

أدبيات

نبع الآداب والثقافة المعاصرة

محمد رجب



Looloo
www.dvd4arab.com

أرسطو عبقرى الفكر اليونانى

مقدمة

* لماذا أرسطو بالذات ؟...!

إنه عملاق الفكر اليونانى وليس عملاق الفلسفة اليونانية وحسب !!
نظريات أرسطو عديدة : فى الفلسفة ، فى المنطق ، فى الطبيعة ، فى
السياسة ، فى الأخلاق ، فى الشعر ...

– أرسطو مدرسة عملاقة استوعبت الفكر اليونانى الإنسانى .

– هو خلاصة الفكر اليونانى فى القرن الرابع قبل الميلاد .

سيطر فكر ذلك الرجل الجبار على العصور حتى وصلت إلى العشرين
قرناً من الزمان ..

وبحق فهو المعلم الأول ، ولولا أرسطو ما نزلت الفلسفة إلى الأرض بعد
أن رفعها سقراط وتلميذه أفلاطون إلى السماء فى عالم مثالى ليس للبشر
فيه أمل ..

ورغم ما تعرض له ذلك العبقرى من هجوم من المدرسة الحديثة على
يد بيكون وجاليليو وديكارت وهيجل وبريخت الذى صاغ « الأورجانون
القصير » فى المسرح معارضاً « الأورجانون القديم » لأرسطو ،
وفيكور هوجو الذى انقض بمحوله على الكلاسيكية ليخربها وليسود
المذهب الرومانسى فى المسرح بظهور مسرحيته الشهيرة (هرنانى) ..

برغم ذلك كله فلم يزل أرسطو حيّاً بيننا ..

من يستطيع أن يتجاهل مربع أرسطو الشهير فى المنطق ؟..

من يقدر ألا ينظر بعين التقدير إلى وحدة الزمان الأرسطية ولا مقولاته
التي حاول أنصار المنطق الرياضى أو الرمضى التحايل لتحويلها إلى أشكال
رياضية وفشلوا ؟..

ألا يكفى أن أرسطو هو أول ناقد حقيقى للمسرح اليونانى الذى تصدى
بالنقد لفحول المسرح من أمثال أسخيلوس وسفوكليس ويوريديس
وأرسطوفان ؟....

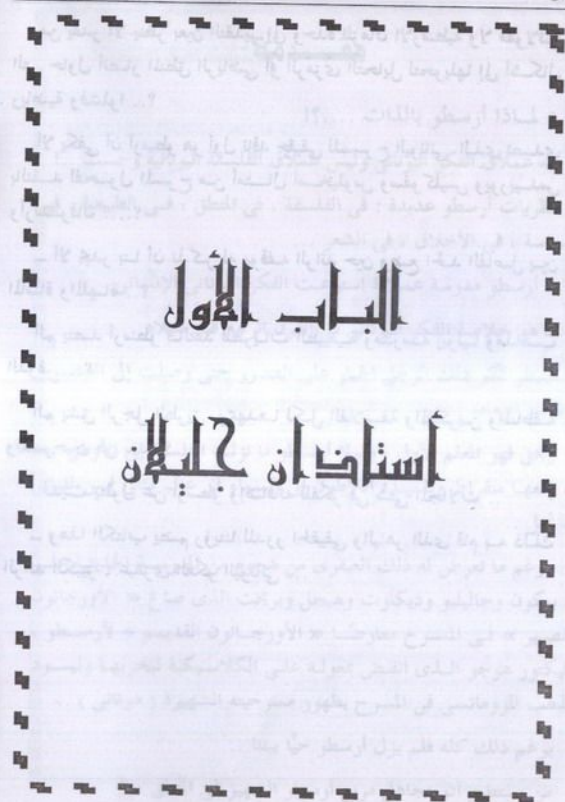
– ألا يجدر بنا أن نذكر له موقفه الرائد حين وضع الحد الفاصل بين
المأساة والملهة ؟..

ألم يتصد أرسطو بالنقد لنظريات الطبيعة ومدرسة إيونيا ومذاهب
الذرة ؟....

ألم يشق الرجل الطريق وبمهدا لكل الفلاسفة والمفكرين والمناطق
والمسرحيين من بعده ؟

الحديث يطول عن أرسطو وإضافاته للفكر فى شتى المجالات ..

– وهذا الكتاب يضم رؤيتنا للدور الحقيقى والباهر الذى قام به ذلك
الرائد الكبير ، عبقرى الفكر اليونانى ...



الباب الأول

أسسنا ان جليان

الفصل الأول

1- السوفسطائيون ..

كانت الحضارة اليونانية قد تطورت في جميع مظاهرها من علم وأدب وفن وصناعة ، وقويت الديمقراطية وتشعبت العلاقات بين الأفراد ، فكثر الخصومات القضائية والسياسية ، ومست الحاجة إلى تعلم الخطابة للدفاع عن الحق ، فتقدم فريق من المثقفين يعلمون الناس البيان ، وهم السوفسطائيون ، ولكنهم أذاعوا الشك والإحاد ، فحاربهم سقراط .

السوفسطائيون معلمو بيان ، وهذا هو معنى اسمهم في أصله اليوناني . كانوا يطوفون المدن يلقون الخطب الخلابية ، ويتحدثون في ما يقترح عليهم من موضوعات ؛ تأييداً لرأى أو نقضاً له أو تأييداً ونقضاً على التوالي . لا يقصدون إلى بيان الحق بل إلى الدلالة على مقدرتهم الخطابية والجدلية . كانوا يعتمدون على الألفاظ المشتركة التي تؤخذ على أكثر من معنى ، يلعبون بمعانيها المختلفة ، فيبهرون السامع أو يربكون الخصم . وكانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها البعض ، وينتقدون حجج أحدها بحجج الآخر دون أن يشتغلوا بالفلسفة ، كانوا يعارضون العقائد والأخلاق والعادات بعضها ببعض عند مختلف الشعوب ، فشككوا الناس في العقل والحق والخير والشر والعدل والظلم ، ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء فسامها الطبيعة ، وحيوا الرجل القوى الذي يتبع طبيعته غير حافل بالمبادئ الخلقية ، وعلل هذه المبادئ بأنها اختراع العامة ضعاف النفوس يحاولون أن يحتّموا وراءها دون بطش القوي .

ومن مشاهيرهم « بروتاغوراس » (480 — 410 ق.م) الذى قال :
 (الإنسان مقياس الأشياء جميعاً) وإن كانت الأشياء تختلف وتغير ، فإن
 الإحساسات تعدد بالضرورة وتنقض . (أليس يحدث أن هواء بعينه
 يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت
 الهواء فى ذاته ؟ لا يوجد شيء هو واحد فى ذاته فلا يوجد شيء يمكن أن
 يوصف بالضبط ، بل إن الأشياء هى بالنسبة إلى على ما تبدو لى ، وبالنسبة
 إليك على ما تبدو لك) . وعلى ذلك تبطل الحقيقة التى يشترك فيها
 الناس جميعاً ، وتحل محلها حقائق مؤقتة متعددة بتعدد الأشخاص ، وتعدد
 حالات الشخص الواحد .

ومن أقواله التى كانت السبب فى اتهامه بالإلحاد قوله : (لا أستطيع
 أن أعلم إن كانت الآلهة موجودين .

أم غير موجودين فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها
 غموض المسألة وقصر الحياة) .

2-سقراط (470-400 ق . م)

ولد سقراط فى أثينا سنة 470 ق.م من أب ينحت التماثيل وأم قابلة ،
 احترف حرفة أبيه حيناً قصيراً ، صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماثيل ،
 ثم ترك المهنة وتفرغ للفلسفة التى اعتبرها رسالته فى الحياة . كان يعيش
 فى أثينا ، اتهم فى نحو سن السبعين بإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة
 جديدة ، وأنه يفسد عقول الشباب ، فحكم عليه بالإعدام وأعدم .

الإكم وصف سقراط : كان قبيح المنظر ، قصير بدني دميم ، بارز العينين ،
 كبير الأنف ، واسع الفم ، بالى الثياب . دخله يكفى حاجاته ، مواهبه
 العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية ، مفكر دقيق الملاحظة ، يستغل مواهبه
 وينظم استعمالها . كان يعلن أنه لا يعرف شيئاً ، وليس حكيماً ولكنه
 فيلسوف (محب للحكمة) فكثيراً ما قال : (أنا أعرف شيئاً واحداً وهو
 أنى لا أعرف شيئاً) .

لما كان سقراط يحب الحكمة وينشدها فى كل من يصادفه ، اعتاد أن
 ينزل إلى سوق أثينا أو المجتمعات العامة ، يتحدث مع كل الناس ، لا يعاب
 بحالة من محادثته ، غنى أم فقير ، شاب أم شيخ ، صديق أم غير صديق ،
 حديثه مباح لكل من يريد ، لا يأخذ عليه أجراً كما كان يفعل
 السوفسطانيون . الطريقة التى مهر فيها سقراط هى طريقة الحوار ، فكان
 يلقي على سامعه سؤالاً ، ثم يناقض جوابه ويصححه أو يتممه ، يتعرض
 للسؤال ويجيب ، وكثيراً ما يعتمد أن يورط محاوره فى الخطأ أو يتورط هو
 فى الخطأ ؛ لينكشف جهل محادثه ، أو ليستخلص منه النتيجة كأنها قضية
 صحيحة معروفة من قبل .

كان يعتقد أنه مسير يوحى بملى عليه ما يقول ، وهو إما يؤدى رسالة فرضتها عليه الآلهة . روى أفلاطون حديثا عما حدث لسقراط من وحى ، قال : (ذهب شريفون حاجا إلى معبد دلفى ، فسأل الكاهنة : هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط ؟ فأجابت : لا ، قال سقراط : سألت نفسى : ماذا يعنى الإله بهذا الجواب ؟ وإلى أى شئ يقصد ؟ ، لبثت فى هذه الحيرة طويلا ؛ وبعد تفكير طويل قمت بالتجربة الآتية : التمسيت رجلا ممن يتظاهرون بالحكمة ، فما كدت أختبر الرجل حتى قلت فى نفسى : (إن هذا الرجل وإن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه ، لا يتصل بالحكمة فى قليل ولا كثير) . حاولت أن أدله على أنه ليس حكيما وإن توهم فى نفسه الحكمة ، فغضب منى كما غضب كثير ممن كانوا على مقربة منى ، فانصرفت وقلت : (حسنا ، إنى أحكم من هذا الرجل على كل حال ؛ فقد لا يعرف أحدنا شيئا عن الجمال أو الخير ، ولكنه يظن أنه يعرف شيئا وهو لا يعرف ؛ أما أنا فإن كنت لا أدرى فلست أفرض على الأقل أننى أدرى ، وإذن فأنا أحكم منه قليلا) . وقصدت بعدئذ رجلا آخر كان المعروف أنه أحكم من سابقه ، وأجريت التجربة نفسها ، فغضب منى وغضب معه كثيرون ، وهكذا التمسيت مدعى الحكمة واحدا فواحدا حتى أكملتهم جميعا ، وعلمت الحقيقة أسفاً) .

أيقن سقراط أنه أحكم أهل زمانه ، كان يعلن كلما بدأ حوارا أنه يجهل الموضوع جهلا تاما ، وأنه راغب فى معرفة ما قد يعلمه محاوره ، ولم يكن فى هذا الظهور بالجهل متكلفا ولا متصنعا ، بل كان يعتقد اعتقادا جازما بأنه وبأن الناس جميعا لا يعرفون شيئا عما يتشددون به من ألفاظ ، ومن فى أئتنا كان يستطيع أن يقول شيئا عن حقيقة الخير الحق والجمال ؟

كان سقراط يفتق بجهد مناقشه ، ولكنه اعتاد أن يسخر ويتهكم منهم ، فيقول لمحدثه : إنى على يقين أنك تعلم عن الموضوع المبسوط شيئا ، ثم يرجو ويلح فى الرجاء أن يقيض مناقشه عليه من علمه وحكمته ، فإذا ما جازت الحيلة على المحدث المسكين ، وهم بالحديث واندفع فى سوق الحقائق اندفاعا ، أبدى سقراط إعجابه به لولا أن نقطة غامضة اندست فى ثيابه الحديث ، وهو يرجو لها شرحا وإيضاحا ، ثم يأخذ فى إلقاء الأسئلة المخرجة فى مهارة ولباقة ، وإذا بالمحدث متورط فى جهله ، معترف به .

لبث سقراط يزاول حواره الفلسفى ، يحاور فى السوق ، وفى حوانيت الصنائع ، وفى أروقة الحمام ، وفى الملاعب الرياضية ، فهو يناقش فى كل ما يعرض من مسائل ، حتى إذا بلغ عمره السبعين كان قد ألّب على نفسه طبقات الشعب ، وأغضب طبقة النبلاء ؛ لأنه كان يمتد الأرسطراطية ، وما تجر وراءها من الاستبداد والظلم ، فوجهت إليه ثلاث تهمة : إنكاره آلهة اليونان ، دعوته إلى آلهة جديدة ، إفساد الشباب الذى فتن به ، والتف حوله التفافا شديدا مأخوذا بسحر حواره .

تقدم بالتهمة ضد سقراط ثلاثة من أعدائه هم : مليتس ، وليكون ، وأنيتس . كان المؤلف أن يقف المتهم أمام القضاة باكيًا مستعظما مسترحا ، وأن يقدم زوجه وأبنائه ؛ لعلهم يثيرون فى نفوس القضاة العطف والرحمة ، ولكن سقراط أبى ذلك ، دهش القضاة حين وقف سقراط يدافع عن نفسه ، أخذ يشفق على قضائه فى موقفهم المخزى ، ويتوجع لما يصيب النفوس من فساد ، ويود لو استطاع أن يتمم المهمة التى بدأها ، وهى تطهير الشباب من مثل هذا الشر والفساد .

التهمة عليه ؛ تمهيداً لحكم يليه يحدد فيه الجزء ، اقترح الثلاثة الذين اتهموه عقوبة الإعدام ، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه ، فأجاب فى تهكم لاذع إنه لم يرتكب جرمًا ولكنه عنى بالإصلاح . ثارت اثارة الغضب من القضاة ، ولم يترددوا فى أن يقرروا عقوبة الإعدام على سقراط .

لبث سقراط فى سجنه ثلاثين يومًا ينتظر التنفيذ ، أصدقاؤه يغرونه بالفراق ، ولم يكن الفراق من السجن شاقًا ولا عسيرًا ، قليل من المال يكفى لرشوة الحارس ، وتمهيد الهروب .

لم يستمع سقراط إلى أصدقاؤه ، رفض أن يفر من الموت فذلك وجن ؛ وواجب على الفرد أن يطيع القانون .

ها هو أجل سقراط يدنو من ختامه ، أنباه (أقرطون) ، صديقه الشيخ حين زاره فى سجنه قبيل بزوغ الفجر ، أن السفينة التى بوصولها ينفذ حكم الإعدام ، قد شوهدت قادمة . سقراط رأى فى نومه أنه سيفارق الحياة فى اليوم الثالث ... إذن أزف الموت فالوقت ثمين ، جاء أقرطون مبكرًا ؛ لكى يحمل الفيلسوف على الفراق الذى هيا له الأسباب ، وما كان تدبير فراه عسيرًا على أصدقاؤه الذين لن يصادفوا فى تخليصه خطرًا يعدل ما سيصيبهم من العار لو تركوه بين يدى الموت ... إنه لمستعد أن يمده بالمال ، حتى إذا ما ارتحل عن أثينا لم يجد عسرًا فى أن يجد له كثيرًا من الأصدقاء الأوفياء . رد سقراط بأنه يخشى أن يكون أقرطون قد تأثر برأى الكثرة مع أن سقراط لم يكن يعنى فى ترجيح الرأى بكثرة قائله ، بل كان يستمع إلى ما يملئه العقل ، وإلى الرجل الواحد الذى يكون حكيماً حتى ولو عارض رأى الكثرة الغالبة ، فلا ينبغي لأحد أن

ينساق لرأى الناس إن كان مخالفا للعقل ، إذ لا خير فى الحياة إلا إذا كانت خيرة عادلة ، السؤال الذى يجب أن يلقى هو : هل من الصواب أن يحاول الهرب ؟ وأقرطون خير من يجيب على هذا السؤال لأنه سيبحثه بحث المحايد الذى لا يتأثر بموت مقبل كما كان سقراط حينئذ . حدث قبل محاكمة سقراط أنه ناقش أصدقاؤه ومنهم أقرطون فأجمعوا عندئذ على أنه لا يجوز لأحد أن يقترب الشر ، أو أن يرد الشر بالشر ، فهل من أن ينكس سقراط على عقبيه وينقض ما كان قرره ، لا لشيء إلا لأن ظروفه قد تغيرت ؟ فلا يسع أقرطون أن يسلم بأن المبادئ الصحيحة يجب اتباعها ، فيسأله سقراط : وهل يتفق الفراق مع تلك المبادئ التى أقروها معا ، فلا يستطيع أقرطون أن يجيب .

يواصل سقراط قائلاً : هب قوانين أثينا جاءت فحاسبته لماذا يحاول أن يثور عليها ، فماذا هو قائل ؟ أيقول لأنها أساءت إليه ، وعندئذ تنجيها القوانين بأن ذلك يخالف ما بينهما وبينه من اتفاق وعهد ، فإنه قد جاء إلى العالم فى ظلها ، ونشأ وترعرع فى كفها ، فإذا لم تكن توافقه فلماذا لم يغادر أثينا ، ويقصد إلى حيث يشاء من بلاد الأرض حيث تطيب له القوانين ؟

لقد عاش فى أثينا سبعين عامًا متصلة ، وهو أمد طويل

كلا إنه ينبغي أن ينظر إلى العدالة أولاً ، ثم إلى الحياة والأبناء ثانيًا ، فليرحل فى براءة وسلام دون أن يلوث نفسه بفعل الشر ، هذا هو صوت وحيه ، فليصدق بما يأمر الوحي .

أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط توحيد الفضيلة والمعرفة ، كان يعتقد أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ماهو الخير ، فالعمل الأخلاقي مؤسس على المعرفة ، ويجب أن يصدر عنها ، الفضيلة والعلم شيء واحد فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا تعمله ، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه . يكفي في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ماهي الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة ، وكل عمل شر إنما يصدر عن الجهل بالفضيلة .

يقول سقراط : لا يمكن أن يعتمد إنسان الوقوع في الشر ، وإذا ارتكبه ؛ فلأنه لا يعرف الإدراك العقلي للخير ، ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر ، وهو يظنه العمل الصحيح .

نشأ عن نظرية سقراط في الأخلاق نتيجتان : الأولى أن الفضيلة يمكن أن تُعلم ، وإن كانت ليست يسيرة في تعلمها كما هو الحال في الحساب مثلاً ؛ لأنها تعتمد على عدة عوامل أخرى كالوراثة ، وأثر البيئة ، والتربية والتجربة وغيرها .

— فلسفة سقراط تدور حول مركزين :

نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعاني الكلية ، دون الإدراكات الحسية والمعاني الجزئية ، ونظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم ، والأولى أبعد خطراً ، وأعمق أثراً في مجرى تاريخ الفلسفة ، فقد أحدثت انقلاباً في الفلسفة أقرب إلى الثورة منه إلى التطور البطيء ، فهي المعين الذي استقى منه فيما بعد أفلاطون وأرسطو ، وهي الأساس الذي نشأت عليه كل المذاهب العقلية المتأخرة .

في محاورة أقريطون يصف أفلاطون موت سقراط ، قال : (... نهض سقراط ، ودخل غرفة الحمام ليغتسل ، وتبعه أقريطون ، وأشار إلينا بأن ننتظره حتى يعود ، فأخذ الحديث يدور بيننا حول النكة التي حلت بنا ، وذكرنا أننا سنقضى بقية الحياة أيتاماً ، فأخذنا الجزع من هول المصائب ، ولما فرغ من اغتساله وجاء إليه أبناؤه الثلاثة وكانوا صبيّاً وطفليْن ، كما قدمت سيدات أسرته ، حدثهم قليلاً في حضرة أقريطون ، ثم أمرهم بالانصراف ، وعاد إلينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب ؛ لأنه قضى في الحمام فترة طويلة ، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكسر من حديثه ، ثم دخل ضابط ، واقرب منه وقال : (ياسقراط ! أود ألا تخطيء كما يخطيء غيرك ، فإنهم يسخطون ويلعنون حينما أتقدم إليهم بجرعة السم ، ولست في ذلك إلا صادعاً بما أمرت به ، ولكني وجدت فيك أثناء إقامتك في السجن رجلاً نبيلاً وديعاً جليلاً ، لانتقاس بمن شهد هذا المكان من قبل ، ولست أشك في إنك لن تقم أو تفر ، والآن — أنت عالم بما جئت أعلنه إليك — وداعاً ، وحاول ما استطعت أن تحتمل مالميس من احتماله بد) وانفجر الرجل باكياً وانصرف ، فنظر إليه سقراط وقال : « وداعاً ، وسأفعل ماتريد) ثم التفت إلينا وقال : (ما أرحم هذا الرجل ، إنه لم ينقطع عن زيارتي طول إقامتي ، وكثيراً ما كنت أناقشه ، فأرى فيه رجلاً من أقوم الرجال ، وهو يبكي من أجلى بكاء صادراً عن عطف كريم ، تعال إليّ يا أقريطون ، دعنا ننفذ الأمر ، ومُر أحداً بإحضار السم إذا كان قد تم إعداده ، وإلا فقل لهم يعدوه) فاجاب أقريطون : (إن أشعة الشمس ياسقراط لاتزال تسطع فوق الجبال ولم تغب بعد ، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا في ساعة متأخرة بعد إعلانهم ، وبعد أن يأكلوا طعام العشاء ، ويحتسوا الخمر) .

3- أفلاطون (428 ق . م - 347 ق . م)

أولاً : حياة أفلاطون :

أفلاطون فيلسوف من طراز خاص ، أنشأ فلسفة جامعة ، ووضع نظاماً يشمل نواحي الفكر وجوانب الحقيقة .

أخذ أفلاطون من سابقه خير مالهدهم ، قطف أجمل زهور الفلاسفة الفيثاغوريين والإيليين وهرقليطس وسقراط ، نسق أفلاطون من كل ذلك أروع باقة فكرية تعيش إلى يومنا هذا .

ولد عام 428 ق . م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الارستقراطي ، فدرس على السوفسطائيين وسقراط ، يقول أفلاطون : « عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذي أستطيع فيه التصرف في مصري ، والاشتراك في العمل السياسي ، وهالك الحال التي وجدت عليها أمور الدولة .

سقطت الحكومة ، وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر في المدينة ، وعشرة في ميناء البيرايوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت في يد ثلاثين ، وكان بينهم كثيرون أقاربى ومعارفى ، ولقد دعوني لاختيار مايناسبني من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكنهم للأسف خيبروا آمالى ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط - أفضل رجال عصره - إلى القبض على أحد المواطنين ، ولكنه رفض الاشتراك في جرائمهم .

فاذا بهم يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ، فيدينونه ويعدمونه » .

وانتهى أفلاطون إلى ضرورة أن يتولى الفلاسفة الحقيقيون الحكم ، أو يتحول الحكام إلى فلاسفة .

* * *

لجأ أفلاطون إلى ميحاراً بعد موت سقراط ، ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ، ومنها رحلته إلى مصر وإيطاليا وصقلية ، واتصل ببلاط حاكم مدينة سيراكوزا بصقلية ، ديونيسيوس الأول ، وتعرف هناك بديون صهر ديونيسيوس ، وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك في تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم في تلك المدينة ، وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسيوس إلى حد أن سلم ديونيسيوس أفلاطون أسيراً لسفير أسبرطة عدوة مدينته أثينا ، فعرضه للبيع ، واقتداه أحد أصدقائه ، ويدعى انكريس .

استطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا ، وهناك أسس مدرسة في بستان لبطل يسمى أكاديموس ، وسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

كان تأسيس الأكاديمية حدثاً مهماً في حياة أفلاطون ، وفي حياة الفكر الغربى بأسره ، إذ ظلت قائمة مايقرب من عشرة قرون ، إلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام 529 م .

كان أفلاطون يبغي من تعليمه فى الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية فى أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارك أن أفلاطون أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون فى صقلية ، وبتون وهيراقليدس فى تراقيا ، وأوردوكس وأرسطو اللذين شرعوا لكينيدوس وأستاجيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها فى الأكاديمية ومؤلفات أخرى يكتبها للجمهور ...

وتوفى أفلاطون عام 347 ق . م .

عنى الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة ، غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة ، فرتبت إلى ثلاث مجموعات ، مجموعة محاورات الشباب ، ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ، ومجموعة النضج ، ومجموعة الشيخوخة ، وفيهما تطورت نظرياته عما كانت عليه في عهد الصبا .

تعد محاوره الجمهورية أهم ما كتب أفلاطون ، لما تضمنته من نظريات خاصة بحياة الإنسان والمجتمع ، وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني ، وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديموقراطية .

وفي العالم الإسلامي عرف الفارابي جمهورية أفلاطون ، وتأثر بها في مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينة الله ، وتوماس كامبانيلا في مدينة الشمس ، وتوماس مور في اليوتوبيا .

محاوره « الجمهورية » تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة ، وهي أقيم مؤلفات أفلاطون وأطولها ، وتشتمل على كل شيء : أخلاق ، وسياسة وميتافيزيقا ، وهي في التربية ، وفلسفة التاريخ ، ودراسة اجتماعية ، والموضوع الرئيسى للمحاوره هو العدالة وكيف تتحقق .

إن ما يشغل بال أفلاطون ليس هو الدولة وإنما الإنسان ، ليس هو المدينة من حيث هي كذلك ، بل المدينة العادلة ، المدينة التى يمكن أن يعيش فيها الإنسان العادل دون أن يخشى الحكم عليه بالنفى أو بالموت . هذه المدينة العادلة يشيدها أفلاطون أمام أعيننا ، وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية ، هى الإنكار الجذرى للفلسفة الاجتماعية السوفسطائية ، التى يعارضها سقراط ..

فالمدينة ليست مجموعة أفراد ، وإنما تشكل وحدة واقعية ، وكائناً حياً روحياً ، ومن هذه الحقيقة ينشأ بين تكوينها وتركيبها وبين تركيب الإنسان تماثل يجعل من المدينة إنساناً حقيقياً كبيراً ، ومن المدينة جمهورية الصغيرة . ونظراً لأن هذا التماثل يقوم على الاعتماد المتبادل بين الاثنين ، فإنه من المستحيل دراسة الإنسان دون أن تدرس فى الوقت نفسه المدينة التى هو جزء منها .

ويقدم لنا أفلاطون أبطال المحاوره وهم : كيفالس (ثرى أجنبي استوطن أثينا) ، وابنه ووريثه بوليمارخس ، وصديقه السوفسطائى ثراسيماخوس ، وأخو أفلاطون أديمنتس وجلوكون .

ثانيا : محاوره الجمهورية :

فى الباب الأول من الجمهورية ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن ثلاثة مواقف متباينة من مشكلة العدالة : رأى العامة أى رأى كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس ، ثم رأى ثراسيماخوس السوفسطائى ، ويمثل المذاهب الجديدة فى الأخلاق والسياسة ، ثم رأى سقراط وأفلاطون وموقفهما المثالى الارستقراطى فى العدالة .

يلتقى سقراط عند بوليمارخوس بن كيفالوس بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف ، مثل : كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه والسوفسطائي تراسيماخوس ، وأخوى أفلاطون أديمانتوس وجلوكون ابني أريستون . يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف للعدالة استمده من الشاعر سيمونيدس ، يقول : إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله ، ويقول : إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق . أو معاملة الأصدقاء بالخير والأعداء بالشر .

يرفض الجميع هذا التعريف ؛ لأنه ينطوى على تناقض ، إذ كيف يقترف العادل ظلمًا بعدالته ؟ تراسيماخوس يعترض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ، ويقدم تعريفًا ثانيًا للعدالة .

يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى ، ويفسر معنى الأقوى بقوله : إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته ، والعدالة هي ما تفرضه إرادة الحاكم أو الأقوى . لكن هذا التعريف يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم ، ويقترب من فلسفة السوفسطائيين معارضى سقراط وأفلاطون ، وعلى رأسهم بروتاجوراس القائل : إن الإنسان مقياس كل شيء .

وفي مقابل ذلك يأتي سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجودًا ثابتًا لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، كما أنها مطلقة لا تخضع لى تغيير أو تبديل .

ويصف سقراط العدالة في النفس الإنسانية ، فيقول : إن لكل شيء وظيفة خاصة به ، فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها الأذن ، وفضيلتها

في أدائها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون للنفس وظيفة هي الحياة وفضيلتها في حسن توجيهها للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التي هي وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

في الباب الثاني شخصية تؤيد مذهب تراسيماخوس هي شخصية جلوكون الذى يقول : إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ، ولا يلتزمون بها إلا مجبرين ، حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم ، ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم جيجس التى تلتخص فى أن راعيًا يسمى جيجس كان يرعى مواشى للملك ليديا ، ففاجأه زلزال عنيف انشقت الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصانًا حديدًا بجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان . وكانت الجنة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها ، فأخذه جيجس ، وخرج من بطن الغور إلى ظهر الأرض ، وعاد إلى رفاقه من الرعاة ، وبينما هو جالس بينهم ، أدار الخاتم فى أصبعه فاختفى من بينهم ، ولما أداره مرة أخرى عاد للظهور ، وكرر هذه العملية مرات يختفى فيها ثم يعود للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريرًا عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك ، فلما دخل القصر قتل الملك ، واستولى على الملك .

نفرض أن هناك اثنين من الناس أحدهما عادل والآخر ظالم ، وأننا وهنأهما خاتمين من هذا النوع ، ألا نجد العادل فيهما يستوى مع الظالم مادام سيخفى عن الناس ظلمه ، ومادام الظالم وسيلته إلى المقتعة ، والعادل مضية لمصالحه ؟

ينهض سقراط للرد على هذا الرأى ؛ لكى يثبت لهم العكس ، وهو أن للعدالة ذاتها قيمتها ، وأنها الخير الوحيد للنفس الإنسانية ، وبها وحدها يدرك الإنسان السعادة .

فيقول : لنفرض أن قومًا من ضعاف البصر أرادوا أن يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة ، وأن أحدهم وجد المكتوب فيها مكبرًا فى لوحة كبيرة ، ألا يشير عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ، ثم يعودوا إلى مقارنتها فى النقش الصغير ؟ إننى سأنتع نفس الطريقة فى بحثى عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر كذلك فسيكون من السهل علينا أن نتبين سماتها وطبيعتها عندما ننظر إليها فى الدولة ، وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى الفرد لنجد التشابه بين الصورة المكبرة والصورة المصغرة .

ثالثا : مؤلفاته :

أفلاطون أول فيلسوف وصلت إلينا كتبه كلها . وهى كثيرة ، ومحاورات كالمسرحيات يذكر فيها الأشخاص وظروف الزمان والمكان . وأهم الأشخاص سقراط الذى يظهر فى جميع أدوار حياته وفى مختلف المواقف ، يدير الحوار على النحو الذى وصفنا من تهكم وتوليد ، وينطق بفصل المقال . وهذا يدلنا على فرط إعجاب أفلاطون بأستاذه ووفائه لذكراه . ولكن هذا كان سببًا فى نشوء مشكلة

تاريخية هى : كيف السبيل إلى التمييز بين ما كان لسقراط وما كان لأفلاطون من آراء ، وكلها مكتوبة بقلم أفلاطون ومعزوة إلى سقراط ، فى قصص للفن والخيال نصيب كبير فيه ، ويمتد على نصف قرن من الزمان ؟ .

والمحاورات ثلاثة أنواع : محاورات الشباب ، والكهولة ، والشيخوخة ، محاورات الشباب تسمى بالسقراطية ، لأن قرب عهدها من سقراط يحمل على الاعتقاد أنها إنما تعبر عن آرائه وتحاكي منهجه الجدلى ، ولا تتناول غير المسائل الخلقية والبيانية التى كانت تثار حينذاك . أهمها (دفاع سقراط) عن نفسه أمام المحكمة ؛ و (أقرطون) التى تروى ما كان بين التلميذ البر صاحب هذا الاسم وبين سقراط حين عرض عليه الفرار من السجن ؛ و (أوطيقرون) تصف موقف سقراط من رأى العامة فى الدين الذى يمثله صاحب هذا الاسم ، وكان كاهنا مشهورًا .

محاورات الكهولة أهمها (المأدبة) فى الحب الإلهى ؛ و (فيدون) التى تقص ما كان بين سقراط وأصحابه يوم إعدامه من حديث فى مصير النفس بعد الموت ، وتجمع حول هذه النقطة أركان المذهب كله ما عدا السياسة ، وهى من أبدع وأقوى ما كتب .

محاورات الشيخوخة تغلب عليها العناية بالمسائل المنطقية وأصول العلم ، مع حرص شديد على تمحيص آرائه السياسية ، يبدو بنوع خاص فى (القوانين) وهى آخر كتبه .

رابعا : عالم المثل :

فكر أفلاطون فوجد أنه إذا كانت المحسوسات متغيرة ، فإنها مع ذلك تبدو لنا في صور كلية ثابتة هي الأنواع والأجناس ، وتتمشى مع قوانين ثابتة ، وأن هذه الصور الكلية وغيرها تفيد في الحكم على المحسوسات وتعين على فهمها ، مثل قولنا عن صوت وعن لون مثلاً إن كلا منهما عين نفسه وغير الآخر ، وأن كل منهما واحد ، وأنهما اثنان وأنهما متباينان . وقولنا عن شيء : إنه إنسان أو حيوان ، وإنه كبير بالإضافة إلى آخر ، صغير بالإضافة إلى ثالث ، وغير ذلك من الصفات كالجمال والخير والعدالة ، وهي جميعاً مستقلة عن الأجسام .

لا بد من علة ثابتة تفسر اطراد الصور الكلية والقوانين في التجربة مع تغير الجزئيات ، ولا بد أن تكون موجودة في العقل قبل الإدراك الحسى ؛ لأنها هي التي تجعل الحكم ممكناً ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ، هذه الموجودات هي مبادئ المعرفة عندنا ، وهي أيضاً مبادئ الأجسام ، الجسم جزء من المادة « يشارك » في واحد من تلك الموجودات المجردة فيتشبه به ، ويحصل على شيء من كماله ، ويسعى باسمه ، فالموجودات المجردة (مُثُل) الأجسام (واحدها « مثال ») يؤلف مجموعها (العالم المعقول) كما أن مجموع الأجسام يؤلف العالم المحسوس ، والمثال هو الموجود بذاته ، فإذا تحدثنا عنه قلنا (الإنسان بالذات والماء بالذات والعدالة بالذات) إلى غير ذلك ، أما الجسم فشيء له وصورة زائلة .

وكما أن الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في أنواع وأجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي إلى واحد يدعو أفلاطون تارة بمثال الخير ، ليدل على أن الخيرية مبدأ الإيجاد والمنح والفيض ، وأخرى بمثال الجمال ، ليدل على أن غايتها القصوى ليست في الجمالات الناقصة الزائلة ، بل في الجمال بالذات الكامل الدائم ، وثالثة بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات أراد أن يفيض خيريته ، فنظم المادة المضطربة متحدّياً المثل ، فكان منها هذا العالم المنسجم الجميل ، والثالثة مرادفة لله ، ولكن أفلاطون لا يجمعها في واحد ، ولا يقول صراحة بالتوحيد ، كما أنه لا يقول بالخلق ، فالصانع عنده منظم لمادة سابقة على تنظيمه موجودة من دونه .

لا بد أن تكون النفس قد اكتسبت علمها بالمثل في حياة سابقة على الحياة الراهنة ، فكلما أدركت أشباحها الحواس تذكرتها ، وحكمت بها على تلك الأشباح ، بذلك يفسر اكتسابنا للعلم والاتصال بين المعقول والمحسوس في النفس : فاعلم تذكر المثل ، والجهل نسيانها .

يقول أفلاطون : إن النفس كانت أول أمرها في العالم المعقول خالصة من الجسم والمادة ، تشاهد المثل في صحبة الآلهة ، ثم ارتكبت إثماً ، فكان عقابها الهبوط إلى الجسم ، فغشت كثافة مادته على بصيرتها ، وأنستها علمها ، غير أن الحواس إذ تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم ، وتستحثها على استكمالها .



الفصل الثاني

أرسطو وعصره (384 - 322 ق . م)

لماذا نهتم بأرسطو ؟!

لأرسطو مكانة عظيمة في الفكر ... !

هذا الرجل الجبار هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ..

كانت الفلسفة قبله محوراً عالم المثل أو السماوات ، فجعلها أرسطو ملكاً للإنسان في الأرض ..

ولعل شخصية من الشخصيات لم تثر من الإعجاب ما أثارته شخصية أرسطو وفلسفته . كان أرسطو في نظر العصور الوسطى المثل الأعلى للفكر الإنساني . فلسفته ينبوع الحقيقة التي إذا خالفها شيء فهذا ضلال . طوال هذه العصور ، بل وحوالي مستهل القرن التاسع ، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى في التفكير الفلسفي .

تلك العصور كانت تشد الفلسفة الأبدية ، ووجدتها في أرسطو ، لكن في العصر الحديث اهتزت هذه المكانة خصوصاً في أنظار أصحاب الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخصم الأكبر لفلسفة كانط .

بذل كانط جهداً كبيراً في تحطيم الفلسفة الأرسطائية . اليوم علينا ألا ننظر إلى فلسفة أرسطو خارجة عن زمانه ، أو باعتبارها فلسفة دائمة ؛ لأن فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذي نشأ فيه ، ودور الحضارة الذي ظهر إبانها ، وبحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة أو معاصرة .

نظرية المثل محور المذهب الأفلاطوني ، تربط المحسوس بالمعقول ، وتفسر العلم والعالم ، وتحتّم وجود نفس روحية بسيطة تعقل المثل المجردة البسيطة ، وترجع بوجود النفس إلى ما قبل الحياة الراهنة ، فتكفل لها خلوداً لا ينقضي من حيث إن البسيط لا ينحل ، وإن ما كان موجوداً بذاته من دون الجسم خليق أن يوجد بذاته من بعده .

الواجب الانصراف عن الجزئيات ، تلك الأشباح الزائلة والصور الخادعة والخيرات الزائفة ، والتعلق بالجمال بالذات (علة الجمال المتفرق في الأشياء ، والمقصد الأسسى للإدارة في نزوعها إلى المطلق) .

* * *

مكانة أرسطو التاريخية تتمثل في : وضع أرسطو الروحي في الحضارة اليونانية ، وطبيعة التفكير الأرستطالي ، وأرسطو باعتباره صاحب مذهب ، علينا أن نبين الخطوط التي سار فيها مذهبه ، والأفكار الموجهة التي قادت تيارات هذا المذهب ، والغاية التي كان يريجوها صاحبه من قيام هذا المذهب ، ومعنى الفلسفة كما فهمه أرسطو ، والدوافع التي جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به .

كان أرسطو يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية ، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة . مذهبه يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل ؛ لأن المذهب عامٌ يشمل كل النواحي السابقة . فأرسطو في الحضارة اليونانية قد أعطى نظرة في الوجود شاملة ، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها ، حتى إن مهمة العصور التالية لم تتعدَّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به ، أو اتخاذ نواحي معينة من نواحي مذهبه ، والسير بها حتى نهايتها .

* * *

أرسطو حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها لمجرد العلم بالتاريخ ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ، ووضعها الوضع الصحيح ، ثم إظهار ما هنالك من عيوب وما ، يبدو يازائها من شكوك ، ومحاولة تلافي الأولى وحل الثانية .

يمتاز أرسطو أيضًا بأنه لم يفرق مطلقًا بين العلم وبين الفلسفة ؛ فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة شاملة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن في الطور الأول قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن

كان في الطور الأفلاطوني وطور التنقل ، معنيًا كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شيء نستطيع أن نلمسه ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التي عني بها طوال تطوره الروحي ، بل أيضًا في أي فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طوال حياته .

عند أرسطو نلاحظ أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا تنتقل من فكرة الله إلى فكرة المحرك الأول ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح خصوصًا في الطور الأول من الدور الثاني إلى الشرك المتمثل في الفصل الثامن من مقالة اللام إلى نظرية عقول الأفلاك وحركات الكواكب ، لقد مثل أرسطو الصلة بين العلم والدين تمثيلًا دقيقًا .

* * *

ويمتاز أرسطو بأن الأخلاق عنده لم تكن كل شيء ، بل كان نصيبها ثانويًا بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعد الطبيعة . هذا إلى أن التفسير العقلي العلى الآلى ، لم يكن السائد في تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك في المذاهب التالية ، وخصوصًا عند الرواقيين والأبيقوريين . يجمع أرسطو بينه وبين التفكير القائم على النظر العقلي المجرد الذي يحكمه قانون العلية . وتلك هي الخصائص الحضارية العامة التي تتمثل في مذهب أرسطو .

فيما يتعلق بطبيعة تفكيره الخاص ، نستطيع إلى أن نتوصل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطوني والتفكير الأرستطالي ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقي إلى أقصى درجة ، وأنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا في النادر ، وهذه الزجاجة المنطقية السوداء

نواحى التفكير الأرسطائى ، حتى إن الفلسفة عند أرسطو كادت أن تنتهى إلى تحليل المفهومات والمعانى . وهذا ظاهر جدا فى المنهج الذى اتبعه دائما فى نظره إلى المسائل الفلسفية ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظى لغوى للمفهوم الذى هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير فى تفكيره ، إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة .

الفكرة الرئيسة عند أرسطو ، والتى تسرى فى جميع أجزاء مذهبه ، هى فكرة الهيولى والصورة ، فهى الأصل فى فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هى الأساس فى علم ما بعد الطبيعة ، ثم فى علم الطبيعة . أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هى ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أو صورة الصور ، وهى الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ؛ لأن الصورة شئ روحى ، فإن حياة الصورة هى الفكر ، وحياة صورة الصور هى الفكر المطلق . أما فكرة الصورة فى علم الطبيعة فهى ما يسميه باسم الكمال ، وفى هذه الحالة لن يكون المحرك الحاصل على صورة الصور ، باطنا فى الأشياء ، بل يجب أن يكون شئنا تميل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه ، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً ، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق .

وفكرة الهيولى والصورة هى فكرة القوة والفعل . القوة والفعل هما دائما المفتاح الذى يلجأ إليه من أجل تفسير كل شئ فى أية ناحية من نواحى الفلسفة أو العلم . فكان الفكرة الموجهة أو الفكرة السائدة فى المذهب الأرسطائى كله هى فكرة القوة والعمل ، أو الهيولى والصورة ، والمعنى واحد .

حياته :

ولد أرسطو سنة 384 ق. م فى أستاجيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه فى الشمال الشرقى من شبه جزيرة خلقيدية فى تراقية على حدود مقدونية ، وفى عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها وسميت فيما بعد أسطافرو . كانت أسرته معروفة بالطب كائناً عن كائناً ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدونى أمتاس جد الإسكندر ، توفى ومايزال أرسطو طفلاً ، لما 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 معلماً للخطابة . لزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة إلى وفاة صاحبها .

نقد أرسطو نظرية المثل وكون مذهبه ونقد نظريات أخرى ؛ فهو فى كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة : (أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأوثر الحق على أفلاطون) وبقاؤه فى الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إشار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله .

لما توفى أفلاطون غادر أرسطو أثينا ، ونذكر أن موقفه فى المدينة قد تخرج ، وتآلف فيها حزب وطنى بزعامة ديموستين لمقاومة فيليب المقدونى ، وكانت علاقة أرسطو بالبلات المقدونى معلومة للجميع . قصد إذاً إلى آسيا الصغرى ، وقضى فيها مدة وتزوج ، وفيما هو هناك استقدمه فيليب ؛ ليعهد إليه بتتقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . استمر أرسطو على العناية بولى العهد أربع سنوات متصلة ، حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيوش فى حروبه ، وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما .

فجأة .. زعق جندي ..

الجندي : قُتل الملك فيليب .. قتلوا قائد جيوش ..

اليونان ! انقلب القصر .. نجيب ..

عويل .

هرول أرسطو إلى الخارج .

الملكة في صورة مفزعة ...

كانت منكوشة الشعر ، حمراء الجفون .. سألت جندياً

الملكة : أين هو .. ؟

الجندي : في الحديقة .

الملكة : كيف مات ؟

الجندي : أسقطه سهم عن جواده .. !

الملكة : واحسرتها .. !

أوقفها شاب مفتول العضلات ، فصاحت الملكة : أهو أنت يا إسكندر ؟

الإسكندر : لا تنظري إليه ، يا أمي .. لا تبكي .. !

الملكة : لماذا ، يا ولدي .. ؟

الإسكندر : لن يعيده البكاء إلينا ..

(نظرت إليه في حسرة وحزن) ..

الملكة : أين كان .. ؟

ولما ناهز العشرين نودى به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة ، فتوفر على توطيد حكمه ، وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة 335 ، وكانت قد خضعت لقوة فيليب .

واليكم المشهد التالي :

نظر أرسطو إلى السماء .. ارتد في رهبة .

عاد إلى القصر . حدث نفسه :

أرسطو : سيقع حادث جلل !

جناح أرسطو في القصر فخم .. إذ حرص فيليب ، ملك مقدونيا على راحته .

على حوائط الجناح نماذج منحطة .. طيور ..

غزلان .. حُمر وحشية .. سباع .. تماسيح .

فوق مكتبته تمثال نصفى يمثلُه .

من يا ترى تحت التمثال .. ؟

إنه الإسكندر ذاته .. ولى عهد مقدونيا .

وتلميذه ! استدعاه فيليب من بلاد اليونان .

ليعلم الصبي ذا الخمس عشرة سنة .

كان ذلك منذ ست سنوات .

اللبل يفرش عباءته الرمادية على الكون .

القمر بزغ بدرًا .. لمعت النجوم .. رسخ الهدوء .

الإسكندر : كانت تنتظره في جناحها ، وهو راجع من الصيد ..

الملكة : من ؟ الأسيرة الفارسية ؟

وغطت عينيها بكفيها ..

تجحر الدمع في عين الابن .. من أسبوع ، طرده المقتول من القصر بسبب الأسيرة ..

نشأت فجوة بين أمه أولميباس وأبيه .. انحنى على جثة الأب .. طبع على خده قبلة ..

سمع الحناجر تهتف :

يحيا الإسكندر ، ملك مقدونيا !

الإسكندر : إلى أين يا معلمى .. ؟

أخذ التلميذ معلمه على غرة .. حاول المعلم أن يتسلل من القصر ، ليعود من حيث جاء .

أرسطو : طلبت تجهيز عربة تعيدنى إلى بلدى ، إستاجيرا ..

الإسكندر : دون أن تودعنى ؟!

أرسطو : لن أهرب ياملك مقدونيا ..

أطلق الإسكندر ضحكة عاصفة ..

الإسكندر : من هو الملك .. ؟ أنا .. ؟

شعر أرسطو بغصة في حلقه .

بالأمس كان يلوم تلميذه في مسألة رياضية .. اليوم .. الإسكندر أصبح ملكاً .. ألن يقتض منه ؟!

