأوى غير المعابد والأمكنة العامة الأخرى، وكان فيهم كثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عاريًا

تحت المطر في برد الشتاء أو يمكث في شمس الصيف المحرقة ليظهر قوة احتماله، وما إلى ذلك، كانوا يغشون المجالس، ويتطفلون على الموائد، فيجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء إلى حد البذاءة، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تزوس هي ملاحظة العيوب والتشهير بها، ويتخذون من اسمهم تشبيهًا فيقولون: إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر.

(ب) وأنتستانس إمامهم في آرائهم وسيرتهم، وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة؛ فقد وصفه الأول «بالشيخ البليد العقل» ووصمه الثاني بأنه «رجل فظ أحمق»، تكلم في الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال: «إني أرى فرسًا ولا أرى الفرسية»، فالماهية عنده فردية غير متجزئة، يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين أو أكثر، وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ: أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشيء آخر، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها، والعناصر لا تحد بل تشبه بغيرها، وفي كلا الحالين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها — وكان يقول بهذا المعنى: «بداية كل تعليم دراسة الأسماء» — فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها مثل مباينة «الإنسان» و«الطيب»، فكل ما يصح أن يقال هو: الإنسان إنسان والطيب طيب، وأما الجدل فمستحيل؛ لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئًا واحدًا فهما متفقان، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة، وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجودًا، ويستحيل أن نتصور غير الموجود. هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم من حيث إن العلم مجموعة معانٍ وأحكام، وكان أنتستانس يزدري العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة للسيرة، فقصر كلامه على الفضيلة وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة، وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول: «إني أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة.» وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالي الذي نقده بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال ويصوغ الحِكَم، فيبرز الفضيلة في صور حية ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان، ويستدل مما وصل إلينا من عناوين كتبه أنها كانت كلها عبارة عن سرد الأمثال وتفصيل أفعال الأبطال وشرح هوميروس شرحًا رمزيًّا يستخرج منه المواعظ والعبر، فإنه كان يقول: إن الفضيلة في

الأفعال والأفعال لا تعلم ولكنها تكتسب بالمران، فليست الكلبية إذن مذهبًا فلسفيًّا وإنما هي سيرة وحياة.

(ج) وقام بعده ديوجانس (٤١٣–٣٢٧)، وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهور، وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين: أحدهما ملحد مستهتر، والآخر فاضل جليل، والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني؛ استنادًا إلى أن أوائل الكلبيين كانوا — ولا ريب — حريصين على زهد شيخهم أنتستانس، والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثله متهتكًا إنما وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهارًا في غير كلفة لا استحياء.

كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية، ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء، ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مربٍّ للإرادة، وكان يحتقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر، وكان ينظر إلى الفرد مستقلًّا عن الجماعة وماهية منفصلة، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة، وكان الكلبيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعورًا بالوطنية وحرصًا عليها وأكثرهم ميلًا للإنسانية، يستحبون الدول الكبرى كدولة الفرس ودولة الإسكندر دون الأوطان الضيقة أي المدن اليونانية وعصبياتها، وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى، فهي مطلق لا يحتمل الإضافة وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم، فيتبين من هذا أن المذهب الكلبي وحدة متماسكة الأجزاء.

(٨٢) أرستبوس والمدرسة القورينائية

(أ) نشأ أرستبوس في قورينا (٢٧–و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط فكان واحدًا من تلاميذه المواظبين، وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوصة لعهد دنيسوس الأول وابنه من بعده، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه؛ لما كان يظهر من الخنوع والملق؛ استبقاءً للنعمة، فدعاه ديوجانس «بالكلب الملكي»، وفي أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلَّم فيها.

(ب) ويستدل مما عرف عن مدرسته أنه كان حسيًّا تصوريًّا مثل بروتاغوراس يقول: إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا نبلغ إلى الأشياء التي تسبب الإحساسات، بل لا ندري إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من الناس؛ لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأننا في مدينة محصورة ولا يشترك الناس في غير الألفاظ التي يسمون بها إحساساتهم، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم، وإذن فلا حكم ولا علم، وكان أرستبوس هو أيضًا يزدري العلم النظري كالكلبيين، أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصوري أي على الشعور باللذة والألم، وهذا الشعور حركة فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذًا، وإن كانت عنيفة كان مؤلمًا، فاللذة هي الخير الأعظم وهي مقياس القيم جميعًا: هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء، وما القيود والحدود إلا من وضع العرف، إذن فالسعادة في اللذة وفي اللذة الحاضرة لكن من غير تعلق بها؛ لأن التعلق مصدر قلق وألم، ومن غير تفكير في المستقبل؛ لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك، فالحرية الحقة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع …

(ج) وخلفته ابنته وخلفها ابنها أرستبوس الصغير، ويقال: إنه هو الذي علَّم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده، وقد يكون هذا القول صحيحًا بدليل أن أرسطو لا يذكر أرستبوس في كلامه عن اللذة، ومهما يكن من هذه النقطة فقد غلا رجال المدرسة في الحسية وعلموا الإلحاد، فقال واحد منهم: إن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم. وآخر ممثلي المدرسة «هجسياس» ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها، فالسعادة أمنية مستحيلة، وطلب اللذة عبث بل تناقض؛ لأن اللذة تخلف الألم دائمًا،

فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة، ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفي بالموت، فلقب هجسياس «بالناصح بالموت» واستمع له كثيرون واقتنع البعض بأقواله فانتحروا، وخشي الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار فنفى هجسياس وأغلق المدرسة.

الفصل الثاني

أبيقوروس

(٨٣) حياته ومصنفاته

(أ) وُلد أبيقوروس في ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية، وكان أبوه معلمًا، وكانت أمه ساحرة تعزِّم في المنازل للتطبيب والتطهير، ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلَّم في بعض مدنها، ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ فأقبل عليه التلاميذ رجالًا ونساءً يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة»، وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، فقيل لذلك: «حديقة أبيقوروس»، كان ضعيف البنية ولكنه كان قوي النفس شديد التجلد للمرض، وكان كثير الاعتداد بنفسه، يدعي أن مذهبه وليد فكره، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة، فهجاهم جميعًا، نخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو، ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما، أحدهما أفلاطوني والآخر ديموقريطي، ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه بارًّا بهم، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة، وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال، وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن إيونية وفي مصر «ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته». ومرض بالحصوة ومات بها سنة ٢٧٠ بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلًا عاليًا لمريديه، ولفرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهًا جاء العالم بوحي جديد، وكانوا يكرمون ذكراه تكريمًا دينيًّا.

(ب) وتذكر له كتابات كثيرة، منها كتاب «في الطبيعة» وآخر في المنطق اسمه «القانون» ورسائل إلى مريديه في الخارج، وكل ما بقي لنا ثلاث من هذه الرسائل: واحدة في الطبيعة، وأخرى في الآثار العلوية ربما كانت منحولة، والثالثة في الأخلاق، ثم

«الأفكار الرئيسية» وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة، إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ وأربعون كانت معروفة من قبل.

(٨٤) المنطق

(أ) كان أبيقوروس يشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، يخدمها «العلم القانوني» — أي المنطق — والعلم الطبيعي، وكان تعريفه الفلسفة أنها «الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار.» وهي بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان في كل سن، فكانت المدرسة مفتوحة لكل «طالب نجاة» ملم بالقراءة وكفى، وبهذا المعنى أيضًا كان أبيقوروس يباهي بأنه بدأ يتفلسف في الرابعة عشرة ويقول: «ألا لا يبطئ الشاب في التفلسف، ولا يكلَّن الشيخ من التفلسف، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت.»

(ب) فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمي، وإنما وجه همه لنقد المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة، والمعرفة عنده أربعة أنواع: الانفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري، فالانفعال هو الشعور باللذة والألم، والإحساس الإدراك الظاهري، وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أي التي تحدثه فينا؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أي إنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة «اصطلاح»، أما خطأ الحواس فليس في الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل للإدراك؛ فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد: إنا نراه مستديرًا، ولكنا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل، وأنَّا سنراه كذلك إن اقتربنا منه، وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات؛ لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها، فأبيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل.

(ج) ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كليًّا ثبتناه في لفظ، ولما كان هذا المعنى الكلي صادرًا عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله، وبعد أن يتكون يبقى في الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة، فهو الذي يسمح لنا أن نسأل مثلًا: «هذا الحيوان الماشي أهو فرس أم ثور؟» وهو الذي يسمح

لنا أن نصدر أحكامًا تجاوز التجربة الراهنة مثل قولنا: «هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شجرة.» فإن الأسئلة والأحكام التي من هذا القبيل تعني أننا حاصلون على المعاني المذكورة فيها حصولًا سابقًا على الإحساس الذي حملنا على السؤال والحكم، على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس.

(د) والحدس الفكري استدلال، وله منهجان: فهو من ناحية يؤدي بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة تقتضيها كعلة أو شرط، أو لا تبطلها: مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعي، ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث إن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكانًا يتحرك فيه؛ والحركة ظاهرة محسوسة جلية فشرطها موجود، ومثل لا نهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهي لا تبطلها، هذه الأشياء يسميها أبيقوروس باللامحسوسات ولكنه لا يعني أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسي، ومن ناحية أخرى الحدس الفكري استدلال يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من «نظرة إجمالية» مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في أنفسها لا في علاقاتها بالمحسوسات، وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلي.

(٨٥) الطبيعة

(أ) اصطنع أبيقوروس مذهب ديموقريطس؛ ولكنه نظر إليه نظرة خاصة وأدخل عليه بعض التعديل، هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره في ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير، أما التعديل فسوف نشير إليه في سياق الكلام؛ وأما النظرة الخاصة فهي أن ليس للعلم الطبيعي قيمة ذاتية ولا يعتبر مطابقًا لحقيقة الوجود، وإنما هو، مع استقلاله بقضاياه وبراهينه، مرتب لعلم الأخلاق؛ ذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة؛ فهي لذلك تحتمل أكثر من تفسير، فالعلم الطبيعي مجموعة تفسيرات ممكنة قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة، والغرض منه على كل حال «تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت»، فالتفسيرات سواء ما دامت تفي بهذا الغرض، مثال ذلك: قد تكون علة الكسوف توسط القمر، وقد تكون توسط جسم غير منظور، وقد تكون انطفاء الشمس وقتيًّا، ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر فإن أي واحد منها يكفي لتبديد الخوف من الكسوف، وهذا هو المقصود، ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم فإن «نظرة إجمالية» تكفي؛ إذ ليس العلم الطبيعي مطلوبًا لذاته بل لعلم الأخلاق

وبالقدر اللازم له فحسب. وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو «فروضًا نافعة» ويظنون أن هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة وإقامة الأخلاق.

(ب) الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة، أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان أمورًا حقيقية غير منظورة؟ «وهذا تطبيق لأحد منهجي الحدس الفكري» أما اتصال المادة الذي يلوح أن الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة، الجواهر الفردة موجودة إذن وهي في عدد غير متناهٍ تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتًا ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر، وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أي شيء من أي الجواهر، فإن بقاء الأنواع يقتضي أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران، ولو أنها لم تثبت في مركباتها إلا بعد محاولات عديدة، والجواهر متحركة أبدًا في خلاء لا متناه، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل، وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة. بالثقل إذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل — كما يشهد به سقوط الأجسام — وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، غير أن للجواهر انحرافًا عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء أنفسها مقدارًا صغيرًا للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات، ولا يُحْتَجُّ بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقي أبدًا لتأليف الأشياء، والأشياء موجودة فيلزم أن شرط وجودها حقيقي من حيث إن الانحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الجواهر، هذا من جهة وتطبيقًا لأحد منهجي الحدس الفكري. ومن جهة أخرى وتطبيقًا للمنهج الثاني نقول: إنا نحس في أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية، والإرادة هي الانحراف في الإنسان، فإذا كان الانحراف متحققًا فينا فهو متحقق في الجواهر؛ إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية، وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقوروس عن ديموقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة، ويقول بالحرية شرطًا للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلي ليس غير.

(ج) والأحياء أعقد المركبات نشأت اتفاقًا على ما قال أنبادوقليس وديموقريطس، وبقي الأصلح وثبت نوعه، والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله، وهي اثنتان أو لها وظيفتان: إحداهما حيوية هي بث الحياة في الجسم، والأخرى وجدانية هي الشعور والفكر والإرادة، وتؤدي النفس الوظيفة الأولى بجواهرَ لطيفةٍ متحركة حارة منتشرة في الجسم كله، وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهرَ ألطفَ محلها القلب، الأولى شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره انطلقت النفس وتبددت جواهرها، والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم، أما النفس المفكرة أو «نفس النفس» فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم. ويفسر الإحساس بأن «قشورًا» رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فهي «أشباه» لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس، وفي الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضًا من الأشياء البعيدة والماضية، وهذه أصل خيالات المنام واليقظة: فالمخيلة تجري على نسق الحس تمامًا، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء، فالحقيقة أن ألوفًا من الأشباه تزدحم على الفكر في كل وقت، فلا يتأثر الفكر إلا بالتي يوجه إليها انتباهه، فنظن أننا نستعيد صورًا ماضية، وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض في مجاريها أو تلتوي أو تنقسم، وهذا أصل أخطاء الحواس كرؤية البرج المربع مستديرًا، وهذا أصل تصورنا في المنام الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط، وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الأحلام ولا إلى اعتباره نذيرًا من لدن الآلهة.

(د) والآلهة موجودون، يدل على وجودهم أولًا: أنهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة في الإنسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق، وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة، والتي لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم. ثانيًا: عندنا فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة. ثالثًا: لكل شيء ضده يحقق المعادلة في الوجود، فلا بد أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد. ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا: أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبدًا 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 بشئوننا ولا يعلنون عن إرادتهم بالنُّذُر كما تعتقد العامة، هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحيانًا القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم، تناقض الفكرة السابقة عنهم؛ إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطفَ وشواغلَ، فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن ننفي عن نفوسنا الخوف منهم. ولقد كان هذا الخوف عظيمًا في اليونان بما توارثوه من أساطيرَ عن القدر يعبث بالبشر عبثًا، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هذا الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فآثر أن يمحوَ الجنة والجحيم جميعًا بهذا المذهب المتهافت السخيف، ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر، ولعله كان يفعل ذلك؛ استرضاءً للعامة، وتفاديًا من الخصومة معهم، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى.

(٨٦) الأخلاق

(أ) في هذا المذهب السعادة هي اللذة الجسمية من حيث إنه لا يعترف بغير المادة، وفي الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة، ولكنه لا يتابع أرستبوس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعًا من السعادة الروحية ويستبقي الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكانًا خاصًّا بين المذاهب، يقول: تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن 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 أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن ثَمة إلى لذات وآلام، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء. ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة أو خسيسة؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك، بشرط أن تكون اللذة لذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة، ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقبَ وقد لا تكون جميع عواقبها خيرًا؛ فإن الشره مثلًا يورث المرض، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر ألمًا واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة، وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شرًّا فيجب تعديل الألم باللذة

وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم، وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة، لقد كان أرستبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة؛ مخافةَ أن يفوتنا المستقبل وأن ينقلب حسبان العواقب قيدًا وعبودية، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق، وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة.