أرسطو : عفواً يا مولاي .. كبرت سنى .. ضعف بصرى ..

لم يعد في قوس العمر غير أسهم قليلة .

ساقضى ما بقى من العمر مع وحيدى نيقوماخوس وأمه الطيبة ..

الإسكندر : لكننى فى حاجة إليك !

أرسطو : لديك مستشارون ومساعدون ..

الإسكندر : كما تشاء ، لقد علمتنى أشياء مفيدة .

أرسطو : أعطيتنى الكثير ..

استدعى الملك خازن المال .

الإسكندر : سلم معلمى ما يشاء من كنوز .. !

عاد أرسطو إلى أثينا عام 325 ق . م واستمر بها حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف (باللوقيوم) ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب (ديوكاريس) . سميت هذه المدرسة (بالمدرسة المشائية) لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون في المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً .

كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين ، وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ، ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين ، وكانت

أرسطو : ليجعلني سقراط الجديد ؛ ليوجه لي وحزبي تهمة الإلحاد ، والثورة على الآلهة ، والسعى لقلب نظام الحكم . بالطبع بانتظاري كأس السم .

ثاوفراسطوس : والعمل ، يا معلمى ؟

أرسطو : لا بد مما ليس منه بد . سافر !

ثاوفراسطوس : والمدرسة ؟

أرسطو : (يبتسم) :

يا صديقى ، إننى أتركها فى يد أمانة .. يدك أنت !..

ثاوفراسطوس : أنا .. !؟

أرسطو : من غيرك استأمنه .. ؟

ثاوفراسطوس : أليس هناك حل آخر .. ؟

أرسطو : لا ...

(ساخرًا) :

لن أدع لأهل أثينا الفرصة ؛ ليجرموا ضد الفلسفة من جديد ..

إلى الملتقى !..

تلقى فيها محاضرات منتظمة . ظل أرسطو يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة . وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطنى تحت زعامة (ديموستين) أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من اتباع هذا الحزب نظرًا لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة ، ولم يلبث أنصار الحزب الوطنى فى أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التى سبق أن وجهت إلى سقراط .

ذات يوم اجتمع أرسطو وثاوفراسطوس ، مساعده الأول فى المدرسة وأقرب تلاميذه إلى قلبه .

دار حوار بين الاثنين :

أرسطو : أتعلم يا صديقى لماذا استدعيك ؟

ثاوفراسطوس : لا يا معلمى ..

أرسطو : وأسفاه .. !

ثاوفراسطوس : ولم الأسف يا معلمى .. ؟

أرسطو : ديموستين ، زعيم الحزب الوطنى فى أثينا !

ثاوفراسطوس : ما باله .. ؟

أرسطو : يطالبني فى الغد بالثول أمام المحكمة ..

ثاوفراسطوس : (فى دهشة) ..

معقول ... كيف هذا .. ؟

ديموستين : (322 ق م)

سياسي وخطيب يوناني شهير . وقف موقف المعارض لدولة مقدونيا ، وبالذات أمام رغبة فيليب المقدوني وابنه الإسكندر في احتلال بلاد اليونان .. حين مات الإسكندر عقد خليفته على مقدونيا انتيباتر صلحاً مع أثينا بشرط أن تسلمه أثينا ديموستين .
فر ديموستين من أثينا وانتحر .

استقر أرسطو بعد ذلك في بلدة (خلقيس) في (إيوبيا) ، عاش على ريع مزرعة ورثها عن والده حتى وافته الأجل سنة 322 ق م إثر اعتلال صحته نتيجة لمرض معد . أورد ديوجين اللايرسي في كتابه عن (حياة الفلاسفة ..) وصية أرسطو .

يوصى أرسطو بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ، ويوصى بأشياء أخرى لأقاربه ولتلاميذه .

بقيت المدرسة زمناً طويلاً وتعاقب عليها زعماء كثيرون .

ثانياً : مؤلفات دور الانتقال :

فى هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسطو ، ويرسم لنفسه طريقاً جديداً يختلف عما سبق له اتباعه فى الأكاديمية ، وقد عرف عنه هذا الاتجاه حين تصدى للتعليم فى أسوس ، ويعطينا كتابه (الفلسفة) صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذ نلمس فى ثنايا هذا المؤلف شخصية أرسطو فى النضج .

مؤلفات أرسطو

أولاً : مؤلفات فترة الشباب ..

من هذه المؤلفات محاوره (أوديموس) أو النفس كتبها أرسطو مستوحياً محاورات أستاذه أفلاطون ..

هذه المحاور تشبه محاوره (فيدون) الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع نجد فيها أسلوب المحاوره كما نجد استعراضاً لنظرية التذكر الأفلاطونية ، وكيف أن النفس قد عاينت المثل فى عالم سابق على الوجود الأرضى وأنها فى وجودها الأرضى تكون سجيناً لشهوات البدن ، وأسيرة لذائله .

لأرسطو أيضاً محاوره أخرى ألفها فى فترة شبابه وهذه المحاوره موجهة إلى أمير من قبرص اسمه (تيمسون) . وتعرض محاوره (تيمسون) هذه الشائبة الأفلاطونية وأسيرة اللذة الفلسفية ، وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها ، وأنه مصدر لجميع الشرور والذائل .. وعلى العموم فإن كتابات أرسطو فى هذه الفترة أى فى مطلع حياته الفلسفية تميزت (بالطابع الأفلاطونى) إذ يبدو أنه فى هذه الفترة لم يكن قد تخلص بعد من تأثير الأكاديمية وتعاليمها الأفلاطونية .

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : يتضمن عرضًا تاريخيًا لآراء الفلاسفة السابقين ، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والأوروبيين .

الجزء الثاني : يخصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية .

أما الجزء الثالث : فإنه يعرض فيه لنظريته في تفسير الكون ، ورأيه في الدين ، ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثابت التي سنجدها فيما بعد في كتابه الميتافيزيقيا .

يحاول أرسطو في هذا الكتاب أن يقيم فكرة الألوهية على أساس ديني مستمد من مذهب تاليه الكواكب الذي كان شائعاً في عصره ، وضع أرسطو في هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه في الميتافيزيقيا وفي الأخلاق وفي السياسة والطبيعة .

ثالثاً : مؤلفات الدور الأخير :

تحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو ، فقد عكف فيها على أبحاثه التفصيلية في الطبيعة والتاريخ . وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم في العصر القديم .

في هذه الفترة أيضاً وضع أرسطو مذكراته التعليمية التي تتألف منها كتبه المتداولة بيننا ، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب .

أودع أرسطو حين غادر أثينا سنة 322 ق . م أوراقه عند ثيوفراستس وأوصاه ألا تسلم للمدرسة ، فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى (نيلبوس) ، وكان أرسطو وثيوفراستس قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة 348 ق . م

وبعد وفاة نيلبوس باع ورثته قسماً من هذه المؤلفات لبطليموس الذي أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثاني من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيلبوس أخفوها في كهف ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو (بليكون) ، وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة 83 ق . م نقل (سولا) مجموعة بليكون إلى روما . وفي سنة 55 ق . م بيع ابنه (فوستوس) ، هذه المجموعة الثانية من الكتب سداً لديونه . وفي ذلك الوقت عكف (تيرانيون) المشائي على دراسة هذه المخطوطات ، ونشرها نشرًا سريعاً غير متقن . ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائي آخر يدعى (أندرونيقوس الرودسي) وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية ، وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى ، وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو ، وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية :

1 - الكتب المنطقية : وقد سميت بالأورجانون أي آلة الفكر ، وذلك منذ القرن السادس الميلادي ، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكاناً في تقسيمه للفلسفة ، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية . أما النظرية فهي تشمل علم الفلسفة والعلم الرياضي والعلم الإلهي ، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد والسياسة)

ها هي الكتب المنطقية :

- (أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليوناني (قاطيفورياس) .
(ب) العبارة : وسماه العرب « بارى أرمنياس » .

(جـ) التحليلات الأولى أو القياس : وسماه العرب « أنالوطيقا الأولى »
أو الأوائل .

(د) التحليلات الثانية أو البرهان : وسماه العرب « أنالو طيقا الثانية »
أو الآواخر .

(هـ) الجدل : وقد سماه العرب « طوبيقا » .

(و) الأغاليظ : وسمى عند العرب « سوفسطيقا » .

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر في الفكر الإنساني ، كما
حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب
الأرسطية الأخرى .

2- الكتب الطبيعية :

هذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض
أو بالهواء أو بالكون والفساد ، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب :

- (أ) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي وهو مؤلف من ثمانية أجزاء .
(ب) كتاب السماء .
(جـ) كتاب الكون والفساد .

(د) كتاب الظواهر الجوية « الميكانيكا » ، أو علم الحيل .

3- الكتب البيولوجية :

وهي : تاريخ الحيوان ومثنى الحيوان وحركة الحيوان . ويضم إلى هذه
المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية ،
وقد سميت « بالطبيعات الصغرى » .

4- الكتب الميتافيزيقية :

هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو ، وتتناول الفلسفة
الأولى ، وتشتمل على أربعة عشر كتاباً ، ويبدو أن « أندرونيقوس »
هو الذي جمعها ورتبها هذا الترتيب ، ورقمها بحروف الهجاء اليونانية
وسماها « ما بعد الطبيعة » لأنها ترد بعد الطبيعات فكلمة Meta
معناها (بعد) وكلمة Physica تعني (الطبيعة) ، ولم يكن المقصود
بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة الأولى فلسفة غيبية
تبحث فيما وراء الطبيعة أى في غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من
الطبيعة ، ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى ، بل كان يقصد مجرد
الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو ، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد
الكتب الطبيعية .

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث ،
وأما الكتاب ، الثاني فيبدو أنه لأرسطو ، وأما الكتاب الثالث والرابع
والسادس والسابع والثامن والتاسع فهي تؤلف في مجموعها عملاً متصلاً له
وحدة البحث .

5- الكتب الأخلاقية والسياسية :

هذه الكتب تبحث في الجانب العملي من فلسفة أرسطو وهي
تتضمن :

الباب الثاني

مناهج الفكر في

(أ) الأخلاق الأوديمية (الأخلاق إلى أوديموس) وهي أقرب إلى مذهب أفلاطون ..

وتشتمل على سبع مقالات .
(ب) الأخلاق النيقوماخية (أى الأخلاق إلى نيقوماخوس) وتتضمن عشر مقالات .

(جـ) الأخلاق الكبرى وهو فى مقالتين .

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات ، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية ، وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان .

ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة ، ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين) .

6- الكتب الفنية :

كتاب الخطابة فى ثلاث مقالات ، وكتاب الشعر وهو غير كامل .

Looloo

www.dvd4arab.com

بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية .

أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون . ولقد أفاض أرسطو فى نقد نظرية المثل .

هناك حجج أربع قدمها أرسطو . الأولى : يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ، ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا فى لحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التى هى مثلها ، وإذا فرضناها متحققة فى مادة صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية .

الحجة الثانية : إن من المعانى الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية ، والأجناس ، والعوارض ، والإضافات ، فإن الشكل الرياضى حد المقدار ، ومتحقق فى مادة طبعاً فحكمه حكم الجوهر المحسوس فى الحجة السابقة ، وحكم العرض الذى لا يتقوم بذاته ، والجنس كالحى والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه ؛ بل بأنواعه ، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتى ، فإذا كانت كل هذه المعانى ذهنية صرفة ، فما الذى يمنع أن توجد المعانى جميعاً 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 إنساناً ثالثاً وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً وهكذا إلى غير نهاية .

الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات ، وكيفية مشاركة هذه فى تلك ، فلا يظهر أن للمثل أثراً فى إحداث المحسوسات ، ولا فى استبقائها فى الوجود ، ولا فى تغيرها ، فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة ، فيجب تبعاً لهذا الثبات أن يكون فعلها مطرداً على وتيرة واحدة ، ولا يظهر أن للمثل أثراً فى 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 عالماً خيالياً فيه من المسميات بقدر ما فى العالم الحقيقى .

القوة والفعل :

ينقسم الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شئ على إحداث تغير فى شئ آخر أو فى نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل ، كالرجل الذى يرى نفسه لا من حيث هو مريض ، بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر ، وتأثيره هو من حيث هو آخر . والطبيعة أيضاً مبدأ حركة لكن لا فى موجود آخر ، بل فى نفس الموجود من حيث هو هو فهى قوة بمعنى واسع . والقوى منها ما فى المادة ، ومنها ما فى النفس الناطقة ، فهى إذن نظقية وغير نظقية ؛ لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها بمبادئ تغير فى آخر أو فى الفنان نفسه من حيث هو آخر . والنسوى النطقية قوى الأضداد ، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع على مقدارها ، مثل



وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، 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 .

ولكن قولنا : إن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، قد يعنى 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 متحركاً فهو متحرك بذاته .

وتتضح ضرورة تناهي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك بدل من التأدي من المتحرك إلى المحرك ، فإنا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جداً ، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها ، كما أن الذي يعلم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت ؛ فإن وجد في جزء متحرك جزءاً آخر هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك ، بالضرورة ، وإن قيل : إن

الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير ، في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً ، والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل ، ونفس العلة تفسر الشيء وعدمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة فهي تحث الضدين المتعلقين بعلة واحدة تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة . ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة ، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة ، ولكن الحركة فعل ناقص ؛ أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكير . وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل ، مثل : المبصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه ما لا يخرج خروجاً تاماً مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية . 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 نباتاً .

الإلهيات :

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 ، والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة .

هكذا يفتتح أرسطو القول في إلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً في السماع الطبيعي . كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، والأمر بين في الكائن الحي ، الذي ، وإن قلنا إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محرك وجسم متحرك ،

أجزاءه جميعاً متحركة ومتحركة في آن واحد ؛ أى أنها تحرك بعضها بعضاً ؛ أجبنا : إن في هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ، ومن ثم إنكاراً للحركة نفسها وهى واقعة، فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة .

فالجوهر الأول فعال لا كالمثل الأفلاطونية ، بل إنه فعل محض لا تخالطه قوة ، وإلا لم تتحقق 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 السابق على القوة إطلاقاً ، وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا فى الأصل الليل (أى العدم) والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناه ، وأخطأ « ديموقريطس و أنادوقليس وأفلاطون » الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام ، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولاً ، 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 أى القوة ، بل الموجود التام أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة ، وبأن نفس (أى الأنواع) قد وجدت دائماً . وقد لاحظ القارئ من غير شك أن أرسطو فى هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة إلى قدم العالم .

لما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزلياً ، وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء . والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك حركات أخرى خاصة للسيارات قد نصل فى حسابها إلى 55 أو 47 ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة .

ماذا عن المحرك الأول ؟ عند أرسطو ثلاث قضايا هى : أن المحرك الأول ليس جسيماً وأنه يحرك كغاية وأنه معقول ومعشوق ، فلننظر فى كل منها . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسيماً ، لأنه إن كان جسيماً فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً وإما متناهياً ، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً ، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً ، لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد ، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره فى موضع آخر هو أن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة ، بل تكون فعلاً ليس غير ؛ فهى إذن مفارقة للمادة .

القضية الثانية : (المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمقول) أى بشأن العلة الغائية ؛ لأن المحرك الطبيعى يفعل طبيعياً والمحرك الإرادى يفعل بالغاية ، وهى لا تنفعل به ، (هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة) ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة غاتية هى : كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبعث حركة مادية والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع ؟

الله علة غائية لحركة العالم وإنه لذلك فى غير حاجة لمقر معين ، ولا لفعل خاص ببذله ، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر : ففيم كان الإلحاح بين المحرك فعال ؟ وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهى نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله ؟ وكيف يشترك إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟

يقول أرسطو : إن السماوات تشتهى أن تكون حية شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ، ولكنها لا تستطيع ، لأنها مادية فعلاً ، متصلة دائمة

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

شرح أرسطو في تقسيم الفلسفة إلى قسمين :

1 - علم نظري .

2 - علم عملي .

فالعلم النظري هو الذى يهدف إلى غاية هي الحقيقة ، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية . وأما العلم العملي فهو الذى يستهدف أصلاً المنفعة العلمية . تعارف الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى قسمين ، فإنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم وهي : -

1 - العلوم النظرية . 2 - العلوم العملية . 3 - العلوم الشعرية .

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها ، وأما العلوم العلمية فنهايتها المنفعة ، وتبقى العلوم الشعرية ، وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفنى وخصائصه . أما العلوم النظرية فتقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسة ، وهي : العلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث إنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى ، وأخيراً من حيث إنه وجود بالإطلاق دون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم (الفلسفة الأولى) وعلى العلم الطبيعى (الفلسفة الثانية) ، وهو لا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدمونها ، ويرفضون إلحاق أى فرع بالأкадеمية إذا لم يكن رياضياً . ولهذا نرى أرسطو على

هي الحركة الدائرية ، وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية ، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر به ؛ لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط ، وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا حراً ، وفاته التمييز بين فعل الله أى إرادته القديمة وبين ؟ مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما .

- القضية الثالثة : إن الله يحرك كمعقول ومعشوق ، هو معقول ؛ لأنه فعل محض ، وفعله التعقل القائم بذاته ، والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أى الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ، ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً ، أما هو فيحياها دائماً أبداً ، وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا .

ومعقوله ذاته لاشئ آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته ، واخطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ..

إذا جاز لنا أن نعتبر هذا النقد معبراً عن فكر أرسطو استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها فى ماهيتها نموذج الوجود .

أما من جهة أن الله معشوق فهو « علة الخير فى العالم ، فإننا نرى كل شئ منظمًا فى ذاته ، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه ، وأن القائد خيرها أيضاً وبدرجة أعظم ، لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه ، وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام » .

امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيتاغوريون والطبيعويون المتأخرون ، ويرى أن الرياضة تقوم على تجريد الموضوع من خصائصه المحسوسة ، ولا تقوم مطلقاً على ماهيات مفارقة كتلك المثل التي أشار إليها أفلاطون والتي جعل منها أعداداً مثالية .

وتنقسم العلوم العملية إلى :

الأخلاق والسياسة وتدير المنزل ، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية ، لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود ، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التي هي الموجودات ، ولو أن كثيراً من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما ، اعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو إنها أساس التجربة الوجودية ، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو ما نجده في الجدل عند أفلاطون وعند هيجل ، أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أى الموجودات الطبيعية ؛ ولذلك سماه القدماء آلة العلم (أورجانون) واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصوري الذي عرف به منذ القدم .

تابع مذهب أرسطو المذهب الطبيعي الأيونى عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط ؛ فقد كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثر كبير في فلسفته . لقد اتجه إلى الواقع المحسوس ، محاولاً تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمر . يعود أرسطو فيؤكد خلود الجزء الناطق في النفس ، وكان أفلاطون قد استبعد خلود القوى الغضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن .

مذهب أرسطو :

اختار المعلم الأول لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً التزم به في معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية ، وحاول تطبيقه في مجال العلم الإلهي والميتافيزيقا .

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً ، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدرج عن الأفلاطونية ، ثم ما لبثت أن تطورت وتجاوزتها .

نوع الفكر من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ، ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو .

ظل أرسطو ملتزماً روح المفكر الواقعي حتى في كلامه عن الله : الخير المحض موضوع العشق .

يؤكد أرسطو وجود العلم المحسوس ، ويثبت أزليته ، ويحاول تفسير أبعاده في المكان . انتهى أرسطو من دراسته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت ، ولم يكن دور هذا المحرك الأول في تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذي قال به أنكساغوراس ، والذي انتقده أرسطو ؛ لأنه لم يستغل هذه الفكرة في تفسيره للوجود ، فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره في الموجودات . فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافاً واضحاً بين موقف الفيلسوفين الكبيرين . فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك ، وذلك لعلاقتها بعالم السماء ، أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تماماً ، واستعاض عنها بموضوعات العلم الطبيعي التي كانت ميداناً فسيحاً لملاحظات الطبيعة ، وانتقاد بشدة إدخال

موضوع الفلسفة الطبيعية :

موضوع الفلسفة الطبيعية عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى ، أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة ، وقد تكون الحركة تامة أى (بالفعل) ، وقد تكون مجرد استعداد أى (بالقوة) .

وغاية العلم الطبيعى المعرفة ، فهو علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً . ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء ؛ لذلك يجب البحث عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى ، فيدخل فى هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها .

وإذا قارنا بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى ، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعى الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة ، وفى حركته الظاهرة ، نجد العلم الرياضى مجرد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى ، أى أنه يستبعد منه المادة المشخصة ، ولا يستبقى غير الخطوط المجردة المعقولة . ويضع أرسطو تعريفاً للعلم ، وهو (إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول) .

بصدد العلم الطبيعى يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل والأصول الطبيعية التى تصدر عنها الأشياء فى الطبيعة . ونحن حينما ندرس أى علم نستقصى أولاً تاريخ المحاولات السابقة فى ميدان هذا العلم ، وقد فعل أرسطو ذلك ، فانتقد آراءهم على النحو التالى :

الرياضيات فى الميتافيزيقا ، فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لا يمكن أن يقوموا بدون الموجود المحسوس ، فالأعداد تنصب على معدودات والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة .

كانت لأرسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعتة التجريبية فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والأحداث الجزئية فى مادة التاريخ الأساسية التى لا غنى عنها لأى مؤرخ .

فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقى لما سبقه من محاولات الفكر الفلسفى والعلم التجريبى عند اليونان ، وقد نجح أرسطو فى الإحاطة بها بعقله الشامل .

ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية ، بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حيثما أهل عصر النهضة ، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية ، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة ؛ لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو . ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصاً عند ليبنتز ، ذلك أن المونادات عنده تعتبر مراكزاً للفعل وتقترب من تصور (الفعل) عند أرسطو .

1 - نقد مذهب الإليين :

أما الرأي الأول للطائفة الأولى فهو رأى بارمنيدس .. أى موقف المدرسة الإيلية ، كانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد ساكن متناهٍ على رأى بارمنيدس ، ونستعيد عبارة بارمنيدس فى هذا الصدد ، وهى القائلة (بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود) ، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود .

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد ، فقال : إن بارمنيدس يجعل الطبيعة كلاً واحداً ساكناً غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها من كثرة وتغير ، ولم يفتن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من الموجودات الخارجية يمثل وحدة التصور ، فإن هذا لا يعنى مطلقاً أن هذه الوحدة الذهنية متحركة فى الخارج كما هى فى الذهن ، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة فى الخارج ، ولا يمكن أن يقال إنها واحدة ، أى إنها تشكل شيئاً أو موجوداً واحداً وذلك رغم اشتراكها فى صفة الوجود الواحد ؛ إذ أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون أساساً لوحدة الأشياء جميعاً . وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول : إن الوجود واحد بمعنى : أن ما يحده الذهن من الوجود - من حيث إنه موجود - هذا المعنى واحد ، أما غيره من صفات الشئ وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة . فإذا قلنا على رأى بارمنيدس : إن الوجود واحد ، فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على تناقضات كثيرة ، فكان هذا الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود ، والحار والبارد ،

والخير والشر ، والكم والكيف ، والإنسان والفرس ، والجوهر والعرض ، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى عن طريق هذه الوحدة المزعومة إلى تفتيت الوجود عن طريق التناقضات أى سنصل إلى عدم الوجود .

وإذا تناولنا المقدار المنقسم ، أى مقدار كمى من الممكن تجزئته ، كمقدار من المعدن مثلاً ، فإن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقداراً واحداً ، ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة ؛ وذلك بسبب قابليته للانقسام ، فكيف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ، ومعنى (واحد على الإطلاق) أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ، وإذا قصد بارمنيدس أن يقول : إن الماهية واحدة ، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً ، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله : (إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعاً صارت كثرة ماهيات) .

2 - نقد مذاهب الطبيعيين الأوائل :

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس ، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار . ويرد عليهم بقوله : إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة من عنصر واحد يجعلها متفكة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض . والواقع أننا نرى الأشياء متميزة فى الواقع تمايزاً جوهرياً ، وأن الاختلاف المتزايد بين

بعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندها نجده يتجه فى قوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعى إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد رداً على الطائفة الرابعة وهم (الذريون) .

مبادئ التفسير الطبيعى : الهيولى والصورة والعدم :

يدافع أرسطو بعد ذلك دفاعاً شديداً عن وحدة الجسم الطبيعى ، ويدل على أنه موجود حقيقى ، وأنه واحد فى الوجود الخارجى ، ويحاول أن يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، هذه المبادئ الثلاثة يضعها أرسطو وضعاً ولا يشتقها من الوجود التجريسي ، بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها ، يقول : إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكى يتم أى تغير وهو يعنى التغير الجوهرى الذى يلحق الجواهر لا الأعراض يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو (الهيولى) ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالاً من حالة لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ، ويسمى أرسطو هذا المبدأ (بالعدم) . وبقي أمر مهم وهو هذا الشيء الذى يتم به التغير ، والذى ينتقل من الضد لل ضد ، هذا المبدأ الثالث هو (الصورة) .

فكان لدينا مبادئ ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى : أولها **الهيولى** :

وهى موضوع التغير ، وثانيها **العدم** : وهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ، ولا يمكن تحديد هذا العدم ، أما المبدأ الثالث فهو **الصورة** .

الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهرى لا عرضى ، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعاً إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعى ، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدأ للتفسير الطبيعى .

3 - نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين :

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثة ، تلك التى ترى أن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد . ومنهم انبازوقليس . رد على رأى هؤلاء بقوله : إن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن فى نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعى ؛ ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يتألف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالكانن الحى هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسي مرسوم ، وليس إلى ما لا نهاية ، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً فلا تنمو النملة مثلاً فتصبح فى حجم الفرس . وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلتها بل هو (النفس) . فهى التى تحدد شكل النمو ، وتعين مداه وحدوده .

ثم إن المبادئ الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا ، كان التغيير كله عرضياً لا جوهرياً ، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث فى حالة الكون والفساد هو تغير جوهرى .

الفصل الرابع

منطق أرسطو

(أ) كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو . قال شيشرون إن أسلوبه يتدفق كنهر من ذهب . هذا الإعجاب كان منصباً على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . على أن الكتب العلمية تحمل الدلائل على صدق إعجاب القدماء ، فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها ، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه .

عنى عناية عظيمة بتحديد معانى الألفاظ ، ووضع ألفاظاً جديدة فى العلوم وفى الفلسفة ، ذاعت فى لغته ، ونقلت إلى شتى اللغات .

* * *

أسلوبه في التأليف مراحل أربع : فهو أولاً يعين موضوع البحث ، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها ، ثم يسجل (الصعوبات) أو المسائل المشكلة في الموضوع ويستقصيها للنهاية ، وأخيراً ينظر في المسائل ، ويبحث عن حلولها . والمنطق هو المدخل الأساسي لفهم مذهب أرسطو الفلسفي ...

ولم يدخل أرسطو المنطق في العلم النظري ؛ لأن موضوعه ليس وجودياً ولكنه ذهني إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر ، وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ؛ ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه ، وأي برهان يطلب لكل قضية

5 م (www.dvd4arab.com الفكر العربي)

(أ) **الهوى**: موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة محتملة ، وليست ماهية أو كمية أو كيفية ، وليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبداً أن تكون ثمة هوى بدون صورة .

(ب) أما الصورة فهي كمال أول للهوى ، أو هي فعل أول للهوى ، أو هي أيضاً تتحقق بالفعل لها . وتكون الهوى بالقوة ، وتصبح الصورة هي ما يعطى الهوى الوجود بالفعل في ماهية معينة ، أى أن الصورة هي التى تحدد شكل الهوى وتعينها كموضوع .

نجد أن هذين المبدئين ، أى الصورة والهوى ، يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذين المبدئين ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر بحيث لايمكن أن يفصل عن الآخر فى الواقع .

المنطق آلة العلوم (أوجانسون) ، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي ، فموضوعه صورة العلم لا مادته .

موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة ، فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات ، ويدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته .

خرجت لنا ثلاثة كتب : الأولى في التحليلات الثانية أو البرهان ، والثاني في الجدل ، والأخير في الأغاليط .

المقولات :

وهي عشر : 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 أى : القضية ، فالمقولات أمور مضافة أو مسندة أو (مقولة) أى : محمولات ، أو بتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً فى قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف ، فإن الجوهر أول وثان : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلًا فى موضوع مثل : سقراط ، والثاني هو النوع والجنس أى : ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ، ويندرج تحته الجوهر الأول مثل : إنسان وحيوان ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا ، (سقراط إنسان) .

ويختلف الجوهر عن باقى المقولات فى أمور أهمها قبوله الأضداد بينما هى لاتقبل أضدادها ، والجوهر الأول مقدم فى الجوهرية على الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى ، لأنه هو الذى يوجد حقًا ويقبل العوارض ، بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى الذهن . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطونى النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعبرة أشباحًا ، ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلى ، وأن ما يزيده الجزئى على الماهية الكلية إنما هو آت من المادة المحسوسة التى لا تدخل العلم .

لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه فى تقسيم المقولات ، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعًا تجريبيًا .

العبارة :

(أ) كتاب العبارة مقالة واحدة فى اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين . والعبارة (صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية) فهى 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 أو 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 . والألفاظ دلالات انفعالات النفس ، والانفعالات مثل : الأشياء ، لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثل ما منه فى الحس أو فى العقل .

الكتاب 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 ، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة والقضايا المركبة والقضايا الموجهة وتقابلها .

يقول أرسطو : إن القضيتين التناقضتين الواحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات أى الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان ، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلية لها بداية في مشورتنا وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء .

التحليلات الأولى :

(أ) موضوعها 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 . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الضرورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوماً بينما ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى بالأولى وهى مقالتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي تسمى بالثانية .

(ب) القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً . 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

معا . وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المؤلف ، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول .

ولتعيين أضراب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات ، وأهمل النتائج فخرج له 16 ضرباً يمكننا بلا من 64 في كل شكل ، وهذا أصوب ؛ لأن النتائج تابعة للمقدمات ، وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضراب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضراب التي مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضراب التي تحتوى على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضراب التي مقدماتها جزئيتان . ومع أنه أهم قواعد القياس ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد .

يقرر أرسطو القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس :

- 1 - يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر .
- 2 - فى كل قياس لا بد من مقدمة موجبة .
- 3 - فى كل قياس لا بد من مقدمة كلية .
- 4 - النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين .
- 5 - النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين .

التحليلات الثانية :

(أ) تقع في مقالتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بما هو برهان أى : من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات ، وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التي تقع في العلوم وعلى الحد والبرهان .

دئ الأولية في علم من العلوم يبحث الآراء العامة وآراء العلماء في ضوع ذلك العلم ؛ فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ؛ تتحان الآراء بعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل .

ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة ، وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في المصدق وإما أن لا يكون : فإن كان مساوياً (أى لكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده ، وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة . وإن لم يكن مساوياً ، فإما أن يكون جزءاً من الحد ، وهو إذن جنس لموضوع أو فصله النوعي ، وإما أن لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض .

الأغاليط :

كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية في مقاليتين : 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) . فالغاليطات في القياس (إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته ، وإما أن تكون غلطاً 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) . والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات .

مقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالإطلاق ، وتسمى (علوماً متعارفة) مثل : مبادئ عدم التناقض ، والثالث المرفوع والعلية ، وهى لا تدخل عادة في القياس ، بل يتمشى القياس بموجيها دون ذكرها أى إنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ، وهى ليست غريزية لكن العقل يكتسبها بالحدس .

القسم الثاني : مقدمات تسمى (أصولاً موضوعية) ليست أولية ، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس .

القسم الثالث : مقدمات تسمى (مصادرات) يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها ، ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر .

الجدل :

(أ) رفع أفلاطون الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى ، 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) .

لا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أى : آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح ، ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة . ليس الجدل علماً أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، وهو يستعمل في الخطابة بنوع خاص .

وللجدل فوائد منها : إنه رياضة عقلية ، وإنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يتحتمن بموجبه مدعى العلم ، وله فائدة علمية هى إنه يساعد على كشف

رأى هيغل في المنطق الصوري الارسطي (1770 - 1831)

** فردريك هيغل :

فيلسوف الماني له كتب هامة في فلسفة التاريخ وموسوعة فلسفية ضخمة .

استمر منطق أرسطو حتى يومنا الراهن ، هو النسق المعترف به ، والواقع انه امتد ؛ ليشمل جوانب كبرى لا سيما بفضل جهود الاسكولائيين في العصر الوسيط الذين هذبوا الكثير من تفصيلاته ، وإن كانوا لم يضيفوا إلى مواده أية إضافة . كما قام بعض المحدثين بحذف الكثير من النقاط التي أشار إليها أرسطو في منطقهِ ، وحشر كمية من المواد السيكلوجية من ناحية أخرى ، وأصبح مضمون هذا العلم هو أن يتعرف على عمليات الفكر المتناهي : فإذا ما تكيف مع موضوعه المفترض مقدماً استحق العلم أن يكون صواباً .

لا شك أن دراسة المنطق الصوري لها فوائد ، فهي تجعل القدرات العقلية مرهفة ، وتعلمنا كيف نجمع أفكارنا ، وكيف نقوم بعملية التجريد ، في حين أنه علينا أن نتعالج تصورات حسية يتعارض بعضها بعضاً ، ويربك بعضها بعضاً . والتجريد يؤدي إلى تركيز الذهن في نقطة واحدة ، وهو بذلك يولد فينا عادة تركيز الانتباه على ذواتنا الداخلية .

قد يكون التعرف على صور الفكر المتناهي وسيلة من وسائل تدريب الذهن على العلوم التجريبية ما دامت هذه الصور هي التي تنظم منهجنا . وبهذا المعنى قيل إن المنطق وسائلي ... وهذا حق ، ولكن لا تزال لدينا الحرية في أن نقول إن المنطق ينبغي أن يدرس ، لا لأنه نافع ، وإنما لأبداً أن يدرس لذاته ، فما هو غاية في الامتياز ينبغي ألا نسعى إليه من أجل المنفعة المحضنة ، وهذا صحيح تماماً بمعنى ما من المعاني .

قال هيغل في المنطق الصوري تبدو حركة الفكر شيئاً منفصلاً لا شأن له بموضوع الفكر ، وحينما نصل إلى هذا الاستقلال بين المحتوى والصورة ، نجد أننا نستطيع إما أن نمنع الصورة من أن تنطبق على أي محتوى معين ، وإما أن نسمح لها بالانطباق على كل محتوى مهما يكن ، حتى وإن كان محتوى غير عقلي .

ومن ناحية أخرى ، فمن المتصور هنا أنه يجب أن يكون لدينا منطقان منفصلان ، أحدهما مجرد ، أي : منطق للصورة الخالصة ، والآخر عيني ، أي : منطق للمحتوى ، على أن المنطق الصوري لا يتجح أبداً في الاستغناء عن المحتوى ، إنه قد ينتزع قطعة من ذلك المحتوى ويحتزلها ، أو يجعلها مجردة أكثر فأكثر ، لكنه لا يستطيع أبداً أن يحرر نفسه من المحتوى تحريراً كلياً . فالمنطق الصوري يعمل وفقاً لأحكام محددة ، حتى إذا اعتبر محتواها مجرد ذريعة لتطبيق الصورة ، ومن ثم يتضح أن المنطق الصوري من ناحية متعلق دائماً بالمحتوى ، وهو بذلك يحتفظ بدلالة عينية محددة ، ومن ناحية أخرى ، نجده مرتبطاً دائماً بإثبات عام لذلك المحتوى .

اعترض هيغل على الصدق المطلق لقواعد المنطق الصوري ، إذ ليس هناك شيء صحيح كلية أو دون منازعة ، كما أنه ليس هناك شيء مطلق الخطأ .

تعريف هيغل للمنطق

المنطق هو علم الفكرة الخالصة بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص .

يمكن أن يقال عن المنطق : إنه أصعب العلوم أو أسهلها في آن واحد معاً .
المنطق صعب وجاف ؛ لأنه يتعد عن الحس وعن الإدراكات الحسية فضلاً
عن أنه يتطلب قدرة على التفكير المجرد مع الجلد على البقاء فيه . كما
يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن المنطق سهل ؛ لأنه يدرس موضوعات على
قمة البساطة . (أ . ب) كل شيء آخر ، بدايات كل شيء مثل : يكون
ولا يكون (أى الوجود والعدم) ، وكم وكيف ، وواحد وكثير ، وغير
ذلك من الأفكار المتداولة ، والتي هي على شفاها في كل لحظة . لكننا
نستطيع أن نقول أيضاً : إن موضوع المنطق هو (معرفة الحقيقة) .

إن المنطق لم يعد علماً يقتصر على البحث في أنواع الاستدلالات
وقواعدها وقوانينها دون أدنى اهتمام بمضمون تلك الاستدلالات ، وإنما
يهتم المنطق أيضاً بمضمون هذه الاستدلالات في إطار نظرة كونية معينة .
فكل شيء في الكون في عملية تغير دائمة تنتقل من وجود إلى لا وجود
إلى جديد وهكذا . لاشيء يبقى على حاله كما يمكن للشيء الواحد أن
يتصف بصفة وسلبها في نفس الوقت .

قوانين الفكر والجوانب الصورية للمنطق عند هيجل :

للمنطق من حيث الصورة ثلاثة جوانب :

(أ) الجانب المجرد أو جانب الفهم .

(ب) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل .

(ج) الجانب النظري أو الإيجابي للعقل .

وهذه الجوانب الثلاثة لا تكون ثلاثة أقسام من المنطق ، ولكنها مراحل
أو لحظات لكل فكرة منطقية . أعني لكل فكرة شاملة ، ولكل حقيقة
أياً كانت ، ويمكن لهذه الجوانب أن توجد كلها في المرحلة الأولى : مرحلة

الفهم ، وهي في هذه المرحلة تظل كل منها معزولة عن الأخرى ، إلا أن
ذلك سوف يقدم لنا تصوراً ناقصاً لها . ولن يكون تقسيم المنطق وبيان
خصائصه وجوانبه في هذه المرحلة ، أكثر من تقسيم تاريخي أو هو على
سبيل التوقع فحسب .

ويصف هيجل هذه الحدود الثلاثة في أى مثلث جدلي : فالحد الأول
هو عمل من أعمال الفهم ؛ لأنه يؤكد نفسه ببساطة بوصفه المقولة
الوحيدة في الوجود . وعلى هذا النحو يضع الوجود نفسه ، ويؤكد أن
الوجود هو الوجود ولا شيء غير ذلك . ولا يعني ذلك شيئاً سوى قانون
الهوية (أ) هو (أ) وهو مبدأ الفهم . والحد الثاني خاص بالعقل السلبي ،
فالعدم مثلاً هو سلبي ، وهو يتضمن العقل ؛ لأننا لكي نحصل على العدم ،
لا بد أن نخرجه من ضده ، أعني الوجود ، وأن نكشف عن اتحاده معه .
والحد الثالث وهو الصيرورة خاص بالعقل الإيجابي ، وهو إيجابي ؛ لأنه
ليس مجرد سلب كالحال الثاني ، وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذي
يستطيع أن يتحول إلى قضية في مثلث جديد .

رأى هيجل في قوانين الفكر الثلاثة الأرسطية ..

1 - مبدأ الهوية :

مبدأ الهوية ، يرى هيجل أنه يعنى الإشارة البسيطة لكل خاصية إلى نفسها،
وتوجيه الهوية ذاتها تسير المعرفة من حقيقة علمية إلى أخرى . ومن هنا
فإن المعرفة في مجال النظر تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة باختلافاتها النوعية
الخاصة . فنحن في دراسة الطبيعة مثلاً نميز بين المواد والقوى والاجناس
وما شابه ذلك . وكذلك الطابع النمطي لكل شيء . والفكر

يعمل هنا بقدرته التحليلية ، حيث القانون الذى يحكمه هو مبدأ الهوية . وعلى سبيل المثال فى ميدان الرياضيات نجد أن العظم هو السمة التى تحدد طريقة سيرنا بغض النظر عن بقية السمات ، ففى الهندسة مثلاً نقارن بين شكل وشكل آخر بقصد إظهار هويتهم أو تطابقهما ، وقل مثل ذلك ألوان أخرى من المعرفة . ففى فقه التشريع نجد أن طريق السير يحكمه منذ البداية قانون الهوية . فنحن نناقش فيه ونتجادل بادئين السير من قانون معين أو من قانون سابق إلى قانون لاحق . وماذا عسى أن يكون هذا الطريق إن لم يكن هو طريق الهوية نفسه . ويرى أنه فى أكثر الأوقات ارتبط منطق الهوية بميتافيزيقا الوجود . فلا تعتبر الهوية صورة خالصة بل خاصية داخلية ما هوية موضوعية للوجود . فنحن نستطيع الانتقال من الهوية داخل نطاق الفكر إلى الهوية الموضوعية التى هى غلط وجود كى لجوهر واقعى . فالوجود وكل وجود مطابق لنفسه وهو يتحدد بذلك ، وتعتبر الهوية فى ذلك السياق صورة ومحتوى فى الوقت نفسه أى ، محتواها الخاص .

هيجل لا يهدف إذن إلى مسألة تحطيم مبدأ الهوية ، بل الأمر على العكس . فكل تناقض نسبي فى علاقته بهوية معينة ، وعلى النقيض من ذلك فالوحدة هى وحدة تناقض ، فبدون محتوى وبدون لحظات متعددة ومتناقضة تصبح الوحدة فارغة . ولكن تناقضاً من هذا القبيل لا مكان له ، فالوحدة الجدلية ليست اختلاطاً للحدود المتناقضة فى ذاتها ، ولكنها وحدة تنقل عبر التناقض ، وتعيد بناء نفسها فى مستوى أعلى . إن التناقض هو تمزق ، هو تدمير داخلى ، اقتلاع للوجود من ذاته إخصاب من خلال الصيرورة ، إبادة وموت ، ولكن الوحدة تعبر عن ظهور الوجود الجديد وتحده . وذلك الوجود الجديد هو الحد الثالث . والوحدة لا تستطيع أبداً أن تقصى النفى النسبى والعدم النسبى كلية ، إلا أن المدى الذى تكافح فيه ضد التناقض

وتنصر ، وذلك بأن تخطى اللحظات المتناقضة ، وتحفظ بها داخلها ، أى إنها بذلك تستطيع أن تنتج وجوداً جديداً أعلى مستوى ، ويصبح مبدأ الهوية هنا عينياً حياً .

ولا توجد وحدة المتناقضات إلا فى أشكال نوعية معينة ، فهناك درجات مختلفة من التناقض – والوحدة – وفص التناقض الأعمق عن نفسه بتطليه الأعمق للوحدة ، فالتناقض والوحدة تاريخيان ، ويمران عبر مراحل . ولا يكون التناقض فى ذاته إلا فى التدمير الخالص البسيط لما هو موجود ، ولكنه يتحدد فى علاقته بالوحدة وصراعه ضدها بشكل أكثر عينية باعتباره اختلافاً وتمايزاً ، وباعتباره تحول حد إلى حد آخر ، وباعتباره تضاداً (تناقضاً كاملاً) .

مميزات المنطق الصوري :

- 1 – هو منطق شكلى ؛ لأنه يدرس صور التفكير ، دون البحث عن طبيعة الموضوعات التى ينصب عليها بحسب الواقع .
- 2 – وهو منطق عام ، وتلك نتيجة للخاصية السابقة ، لأنه لما كان شكلياً كالرياضة صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات .
- 3 – وقد زعم هذا المنطق فيما عدا ذلك أنه مطلق ، أى إنه يصل إلى حقائق ثابتة لا تقبل التطور ، وادعى أنه انتهى إلى النظرية النهائية الكاملة التى تفسر طبيعة التفكير وصوره ، وتشرح طبيعة البرهان ، وقد رأينا مدى الغلو فى كل من هذا الزعم والادعاء ، ويكفى وجود كل من منطق العلاقات والمنطق الحديث ، ونعنى به منطق الاستقراء ، فى الحد من طموح اتباع « أرسطو » فى هذه الناحية .

اجتمعت بعض الظروف المواتية التى أتاحت ظهور منطق جديد ، وكان

« ليونارد دى فنشى » من طلائع قادة الفكر فى عصر النهضة ؛ لأنه امتاز بالخروج على الآراء التقليدية الموارثة ، ولأنه رأى ضرورة الحذر من الخيال الذى لا يعتمد على الملاحظة ، كما أوجب الاعتماد على التجربة ؛ لأنها الطريقة الوحيدة التى لاتخدعنا ، وقد أخذ على مفكرى الصور العصور الوسطى احتقارهم لكل ما يأتى عن طريق الإحساس ، مع أن الطبيعة لاتكشف عن نفسها إلا لحواسنا ، وهى تضع حداً لروح الجدل والمناقشة التى غلبت على اتباع فلسفة « أرسطو » ، ذلك بأن المناقشة لا تنشأ فى الواقع إلا إذا كنا حيال علم كاذب غامض ، فحين لا نناقش مثلاً فى أن $2 \times 3 = 6$ أو فى أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وقد اعتقد أنه من المستطاع استخلاص بعض المبادئ الصحيحة فى جميع العلوم ، واستخدامها فى استنباط نتائج أخرى بطريقة قياسية .

لكن لم تهتز دعائم منطق « أرسطو » إلا بعد مجئ « فرنسيس بيكون » الذى أخذ يحذر - هو الآخر - من استخدام الطريقة القياسية ، ومن الفروض الخطرة التى كان يضعها « المدرسيون » معتمدين على الخيال وحده ؛ ودون دراسة دقيقة .

كذلك عجب من تقديس الناس لآراء « أرسطو » ، ومن تعصبهم للقديم لمجرد قدمه ، فقال : (إننا لا نشك فى أنه لو أراد أحد من الناس .. أن يترك جانباً الأصنام التى يؤمن بها عقله ، وأن يشرع بعناية ودقة فى دراسة الظواهر الحقيقية فى التاريخ الطبيعى ، وفى العمليات الرياضية التى تتعلق بها لاستطاع أن ينفذ إلى كبد الطبيعة على نحو لا يستطيعه من يستخدم مجرد طريقة التأمل ...) وقد عاب على الرياضيين أنهم يغفلون

فى زعمهم إرجاع الطبيعة إلى الرياضة ، وأنهم يبدؤون بهذه الأخيرة ؛ لكى يستنبطوا منها قوانين الطبيعة ، ومعنى هذا أنه أخذ على معاصريه أنهم كانوا لا يلاحظون الظواهر بدقة ، وأنهم ينتقلون من عدة ملاحظات غير كافية إلى مبادئ ، أو قضايا شديدة العموم ؛ لكى يطبقوها بطريقة قياسية تختلف دقتها قلة أو كثرة ؛ ولذلك نراه يحذرهم من استخدام القياس على غرار الأوائل ، ذلك القياس الذى يعتمد على معرفتهم الساذجة بالظواهر الحقيقية ، فى حين كان ينبغى لهم أن يصرفوا جهدهم لدراسة الظواهر أولاً ، فالطريقة المثلى - فى نظره - هى أن يجمع الباحث بين التجربة والتفكير العقلى البحث ؛ لأن الملاحظة والتجربة لاتكفيان وحدهما ما لم يتدخل نشاط العقل .