(ب) ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات، وقد كان أرستبوس يدعي أنها جميعًا سواء، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة وعواقبها في الحياة بأكملها وجدناها تتفاوت، وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث؛ الأولى: لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية وهي تلك التي تسكن آلامًا طبيعية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والثانية: لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية وهي تلك التي تنوِّع اللذة فقط ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي مثل لذة الأغذية المترفة، والثالثة: لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية، فالحكيم يصغي دائمًا إلى نزعات الطائفة الأولى، وهي أبسط النزعات وألزمها تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها، وإرضاؤها سهل ميسور، والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ويرفض لذائذها بالكلية، أما نزعات الطائفة الثانية فينظر إن كان يرضيها أم يقمعها، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أرضاها بتؤدة؛ خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبدًا لها.

(ج) وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن، هذه الطمأنينة هي اللذة تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال، فالنزوع وسط بين سكونين، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه؛ أي أنْ يستعيد توازنه وسكونه، وليس السكون فراغًا من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة، ولكنه هو اللذة بعينها، هو الاستمتاع بالتوازن، فإن اللذة تنشأ حالما يزول الألم، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى، وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام والطمأنينة التامة بمأمن من كل اختلال واضطراب، ولكن الجسم عرضة للألم دائمًا، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة، غير أننا نستطيع دائمًا أن نوجد إلى جانب الألم الجسمي لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ونحقق الطمأنينة؛ ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى

اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة فتستطيع في الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها، وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائمًا، فسعادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه، وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات، أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة، بل لا يخاف الموت فإن خوف الموت من فعل المخيلة؛ يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخذه الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم، أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام؛ هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت، وحين يوجد الموت ننعدم، لذلك يبطل خوفه منه، وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه، إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها؛ إذ إن المدة لا تزيد في اللذة، ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرستبوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفيصل بين المذهبين؟ ولِمَ تفضُل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة الحياة القصيرة القوية اللذة؟ وقال أبيقوروس عكس ذلك أيضًا لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس، فإذا كان هذا الرجاء لاذًّا إلى حد تلطيف ألم جسمي محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك، وإن توقع انقضاءها ينقصها ويلاشيها، ولقد كان أبيقوروس بارعًا في انتقاله من اللذة إلى المنفعة، ثم انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقًا جوهريًّا، ودون أن يغير معنى اللذة، ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغوًا وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنا على قول هجسياس.

(د) قلنا: إن أبيقوروس يستبقي الفضائل المعروفة، والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة، فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة والتسليم بما لا مفر منه، والصداقة نافعة لذيذة فالحكيم يتعدها كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب؛ لأنه مصدر اضطراب للنفس، كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر لما يجره الزواج من شواغلَ متعددةٍ، وللسبب

عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشئون العامة، أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضًا؛ مخافة رد الفعل، وهي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة بحيث لو انتفى التعاقد أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه العدالة.

وبعبارة أخرى أننا نقبل القانون لنحتمي من العدوان لا أكثر، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا وأمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير، ولنا أن نستوحي المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد؛ إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد، فردًا كان أو شعبًا، فلا عدالة ولا ظلم، ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الغير، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحتفظ بالطمأنينة وهي خيره الأعظم، وكل هذا منطقي في المذهب الحسي، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس، وقال به من بعده الحسيون المحدثون، وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد، غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا، فلم تقوَ طويلًا على منطق المبادئ، ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين، حتى اتخذ العرف اسم أبيقوروس عنوانًا لمذهب اللذة والاستهتار فظلمه شخصيًّا، ولكنه أنصف مذهبه في جوهره وفي سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالًا إلى ما بعد المسيحية؛ يعيشون عيشة «اللذة السهلة».

الفصل الثالث

الرواقية

(٨٧) مؤسسو الرواقية

(أ) الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وضع أصولها زينون وكملها تابعان من بعده، وثلاثتهم آسيويون، ولد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦، وكان أبوه فيما يروى تاجرًا قبرصيًّا يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين، فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها، قدم أثينا حوالي سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضًا بالتجارة، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أقراطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى أستلبون الميغاري وإلى رجال الأكاديمية، ثم أنشأ مدرسة في رواق — «ستُوي» باليونانية — كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء، فدعي وأصحابه بالرواقيين، وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه، وتوفي سنة ٢٦٤.

(ب) وخلفه أقلاينتوس (٣٣١–٢٣٢)، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته، وكان مصارعًا قبل أنْ يتوفر على الفلسفة، وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب وشدة تعصبه له، ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين فتقهقرت المدرسة في أيامه، ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس: ولد سنة ٢٨٢ 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، وتوفي سنة ٢٠٩، ولم يبقَ لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات، لذلك يصعب تصوير مذهبهم بشيء من الدقة، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم في مجموعه كما أمكن تركيبه.

(٨٨) المنطق

(أ) إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا: إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون، فهي تقول بالنار الحية وباللوغوس أو العقل منبثًّا في العالم وتسميه الله وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة وتقيم الأخلاق على الواجب، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتقصي الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة، ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول في الأخلاق، والفلسفة عندها «محبة الحكمة ومزاولتها» والحكمة «علم الأشياء الإلهية والإنسانية» تنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي والجدل — أي المنطق — والأخلاق، ولكن هذا التقسيم اعتباري فقط، فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق، وهو الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق، وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة، بحيث إن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وإن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة، وبحيث إن «الحكمة تشبه حقلًا أرضه الخصبة العلم الطبيعي، وسياجه الجدل، وثماره الأخلاق» وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل.

(ب) الرواقيون ماديون، فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس، والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة «أشباه» كما يقول الأبيقوريون، والمعرفة التي من هذا القبيل «فكرة حقيقية» يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى، والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة، يشبهها زينون باليد المبسوطة. والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضًا خفيفًا ويعني بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفوًا كلما تصورت النفس فكرة حقيقية. والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد المقبوضة تمامًا. والدرجة الرابعة والأخيرة العلم يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطًا عليها باليد الأخرى. والعلم تنظيم المعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقينًا كاملًا ثابتًا أقوى من اليقين الأولي المصاحب للإحساس المفرد، ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس،

وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات تحدث عفوًا في كل إنسان دون قصد ولا تفكير، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى، فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق.

(ج) وكون الموجود جسميًّا والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئي، وقد يكون معينًا يشار إليه بالبنان مثل قولنا: «هذا»، أو غير معين مثل قولنا: «بعض»، أو نصف معين مثل قولنا: «سقراط» دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى، والمحمول فعل صادر عن الموضوع أو حدث عارض له مثل «سقراط يتكلم» بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم أو انفعال جسم بجسم، فإن 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 أهم القضايا وأصدقها تعبيرًا عن الوجود وأولاها بالعناية هي التي تتضمن نسبة بين شيئين أي بين قضيتين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء، وبعبارة أخرى هي القضايا المركبة، وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى، وهم يهملون المفهوم والماصدق 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 أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية حملية، والقضايا المركبة عندهم خمس؛ فالأقيسة خمسة:

(١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل: إذا كان النهار طالعًا فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة.

(٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل: إما النهار طالع وإما الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعًا، أو: والنهار طالع، إذن فليس الليل مخيمًا.

(٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيًّا، ولكن أفلاطون قد مات، إذن ليس أفلاطون حيًّا، أو: ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات.

(٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث إن الشمس ساطعة فالنهار موجود.
(٥) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل: زيد أعلم أو أقل علمًا من عمرو.

وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما، والقياس الأول أهم؛ لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أي متضمنة منذ البدء في نظام العالم، وليس التالي فيه معلولًا للمقدم، ولكنهما جميعًا معلولان لهذا النظام العام، ويعادله القياس الذي مقدمته الكبرى تتضمن تقابلًا بالتناقض، وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة ... إلخ. والمنطق الرواقي استقرائي يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، لا كالمنطق الأرسطوطالي القائم على ارتباط الماهيات، وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة، غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التي تربط بينها بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالًا على الشيء بالشيء نفسه؛ إذ إن النهار وسطوع الشمس واحد، والمرض وعلته واحد، والجرح وأثره واحد وهكذا.

(٨٩) الطبيعة

(أ) قلنا: إن الرواقيين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله، فإن تحدثوا عن لا جسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام، ومنها أفكار العقل، وأيضًا المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطًا فارغة تقبل ما يملؤها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال، ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة، فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسم، فكان الجسم عندهم مركبًا من مبدأين هما مادة ونَفَس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقي أجزاءها متماسكة، وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفَس الحار أن يتحد بها تمامَ الاتحاد؛ أي أنْ ينتشر فيها كلها انتشارَ البخورِ في الهواء والخمر في الماء بحيث يؤلفان «مزيجًا كليًّا» فيوجدان معًا في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئًا من جوهرهما وخواصهما، هما بمثابة الهيولى والصورة عند أرسطو، إلا أن الصورة بسيطة والنفَس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات، وبتفاوت التوتر يتفاوت التماسك وتتفاوت

الشخصية أو الفردية في الأجسام، والنفَس الحار هو في الحيوان والإنسان نفْس أي مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور، فبهذا المعنى ليس للنبات نفْس؛ إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل، والحركة النزوعية في الحيوان تصدر عن التصور بالذات، أما في الإنسان فإن للنفْس أن تتدبرها، إن قبلتها صدرت وإن رفضتها بطلت، والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل، والإنسان عاقل من دون الحيوان.

(ب) وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم، فالعالم حي له نفَس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلًّا متماسكًا، فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، والمادة المبدأ المنفعل، كانت النار في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحوَّلت هواءً، وتوتر الهواء فتحول ماءً، وتوتر الماء فتحول ترابًا، وانتشر في الماء نفَس حار ولَّد فيه «بذرة مركزية» هي قانون العالم «لوغوس» بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث إن كل حي فهو «مزيج كلي» من ذريته جمعاء، فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئًا فشيئًا وما تزال تخرج بقانون ضروري أو «قدر» ليس فيه مجال للاتفاق، وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها 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 تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتي «السنة الكبرى» حتى يكون قد تم الاحتراق العام، ثم يعود الدور على نفس النسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث، وهكذا إلى غير نهاية.

(ج) فالعالم قديم ولكن نظامه حادث «خلافًا لما ذهب إليه أرسطو» فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديمًا لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب، ثم إنَّا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعه؟ وثالثًا إن كثيرًا من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وُجدت معه في وقت واحد لضرورتها ما تزال في أوائلها فلا يمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد. والعالم جسم كامل كري كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أي الخلاء، أما أجزاؤه فليست كاملة؛ لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها، ولكنها تتعلق بالكل. والعالم واحد بوحدة القوة المحالة فيه، يحده

فلك الثوابت وتزينه الكواكب وهي أحياء عاقلة تدور بالإرادة، والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هي الآلهة والجن، والأرض ثابتة في المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة في وسط الأنبوبة المنفوخة، وإما لأن ثقلها على صغرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه، ولما كان العالم واحدًا كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة تنتقل الحركات بينها رغم المسافات كما تنتقل الحركة في الحيوان من جزء إلى آخر، والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول المعلولات الكلية، وهي فصول السنة، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التنجيم، وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالعرافة وتعبير الأحلام.

(د) والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة في الأشياء، وهذه المعقولية تقتضي القول بالعلل الغائية، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات، وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضي بإنكار القوة المقابلة للفعل، وهي في الواقع غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل، فأنكروها، ورفضوا حد أرسطو للحركة وقالوا: إن المتحرك هو ما هو في كل آن أي إنه في كل آن بالفعل لا بالقوة، وما نظريتهم في كمون الأشياء بعضها في بعض وخروجها بعضها من بعض خروجًا آليًّا سوى نتيجة لإنكار القوة، إذن العالم إلهي معقول تمامًا، وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك «العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع الأحداث المستقبلة»، وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجارون الديانة الشعبية في الظاهر ويعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية، وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات، ويبرئونها من الشر بقولهم: إن لكل شيء ضده، فالشر ضروري للعالم كضد الخير، وإن الله يريد الخير طبعًا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيرًا من كل وجه، أما الشر الخلقي أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم: إن الظروف الخارجية أي مناسبات أفعالنا محتومة ولكنها ليست محتِّمة بذاتها، فإن أفرادًا مختلفين خلقًا إن وجدوا في نفس الظروف لم يأتوا نفس الأفعال، فالظروف تحرك الإنسان وخلقه يعين سيرته، أجل؛ إن الخلق من فعل القدر، وكل ما نأتيه متضمن في القدر، ولكن القدر

لا يستتبع القعود والتواكل، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل ومن جهة أخرى نحن نجهل العلة التي تحتم الفعل، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كأننا أحرار.

(٩٠) الأخلاق

(أ) تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفوًا دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان وتتخذ في الإنسان طريقًا آخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله؛ أي أنْ يحيا وفق الطبيعة والعقل، وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلًا أساسيًّا يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملًا بهذا الميل الأولي، ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين: إن الميل الأولي منصرف إلى اللذة؛ فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه، وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولًا خاصة كلها طيبة وموضوعاتها موافقة للطبيعة، وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقي وتابع لها، فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيراتٍ وشرورًا، فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ونسبية إليها، أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه، والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى، وهو ممدوح لذاته، وهي لا تمدح مستقلة عنه، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذمومًا، والخير الفضيلة، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه، ولكنها تنتهي عند نفسها وتقوم في إدارة المطابقة مع الطبيعة، وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هي الغاية تشتهى لذاتها، فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق، فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع

بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدر طوعًا. ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى يزهدان الإنسان في كل عمل وينتهيان به إلى الجمود؛ إذ تتساوى عنده الأشياء فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض؟ كلا فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا، والموضوعات الخارجية، وإن لم تكن خيراتٍ وشرورًا بالذات، إلا أنها مادة الإرادة، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها، فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع دون آخر، ودون أن يريد موضوعًا ما كما يريد الخير، فإذا ابتلي بمرض أو أصابته مصيبة آثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال، اللهم إلا إذا نزلت به فوادحُ لا تطاق، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقًا للطبيعة، وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يصمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحتفظ بحريته وينعم بفضيلته.

(ب) وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقي بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى متفرقة لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيرًا ولا شرًّا، ينقصها لكي تصير خيرًا وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ولأجل هذه المطابقة، والنقصان على درجات: درجة دنيا الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها جميعًا، ودرجة تالية الإنسان فيها بريء من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها، ودرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمنٌ خطر السقوط ولا يفتقر ليكون حكيمًا لغير الشعور بالحكمة، ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفي أية درجة كان، مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أكان في قاع الماء أو قريبًا من السطح، أو مثل الرامي فإنه مخطئ سواء أجاء سهمه قريبًا من الهدف أو بعيدًا منه؛ ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج، هي استقامة الإرادة إما أن توجد أو لا توجد كما أن الخط إما مستقيم أو منحن ولا وسط.