كذلك كان « جاليليو » وهو من معاصرى « بيكون » - أثر لا ينكر فى توضيح فكرة المنهج الجديد ، وفى نزاع الثقة بمنطق « أرسطو » فقد ألح فى بيان أهمية المنهج الرياضى الذى هداه إلى كشفه العظيمة فى علم الفلك ، ورأى من السخف أن يذهب بعضهم إلى القول بأن التفكير الفلسفى القديم يكشف لنا عن حقيقة الأشياء على نحو أفضل مما تفعل الملاحظة والتجربة ، وقد فطن إلى وظيفة الرياضة فى العلم الطبيعى ، وكان اعتماده على الرياضة سبباً فى تقدم العلوم التجريبية .

ولم يكن « ديكارت » أكثر قبولاً من سابقه لمنطق « أرسطو » فقد بين بوضوح أنه لا يمكن أن يكون المنطق القديم منهجاً عاماً إلا بشرط أن تكون المقدمات التى يعتمد عليها يقينية بصفة لا يرقى إليها الشك ، ولكننا إذا استعرضنا هذه المقدمات لم نجد فيها مقدمات يقينية تفرض نفسها على العقل فرضاً ، سوى تلك التى تنص على استحالة اجتماع النقيضين فى شئ واحد ، فمثلاً يستحيل علينا وصف شئ ما بأنه موجود وغير موجود فى آن واحد .

**** فرانسيس بيكون : (1561 - 1626)**

هو أبو المنطق الحديث .

له اكتشافات علمية كثيرة ...

أول من تعرض بالنقد لأرسطو ...

**** ليونارد دافنشي : (1452 - 1515)**

إيطالي من أعلام عصر النهضة ..

مارس الرسم والعمارة والموسيقى والنحت والهندسة ، واشتهر بلوحاته الفنية الخالدة ..

**** رينيه ديكارت (1596 - 1650)**

فيلسوف فرنسي كبير هو أبو الفلسفة الحديثة .

وضع الهندسة التحليلية .

**** جاليليو جاليلي : (1564 - 1642)**

عالم شهير له كشوف مهمة في الفلك وعلم الطبيعة ، اشتهر بنظريته في دوران الأرض حول الشمس .

حارب « ديكارت » هذا المنطق ؛ لكي يفسح السبيل أمام منهج جديد هو المنهج الرياضي الذي كان يرى أنه المنهج الذي يصلح في جميع أنواع العلوم ؛ لأن التفكير الرياضي هو التفكير المنتج حقاً ، على عكس القياس الأرسطوطاليسي ، وقد هدته فكرته عن وحدة المنهج إلى القول بوحدة العلوم ، وهذا المنهج الوحيد هو الذي ثبتت صحته في الحساب والجبر كميّار للفرقة بين الصواب والخطأ .

ونجد لدى « ديكارت » فكرة واضحة عن هذا الموضوع في رسالته المسماة (بمقال في المنهج) . وتتلخص قواعد هذا المنهج في عدم التسليم بشيء إلا إذا بدا بديهياً في نظر العقل ، ويقتضي ذلك أن يكون بآمن من كل ما يدعو إلى الشك .

كما تنحصر في تقسيم المشكلة المراد حلها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بالقدر الذي تدعو إليه الحاجة لحلها على أكمل وجه ، وفي ترتيب الأفكار الجزئية ابتداء من أبسطها وأسهلها نحو أشدها تركيباً وتعقيداً ، وفي إحصاء جميع التفاصيل حتى يوقن المرء ؛ لأنه لم يغفل أي جانب من المشكلة .

**** إيمانويل كانت : (1724 - 1804)**

فيلسوف ألماني عظيم له مؤلفات مهمة في الفلسفة والنقد من أشهرها : « نقد العقل الخالص » ، « نقد العقل العملي » ، « مشروع السلام الدائم » ..

وهو من أشهر من انتقد نظرية المعرفة عند أرسطو .

داخلها بتلك اللحظات ، التي يستطيع التحليل أن يصل إليها ، ولكن يجب ألا يعزلها .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الزهرة تتحول إلى ثمرة ، والثمرة تنفصل وتنبج شجرة أخرى ، وهذا يعبر عن علاقة عميقة عن (اختلاف) يكاد يكون تناقضاً .

* * *

2 - مبدأ عدم التناقض :

إن الفكر لا ثبات فيه ولا ركود أو سكون ، وإنما هو جدلي في طبيعته ، والفكر الجدلي هو : انتقال العقل من موضوع إلى سلبه ، ثم إلى المركب بينهما ، وأساس جدلية الفكر جدلية الوجود . ومعنى هذا أن كل شيء في تغير متصل ، وعملية مستمرة تنتقل من وجود إلى لا وجود إلى صيرورة أبداً ، وهذا التصور للوجود وهو المطلق فكل وجود يتضمن في ذاته لا وجوده ، ويفضل هذا الالوجود يبقى الوجود ويستمر ، فالتناقض طبع الأشياء ، وتلك هي جدلية الوجود ، أقيمت عليها جدلية الفكر . وذلك هو الفكر الحى الذى يجب أن ننظر من خلاله إلى الوجود . وبذلك يتضح أن المنطق والميتافيزيقا عند هيجل شيء واحد .

* * *

نقد هيجل لمبدأ الهوية

يوضح هيجل أن الهوية الفارغة البسيطة بشكل مطلق لا يمكن حتى مجرد صياغتها فحينما يفترض رجل المنطق (أ) و (لا أ) ، وحينما يقرر أن (أ) ليست (لا أ) فإنه يتبنى صورة النفى دون أن يقدم تبريراً لها ، أى : إنه بذلك يضع ما هو غير (أ) ، أى يضع الاختلاف (الفصل) أو اللاهوية ، بل إنه يضع حداً ثالثاً هو (أ) التى ليست (زائد أ) أو (ناقص أ) فالحد (لا أ) لا يوضع إلا لكى يختفى ، لكن الهوية تصبح على هذا النحو نفيًا للنفي ، وتميزاً داخل نطاق العلاقة ومن ثم أصبحت المبادئ المنطقية من طراز مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض بعيدة عن أن تكون تحليلية خالصة ، وفضلاً عن ذلك فبمجرد أن نطرح قضية محددة مثل : (الشجرة الخضراء) نكون قد طرحنا (أ) هى (ب) ولا نصبح داخل نطاق الهوية والتكرار الصورى ، بل نحن ندخل هذا المحتوى ، أو الاختلاف (الفصل) وبالنسبة إلى ذلك تصبح الهوية الصورية هى نفسها اختلافاً (فصلاً) .

والخلاصة : أن المنطق الصورى يؤكد أن (أ) هى (أ) . والمنطق الجدلي لا يقول : إن (أ) هى (لا أ) فهو لا يجعل من التناقض أقنوماً ، ولا يستبدل بالصورية السخف ، بل يذهب إلى أن : (أ) هى حقاً (أ) ، ولكن (أ) هى أيضاً (لا أ) ، على وجه التحديد بمقدار ما تكون القضية (أ) هى (أ) ليست تحصيل حاصل ، بل ذات محتوى واقعى . فالشجرة لا تكون شجرة إلا بأن تكون تلك الشجرة ، وبأن تحمل أوراقاً وأزهاراً وثماراً بأن تمر عبر لحظات صيرورتها ، وتحفظ

الفصل الخامس

الطبيعة

الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فمهما نحاول لن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلتزمها . 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 أهم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير يتم من طرف إلى الطرف الضد . فلا تغير من اللاوجود إلى الوجود ؛ إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ومن الوجود إلى اللاوجود ، ومن الوجود إلى الوجود . النوع الأول ليس حركة ، ولكنه (كون) ؛ لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك ، ثم إن للحركة وسطاً ، ولا وسط بين اللاوجود والوجود . النوع الثاني ليس حركة كذلك ، ولكنه (فساد) ، إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود ، والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي . النوع الثالث انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود ، هو حال لهذا الشيء ، ويتحرك الشيء حركات مختلفة . الزمان مقياس الحركة ، فليس هو الذي يتحرك . الحركة تحدث في ثلاث مقولات ، هي : الكيفية ، والكمية ، والمكان : فالحركة التي في الكيفية (استحالة) ، والتي في الكمية (غو ونقصان) ، والتي في المكان (نقلة) . وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من الضد إلى الضد .

ينقسم العلم الطبيعي إلى الكلام في الوجود الطبيعي بالإجمال ، وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي ، ثم في الوجود الطبيعي بالتفصيل ، وهذا موضوع كتاب السماء ، أي : العالم ، وثانياً : في الوجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر آخر ، وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ، وثالثاً : في الوجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان أي : الجسم الحي ، وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان .

الصل في اسم السماع الطبيعي على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدونه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم . والكتاب في ثمان مقالات : الأولى : في تجوهر الأجسام الطبيعية أي تركيبها . والثانية : في العلية والاتفاق والضرورة والغاية . والثالثة : في تعريف الحركة وفي اللانهاية . والرابعة في المكان والحلاء والزمان ، كان أرسطو يعتبرها قسمًا تامًا يسميه (في المبادئ) (الطبيعية) ، ويعتبر الباقي قسمًا آخر يسميه (في الحركة) .

تجوهر الأجسام الطبيعية :

العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول . تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية . فمن الفلاسفة من وضع مبدءاً واحداً ثابتاً ، مثل : « بارمنيدس » ، ومنهم من وضع مبدءاً واحداً متحركاً ماءً أو هواءً أو ناراً وهم : « طاليس » وأنكسيمانوس وهرقليطس ، ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد ، مثل : « أنبادوقليس » ، ومنهم من قال بمبادئ غير متناهية العدد وهم طائفتان : واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً ، مثل : « ديموقريطس » ، وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة ، مثل : « أنكسيمندريس » وأنكساغورس . (وقد سبق نقد أرسطو لهذه المبادئ في قسم الفلسفة ..)

هاتان الكيفيتان ، وهكذا الحال في جميع المصنوعات ، فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته ، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كاليات ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم ، وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ، فإن الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يقفها ، وإنما الطبيعة هى الصورة ، والصورة طبيعة الشيء مادام الشيء ، فإنه هو هو ويفعل كل مايفعل بصورته .

أما الهوى فليست طبيعة ؛ لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له : مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ، أى يتخذ صورة وماهية ، ويفترق أرسطو عن أفلاطون فى 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 فى نظام واحد ، وحين يضيف إليها خصائص وأفعالا لا يخص الطبيعة فى قوة واحدة ، بل يريد الطبايع الجزئية بالإجمال .

تعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعى من العلم الرياضى ، فإن السطوح والاحجوم والخطوط والنقط التى هى موضوع الرياضى متحققة فى الأجسام الطبيعية ، فكيف يتميز العلمان ؟ إنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى ، وحركاته ، وكيفياته المحسوسة من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة ، ولا يحتمل هذا التجريد أى خطأ من حيث إن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص ، وإنما الخطأ

فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء المادة داخلية فيها ، وهى الأشياء الطبيعية ، مثل : اللحم والعظم والإنسان والحيوان لا يمكن دراستها

العلية والاتفاق :

أنزل أرسطو المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة ، وسماه أيضاً (طبيعة) ؛ فإنه يقول : ومستطيع أن بحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة نظر أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة . والأجسام الطبيعية هى الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر ، وهى تختلف اختلافاً بيناً عن التى ليست بالطبع ؛ فإن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان ، أو إلى النمو والذبول ، أو إلى الاستحالة . أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه ، فإن اعتبرناها بما هى مصنوعات لم نجد فيها أى نزوع طبيعى للحركة ؛ فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، وإما بفعل الصانع .

والمبدأ الذاتى للحركة والسكون فى الجسم نسميه بالطبيعة ، (فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً ، وبالذات لا بالعرض) : وقد عرفنا ماهى الحركة وسعود إليها ، أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية من نقله العناصر الأرضية ومركباتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لها حد تنتهى إليه بالطبع ، وتسكن عنده ، فلا يوجد كائن يفعل أى شيء كان ، أو يفعل بأى حال من أى كائن على مايتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو التحلل شيء إلى شيء .

أما قولنا : (القائمة فيه أولاً وبالذات) فللتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق ، وأما قولنا : « لا بالعرض » فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض ، بل عرض أن رجلاً بعينه طبيب وقابل للصحة ؛ لذلك قد تفرق

صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث تنتهى إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية والعلل الثلاث الأخرى مختصرة فى الصورة أو الطبيعة التى بها يكون الشيء ماهو ويتحرك ويسكن .

على أنه يقال أيضاً : إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة ، والاتفاق والبخت واحد إلا أن البخت أخص يطلق على الأمور الإنسانية ، أى : تلك التى تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية ، أى : تلك التى تصدر عن الجماد والحيوان والطفل ، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التى يشيد بها الهيكل : إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التى توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال لمجئى الفرس : بخت إلا إذا كان الفرس بهذا المجئى قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة : ولكنه اتفاق .

وبعد فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولاً أن من الظواهر مايقع دائماً على نحو واحد ، ومنها مايقع فى الأكثر ، ومنها مايقع استثناء ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذى يقال عنه : إنه يقع بالاتفاق .

ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التى تقع دائماً أو فى الأكثر تقع لأجل غاية هى التى ينتهى إليها البعض بالاختيار والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية ، أى : إنها تنتهى عند غاية ليست مهياة لها بالذات فمثلاً 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 بحثاً .

أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق لاستيفاء أمواله ، فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت ، على ذلك فالاتفاق

إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات .

فالعلم الرياضى يستبقى المادة المعقولة التى هى امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة ، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين ، أما الصورة المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة .

عرفنا الجسم الطبيعى على الوجه الذى يقتضيه العلم أى بالعلة فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ، ويعلم بهما ، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون ، على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين : الواحد ماتصدر عنه بداية الحركة والسكون ، والثانى الغاية التى تقصد إليها الحركة فتكون العلل أربعاً : علة مادية ، وصورية ، وفاعلية ، وغائية

يعنى الطبيعى بها جميعاً من حيث إن غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضى ينظر فى صورة صرفة وماهى مجردة ، فلا يحتاج فى معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره فى 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 أصلاً ، ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إما يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها ، أما الغاية فإنها مرتسمة فى صورة المتحرك يقصد إليها ، وفى

وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقة لحماية ثمره ، ويرسل جذوره إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغاية متحققة في الطبيعة .

ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسوخاً فتفتوتها الغاية ، فإن الحى الذى 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 الذى تتوخاه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية ، فالغاية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء ، وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتعكس الآلية و، يخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغاية 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 أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصورة المعروفة ، وإلا لم تتحقق غايته .

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 فى العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة ، هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية ، يخضع المادة للعقل والآلية للغاية ، ويكسر النطاق الضرورى الذى كان قدماء الفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه : الاتفاق والحرية .

تقابل علة طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض ، من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل ، فهو داخل فى العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة ، كان الاتفاق لاحقاً للفكر والطبيعة لا سابقاً كما توهم بعض القدماء ؛ لأنه علة عرضية لمعلومات 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 التى تقع دائماً أو فى الأكثر لا الأمور الاستثنائية ؛ لذلك لا يحكم العقل بين تقيضين ممكنين .

فالعلل أربع ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل ، والقول : إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة ؛ كما ارتأى كثير من القدماء ، إن مثلهم مثل قاتل : إن الحائط يحدث ضرورة ، لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى أعلا .

نحن بالفن نراعى هذا الترتيب ، ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس فى الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل ، والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ، وهو فى الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟

لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة ؛ لكان يحدث كما يحدث الفن ، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة ، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللاحق فى المصنوعات والطبيعات على السواء ، والأمر أوضح فى النبات والحيوان ، وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة ، فإذا كان السنونو يبنى عشه بدافع طبيعي ، ولأجل غاية ،

فإن قيل إن المقدوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث إنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك أجاب أرسطو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط (الهواء) الذي يجتازه المتحرك، فيدفع هذا الوسط المقدوف من خلف؛ ويضعف الدفع بالتدريج؛ بسبب ثقل المتحرك ومقاومته حتى يسكن المتحرك، فكل وسط يعتبر محركاً بالتماس، غير، لأن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقدوف يبطل اتصال الحركة اتصالاً حقيقياً، فلم لا نقول: إن فعل المحرك ينه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجياً بحيث يكون المقدوف بعد انفصاله محركاً ومتحركاً من جهتين مختلفتين؟

اللامتناهى حده أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كعدد، والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية. وعلى ذلك وبهذا المعنى، فلا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا: فإن كان جوهرًا مفارقًا كان غير منقسم، ومن ثمت لم يكن لا متناهياً، وإن كان جسمًا طبيعيًا أو رياضيًا كان متناهياً؛ لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبارة بوهم الخيال لأن الزيادة والنقصان يحصلان في التخيل لا في نفس الشيء، وإن كان عددًا كان قابلاً للعد ويمكن العبور، فلم يكن لا متناهياً، وإنكار اللامتناهى بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين؛ إذ إنهم يغير حاجة إليه، ولا هم يستعملونه، ولكنهم يستعملون مقادير مهما يقرضون لها من عظم فهي متناهية.

على أن اللامتناهى إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل.

* الحركة ولواحقها:

عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة، فدراسة الحركة داخلية في هذا العلم، وللحركة لواحق فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة، والمتصل إما أن يكون متناهياً أو لا متناهياً فيتعين النظر في ذلك، ثم إن الحركة ممتعة بغير مكان وخلاء وزمان، فيجب البحث في هذه الأمور أيضاً.

نقول عن الحركة: لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل، فإن الحركة «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة» أى تدرج من القوة إلى الفعل، ووسط بين القوة البحتة والفعل التام، فإن ما هو بالقوة أصلاً 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 النامى من حيث هو قابل للزيادة والنقصان، الفعل زيادة أو نقصان وفي ماهو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد، وفي ماهو قابل للحركة المكانية، الفعل النقلة.

وإذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان: الواحدة أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضاً من جهة ماهو بالقوة، لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس، فينتقل بهذا التماس في نفس الوقت، والقضية الأخرى أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك إلا أنها أسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن المحرك، وتسمى انفعالاً باعتبارها حاصلة في المتحرك، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة.

بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لاتقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد ، فلا ينبغي أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ في قولنا : « هذا تمثال بالقوة » أى : سيكون تمثالاً ، كان هناك شيئاً لا متناهياً سيتحقق بالفعل ، كلا ، وإنما اللامتناهى بالقوة يبقى دائماً بالقوة ويزيد باستمرار ، فهو متناهٍ من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع .

وعلى ذلك فليس اللامتناهى ما قد قال القدماء من أنه مالا شئ خارج ، ولكنه على العكس ماخارجه شئ دائماً ، فهو ضد التام والكامل أى : المحدود ، وهو لأمذكر بما هو لا متناهٍ ؛ لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى فعل ، وبذلك يتضح بطلان حجج زينون ، 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 فى آنٍ 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 فى زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر ، وطول الساكن على السواء .

— المكان نوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً ، فمثلاً أنت الآن فى السماء ؛ لأنك فى الهواء والهواء فى السماء ، ثم أنت فى الهواء ؛ لأنك على الأرض ، وأنت على الأرض ؛ لأنك فى هذا المكان الذى لا يحوى شيئاً غيرك ، فإذا كان

المكان الخاص هو الخاوى الأول للجسم ، كان مفارقاً للجسم خارجاً عنه ؛ لأن الجسم ينتقل ، ويتخذ له أمكنة على التوالي .

وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الخاوى أعنى السطح الباطن المماس للمحوى ، وقد يتحرك الجسم الخاوى ، فيبقى الجسم المحوى ساكناً بذاته متحركاً بالعرض ، ويبقى مكانه ثابتاً ، ويلزم مما تقدم أن للمكان طولاً وعرضاً دون عمق ، لأنه سطح ، ويلزم أيضاً أن الجسم يقال إنه فى مكان متى وجد جسم يحويه ، أما إذا لم يوجد لم يكن فى مكان إلا بالقوة ، كالأرض فهى فى الماء ، والماء فى الهواء ، والهواء فى الأثير والأثير فى العالم ، والعالم ليس فى شئ ، ولا فى مكان .

فقول زينون مردود (17 ب) ؛ لأن سطح الجسم الخاوى (أى المكان) هو فى الجسم الخاوى لا كأنه فى مكان بل كالحذ فى الشئ المحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو فى مكان ، ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو فى المكان بالذات مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض مثل النفس التي ليست جسماً ، ولكنها متعلقة بجسم .

هناك مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أى امتداداً خلوّاً من كل جسم حتى فى الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم ، وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور ، هم يقولون : إن الملاء لا يقبل شيئاً ، وإلا لأمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد ، ولأمكن ذلك لأى عدد من الأجسام ، فاحتوى الأصغر الأكبر ، وهذا خلف ، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة ، وتكاثر الجسم الطبيعى ، وغو الجسم الحى ؛ لأن النقلة حلول والتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثر امتلاء الخلاء الجسم ، ويحصل النمو بحلول الغذاء فى خلاء ، وهم يؤيدون الخلاء بالبناء الذى يقبل

من الماء ، وهو ممتلئ رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً - ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة ، فالخلاء غير ضروري للنقلة إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلقي فيه حجر .

أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء ، بل يطرد الهواء أو أي جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رماداً ، 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 أن الجسم إما 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 الحى كله خلاء ، وهذا باطل كذلك . وبعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضروري على ما قدما شرع يدلل على أنه ممتنع ، وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروخاً طويلة ، فنضرب عنها صفحاً ، وننتقل إلى مسألة الزمان .

يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أنه ليس له سوى وجود ناقص غامض ؛ لأن الماضي فات ، والمستقبل غيب ، والحاضر في تقضي مستمر . هذا التقضي يوحي للفكر أن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان يشترك بين الحركات جميعاً . 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 زماناً 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 ، كان لم يكن بين اللحظتين زماناً والحركة علاقة ، والواقع أن الزمان متصل ؛ لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة ؛ لأنها في مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول .

ثم إننا نجد في الزمان متقدماً ومتأخراً ؛ لأننا نجدهما في الحركة ، ولما كانت الحركة في المكان فهما يقلان بالإضافة إلى المكان أولاً ، وإلى الحركة ثانياً ، وإلى الزمان ثالثاً . وعلى ذلك يجد الزمان بأنه (عدد الحركة بحسب التقدم والمتأخر) أي إنه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ، ومن ثمت معدودة .

ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد ، فيمكن القول إنه لولا النفس لما وجد الزمان ، بل وجد أصل الزمان أي : الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماضٍ ومستقبل هو من النفس . أما ماهيته فقائمة في (الآن) يتجدد باستمرار تبعاً 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 وحدة الزمان وليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط ، بل إن خطين هما جزءاً 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 مرادفاً 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 والنقطة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التي تنقضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقطة هي النقطة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان بما في ذلك الشؤون الإنسانية خاضعة للدور .

* قدم العالم والحركة :

(أ) كان أرسطو يعتقد بقدم العالم و قدم الحركة ، وله في ذلك حجة كلية وجهية بعض الشيء ، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً ، وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وحجته التي لها بعض الوجهة منصبة على قدم الحركة ، ولكنها قائمة على مبدأ كلي فيجب تقديمها . وهي تلخص فيما يلي : العلة الأولى ثابتة هي هي دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدما لزم أنها تبقى دائماً . لقد ظن « أنكساغورس » أن العقل ظل ساكناً زمناً لامتناهياً ، ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير لليلة الأولى - وهذا محال - فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ، ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد تحيل « 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 واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط .

والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعني أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ، ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث أن الإرادة قديمة ، وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان ، فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

(ب) يقول أرسطو : وتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك ، والمحرك ، والزمان : أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديماً وإما حادثاً ، فإن كان حادثاً ، وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة ، كان كونه تغيراً اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف ، وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن لأن : السكون ما هو إلا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها يقتضى 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 نوع من الحركة ؛ فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون في معرضة قدم الزمان ؛ فإن الزمان يقوم ، بالآن والآن وسط بين مديتين ، 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 هذه الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كونًا شبيهاً بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم ، والتي تتم في موضوع بتأثير محرك مادي ، ولكنه إحداث من لاشئ فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو .

وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول : لما كان الخلق إبداع الشئ 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 ، وليس بمقتضى فعل الغاية تماساً واقتراباً ، فالحجة ساقطة من الجهتين .

ونحجب 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 الذى نتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول إن ليس خارج العالم خلاء ، فقول كذلك ، ليس قبل الزمان زمان ، وكما أن (خارج) يدل فى قولنا : (خارج العالم) على مكان بالقوة لا بالفعل ، فإن (قبل) يدل على زمان بالقوة لا بالفعل .

هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة ، وهى لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها أن تسمى مصادرات لا حجة أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام العلول ، وكان يكفي أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا . فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضرورياً ، ويعلم أن فعل العلة الأولى غير

ضرورى كذلك ، وإنما هو فعل حر ، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات ، ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو بزمان طويل .

(ج) وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال : إنها أبدية أيضاً ، وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو وقف الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحريك ، فتستأنف الحركة . ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ، ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟

الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الإعدام يعنى أن علته حادثة فاسدة ، ولإعدام هذه العلة علة فاسدة ، وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة أبداً . ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعمد فى لحظة إذا كانت إراتها قديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث ، وهكذا تمكن معارضة كل حجة ، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال فى كتاب الجدل (م 1 ف 9) : إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير فى المسيحية والإسلام ، ونظن القارئ قد تبين أن خطرهما أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناهٍ (والقضيات لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفاً أول بالضرورة ، وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

* السماء :

السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم ، لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعاً 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 أبدى كرى ، ثم تبثخان في السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية .

والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكمالاً : ما فوق فلك القمر وما تحته . ونحن نجمل الكتاب في نقط ثلاث : صفات العالم ، الأجرام السماوية ، العناصر الأرضية .

* * *

العالم متناهٍ لأنه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة . أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى النقطة الثالثة ؛ لأنه قائم على نظرية (الأمكنة الطبيعية) ودليل آخر في (ما بعد الطبيعة) . والعالم منظم ، هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطابعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب .

والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يقصد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى ؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه .

واليك بعض قضايا توضح ما تقدم ، وهي مأخوذة من كتاب السماء ، ومن السماع الطبيعى : لكى تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولكى تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متميزة متعاقبة ، ولكى تكون واحدة يجب أن تكون فى متحرك واحد ، وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة نقلة ؛ لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها وهي الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة ، أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان . وبين أنواع النقلة النوع الأول : النقلة الدائرية وهي وحدها التى يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية ، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ، ولا على خط منحني مفتوح ؛ لأن لكلٍ 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 منحني مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف حركته ، ويقسمها إلى أجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة ؛ لأن العلة التى يرسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني فى نقطة أو أكثر أو أقل منها فى نقطة أخرى .

* * *

دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلاً . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس جسم ليس له ضد ، فهو لذلك غير متغير . طبيعة الأثير لا يتحرك بغير

متسامية ذات مركز واحد ، قطبا كل منها تماسان لما فوقه وما تحته مباشرة ، بحيث إن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن تنتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك .

وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في 24 ساعة ، وليس لها حركة خاصة . أما السيارة فلها حركات خاصة : أى إنها تدور أيضاً فى اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق بين المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلّة الظواهر الحوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض . وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلّة 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 فى تولد الحركة والضوء على فصول السنة فى مختلف مناطق الأرض وهذا أصل الدور فى الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، 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 .

أما الأرض فهي ساكنة فى مركز العالم ؛ لأنها من تراب ، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل . وهى كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين ، الواحد ما يقع فى منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف

الحركة المكانية الدائرية ، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس معنى هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع ، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك ، بخلاف ما ارتأى أفلاطون ، فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق ، وبمحركين آخرين كما سيحىء ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهى أكمل الحركات ، ممثلة فى العالم بالطبع لا بالقصر ، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع فى العناصر الأربعة ، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل .

والكواكب أجسام كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهى من أعلا إلى أسفل : زحل فالمشتري فالمرخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر . والباقية يقال لها : ثابتة ، وهى وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى . والأفلاك أجسام كرية مشقة مجوفة ، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط وراءها جميعاً ، مركبة بعضها فى جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ، إنما الذى يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جداً ، فإنها تسخن بالحرارة ، وتصير مضيئة .

الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول وهو (غلاف العالم) مواز لخط الاستواء باقى دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائم الدوران يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحتها فى كل يوم وليلة دورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها فى جوف بعض فهي

عروض البلدان ، والآخِر ظل الأرض المستدير على سطح القمر فى خسوفه الجزئى . وفى عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض . وهو يقدر محيطها بما يقرب 73000 كيلومتر ، أى : نحو ضعف طولها الحقيقى . وبهذه المناسبة يأتى أن المسافة ليست بعيدة بين أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربى ، وكان هذا رأى أحد الأسباب الهامة التى حلت كولمبوس على سفرته المشهورة .

* * *

وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء ، ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ؛ فهو دار السكون والفساد ، فيه موجودات جمادية ، وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة .

والعناصر التى تكونه مضادة فيما بينها فى حين أن الأثير لا ضد له . هى متضادة من حيث الثقل ، ومن حيث الكيف : فهى ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهى 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 طبيعى وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار أعلا فهى الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو

النفيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ويمين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع المكان ، وهى تسمى بأسمائها لا بالإضافة إليها فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهها ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق .

وإذا تقرر ذلك فالعالم واحد ، وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم ، لأن الجهات التى تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هى الجهات المطلقة ، فكل مادة - إن وجدت - يجب أن تتجه إليها أى تتحد بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

* * *

الكون والفساد :

(أ) هذا الكتاب تنمة المقاتلين الثالثة والرابعة من كتاب السماء ، وهو فى مقالتين تبثان فى الأجسام التى تحت فلك القمر لا من جهة النقلة ، بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة .

وبعد الذى قلناه فى هذا الفصل نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول : القدماء فريقان فى الكون والفساد ، الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيراً كيميائياً فى هذه المادة الواحدة ، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد افتراقها ، والرياء لا يفسران التغير الجوهرى ، أى : تحول الشيء بكليته من طبيعة إلى

المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تنحل بعضها إلى بعض ، وهي الموضوع المباشر للكون .

والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة ، أى : صورة فى هيوولى ، ويسمى مزيجاً (كالماء عندنا الآن) وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد المتزجين إلى أجزاء الآخر ، فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطاً يبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل ، وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر .

فالكون بالإجمال يقتضى فعلاً وانفعالاً ، ويقتضى الفعل والانفعال التماس ، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أى : أن 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 ليتمكن تأثير الواحد فى الآخر ، ولكن الحق فى الموقف الوسط الذى ذكرناه ، فإن الشئ لا يدخل أى تغيير على شبيهه ، ولا يؤثر فيما هو مباين له بالرة ، والكون تشبه المنفعل بالفاعل ، فليس يخرج أى شئ من أى شئ .

وفى المزيج لا يبقى المتزجان هما هما ، ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحمله طبيعة متوسطة بين طبيعتهما الأصليتين ، فتظهر الصورة الجديدة وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتركيب الأكسجين والهيدروجين ماء ، ثم بتحليل الماء إليهما .

أخرى فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور فى السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الهيوولى القابلة للصور على الصوائى . ففساد جوهر هو كون جوهر آخر ، والعكس بالعكس ، فليس الكون كوناً من لا شئ وليس الفساد عوداً 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 عددها .

ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : يتميز من الاستحالة وهى التغير بالكيفية ، فإنها تتحقق عندما يبقى موضوع محسوس ، وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقى ، أما فى الكون فالموضوع الباقى غير محسوس وهو الهيوولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت فى الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للثانى .

ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أى أن يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً ولكنه انتشار فى المكان مع بقاء طبيعة النامى هى هى ؛ فإن النامى ينمو فى جميع أجزائه على السواء ، أما الكون فتغير يتناول الجوهر ، وتتناول الاستحالة الكيفية .

— كيف يحدث الكون ؟ العناصر فى ذاتها مركبات من هيوولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنادوقوس ، غير أن الهيوولى لا توجد مفارقة ، وهى موجودة أولاً فى هذه البسائط ، فبالقياس إلى

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 السادس

النفس

يتضمن كتاب الفلسفة مقالات ثلاث : الأولى مقدمة في علم النفس ، وحصر مسائله ، وآراء الفلاسفة ، وتمحيصها ، الثانية في حد النفس بالإجمال ، وفي النفس النامية والنفس الحاسة ، والثالثة في النفس الناطقة ، وفي القوة المحركة .

— 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 .

والمنهج اللازم هنا مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لاندرك النفس في ذاتها ، فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية .

يقرر أرسطو أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم ، وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المد لإدراك المحسوس كالعين والأذن ، وأن التعقل مفتقر للتخيل ، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم .

يستعرض أرسطو الآراء فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحي يمتاز من غير الحي بمخاصتين هما الحركة الذاتية والإدراك ، فليس قال منهم بمبدأ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركاً وعالمها متغيراً ، مثل :

فلسفة

طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس ، أو تصور المبدأ متحركاً فقط ، ثم حاول أن يعلل به الإدراك ، مثل : ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألف النفس منها جميعاً ، مثل : أنبادوقليس وأفلاطون ؛ لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به فى الأشياء .

ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن . يرد أرسطو : لا يمكن أن تكون النفس جسماً فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك ، والإدراك غير منقسم لا يتصور له نص أو ربع ، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك عن العقل .

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 ؟

أصاب أفلاطون إذ وضع النفس روحية ، ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها ، ومعنى هذا أنها فى المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها فى الجسم ، وأن الجسم هو الذى فى المكان . ثم إن العقل يبدو كأنه سكون لا حركة ، وبالأخص العقل الإلهى ، فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار .

وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس فى تفسير الحركة البادية فى الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها ، فهى تستطيع أيضاً أن لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية .

ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاثاً ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر بطبيعته لمبدأ يرده واحداً . والواقع أن النفس واحدة ، وأنها كلها فى 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 على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة . ولا يقدح فى ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء .

يعرض أرسطو تعريفين للنفس : فمن جهة كون النفس شبه جنس يعرفها بأنها (كمال أول لجسم طبيعى آلى) ، وهو يعنى بقوله : (كمال أول) أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة الحدة ، أما الأفعال الثانية فهى التى تصدر عن المركب بفضل النفس ، أى : هى الحاصلة باستعمال الوظائف . ويقول : (لجسم طبيعى) أن الجسم الحى يتميز من الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجودات بالذات أجزاءه . ويقول : (آلى) أنه مؤلف من آلات (أعضاء) ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة ؛ أما البذرة فهى حى بالقوة البعيدة ؛ لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها خلو منها .

وباعتبار انحاء الحياة يعرف النفس بأنها (ما به نحي ونحس وننتقل فى المكان ونعقل أولاً) .

النفس النامية والنفس الحاسة :

تقال الحياة أولاً على النامية ؛ لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً ، فهى موجودة فى النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها فى الحيوان الأعجم والإنسان ، وللنفس النامية وظائف : النمو والتوليد .

والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء ، لا كالجماذ الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل يميناً أو شمالاً ، والحي يحى وينمو مادام يقبل الغذاء ، وليست التغذية مجرد إضافة مادية ، وليس نمو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس ، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغذى .

على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرء ؛ لأن التغذية لا تتم بأى شيء ، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة ؛ لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيتمثلها ، 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 حداً ونسبة ، أما في الصناعي فلا ، وليس ينمو الحي اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجمًا وشكلًا هما في كل نوع .

والنسبة والحد تابعا للصورة لا للمادة أى 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 الميت ، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية

أفعالها الطبيعية ، فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو هو ، بل شبيهاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد ، بل واحداً بالنوع » .

والمذهب الآلى عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل ، وتكون الحي في صورة ومقدار معينين ، وولادة الحي حيًا شبيهاً به ، على أن أرسطو كان يعتقد

بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أى : يتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعقنة « بقوة المادة » وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وهو يريد بالمادة هنا جسمًا ماديًا له كفاءته لا الهوى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائنًا حيًا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة ، بقوة الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب ، فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفرن ، فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً قامت الطبيعة بعملها كذلك .

والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة ، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضائها ، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التى هى موضوع إحساس .

والواقع ينقض النتيجة ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل القوة 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 يودى وظيفته دائمًا ، أو على الأقل لا يحس دائمًا جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها .

ليست إذن القوى الحاسة المادية ، ويتبين ذلك أيضًا من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة في الطبيعيات والتى 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 الجسم ؛ لأنه قوة صرفة من غير صورة ، ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورته www.daralsharq.com ويكمل بها

مع بقاءه هو هو ، والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذى تطبيقه المادة ، وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا مايزيد عن كلفيته هو ؛ ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحداً من الضدين ، أى : يفعل به فى حين أنه لايفعل بما يعادله فى الكيفية .

إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ينبغى أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك ، بل أن يكون كليهما بالقوة ، وعضو اللمس لا ينبغى أن يكون بالفعل حاراً ولا بارداً ، فوضع الحس قوة غير معينة ، والعضو وسطاً بين الأضداد ، ضرورى لفهم الإحساس ، فإن الإحساس تمثيل كالاعتداء ولكنهما يفترقان فى أن المعتدى يتمثل الغذاء بمادته ، أى : يحيله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس ، أى : يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية فى القوة الحاسة .

والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ، ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس ، فالهواء يفعل بالرائحة ، ويصير رائحة لا مدركاً للرائحة ، ونحن هنا يزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال ، والاستحالة المعنوية قبول .

الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه « فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته » ؛ ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد ، ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس مع انفعاله بالملموسات كالحجارة والبرودة انفعالاً مادياً وانقلابه حاراً أو بارداً .

ولأن الحس قوة صرفة بالإحساس « موضوعى » : إذا متأثر الحس بالصورة المحسوسة أضافها حالاً وبالطبع إلى علتها الخارجية ؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ، ويدرك حضور الشيء طبقاً للمبدأ الذى تقرر فى الطبيعة من أن الفعل والانفعال يقومان فى المنفعل ، وعلى ذلك فالحس بالفعل شيء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع ، فى هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل .

فقول ديموقريطس : إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل ، لأن الإحساس يقتضى المحسوس كما يقتضى المتحرك المحرك .

يدل 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 جميعاً ، ونعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذى يتمتع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ، ولم تؤثر فيه 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 فى موضوعه أى فى اللون أو الصوت مثلاً ، بل فى ماهية الشيء الملون أو الصائت وفى مكانه ، فإن الحس إنما يفعل بالشيء لا من حيث أن هذا الشيء هو شيء معين ، بل من حيث أن له كيفية معينة هى التى تؤثر فى الحس .

وأما المحسوسات المشتركة فى : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، تدركها الحواس جميعاً ، وتدركها بالحركة والعدد والشكل



بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلاة ، وتدركه العين بواسطة اللون ، ويادراك المقدار ندرك الشكل إذ أن الشكل حد المقدار ، وندرك السكون بعدم الحركة ، وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة .

وأخيراً المحسوس بالعرض ، فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ؛ ولأن الحس لا يتفعل به من حيث هو كذلك .

الحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك ، وهي ترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فاعتبارها مدركة ، البصر أول ؛ لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة بالعرض ، وعلى فوارق أكثر فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلية 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 الجسم الحاس ، وأخيراً الذوق فاللمس ، والسبب واضح مما تقدم ، وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، للشمس أول ، لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى 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 كفايات 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 جميعاً فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه .

وبليه 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 .

بعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقي عندها الاحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رانياً أو سامعاً ... إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ، فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صامتاً وهكذا ، فلا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة : التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والمالح وبين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها إذ أن كلاً منها معين إلى موضوع ، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهي بينها .

أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحبته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم .

يتروك الإحساس أثراً يبقى في قوة باطنة هي المخيلة ، فتستعيده وتذكره في غيبة موضوعه ، فالتخيل إحساس ضعيف ، وبينهما فوارق :

الأول : إن الإحساس متعلق بالشئ والتخيل مستقل عنه ، الثاني : إن الإحساس صورة مطابقة للشئ ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى : تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده ، الفارق الثالث : إن 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 تكون « الصور اللاحقة » إيجابية وسلبية ، مثال ذلك : إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شئ فباناً نرى هذا اللون منبسطاً على الشئ ، وإذا حدقنا في الشمس أو في لون ساطع ، ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر ، ثم ينقلب قرمزياً فأرجوانياً فأسود ، ثم يتلاشى ؛ والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ، ويتمكن فيه ، ويعاند التأثيرات الأخرى .

وللمخيلة شأن كبير في الأحلام فهي المصادر 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 التخيل في حالة

المرض أو الانفعال القوي ، فإنهما يهيجان الصور ، فتجتمع وتفرق ، فتخيل أشياء كثيرة .

الذاكرة قائمة على المخيلة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شئ . قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي ، ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة ، فنعتبرها مجرد صورة ، وهي صورة شئ . عرض لنا في الماضي ، وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة ، والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً ، وهو خاص بالإنسان ؛ لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً (المخية) ، فإن هذه وتلك سلسلة يتبع للاحقة سابقتها على حسب قوانين معينة ، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر ، فإننا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ، ولانزال في ذلك حتى نظفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات .

وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإن كلا منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق ، وإما ضده .

وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين ، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة ، وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قوياً أو اهتماماً به شديداً .

النفس الناطقة :

رأى القدماء أن العقل نوع من الحس ، وأنه قوة جسمية بحجة أن العقل يدرك الجسيمات ، وأن الشبيه يدرك الشبيه ، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه إذ أن الإدراك الخاطي ليس إدراك الشبيه . ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقل بعقله وهو الإنسان ، وإذن فليس العقل والحس واحداً ؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث أن جميعه يحس .

ويمتاز العقل من المخيلة أيضاً ، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا ، أما الحكم على الأشياء - وهو فعل العقل - فلا يتعلق بالإرادة إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا . ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة المخيفة مرسومة قد لا نفعل أو نفعل قليلاً جداً ، وعلى كل حال فالانفعال غير مصحوب بتصديق .

هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أى الماهية ، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية ، أى : 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 فى معنى القوة ؛ إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً ، فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك . فالعقل (مفارق) ، أى : ليس له عضو يعينه إلى موضوع ويشاركه فى فعله ، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً 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 معقولة ، والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشيء فيه ، بينما العقل مفارق لكل عضو ، وغير منفعل انفعالاتاً طبيعياً كالحس .

وبلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ، ويستطيع أن يستعيدها ، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلاً بالملكة) .

والعقل يدرك الماهيات مباشرة ، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرِك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف ، فهو يدرك ماهية الماء ، ويدرك

(الفاعلية) ؛ لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل (الفاعل) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل ، غير مُتَزَج بمادة ؛ لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائماً 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 (فى حال المفارقة) ؛ لأنه غير منفعل ، بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شئ يفكر .

تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) ، يقول أرسطو : (أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتى فينا ، وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد) بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من (قوة المادة) وتعود إليها .

أن المعلوم بالحس ماء . وباعتباره مدرَكًا للماهيات فى أنفسها يسمى عقلاً نظرياً ، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فحرك النزوع إليها أو النفور منها سُمى عقلاً عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك ، وهما معقولان كالحق والباطل .

المعقولات موجودة بالقوة فى 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 العقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متميز من الإيجاب والسلب كما قدمنا . وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، وإنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل .

ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل .

يقول أرسطو : (يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة .

وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العاقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة

الفصل السابع

الأخلاق والسياسة

(الأخلاق النيقوماخية) كتاب فى عشر مقالات .

ينظر علم الأخلاق فى أفعال الإنسان بما هو إنسان ، ويدبرها على هذا الاعتبار ؛ فهو علم عملى . والإنسان مدنى بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا فى المدينة وبمعونتها ، ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسى ، فكما أن الفرد جزء من المدينة ، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى ، والعلم السياسى رأس العلوم العملية جميعاً يستخدمها لغاياته وخيره : يستخدم فى الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله ، وما يجب تجنبه ، وهذه الغاية هى غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجمل من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله .

ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس فى الأكثر لا ينتفعون بالقول ، ولا يجتنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . العلل التى تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والعادة والتعليم ، أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ، ولا حيلة لنا فيها ، وأما التعليم فلا يفيد إلا إذا سبقه التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية ، وميل يتطلب الإرضاء ، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به .

ولا يحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة ؛ لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين . لا بد أن تكون فى الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم .

للتربية المنزلية مزايا ، فهى تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطابع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأى فرد آخر .

يصرخ أرسطو بأن غاية الفرد وغاية المدينة شىء واحد ، وينبذ قول السوفسطائيين : (إن الأخلاق وضعية متغيرة) .

يجب أن يناسب منهج هذا موضوعه . وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جداً ، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة ، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً فى الخيرات التى يسعى الناس وراءها ، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى : المنهج المناسب هنا هو الذى يصعد إلى المبادئ (أى الاستقرائى) . ذلك لأن المعانى الخلقية معقدة متغيرة ، وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فوجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا ، فنستقرئ الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ .

الأخلاق علم جدلى ، أرسطو يقصد بأخلاق العلم الحاصل فى العقل من حسن البصر بالظروف ، ومطابقة الإرادة وخضوع الشهوة ، والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيغاء ؛ لهذا نجد يقول : إن الإنسان يجب أن يكون على شىء من الفضيلة ليصير فاضلاً ؛ ولهذا نجد فى كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنفع من المبادئ متى كانت هذه قلقلة الأساس كما هى عند الكثيرين .

خير الإنسان أن يتوفر فيه شرطان :

الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاماً يختار لذاته ، ولا يكون وسيلة لغاية أبعد . الثاني أن يكون كافياً بنفسه ، أى : كفيلاً وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر . وهذان شرطان متحققان في السعادة ؛ فإن الخيرات التى ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ، ولا يطلبون السعادة لشيء آخر ، فالسعادة هي هذا الخير .

وفيم تقوم سعادة الإنسان ؟ فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل وجه ، أى : أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فإنه كما أن خطأً واحداً لا ييشّر بالربع ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ، ولا مدة قصيرة من الزمان .

هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة لآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً ، ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيريات خارجية ، وخيرات النفس وخيرات الجسم ، مع اعتبار أن خيريات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير ، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسياً . ويعتقد الناس أن السعادة تقوم فى الكمال بالإجمال ، أو فى كمال جزئى ، مثل : الحكمة ، أو فى الكمالات جميعاً مع اللذة والنجاح الخارجى . وحذنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات ، فقد عرفناها : العمل بحسب الكمال . وهذا العمل مصدر لذة حقيقية ، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجى للسعادة ، من حيث إنه من الممتع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً ، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسى وسائل أفعال كثيرة ، ثم إن الحسب ، والذرية السعيدة ، وجمال الخلقة عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها ؛ إذ لا يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كربه الصورة ، أو ضيع الأصل ، أو وحيد فى الدنيا ليس له بنون ، وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم . إن كان هذا صحيحاً ،

غاية الحياة :

(أ) (كل فن وكل فحص عقلى وكل فعل وكل اختيار مروى يرمى إلى خير ما ؛ لذلك يُرسم الخير بحق أنه : ما إليه يقصد الكل) بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب .

الغاية هي من غير شك الخير الأعظم ، وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد ؛ لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة .

ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة ، ولكنهم يختلفون فى فهم السعادة ، ويحكمون عليها بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية ، وسيرة النظر أو الحكمة . أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهى حياة العوام الأجلاف ، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات ، لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً .

الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون ، ولكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يولها أكثر منها بالذى يتقبلها ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع . ثم إن طالبا يريدنا ، ليقنع بفضلنا ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيته ، ويطلبه لفضل أى كمال فى نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس .

تبقى الحكمة ، وأرسطو يرجئ الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى) ، ويقول إنه لم يحص الغنى بين السير والخيرات ؛ لأن الغنى وسيلة وليس غاية . ثم يقول : (لندع هذا جانباً ؛ وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلى ، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق ؛ لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا ، غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة ، وأن هذا على الفيلسوف واجب ، فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا فالواجب المحقق إيثار الحقيقة) .

بالنفس ، فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهورًا ، وقلة التعرض لها يجعله جبانًا ، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتتمو بالممارسة المعتدلة للخطر ، والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن ، والفعل الذي يصير الإنسان شجاعًا مثلاً هو شبيهه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهًا ظاهريًا فقط ، لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة ، وهو أقدر سيطرة على أفعاله .

فليست توجد الفضيلة حقًا إلا إذا صارت ملكة أو عادت وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة ، ولا يعد الرجل عدلاً أو عفًا حقًا إلا إذا عدل أو عفَّ من غير عناء بل بلذة فإنه علامة لا تخطيء على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعالاً مطابقة لها . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض : إنها ترشدنا في أفعالنا ، وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهديب .

وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها ، فإن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي ، وإن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي ، كل ذلك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ، ولكنها وسائل للعمل تصير خيرة باتباع العقل وشريرة بعصيانها ، وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآلية الفنية لكى تدعى كذلك يكفى أن تحقق بعض كفايات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك ، وقيل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة القلب ، أى : اختيار الفعل لذاته .

يعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة ، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان ؛ لنستطيع أن نعان أنه قد بلغ إلى السعادة حقًا ؟ ولكننا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل ، ومثل هذا العمل ثابت ، وإذن فالسعادة ثابتة .

كان اليونانيون يؤلفون السعادة من الخيرات جميعًا ، فيجعلونها نادرة ، بل مستحيلة ، فميز هو بين الجوهرى والعرضى ، وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان ، ولم يخالفهم فيما عتبه للسعادة من خصائص وشرائط ، ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه ، فجاءت محاولته هذه مثلاً جدياً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط .

- الفضيلة :

ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعى ، فينا قوى واستعدادات وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة ، أى : بطبعها على حالات معينة . فالفضيلة تعلم كما يتعلم أى فن يأتیان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة يأتیان أفعال مضادة ، والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتقانها ، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى .

كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه فى كل فن عملي كائناً مثلاً النظر غير كاف يازاء الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل ، ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافى ينعان الصحة على السواء ، بينا الغذاء المعتدل يحدثنها وينميها ، وكذلك الحال فيما يختص

والمثابرة ، أى : صدور الفعل عن ملكة ثابتة ، ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذى يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله .

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد بإزاء الانفعالات ناشئ من نحو قوة بالمران . وبيانه أن كل فعل إنما تسببه قوة من نوعه ، والفضيلة قوة الفعل الخلقى ، ولكنها ليست مجرد قوة ، وليست انفعالاً مؤقتاً كالغضب أو الشفقة ، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران ، وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية ، على أن قولنا إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس يعطينا الجنس فقط ، فما هو الفصل النوعي ؟ ماهو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفریط ، كلاهما رذيلة ، وليس هذا الوسط كالوسط الرياضى الذى نعينه فى المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعاً للأفراد والأحوال : فمثلاً الوسط الحقيقى بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع .

فالترام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « من أين ، ومتى ، وكيف ، ولم » وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصى الذى يعينه العقل بالحكمة » فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه ، فالعقل هو الذى يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة ، وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل ، وقد يذله عليه غيره ، ولكن الحال الأول أكمل ، ولأنكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته .

على أن الفضيلة إن كانت من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مردولين ، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة ، إذ أن الوسط هو ماتحكم الحكمة

بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالإطلاق .

ومما تجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فإن من الانفعالات (كالحسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل) ما مجرد إسمه يدل على إثم وما هو مذموم بلا استثناء ، وأياً كانت الظروف ، لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفریط ، هي شرور قد تتفاوت فى الشر لكن لا فى الإفراط والتفریط 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 فى الخير .

* * *

-الإرادة-

(أ) عرفنا الآن أن الفضيلة ملكة تقوم فى وسط ، ولكنها ملكة اختيار ، والاختيار صادر عن الإرادة ، والفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع . الأفعال التى نأتيتها عن خوف ابتغاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم هي مزاج من الإرادى واللاإرادى ، ولكنها إرادة أكثر منها لا إرادة : هي إرادة لأن صاحبها يريد بها ويفعلها طلباً للغاية مثل إلقاء البضائع فى البحر ابتغاء النجاة من العاصفة ، وهي لاإرادة ، لأن أحداً لا يريد بها لذاتها ، وبغض النظر عن الظروف ، أى : هي إرادة بالإطلاق ولاإرادة بالإضافة ، وعلى ذلك فالذى يفعل مالا ينبغى تحت تأثير الخوف ، إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه ابتغاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ، أما إن كان فعله ذنباً ثقیلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع له ، فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابها

والإلزامى الناشئ من الجهل هو الذى يفعل مع جهل المفعول أو جهل ظرف من ظروفه ، بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل ، وعلامته أنه يثير الأسف فى نفس الفاعل ، والاختيار أضيق من الإرادة ، أى : أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ، ولكنها ليست نتيجة اختيار .

يفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الأول أن الإرادة اشتهاة والاختيار تقرير مايفعل بعد مشورة ، وموضوع المشورة هو الممكن فى ذاته وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب ما فى العالم من أمور ضرورية يوجد مجال للإمكان ، وتوجد أمور لاتقع دائماً على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة ، وعلى ذلك قد نريد المستحيل ، أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعلاً الشخصى ، ولكننا لانستطيع اختيارهما . الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل .

تمر الإرادة فى الاختيار بمراحل هى : اشتهاة الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة الملائمة ، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا فى حالة الإمكان وعدم التعيين .

* * *

- الفضائل :

(أ) لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الإنسان عقلاً ونزوعاً ، يطبع العقل أو يعصاه ، فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية ، ويبدأ أرسطو بالثانية ؛ لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتقاد ؛ ولأنها هى التى تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص ، ويسرد أرسطو عدداً منها ، ويصنفها نوعاً من التصنيف قائماً على الانفعالات والأفعال ؛ لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل فى جدول الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى .

1 - بالإضافة إلى الخوف والجراحة : الوسط والشجاعة ، وله إفراطان : واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم فى اللغة ، وآخر ناشئ من الجراحة وهو التهور أما التفريط فهو الجبن ، أى : فرط الخوف وانعدام الجراحة .

2 - بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط وهو الإسراف فى اجتناب اللذات ، نستطيع أن نسميه جمود الشهوة ، إذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

3 - بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

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

4 - (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية ، وهى وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة ، وتفریط هو التقثير .

5 - بالإضافة إلى الكرامة :

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

6 - (ب) فى الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له ، أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) ، والتفريط لا اسم له ، أو هو عدم الطمع .

7 - بالإضافة إلى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الحمود .

8 - بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو الحياة الجارية :

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

9 - (ب) وفيما يختص باللهو : الوسط الدعابة ، والإفراط المحجون ، والتفريط الفظاظة .

10 - (ج) وفيما يختص بالحياة الجارية ، أى : الانبساط المستديم الوسط الصداقة ، وله إفراطان ، واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتي هو الملقى ، والتفريط الشراسة .

11 - بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى مايتصل بها ، فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ، ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التى هى موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء ، والتفريط السفه أو القحة .

12 - 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 .

13 - أما العدالة فتقال على أنحاء مرادفة للصالح والفضيلة ، كما هى عند أفلاطون ، فهى العدالة « الكلية » .

وبالمعنى الثانى هى فضيلة خاصة « جزئية » ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله ، وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى 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 .

والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية ، ترجع الأولى للدولة ، وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين ، وترجع الثانية للقضاء ، وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك إما فى المعاملات الإرادية أى الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها ، وإما فى المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء .

وسميت هذه العدالة تعويضية ؛ لأن مهمة القاضى فى الحالتين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن ، وقد كان اليونانيون ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك فعل أرسطو ، أما كونها جنحاً وجرائم فى ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد ، وتدخل فى العدالة الكلية . والمبدأ واحد فى أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة ، إلا أن المساواة فى التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفى التعويضية بالنسبة الحسابية ، ذلك أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد ، فعطى كلاً على قدر فضله ، بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط ، وتعتبر الطرفين متساويين ، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه ، وهى وإن شئت عن قانون الوسط الاعتبارى من حيث موضوعها المعين تعييناً حسابياً إلا أنها مطابقة له من

حيث الفاعل ، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظام .

وتمت 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 فى الأكثر ، ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ، وقد

تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدأً حكماً جائراً، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه فيصح نصه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً .

(ج) الفضائل العقلية يتعين النظر فيها لسببين : الأول : عرفنا الفضيلة إنها العمل بمقتضى الحكمة ، وعرفنا الرجل الفاضل إنه الذى يعمل بموجب القاعدة القوية ، وتقدير هذه القاعدة فعل عقلى ، والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نبحث عنها ؛ ليتم لنا معرفة حد القضية ، السبب الثانى أنا عرفنا السعادة أنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة ، فإذا أردنا أن نعلم ما هى السعادة وجب علينا أن ننظر فى الفضائل العقلية ، كما نظرنا فى الفضائل الخلقية ، وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين .

العقل على ما هو معلوم نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو (حاسب) موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة ، ويشترك العقلان فى أنهما يطلبان الحقيقة ، لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة ، والعملى يطلب الحقيقة فى موقف ما ؛ لذلك كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل ، ويختلف العقلان فى منهج البحث ، فإن النظرى ينزل من المبادئ إلى النتائج ، ويرتقى فى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ ، أى : إن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدرکہا العملى : فمثلاً العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم فى نسبة ما بين أخلاط الجسر ، وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة فى الجسم وأن هذا المقدار يتعلق بحالة هذا العضو أو ذاك وأن هذه الحالة يحددها دواء معين . فلأجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى ، فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة سبب فى النسبة المطلوبة للصحة .

الفضائل العقلية هى : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلى الضرورى ، ولما كانت هذه المعرفة تكسب بالبرهان كان العلم الملكة التى تؤهلنا للبرهنة . وللبرهان مبادئ أولى يدرکہا العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقى التام والناقص فى أن موضوعه أعم ، وأن نتيجته بنية بنفسها ، وهن فهم المبادئ الأولى ، ومن العلم فى أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية .

أما الفن فهو الملكة التى تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة . وأما الحكمة العلمية فهى ملكة المشورة الجيدة فى 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) أى : المقدمة الكبرى فى القياس العلمى المستقيم ، وهى (أن غاية العمل الخير) وتحول دون أن نعرف الموضوعات التى يجب أن توجه إليها الحياة .

والحكمة العملية إذا تناولت شئون الدولة فهى (العلم السياسى) ، ويجب أن تناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة فى دولة ناقصة . والعلم السياسى يشمل التشريع ووظيفتين خاصتين للتشريع هما : الشورى والقضاء . والحكمة العلمية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية ؛ لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع غفيف ، ولكنها عمل الخير ، لأنه الخير ، أى : مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه ؛ لذلك كان الذى يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذى يعمل بناء على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ؛

فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فمتى وجدت قوت فى كل الأمور على نحو واحد ، بحيث لا يكون إنساناً فاضلاً فى ناحية رذيلة فى ناحية أخرى

4 - يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها ، وقياسها العملى يعارض قياس الحكمة ، فإذا حضرت الكبرى والصغرى فى ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة ، وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة ، وعلى ذلك نصح رأى 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 هى العلم المحرك إلى العمل ، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التى هى فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط .

يخصص أرسطو مقالتين للصدقة والسبب فى ذلك أن للفظ اليونانى معنى أوسع من اللفظ الذى نترجمه به فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين ، فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية . والصدقة 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 فى الشدة يبذلون لنا النصح فى شباننا ، ويعنون بنا فى شيخوختنا ، والصدقة على أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . فى النوعين الثانى والثالث يجب الإنسان لا شخص الصديق ، بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ، فالصدقات التى من هذا القبيل دينية واهية تنقضى بانقضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة القلب .

وصداقة الفضيلة هى الصداقة الكاملة الباقية ، وهى نادرة لندرة الفضيلة ، ليس فيها رجوع على الذات ، ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة ، تريد الخير للصديق ، وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقلياً وخلقياً .

* * *

إلا فى الظاهر فقط ، وتكون فضيلته الزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذى أثاره سقراط حين قال : (الفضيلة علم والرذيلة جهل) . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هى أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن ، وأنهم إنما يخالفون الظن ، ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ، فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى ، فما الذى يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفى هذا القول فى تفسير الحقيقة الواقعة ، وإنما هى تفسر على النحو الآتى :

1 - من الممكن فعل الشرحين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكن ذلك ممتنع حين يكون العلم بالخير مانعاً بالفعل فى العقل وقت العلم ، فإنا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها .

2 - يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى ، مثل : (الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان) ، والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهى تطبيقات شخصية) مثل : « الطعام الذى من النوع الفلانى يابس » و« أنا إنسان » ، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة (هذا الطعام هو من النوع المذكور) حاصلة بالفعل ، فيمكن أن نجارى الشهوة .

3 - يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها ، وحينئذ لا تنقيد 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 أشعاراً لأنيادوقليس ولا يفقه لها معنى .

عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيفة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير ، فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كأسرطة ، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبنى 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 الغاية ، وشرط تحققها على أكمل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد ، وتحقيق جميع قواه ، فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك ، لأنها غايتها جميعاً ، ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، (والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية ؛ لأنه يكفى نفسه بنفسه ، فهو إما بهيمة وإما إله) .

وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعى السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها ، وليس القانون حدًا عرفيًا للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية فيه نجاة الأفراد من القوضى والفناء .

تتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد ، الرجل رأس الأسرة ، لأن الطبيعة حبته العقل الكامل ، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلاً ، وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة ، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد والمنزل تحت إشراف الرجل ، ويرجع العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة ، ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ويحد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ، ضرورة لضرورة الأعمال

السياسة :

(أ) كتاب السياسة يقع في ثمانى مقالات ، ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس متفاوت طولاً : المقالة الأولى فى تدبير المنزل ، وهى مقدمة لدراسة الدولة ، المقالة الثانية فى الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفى أكثر الدساتير اعتباراً .

المقالة الثالثة فى الدولة والمواطن وفى تصنيف الدساتير ، المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضعية ، المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى .

— كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ من حيث الزمان ، فإن أول جماعة هى الأسرة ، والغرض منها القيام بالحاجات اليومية ، وتليها القرية ، وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شئ أكثر من الحاجات اليومية ، القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل ، وبارضاء حاجات أكثر تنوعاً ، وبمحاية أتم من غارة الإنسان والحيوان ، والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة أرقى الجماعات تكفى نفسها بنفسها ، وتضمن للأفراد المعاش الحسن . فمهمة المدينة توفير الأسباب ، لكى يبلغ أفرادها سعادتهم ، وهذه الأسباب مادية وأدبية ، والأولى خاضعة للثانية ، لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية ، فالمعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى والعمل العقلى ، من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل ، وتقدم لها فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة ، ومن الوجهة الثانية تنشيط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر ، واتصال العقول بعضها ببعض .

والحالة التى يزدهر فيها العملان الخلقى والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول

الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر ، والعبد آلة « منزلية » ، أى : أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ، ولا يعمل فى الحقل أو المصنع .

من هو العبد ؟ الطبيعة هى التى تعينه : إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكملها هو مشاهد 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 قليلى الذكاء أقوىاء البنية ، وبعضهم أكفأ للحياة السياسية ، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ومن هم عبيد طبعاً : (إن شعوب الشمال الجليدى وأوربا شجعان ؛ لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو 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 ومستبعدون إلى الأبد ، وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزتين : الشجاعة والذكاء ، كما أن بلده متوسط الموقع ؛ لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع) .

إذن فالإونانى سيد حر والأجنبى (البربرى) عبد له ، ولا يستعبد اليونانى أخاه بأى حال . العبد إنسان ، وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ، وتفاوت الناس خلقاً وذكاء لا يخلق أنواعاً جديدة ، ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته . على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو منها قوله : إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحاً دائماً ، وإن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة المخطأ أبه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع ، وانفتح أمامه باب العتق ، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعنق عبيده .

اعتبار آخر هو انه لا يقر الاستعباد بالفتح ، لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة ، وليست القوة مرادفة دائماً للتفوق الأدبى 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 ناشئاً فى معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقاً له بقدر ما تسمح الحال .

اعتبار رابع وأخير أن الرق عند اليونان كان فى الأكثر بريئاً من الفظائع التى شانتها عند الرومان وفى العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا .

الأسرة بحاجة للثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعى هو جمع الناتج الطبيعى اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الحيوان والقنص والزراعة ، والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرنصة (أى صيد الرقيق) وقطع الطريق وصيد السمك والطير وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى هو المبادلة ، وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية والقرض والأجر ، وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزادته فى أشياء ، فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار ، ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً 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 ، وتقلب الغاية للذة ، ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل ، وتعيين حداً لتحقيق الثروة .

الذكر إلا قياس مع الفارق ، فإن للإنسان منزلاً وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد ، وهذه تؤدي إلى تزواج الأقارب ، وإلى انتفاء المحبة والاحترام ، فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، ولن يجد أحداً 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 فتنتفى الشيوعية .

أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً ، وهما يقتلان الرغبة في العمل ، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ؛ ويتوكل 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 يسخر ولا أن يسمى حرمانه المكروه عفة ، ولا تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة ، لأنها خاصة بل لفساد الناس ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً في نتائجها فعوض من عنده أكثر على من عنده أقل ، فتلتقى حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء .

تختلف أشكال الحكومة باختلاف الغاية التي ترمى إليها وعدد الحكام ، فمن الوجهة الأولى الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة ، فيخرج لنا جنسان تحتها أنواع تعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

تبعا لهذا النظر يقول أرسطو : إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة ، أما مبادلة الأشياء بالمال ، أى : التجارة فهي غير طبيعية ؛ لأنها تتجاوز للحد الضروري للحياة ، وطلب للثروة إلى غير الحد ، وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحقيق 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 .

لم يقصد أرسطو القرض للصناعة ، بل القرض المنفق في غير سبيل الإنتاج ، وهو على كل حال يبين في ماتقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة ، وعن إثاره معيشة قداماء اليونان القائمة على الملكية العقارية ، لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق وأنقى لأسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج .

* * *

- المدينة :

(أ) يبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية . إن الوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة ، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون ، وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فالغاؤهما معارض لميل الطبيعة وخير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ ، وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأثنى الحيوان تقوم بجميع أعمال

الحكومات الصالحة

الحكومات الفاسدة

1 - الملكية .

1 - الطغيان .

2 - الأرستقراطية .

2 - الأوليغركية .

3 - الديمقراطية .

3 - 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 نادراً ، أو لا يوجد أصلاً . والملك يرغب طبعاً في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابيه ، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديريين بالحكم . والسلطة المطلقة ثقل بالطبع على الإسراف ، وللملك حرس خاص ، فمن السهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته . ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينه فهو مفتقر دائماً لمعاونين يشاركونه في مباشرة الحكم ، وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك لإرادة فرد واحد ؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلاً ، ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك . أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ، ولكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام ، وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون .

* * *

(ب) كيف تكون إذن الحكومة المثلى ؟ يجب 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 ، ويسمونها أرسطو (بوليتية) أى : الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ، ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ويخصعون 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 وسطاً كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر ؛ لذلك يشق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده . هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عاجلوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف وليست هناك ديمقراطية أو ليغركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحبس هؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة محدودة بل ذات تراهم



يبحثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشرعون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتماً باختلافه .

والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ثلاثة : الأول خاص بعدد الأهالي ، وقد كان أرسطو يرى كافلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية ، وأن 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 حداً 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 بعضاً حق المعرفة ، أما إذا تعاضم عددهم فإن الأمور تجري اتفاقاً .

ولاستبقاء عدد الأهالي في المستوى الملائم يقول أرسطو بالإجهاض قبل أن يصير الجنين حاساً وبإعدام الأطفال المشوهين ، ومع أن الإيمان بالنفس كان خلقياً أن يعدل به عن هذين القولين ، فإن الجنين إنسان بالقوة ، وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع خير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً فحياته جديرة باحترام .

الشرط الثاني خاص بمساحة المدينة ، فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهالي ، وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ،

ويجب أن تكون متباعدة 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 يعرض الاشتراكية ، فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة ، فتقرب بهما بين المواطنين ، وتستبقى وحدة الدولة .

الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمان : الزراعة والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون . لكلٍ منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة ؛ بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعاً (مواطنين) ، فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشاركين في سياسة الدولة مشاركة فعلية ، هو جندي في شبابه ، حاكم في كهولته ، كاهن في شيخوخته ، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لا يزاول عملاً يدوياً أصلاً ، فإن العمل اليدوي فضلاً عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر ؛ إذ أنه يشوه هيئة الجسم ، ويجعل صاحبه خاضعاً له ، ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ، ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستتيرة ؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاها أفعالاً جسمية : ليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) ، فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول المواطن ملقة بخضرة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته

المواطنون ملقة بخضرة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته



ثم استعرض صور الحكومات الموجودة فوازن بينها ، واختار منها صورة مختلطة ليست بالملكية التي يستبد فيها الفرد ، ولا بالديمقراطية التي تستبد فيها الجماعة ، ولا بالأقلية التي يستبد فيها نفر من الأشراف . وإنما هي حكومة وسط تمثل جميع طبقات الشعب تمثيلاً صحيحاً معقولاً .

وقد فصل ذلك أرسطاطاليس تفصيلاً كافياً ، ووضع له النظم والقواعد فمن شاء فليرجع إليها في كتاب السياسة . كل هذه أشياء لا تزال قيمة يحتفظ بها الفلاسفة ويدرسونها . وهناك أشياء كثيرة لا تظهر فائدتها للفلاسفة ، ولكنها أساسية لا يستطيع التاريخ أن يستغنى عنها ، بل لولاها لضاع قسم عظيم من أقسامه ، وهو التاريخ النظامي لمدن اليونان .