(ج) ويليه الإنسان الشرير أو الضال غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فاتخذ نفسه مركزًا للوجود وعارض الخير الكلي بأشباح من

الخيرات الجزئية أو المنافع وحصر سعادته فيها فتعرض لشتى الهموم والآلام، أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان للعقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل، كقتل الأب مثلًا فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار، وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضًا وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرض على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين، فتنقلب الميول انفعالات وأهواء أي ميولًا مسرفة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن أو بين اللذة والغبطة؛ فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما حالان له بما هو حاس، فالانفعال صادر عن رضا النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما؛ أي إنه حكم: مثال ذلك ليس حكمنا بأن «موت الصديق مصيبة» هو الذي يحرك النفس بل الحكم بأنه «من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة» بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم لا الحكم الأول، وقِسْ على ذلك سائر الانفعالات، فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعًا رديئة يجب استئصالها، وهي أمعن في عدم المعقولية فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما؛ إذ نرى الحزن مثلًا أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه، وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضًا في النفس يتعذر علاجه وهذه أدنى الدركات.

فالرواقيون يعودون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون: إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو إنه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب، ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر من العقل الكلي صدورًا ضروريًّا؟

(د) إذا انحصر الخير في الإرادة وكانت الأشياء لا خيرًا ولا شرًّا نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون، أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية،

بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافًا لما يقول أبيقوروس، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنًا وشعوبًا لكل منها عصبيته وقانونه، فإنهم جميعًا إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعًا مواطنون من حيث إنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو — ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة ويعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد في حسن التصرف بها.

(هـ) ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحيانًا إلى حد الانتحار؛ إظهارًا لشجاعتهم وفضيلتهم، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضًا لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي، وعرفت المدرسة عصرًا ثانيًا هو «الرواقية المتوسطة» في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أهم رجاله آسيويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية، ثم عصرًا أخيرًا رومانيًّا هو «الرواقية الجديدة» في أيام القياصرة، أشهر أسمائه سنيكا وأبيقتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة، وبعد ذلك لم تعدم المدرسة أتباعًا متفرقين، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفا كثيرًا من الآراء الرواقية في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم، ونحن نرى أن مذهب أسبينوزا ما هو إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي، وأن الأخلاق عند كَنْط هي الأخلاق الرواقية.

الفصل الرابع

الشكاك

(٩١) الشك الخلقي: بيرون

(أ) ليس الشك جديدًا في الفلسفة اليونانية، فقديمًا اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك، ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته؛ فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها، وفتح الإسكندر بلادًا رأى فيها اليونان ألوانًا من العادات والأخلاق، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم وتعاظم حاجة العقلاء للراحة، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولًا وقبل كل شيء على ما رأينا، وكانت منها المدرسة الشكية، لم يكن الشاك في هذا الدور نافيًا متهكمًا كالسوفسطائي ولكنه رجل مغلوب على أمره فَقَدَ الإيمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل في نفسه لا يوجب ولا ينفي وإنما يقول: لا أدري، ولم يكن كالسوفسطائي مزهوًّا بفنه طالبًا للمال، ولكنه كان جادًّا معرضًا عن متاع الدنيا، أقرب في أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية، ولم يكن هدامًا مثله، ولكنه كان يرى في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان، وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فأتقنوا المحاجة على أصولها وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهبًا بين المذاهب.

(ب) وإمامهم بيرون (٣٦٥–٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية، المنكر للعلم ولليقين، وُلد في إيليس، وتتلمذ لأحد الميغاريين وعرف أحد أتباع ديموقريطس، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق، فرأى «فقراء» الهنود وأعجب بما كانوا يبدون

من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام، وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه، قضى فيه حياة هادئة بسيطة، وكان موضع إجلال مواطنيه، عينوه كاهنًا أعظم وأقاموا له تمثالًا بعد موته.

(ج) لم يدوِّن آراءه وإنما ذكرها تلاميذه، ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم إلى ما يأتي: كل قضية فهي تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة، فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر؛ «فإن الشك لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها، والشاك يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيضَ، وأن العسل يبدو لذوقه حلوًا، وأن النار تحرق؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض، 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 خيرًا وتارة شرًّا، وكل شيء فهو زائل الخير والشر على السواء، فالناس يخطئون؛ إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء أنفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية، أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف. ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير، وأن الشك عنده كان خلقيًّا أكثر منه منطقيًّا، وكان موجهًا لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها، ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي وعني بالرد على أصحابها كما سيفعل المنتمون إليه في عهد متأخر.

(٩٢) الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال: أرقاسيلاس وقرنيادس

(أ) قبل هذا العهد وإلى جانب تلاميذ بيرون نجد الشك في مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هي مدرسة أفلاطون، وأول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦–٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة، ولد أرقاسيلاس في إيولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقي فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته، وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ، وقد كان يناقش ولا يكتب؛ لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط في الجدل وتصنع الجهل، أو إلى منهج أفلاطون الذي كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة

وأن يستعمل صيغًا شكية مثل «يلوح وقد يكون» وما إلى ذلك. وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية «الفكرة الحقيقية» فأنكر أولًا أن يقع التصديق على فكرة وهو إنما يقع على قضية؛ وقال ثانيًا: إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية وليس هناك علامة للحقيقة، وإذا كانت التصورات سواء كانت الحكمة في تعليق الحكم على الشيء في ذاته، غير أن من الآراء ما يبدو معقولًا ومن الأفعال ما يبدو مستقيمًا؛ هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهانًا على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك، فأرقاسيلاس كان احتماليًّا أو مرجحًا يعتقد بالعقل في هذه الحدود فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعي خضوعًا أعمى، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون.

(ب) وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نَحَوْا هذا المَنحى ولم يزيدوا شيئًا، 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 أوروبة فقضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بغرامة — وكان قد صار الحكَم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة ١٤٦ — فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية: واحد رواقي، وآخر أرسطوطالي، وثالث أكاديمي هو قرنيادس، فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور، وخطب هو الجمهور يومين متوالين أورد في اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق، وفي اليوم الثاني الحجج المعارضة، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم، وخافت السلطة على العقائد الموروثة، فطلبت إليه أن يبرح المدينة.

(ج) لم يكتب ولكنه جادل، جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر 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 واضحًا قويًّا صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذبًا أي اعتبرناه محتملًا.

الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك إذا أبصرت شخصًا فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب عليَّ الحذر.

الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال ذلك إذا أبصرت حبلًا وظننته ثعبانًا فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور، ولكنها لا تخولنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته، هي محك للتصور فقط، والاحتمال المستند إليها معادل عمليًّا للحقيقة الممتنعة الإدراك.

(٩٣) الشك الجدلي: أناسيداموس وأغريبا

(أ) وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضعًا عليًّا ودعمه بالحجج، ولسنا ندري زمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده، وكل ما يقال عنه أنه علم بالإسكندرية في وقت غير معين، وتذكر له كتب لم تصل إلينا، أما آراؤه فمروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي: انتمى صراحة إلى بيرون، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحماقة فيقعون في التناقض، أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلًا، وأورد حججًا عشرًا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم.

(ب) وهذه هي الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة:

الأولى: أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة؛ فالرؤية مثلًا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته، وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس: إنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا في ذاته؛ إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان.

الحجة الثانية: أن اختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعًا،

ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد وبين عصر وعصر فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم.

الحجة الثالثة: أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد؛ فالبصر يدرك بروزًا في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة، ومن يدرينا؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا، وإذن فنحن هنا أيضًا ندرك الظواهر لا الحقائق.

الحجة الرابعة: أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك؛ فمثلًا العسل يبدو مرًّا في الحمى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان، وإن قيل: إن مثل هذه الحالات مرضي استثنائي. أجاب الشاك: وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفًا بغير الظواهر؟

الحجة الخامسة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع؛ فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة، والبرج المربع يبدو مستديرًا عن بعد، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلًا في الشمس ساطعًا في الظلام، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزًا فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته: فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها؟

الحجة السادسة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة؛ فلون الوجه يختلف في الحر وفي البرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس وفي ضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به؟

الحجة السابعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية، فمثلًا قرن المعزى يبدو أسودَ بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا.

الحجة الثامنة: أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدرَكة وإلى الشخص المدرِك؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلى أو أسفل بنفسه بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن، فليس شيء مدرَكًا في نفسه.

الحجة التاسعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندرته، ولولا أنا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته.

الحجة العاشرة: اختلاف العادات والقوانين والآراء؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات، ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني كل ذلك، واختلافات 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 حقًّا لا الحق في ذاته.

وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية نعتبرها جنسًا عاليًا تحته أجناس ثلاثة: جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى، وجنس خاص بالموضوع المدرك يشمل الحجتين السابعة والعاشرة، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعًا يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.

(جـ) ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص في المذهب، وكان لا بد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم، وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر، فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة، وأخرى تنقد العلية، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل:

فالحجة الأولى: تقول إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة، ولكنها ليست محسوسة؛ لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس وليست الحقيقة مدركة بالحس؛ لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة، وهي ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيًّا وهذا باطل.

الحجة الثانية: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئًا لم يكن موجودًا وأن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميًّا؛

وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس واللاجسمي منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميًّا ولا اللاجسمي أن يحدث جسمًا؛ لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم؛ فالعلية ممتنعة.

الحجة الثالثة: يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة، فالعلم ممتنع.

(د) وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئًا عنهم فلا تفيدنا أسماؤهم، واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع في القرن الأول أو الثاني للميلاد، له خمس حجج:

الأولى: تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم وبين العامة.

الثانية: نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض. وفي هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر.

الحجة الثالثة: التداعي إلى غير نهاية في البرهان بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهانًا وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبدًا.

الحجة الرابعة: أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائضها.

الحجة الخامسة: إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع على كل حال.

والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية، والقسم الأول يرمي إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، والقسم الثاني يرمي إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد.

(٩٤) الشك التجريبي: سكستوس

(أ) ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب، أخذوا بالموقف الهادم السلبي الذي هو تراث سلفائهم وزادوا عليه موقفًا إيجابيًّا أوحت به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء، فأقاموا الفن بديلًا من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين، أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أي التجريبي، نكاد لا نعرف شيئًا عن حياته، عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات، أو في القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى، له كتب هي موسوعة المذهب الشكي فيها أخبار الشكاك وحججهم، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة: واحد يدعى الحجج البيرونية وهو موجز المذهب، وآخر عنوانه الرد على الفلاسفة، والثالث في الرد على العلماء.

(ب) والقسم السلبي في كتبه تكرار لما سُبق إليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام: ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقيين، وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعني البرهان على أنهم مخطئون «فإن مثل هذا البرهان حكم موجب» ولكنه يعني أنهم غير محقين أو بالأحرى أنه يمكن دائمًا معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة، ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء، فهو يقول عن القياس: إن المقدمة الكبرى «كل إنسان فهو حيوان» لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسي وحيوانات في آن واحد، فإذا أضاف قوله: «وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان» كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول؛ لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (٥٠–ب). ويقول عن الاستقراء: إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية؛ لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات؛ لأن عددها غير متناهٍ، فالاستقراء تامًّا كان أو ناقصًا ممتنع (٥٠–و)، والبرهان بنوعيه — قياس واستقراء — ممتنع.

(ج) أما القسم الإيجابي فلم يعرضه صراحة ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول: «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة» ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهي ترجع إلى ثلاثة أمور:

(١) الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبي سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس.

(٢) والشاك يتبع القوانين والعادات؛ لأنها مفروضة عليه.

(٣) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفوًا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة، فيحصل بذلك على الفن أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما، فيأخذ بهذه النتائج غفلًا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى 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 إلى علم الفلك أو علم التنجيم، ويطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها.

(د) ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء، والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هذا التفسير ممتنع المنال، ولكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحكم فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًّا كان مقداره، وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم، وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهي مردودة، ولم يكونوا ليغتروا بها لو أنهم نظروا نظرًا جديًّا في تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين، ولكن الناس كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها فكثيرًا ما لا ينظرون في آراء من تقدمهم، بحيث إن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها، ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر في فكر ديكارت، وتغلب على فكر هيوم، وأيقظ كنْط من «سباته اليقيني» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت مِل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك نقده للقياس وتلمسه أساسًا للاستقراء.

الفصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

(٩٥) فيلون الإسكندري

(أ) في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية، وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية، واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية، وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على «ثيماوس»، وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع.

واتخذت الأفلاطونية شكلًا جديدًا ظاهرًا عند فيلون اليهودي الإسكندري، وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمركز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود ويونان ورومان، وكانت جاليتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى إنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية،[١] وكانت تعتقد في معظمها أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضًا، وكان فيلون كبير القدر في قومه، لم يُضبط تاريخه، فهو يوضع ما بين سنة ٤٠ قبل الميلاد وسنة ٤٠ بعده، ومما يذكر عنه أنه ذهب في أواخر أيامه في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته، ولم يكن يعرف العبرانية فقرأ التوراة باليونانية وشرحها بهذه اللغة، وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، وكان يهود

[١] هي أقدم الترجمات وأشهرها، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف اثنان وسبعون عالمًا من يهود مصر، وهذا العدد هو أصل التسمية.

الإسكندرية يشرحونها شرحًا رمزيًّا كما كان اليونان قد ألفوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه بمقدار ابتعادها عن الجسر أو دنوها منه، وكانوا يُؤَوِّلون الفصل الأول من سفر التكوين مثلًا بأن الله خلق عقلًا خالصًا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلًا أقرب إلى الأرض «آدم» وأعطاه الحس «حواء» معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة «الحية» وهكذا.

(ب) وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبعثرة من غير ترتيب، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه، بل لا يحجم أحيانًا كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة، بحيث يتعذر تصوير فكره، ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار: الفكرة الأساسية هي فكرة إله مفارق للعالم، خالق له، معني به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئًا آخر، فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يُؤَوَّل بحسب هذا الاعتبار، وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء، والوسيط الأول هو «اللوغوس» أو الكلمة ابن الله نموذج العالم، ويليه الحكمة فرجل الله أو آدم الأول فالملائكة فنفس الله وأخيرًا «القوات» وهي كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية، وتطهير النفس بالزهد وعلى الأخص بالعبادة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله، ويبدأ التطهير والصعود والعودة إلى الله حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها — وفيلون يدلل عليه بحجج أناسيداموس — وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم — وهذا حظ الأكثرين — أو معرفة الله بالوسيط — وهذه درجة أرقى — فإذا ما أردنا أن نتبين ماهية هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها: فاللوغوس هو تارة الوسيط الذي خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذي نعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله، وهو طورًا ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله، وهو مرة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين، ومرة أخرى هو المثال والنموذج الذي خلق الله العالم على حسبه كما يقول أفلاطون، وغير ذلك كثير، أما «القوات» فهو تارة يردها إلى المثل الأفلاطونية وطورًا يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدها على رأي الرواقيين، وحينًا هي درجات صعود النفس إلى الله وحينًا آخر هي صفات الله.

(٩٦) أفلوطين

(أ) من الإسكندرية أيضًا خرج أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية، وُلد في ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية، وبقي بها إلى الثامنة والعشرين، ثم قصد إلى الإسكندرية وتتلمذ لأمونيوس الملقب بساكاس أي الحمال؛ لأنه كان حمالًا قبل أنْ يشتغل بالفلسفة، وأمونيوس هو المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الجديدة كمذهب فلسفي، نشأ مسيحيًّا ثم ارتد إلى الوثنية اليونانية، ولسنا ندري عنه شيئًا كثيرًا فإنه لم يدون آراءه، ولم يصلنا تفصيلها، إنما يقال: إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية في تلاميذ قليلين مختارين، وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة، ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس، ولكن هذا الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم في العراق، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته سنة ٢٧٠، وكان مجلسه بها حافلًا بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة؛ لسمو نفسه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية.

(ب) ولم يشرع في الكتابة إلا حوالي الخمسين، كان يكتب أو يملي على عجل ويدع لتلميذه وكاتب سره فورفوريوس مراجعة الأوراق، كتب أربعًا وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوي، وكان تعليمه شرحًا على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما، أو علي قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جوابًا على سؤال أو ردًّا على اعتراض، فليست رسائله عرضًا منظمًا لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، والموضوعات المأثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في ثيماوس والمأدبة وفيدروس والمقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية، والموضوع الرئيسي النجاة: نجاة النفس من سجنها المادي وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي عالم الوجود والحقيقة، والمنهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود، وطورًا الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر. وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات، ويمكن أن يقال: إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان، والثانية والثالثة بمحيطه أي بالعالم المحسوس، والرابعة بالنفس، والخامسة بالعقل، والسادسة بالوجود.

(ج) قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون، وهي ترجع إلى أربعة: أولها «الواحد» الذي حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣–د) والذي ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية لا يوصف، أو لا يوصف إلا سلبًا (٣٤–ب). والركن الثاني النموذج الحي بالذات الحاوي جميع المثل. الثالث النفس العالمية (٣٥–أ). والرابع المادة. فأفلوطين يضع كذلك «أقانيم أربعة» أي أربعة جواهر أولية: «الواحد» أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتي هي: العقل فالنفس فالمادة، وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد ويبين الصدور بالجدل النازل، فمن الوجه الأول يقول مع الرواقيين: إن تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها، ولكنه ينكر قولهم: إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة فإن من شأن المادة التفكك والتشتت، ويذهب إلى أنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم؛ فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة؛ لأن كل قضية فهي تحتوي على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدركها، فالنظر في معنى الموجود وفي ضرورة وحدته يؤدي بنا من الجسمي إلى اللاجسمي، والوجود الحقيقي هو التأمل والفكر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة، وكل موجود لا يكون اتحاد أجزائه تامًّا فهو يقتضي فوقه اتحادًا أتم، وعلة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى؛ فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله ونموذجه المعقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه تأملًا صامتًا لا يقارنه شعور، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة كما أن النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحي، وفوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وعلة وحدتها، فإن المعقولات مترابطة متضامنة وتقتضي عقلًا كليًّا يحويها ويدرك ترابطها، وفوق العقل «الواحد» الذي لا كثرة فيه البتة والذي هو رباط الأشياء جميعًا.[٢]

(د) ومن الوجه الثاني أي بالجدل النازل[٣] نبدأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع، ليس هو الوجود؛ «لأن الوجود معين أي ماهية محدودة ومعقولة»، وإنما هو

---

[٢] انظر الرسالة الثامنة من التاسوعة الثالثة، والرسالتين الأولى والسادسة من التاسوعة الخامسة، والرسالتين الثامنة والتاسعة من التاسوعة السادسة، ومواضع أخرى كثيرة.

[٣] انظر الرسالة الثانية من التاسوعة الخامسة وهي ملخص المذهب. أخذنا منها أهم القضايا ووضعنا لها شروحًا بين أقواس، وهذا الشرح مستمد من مجموع الرسائل.

مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر، فهو الأشياء جميعًا؛ «لأنه يحويها بالقوة» دون أن يكون واحدًا منها «من حيث أن ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل في ذاته؛ إذ يعطيها الوجود»، وهو كامل لا يفتقر إلى شيء، ولما كان كاملًا فهو فيَّاض، وفيضه يحدث شيئًا غيره، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلًا «أي يصير الأقنوم الثاني الذي هو وجود وعقل وعالم معقول، فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني، والثاني حاوٍ المثل الكلية أي الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضًا وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال.» ولما كان العقل شبيهًا بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضًا كثيرة «لا فيضًا واحدًا كالأول والعقل» فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعًا بمثابة حياة تمتد في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل، «والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير، والنفس علة حركاته الكلية أي حركات الأجرام السماوية؛ لأن الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثاني، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول.» والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم، وهي وجود مطلق «لا وجود ناقص له نسبة للصورة كما عند أرسطو»، وهي مع ذلك غير معينة، فلا يوجد اتحاد حقيقي بين المادة والصورة وإنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس في المادة، كما أن الضوء لا يؤثر في الهواء، وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف بأي صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التي تلحق العالم المحسوس.

(هـ) واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل نقائصها وشرورها، فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول، والفلسفة وسيلة النفس في صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد، ولكنها لا تصل إليه بحدس عقلي من حيث إن المعين وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك، بل بنوع من «التماس» لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف؛ لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل

وهي نادرة عندهم،[4] وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة؛ إذ إنهم في حال الاتحاد يفقدون كل شعور بأنفسهم، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر،[5] وفي هذا يفترق أفلوطين عن أفلاطون — فيما يفترق — فإن أفلاطون بتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرمي إلى إدراك أسمى المعقولات، أما أفلوطين فيريد أن يجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز، وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشايع الأفكار الهندية.

(و) على أنه بوضعه الواحد اللامعين في رأس الوجود ومحاولته استخراج الأشياء منه بالتدريج كان أمينًا لموقف قديم متصل في الفلسفة اليونانية: ألم يقل أنكسيمندريس باللامتناهي، وهرقليطس بالنار الإلهية، وبارمنيدس بالكرة التي هي وجود محض، وأنبادوقليس بالكرة الأصلية الإلهية، وأنكساغوراس بالمزاج الأول؟ فأفلوطين فهم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعين، وكانوا قد وضعوا لهذا الأصل قانونًا باطنًا أسماه بعضهم الضرورة، وأسماه البعض الآخر «اللوغوس» وربطوا الأشياء ربطًا محكمًا لصدورها عن أصل واحد، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدى على طقوس معينة، فمال إلى الشرق من هذه الناحية أيضًا وأدخل في مذهبه أحط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالي.

(٩٧) بعد أفلوطين

(أ) ملخوس السوري الملقب بفورفوريوس (٢٣٣–٣٠٥) أظهر تلاميذ أفلوطين، وُلد في صور وعرف أفلوطين في روما سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو، شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات، ووضع «المدخل إلى المعقولات» أجمل فيه

[4] وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليها سوى أربع مرات فيما يروي فورفوريوس نقلًا عنه في ف٢٣ من ترجمته له.

[5] انظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة.

الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذًا عن التاسوعات، وكتابًا «في الامتناع عن اللحوم» نزع فيه منزع الفيثاغورية، وآخر «في أخبار الفلاسفة» مضى فيه لغاية أفلاطون، بقي منه أجزاء، ولكنه مشهور بكتاب «إيساغوجي» أي «المدخل إلى مقولات أرسطو» (٥٢–د)، وكتب أيضًا ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم وكانت الكنيسة تحاربها، وهو وأفلوطين وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة.

(ب) ولها فرع سوري رأسه يامبليخوس من خلقيس — سوريا — المتوفى حوالي سنة ٣٣٠، أخذ عن فورفوريوس وقال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود. وللمدرسة أيضًا فرع أثيني أشهر رجاله أبروقلوس من القسطنطينية (٤١٠–٤٨٥) شرح عدة محاورات لأفلاطون و«مبادئ» إقليدس وفلك بطليموس، وله كتاب مطول في «الإلهيات الأفلاطونية» وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة إقليدس، وقد غلا في مزج الرياضيات بالفلسفة.

(٩٨) خاتمة

وفي سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستنيانوس مدارس الفلسفة في أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها،[٦] وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية بما هي يونانية، انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرنًا وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل، ولكنها بقيت بما هي فلسفة، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب فاصطنعت منها ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهي على كل حال تعتبرها أصلًا وتنهج نهجها، فكان لأفلاطون بفضل نزعته الروحية حظ كبير عند المسيحيين في بلاد اليونان والرومان، ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان، نقلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية، ولكنهم نقلوها عن شراح كانوا قد أدخلوا عليها شيئًا من التأويل الشخصي، وأكابر هؤلاء الشراح إسكندر الإفروديسي (القرن الثالث للميلاد)، وفورفوريوس المذكور

[٦] فنزح بعض رجالها شرقًا وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية في بلاط كسرى أنوشروان صديق الفلسفة، منهم سمبيلقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو.

آنفًا، وثامسطيوس (القرن الرابع)، ويوحنا النحوي (القرن الخامس)، وسمبليقيوس (القرن السادس)، ونقل السريان أيضًا مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها «أوتولوجيا — إلهيات — أرسطوطاليس» ومختارات من «مبادئ الإلهيات» لأبروقلوس وأسموها «كتاب العلل» وأضافوها إلى أرسطو كذلك، فقبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار،[٧] وبدا لهم ما فيها من صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية، فجاءت فلسفتهم مزيجًا من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية، بحيث يتعين على الناظر في الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول، ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ذاعت دراسة أرسطو في الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية تطورت إلى الفلسفة الحديثة، فالسلسلة متصلة الحلقات، والفضل للسابق.

[٧] ما خلا ابن رشد فإنه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات خاصة.

مراجع

المراجعُ كثيرة للغاية في اللغات القديمة والحديثة، وقد اقتصرنا هنا على الكتب المفيدة لجمهرة قراء الفلسفة، يجد فيها طالب المزيد ذكر طائفة كبيرة مما أغفلناه.

(١) مراجع عامة

- تاريخ اليعقوبي: الجزء الأول فيما قبل الإسلام وفيه فصل عن اليونان، والجزء الثاني في الإسلام حتى سنة ٢٥٨هـ، ليدن ١٨٨٣.
- الفهرست لابن أبي يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة ٣٧٧هـ، ليبسيك ١٨٧٢.
- طبقات الأمم لصاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢هـ، بيروت ١٩١٢.
- الملل والنحل للشهرستاني ٤٧٩–٥٤٨هـ، ليبسيك ١٩٢٣.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي أو القفطي فقط، صنفه بعد سنة ٦٢٤هـ مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم، ليبسيك ١٩٠٣.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ولد بعد سنة ٥٩٠هـ بقليل، وتوفي سنة ٦٦٨، وضع كتابه لأول مرة حوالي سنة ٦٤٠، ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطي ونشره سنة ٦٦٧. القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونفسبرغ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ولد حوالي ١٠١٠هـ بالقسطنطينية وتوفي سنة ١٠٦٨، ليبسيك ١٨٣٥–١٨٥٨م، والقاهرة ١٢٧٣هـ/١٨٥٧-١٨٥٨. ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية؛ فإن هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول، وفي الكتب

المذكورة خلط كثير وتقديم وتأخير، فتجب قراءتها بكل حذر، ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الإسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات في نقلها.

- ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, London 1877–1897, 6 vol.—Outlines of the history of Greek philosophy, New-York and London, 13 ed. 1931.
- GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901–1905, 4 vol.—Les penseurs de la Grèce, Paris—Lausanne 1908-1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل، الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتبارًا، والثاني موجز، والثالث تشوبه ثرثرة تخرج بالمؤلف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو، وأكثر ما يظهر هذا العيب في كلامه على أرسطو.

- BENN (A. W.), The Greek Philosophers, London 1882: 2 ed. 1911.
- BURNET (John), Greek Philosophy. Part I: Thales to Plàto, London 1911.
- ROBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
- BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926.

(٢) مراجع خاصة

(أ) 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, Paris 1905.
- BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923.

في هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين، وقد نقله إلى الفرنسية A. Reymond بعنوان: L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919.

(ب) سقراط

- ROBIN (L.), Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910).—Sur une hypothèse récenté relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916).
- DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927.
- TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932.

(ج) أفلاطون

- Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822–1840.
- Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E: Chau-vet, en 10 volumes. Paris 1869–1875.
- Oeuvres completes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).

هذه الترجمة الثالثة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا وهي أوثق ترجمة يزيد في فائدتها مقدمات مطولة وشروح.

- DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927.
- TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929.
- ROBIN (L.), Platon. Paris 1935.

- جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة ١٩٢٩.

(د) أرسطو

- Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint-Hilaire en 35 volumes. Paris 1837–1892.
- The Works of Aristotle. Oxford 1928 …

ترجمة علمية.

- Physique, trad. Carteron: I–IV Paris 1926, V–VIII, 1931.
- Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935—trad. J. Tricot.
- RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1 er vol. Paris 1836 (réimprimé en 1920).

كتاب قيم مشهور.

- HAMELIN (O.), Le Système d'Aristote, Paris 1920.

كتابٌ وافٍ متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق وللطبيعة، ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة في صفحات، ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة.

- Ross (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. Française Paris 1930.

- كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصًا حسنًا، صاحبه من كبار الأخصائيين في أرسطو، وهو المشرف على ترجمة أكسفورد المذكورة آنفًا.
- ترجمات عربية: الدكتور طه حسين بك: نظام الأثينيين. القاهرة ١٩٢١.
- ترجمات عربية: أحمد لطفي السيد باشا: الأخلاق إلى نيقوماخوس في مجلدين. القاهرة ١٩٢٤. الكون والفساد ١٩٣٢. الطبيعة ١٩٣٥.

(هـ) الباب الرابع بالإجمال

- RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

(و) أبيقورس

- Trois letters, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII.
- Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925.
- Lucrèce, De la Nature, texte et trad, par Ernout, 1920; commentaire par L. Robin, 1925-1926.
- Lettres et peusées maitresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà mentionné de Robin, 1er volume 1925.
- BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926.
- GUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881.
- JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910.

(ز) الرواقية

- BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910.
- RODIER (G.), Eludes de philosophie grecque, Paris 1926: Histoire extérieure et intérieure du stoïcism, pp. 219—269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270—308.
- BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne; Paris 1912: La logique des stoïciens, pp. 221—281.
- HAMELIN (O.), sur la logique des stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

(حـ) الشكاك والأكاديمية الجديدة

- BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

(ط) الأفلاطونية الجديدة

- PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. Par E. Bréhier. Paris 1908.
- BRÉHIER (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. Paris 1924.
- PLOTIN, Ennéades, texte et trad. Par E. Bréhier. Paris 1924–1936.
- BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin. Paris 1931.
- WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.
- INGE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.