فأنت ترى أن هذا الكتاب لا يزال جديداً قيماً مع أنه قد بلغ من السن ثلاثة وعشرين قرناً . ولئن لم يكن لنا أن نقول مثل ذلك في الأخلاق ؛ لأن علم الأخلاق قد سلك طريقاً تكاد تغاير كل المغايرة طريق أرسطاطاليس ، فليس من شك في أن قسم المنطق والبيان لا يزالان يحفظان أكثر قيمتهما ، فقليل جداً ما أضاف العرب والأوروبيون المحدثون إلى منطق أرسطاطاليس . فأما بيانه وآراءه في الشعر والخطابة وفي الجدل والحوار ، فما زالت إلى الآن قاعدة لدرس البيان الأوروبي .

فكل هذا يدلنا على أن أرسطاطاليس لم يكن يشخص عصره الذي عاش فيه فحسب ، وإنما كان يشخص الرقي الإنساني من وجه عام ، أما الذين يشاغلون بالتاريخ السياسي والنظامي ، فقد ظفروا بشيء لا يكاد يقوم ، لأن الكتاب يذكر التاريخ السياسي والنظامي لأهم أواخر القرن السابع إلى أواخر القرن الرابع قبل المسيح .

الدولة ، وعلى الدولة أن تعني بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين ، بل تعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلية . فكان 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 .

نظام الاتنين كتاب تاريخي كان واحداً من خمسين ومائة كتاب مثله تختلف طولاً وقصراً قد حاول فيها أرسطوطاليس وتلاميذه جمع ما كان معروفاً من النظم اليونانية ، وقد ضاعت هذه الكتب ، ولم يبق منها إلا هذا الكتاب الذي اكتشف بطريقة المصادفة فقد وُجد في بعض القبور على ورق من البردى يشتمل قسم منه على هذا الكتاب والقسم الآخر يشتمل على شيء من الحساب . ويظهر أن هذا البردى كان قد اتخذ لفافة لجسم من أجسام الموتى . وقد كتب هذا الكتاب بثلاثة خطوط مختلفة ولكن الزمان قد عبث به فضاع من أوله شيء ، وفسد آخره .

فأما أوله الضائع فقد كان يصف أول عهد أثينا بالحياة السياسية ، وليس يذى خطر عظيم ؛ لأن هذا العصر الأول إنما هو عصر قصص وأساطير حظ التاريخ منها قليل . وأما آخره المشوه فحسارته عظمى يأسف لها الذين يشغلون بالقانون خاصة ، لأنه كان يصف المحاكم وما كان يجري فيها من النظم القضائية سواء في ذلك نظم المرافعة ، وتأليف الجلسات ، وطريقة القضاء في التصويت ، وجمع الأصوات ، وإصدار الحكم ، ثم تعيين العقوبة ، أو مقدار الغرامة والمناقشة ، ليهدم مذهب أفلاطون ، ولينين عيوب الحكومات التي اشتمل نظامها على شيء قليل أو كثير من الاشتراك .

أربع وعشرين وستمئة ، وينتهي إلى نحو سنة خمس وعشرين وثلثمائة قبل المسيح .

والكتاب ينقسم إلى جزئين ، الجزء الأول تاريخي قص فيه أرسطاطاليس ما أصاب النظام الأثيني من استحالة وانتقال إلى أواخر القرن الخامس . والثاني نظامي بسط فيه المؤلف النظام السياسي والإداري والقضائي لأثينا في القرن الرابع . وقد بسط هذا النظام بسطاً موجزاً ، ولكنه شديد الوضوح ، فكان هذا الكتاب من أحسن المثل لهذا العقل الذي رتب فأحسن ترتيبه ، والذي جمع لنفسه بين المزيين اللتين لا يستغنى عنهما عالم وهما دقة اللفظ ووضوح دلالاته على المعنى ، على أن هذا الكتاب مع أنه علمي لا يخلو من جمال ، فني ومصدر هذا الجمال هو نفس هذا الإيجاز فكثيراً ما ترى أرسطاطاليس قد خط بقلمه جملة صغيرة فأوضح بها ناحية من نواحي الحياة الأثينية كأنه قد أرسل عليها من النور نهاراً مضياً .

وكثيراً ما تجد لفظاً أو وصفاً قد وضع في الجملة كأن الكاتب قد ألقاه من غير عناية ، ولكنه يمثل أحسن تمثيل أخلاق بطل من أبطال الأثينين أو زعيم من زعمانهم . هذا إلى صدق الحكم وصحة الاستنتاج ، وإجادة فهم الحوادث التاريخية .

على أن المحدثين قد أنكروا عليه فهمه لبعض الحوادث وستشير إلى ذلك في موضعه . أما مراجع الكتاب فتنحصر في ثلاثة أشياء :

1 - الآثار الأدبية التي تركها المتقدمون ، ومن ذلك روايته لأشعار سولون ، ولبعض الأغاني التي كان يتغنى بها على موائد الطعام والشراب ، والتي كانت تشير إلى بعض الحوادث السياسية .

2 - كتب التاريخ ، فقد صرح مرة بالنقل عن هيرودوت ، وليس من شك في أنه قرأ توكوديدوس (توسيديد) ، واستعان به كما تدل على ذلك مقابلة ما كتبه الرجلان عن بعض حوادث القرن الخامس .

3 - المصادر الرسمية والنقوش فكثيراً ما يذكر لنا نصوص القوانين المختلفة ، والنقوش التي كانت لا تزال موجودة في عصره في مواضع مختلفة .

والكتاب كما هو أحسن صورة موجودة تمثل الحياة السياسية اليونانية ، وهو مع هذا صورة حية لنشأة الديمقراطية واستحالتها وريقها قليلاً قليلاً حتى تصل إلى أقصى ما يقدر لها من النمو وسعة السلطان .

الفصل الثامن

الشعر

ما هو الشعر .. ؟

كتب جيته إلى شلر يصف له اثر قراءته لكتاب أرسطو فى (الشعر) ويقول : (إن المرء لا يكتشف كتاباً اكتشافاً حقيقياً إلا فى اليوم الذى يفهمه فيه) .

ويرد شلر بقوله : (وأنا راض كل الرضا عن أرسطو ، لا عن أرسطو وحده ، بل وعن نفسى أيضاً : فليس من الأمور العادية أن يقرأ الإنسان لرجل مثله ، رصين العقل مودوع الحكم ، دون أن يفقد معه الطمأنينة ، إن أرسطو هذا حكم رهيب كأنه أحد زبانية الجحيم بالنسبة إلى كل من يدعى التمسك الوضع بالشكل الخارجى ، أو التحرر المطلق من كل شكل : فالأول لا يلبث أن يشعر بوقوعه فى متناقضات مستمرة لما يشهده من استقلال فى رأى والعقل والذكاء ، إذ يتضح فى الحال أن أرسطو يعير الجوهرية أهمية أكبر ، مما لا نهاية له من المرات ، مما يعير سائر مسائل الشكل الخارجى ، أما الثانى فسيروعه حتماً إحكامه فى استنباط قوانين تركيب الأنواع الشعرية وخصوصاً المأساة ، من فكر الشعر وفكر المأساة بخاصة . ولهذا فهتم الآن ، والآن فحسب ، لماذا أرهق شراحه الفرنسيين وشعراء فرنسا ونقادها ، وبث فيهم دائماً الخوف الذى تثيره العصا فى نفوس الأولاد . وشكسبير الذى لم يتورع عن مخالفة قواعد أرسطو ، كان يمكن أن يكون بينه وبينه من الوفاق أكثر مما كان بين أرسطو والمأساة الفرنسية ، ومهما يكن من شئ ، فأنا راض كل

الرضا لأنى لم أقرأ قبل هذه الأيام : وإلا لكنت قد فقدت كل اللذة وكل الفائدة اللتين استشعرهما اليوم . وعلى من شئت أن يقرأه بفائدة ، أن يكون عارفاً من قبل بالأفكار الواضحة كل الوضوح عن الأمور الرئيسية ؛ أما من لم يقف من قبل على الموضوع الذى يعالجه أرسطو ، فمن الخطر المحقق أن يلتبس عنده النصيحة) .

ولفجانج جوته (1749 - 1832) :

كاتب وناقد المانى كبير .. أنتج الكثير من الأعمال الروائية والمسرحية الخالدة من أشهرها آلام فرتر وفاوست .

فردريك شيلر (1764 - 1824) :

شاعر ألمانى التقى بجوته وتصادقا فى إماره وعام 1794 ، أصدر مجلة (الساعات) التى شارك فى تحريرها جوته . ساهم بتأليف مسرحيات لمسرح ويمار الذى أداره جوته .

كان لهذا الكتاب من المكانة فى تاريخ النقد الأدبى فى أوروبا الحديثة ما لم يظفر به أى كتاب آخر حتى الآن ، فمنذ أن نشرت أول ترجمة لاتينية له فى سنة 1498 ومنذ أن ظهرت له طبعة يونانية سنة 1508 أصبح الكتاب مصباحاً سحرياً فى أيدي الشراح والنقاد . وإذ بسلسلة رائعة من أدباء عصر النهضة يتعاقبون على الكتاب : يستنبطون أغواره ، وينقبون عن خفايا قواعده ، ويختصمون حول فهم مضمونه وقواعده . وكان على رأسهم جميعاً فرنشيسكو روبرتو الذى

الكتاب فى العصر الحديث .

عرفت أوروبا هذا الكتاب فى العصور الوسطى عن طريق تلخيص ابن رشد . لهذا الكتاب أثر فى الأدب الفرنسى فى القرن السابع عشر ، تأثر به كورنى فسار على قواعده فى تأليف مسرحياته ، فنشأ عن هذا ما عرف فى تاريخ الأدب باسم (المذهب الكلاسيكى فى الأدب الفرنسى) ، وهو المذهب الذى أثر من بعد فى الأدب الألمانى فى القرن الثامن عشر . وعن طريق الشراح الإيطاليين تأثر الأدب الأسبانى .

تأثر الفرنسيون فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بالمؤلف المسرحى اللاتينى « ستكا » لأنه أقرب إلى الفهم ، وتأثروا كذلك « هوراس » فى رسالته باسم (فن الشعر) ، كان هوراس واللاتينيون عامة أقرب إليهم فى ذلك الوقت من اليونانيين ، كما تأثر رونسار بأرسطو ، وكتب موجزاً لفن الشعر سنة 1571 . وشهد القرن السادس عشر كثيراً من (فنون الشعر) مثل فن الشعر تأليف بلتييه دى مان سنة 1555 . ولم يكد القرن السابع عشر تبدو تباشيره حتى توالى المؤلفات فى (فن الشعر) . ففى سنة 1605 ظهر (فن الشعر) تأليف « ؟ وكلان دلافرينيه » ، وفى سنة 1640 بدأ « لامناردير » ينشر كتاباً فى فن الشعر .

أما أبرز الأعمال فى هذه الفترة فعمالان : الأول : (مقالات عن القصيدة المسرحية) للشاعر المسرحى الفرنسى الأكبر « بيير كورنى » ظهرت سنة 1660 ، وكتبها « كورنى » ، وكان مذهب الوحدات الثلاث المنسوب إلى أرسطو قد بدأ يظهر فى فرنسا ويشيع بين الجمهور .

والمعروف أن أرسطو لم يؤكد إلا وحدة الفعل ، أما وحدتا الزمان والمكان فأمران استنبطهما أولئك النقاد الإيطاليون من وحى أرسطو ، واختصما

حول الوحدات الثلاث ، كما اختصم الأسبان فكان « سرائت » من أنصارها ، وكان « لو دى بجا » من خصومها . وجاء « كورنى » فكان من أنصارها ، يؤمن بمبدأ الوحدات الثلاث ، ولكنه يأخذ على النقاد تمسكهم بحرفية المبدأ ، فيفرضون أربعاً وعشرين ساعة زماناً لوقوع الحوادث فى المسرحية ، ويعترفون بوحدة القصر ، ولا يعترفون بوحدة المدينة من حيث الوحدة فى المكان .

العمل الثانى هو (فن الشعر) تأليف « نيقولا بوالو » الذى ظهر سنة 1674 . و (فن الشعر) « لبوالو » كتاب تعليمى . وهو لهذا أبعد ما يكون عن كتاب أرسطو وروحه : فكانت أرسطو تحليلية ، لا يأمر بشيء إلا نتيجة مقدمات تحليلية واضحة ، ولا يحكم إلا بعد استقراء دقيق ، وفيه سعة أفق .

ظهر تأثر النقد الألمانى فى القرن الثامن عشر بكتاب أرسطو ، خصوصاً عند « لسنج » ، فهو فى كتابه (اللاؤكون) و (فن المسرح فى همبرج) قد وضع القواعد للفن المسرحى والفنون العامة ، وبمذهب « لسنج » تأثر كل من « جيته » و « شار » . فجيته قرأ أرسطو من خلال قراءته لكتاب « لسنج » ، ومن هنا كان من السهل عليه أن يفهم أرسطو فيما بعد قراءته لكتاب « لسنج » عن (فن المسرح فى همبرج) وقد كتبه لسنج سنة 1767 - 1768 . أما « شار » فقد مجّد أرسطو وبين حدود إمكان فهمه .

الثورة على الكتاب : بدأ الثورة « فلهلم أشليجل » فى (محاضراته عن الفن المسرحى والأدب) . ألقى المحاضرة الأولى منها فى برلين سنة 1801 وتابعتها فى فيينا . وفيها يعرض نظرية المسرحية الرومنطيقية فى مقابل المسرحية الكلاسيكية ، ويوضح خصائص ثلاث المسرحية الأولى ، وهى : التغير فى الزمان والمكان ، والمقابلة البارزة بين الحداثة والهرس ، وأخيراً

المزج بين الحوار وبين الأجزاء الغنائية ، مما يعطى الشاعر الوسائل لتحويل أشخاص إلى طبائع شعرية متفاوتة الدرجة .

لاحظ « أشليجل » أن وحدة الزمان ترجع إلى عبارة وردت في كتاب (الشعر) لأرسطو ، ولكن العبارة لا تحتوى على أمر وقاعدة ، بل على مشاهدة واقعة هي ما كان جارياً عليه الاستعمال في المسرح اليوناني .

ثم ظهرت في باريس عند الناشر « مورليوس » سنة 1555 نشرة جديدة تعد أول محاولة لمخالفة النشرة القديمة ، وفيها قراءات مخطوط باريس برقم 2040 لبيان أوجه التوافق وأوجه الاختلاف ، ثم مراجعة هذا كله لبيان إمكان استثمار الترجمة العربية - مصححة بكل دقة وعناية في تصحيح النص اليوناني .

جاءت (أكاديمية العلوم في فيينا) فألفت (لجنة لنشر الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو) عقدت أولى جلساتها في 10 مارس سنة 1897 ، وآخر جلساتها في 13 فبراير 1901 ، وكان من بين أعضائها « تيودور جوميرتس » ، و « دافيد هينرش ملر » ، و « كراباتسك » و « ك شنكل » الذى تولى رئاستها ، وبعد خروجه منها تولاها « ليو بولد فون شريدر » . وفى جلسة 18 يناير سنة 1899 قررت اللجنة تكليف الدكتور « ياروسلاوس تكاتش » القيام بنشر ترجمة « أبى بشر متى » عن المخطوط الوحيد الموجود فى المكتبة الأهلية بباريس رقم 882 عربى - 2246 عربى فى الترقيم الدولى الجديد ، وترجمتها إلى اللاتينية ودراستها دراسة كاملة ، وبيان مدى الاستفادة منها فى تصحيح النص اليوناني .

فنهض « ياروسلاوس تكاتش » بهذا العمل الضخم ، وبعد عشرين سنة

قدم القسم الأكبر منه إلى الأكاديمية ، فألفت لجنة ضمت « فون أرنب » و « ر. جابر » و « رادرماخو » و « رودوكاناكس » وعلى الرغم من ضخامة العمل الذى شمل أكثر من 1500 صفحة ، وسوء الظروف العامة شرعت الأكاديمية فى طبع الكتاب ، ومضى الطبع ببطء إلى أن وافت « تكاتش » المنية فى 4 فبراير 1927 بعد أن أتم طبع المقدمة والنص العربى والترجمة اللاتينية وجزءاً من الشرح ، فقام مقامه فى الإشراف على الطبع « رادرماخو » ، فأخرج الجزء الأول ، ثم « أ. جودمان » و « ت . زيف » فنشروا الجزء الثانى . وظهر الأول فى فيينا سنة 1928 ، والثانى فى فيينا وليبتسك فى سنة 1932 .

ويبدأ بمقدمة ممتازة جداً ، يتبع المؤلف تاريخ نشرات كتاب أرسطو .

تحليل كتاب (فن الشعر) لأرسطو ..

يرجع الكتاب إلى دور النضوج فى حياة أرسطو ، وكان تأليفه قبل كتاب (الخطابة) وبعد كتاب (السياسة) حوالى سنة 334 ق . م ، على أن إشارة أرسطو فى المقالة الثامنة من كتاب (السياسة) حيث يقول إنه سيفصل القول فى التطهير فى (بحثه فى الشعراء) لا يدل دلالة قاطعة على أن كتاب (السياسة) أسبق من كتاب (فن الشعر) .

ينقسم بحث أرسطو فى هذا الكتاب إلى قسمين كبيرين : الأول يتحدث عن الشعر عامة وعن مسائل تخص الشعر ، والثانى يتحدث عن خصائص الأنواع الرئيسة من الشعر ، أى البحث فى المأساة والمحمية . وفى القسم الأول يعرف أرسطو الشعر بتعريف كان مشهوراً أيامه ، ففى أفلاطون ،

فإنهما من حيث الصناعة الفنية للمأساة عنصران ثانويان ، إذ يرى أرسطو أن قيمة المسرحية يجب أن تظل قائمة بتمامها حتى لو لم تمثل . وأهم عناصر المأساة هو الحكاية أو الأسطورة أو الخرافة . ويشبه المسرحية بكانن عضوى حى منتظم الأجزاء يدركه العقل فى وحدته . وإلا فقدت صفة الجمال ، لأن الجمال يقوم على الوحدة والانسجام المتكامل المنتظم .

ولكن للمأساة غاية واضحة هى تطهير النفس من الانفعالات العنيفة ، إذ المحاكاة فى المأساة ترمى إلى إثارة الرحمة والخوف ، وبهذه الإثارة تخلص النفس من آثار الانفعالات السيئة ، وفقاً لقاعدة : وداونى بالنى كانت هى الداء !

يبحث أرسطو فى الشروط التى يجب توافرها فى الأفعال المحاكاة فى المسرحية حتى تؤدى إلى تحقيق التطهير (الكاترسييس) .

نصادف فصلاً خطيراً فى تاريخ النقد الأدبى هو الفصل الخامس والعشرون ، وفيه يقدم أرسطو القواعد الرئيسية للنقد الأدبى وبعد أول محاولة فى هذا الباب فى تاريخ الآداب العالمية كما نعرفها حتى الآن . دافع عن هوميروس دفاعاً مجيداً فى بحث خاص . ست مقالات بعنوان (المسائل الهوميروسية) .

فى الفصل السادس والعشرين ، يتطرق أرسطو إلى البحث فى مسألة طالما شغلت النقاد فى العصر القديم ، وهى مسألة الموازنة بين الملحمة والمأساة من حيث التفضيل . فهنا يستعرض أرسطو النقاط الرئيسية فى البحث ، فيبين الأسباب التى من أجلها يميل معظم النقاد فى عصره إلى عد الملحمة أسمى من المأساة ، ثم يفتد هذه الأسباب ، وينتهى من هذا إلى إيراء أربعة أسباب تؤيد القول بسمو المأساة على الملحمة

وهو أن الشعر (محاكاة) . وهذه المحاكاة تتم بثلاث وسائل ، هى : الإيقاع والانسجام واللغة . وتنفرد الأنواع الشعرية وفقاً لخصائص : الخاصية الأولى هى الاختلاف فى الوسيلة ، والخاصية الثانية : المضمون . والمضمون المشترك المحاكى فى الشعر هو الأفعال الإنسانية ، ما يحاكى الأعمال الفاضلة ، والمضحكة هى الأيانبو والفاروديا والملهة (الكوميديا) .

وخاصية ثالثة تميز بلون الأنواع الشعرية هى طريقة المحاكاة : فأحياناً يتحدث الشاعر بضمير المتكلم (الملحمة الشائعة ، والهجاء) أو يدع الأشخاص يتحدثون (المأساة ، المهلة) ، أو يستعمل كلتا الطريقتين على التبادل كما كان يفعل هوميروس .

ثم يبحث أرسطو فى الميل إلى الشعر فى الإنسان ، بوصف الشعر غريزة فى فطرة الإنسان فيقول : إن أصله الميل إلى المحاكاة والتقليد ، وهو ميل طبيعى فى البشر ، ويرجع بدوره إلى حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة ، والميل إلى الإيقاع والانسجام . وعن هذه الميول القطرية الأولية تولد فى بادئ الأمر الشعر الارتجالي ، وقد انقسم وفقاً لطبائع الشعراء إلى شعر هجاء من ناحية ، وشعر مديح وثناء من ناحية أخرى ؛ وثما شعر الهجاء وتطور فأفضى إلى الكوميديا ، وثما شعر المديح والثناء وتطور فأفضى إلى المأساة ؛ ولهذا فإن المهلة والمأساة أعلى مراحل تطور الشعر .

ويبدأ القسم الثانى بتقديم تعريف المأساة يتضح من خلال البحث فى أجزائها وعناصرها : وهذه العناصر هى بحسب الترتيب المنطقى : الحكاية أو الأسطورة ، والأشخاص ، والفكر ، والمقولة (اللغة) ، والموسيقى ، والنظر المسرحى . والعنصران الأخيران ، وإن كانا ذا أثر كبير فى المشاهدين للتمثيل ،

ما هي العوامل التي دفعت أرسطو إلى العناية بالشعر ؟ يمكن تلخيص هذه العوامل في عاملين :

1 - تأثير الوسط الذي نشأ فيه أرسطو ، وهو الأكاديمية الأفلاطونية . فعلى الرغم من أن أفلاطون قد دعا إلى طرد الشعراء من (مدينته الفاضلة) ، فإنه لم يوجد بين الفلاسفة حتى الآن من كان أحفل بالشعر وأغنى بالشاعرية من أفلاطون ، فمحاواراته يسرى فيها عرق شعرى ذائق ؛ ويلوح أنه قد ندم على قراره ذلك بإبعاد الشعراء ، وعاد يكفر عنه في كتاب (النوايس) .

2 - تأثير الوسط التاريخي الذي عاش فيه ، وكان المسرح والشعر عامة الشغل الشاغل للمواطن اليوناني ؛ فكيف يمكن أرسطو أن يغفل هذا الجانب من النشاط الروحي الإنساني ؛ فقد ازدهر الشعر في أثينا ازدهاراً رائعاً ، كما ازدهر أيضاً في مقدونيا التي ارتحل إليها أرسطو مربياً للإسكندر ، وطريقة أرسطو في كتاب (الشعر) تدل دلالة قاطعة على أنه كان كثير التردد على المسارح لمشاهدة التمثيلات .

كل هذه العناية التي أبداها أرسطو نحو الشعر والمسرح إنما كانت صدى لعناية النقاد والجمهور بالشعر والمسرح في اليونان . فلقد كانت للشعر والمسرح المكانة العليا ، وكان لهما في نفوس الناس منزلة خطيرة ، وكانت الدولة في المدن اليونانية تعنى بالشعر عنايتها بالحرب والأمن والسياسة ، وكان الجمهور يشارك في المشاهدة وفي النقد معاً . وكانت التربية الضرورية للمواطن الحر تقتضى الإحاطة بالشعر والمسرح .

والمسائل التي تطرق إليها أرسطو في كتاب الشعر من الخطورة والغموض بحيث كانت هدفاً لألوان لا حصر لها من التأويل والفهم المتباين . وأخطرها جميعاً مسألتان : المحاكاة ، والتطهير .

أما عن المحاكاة فأرسطو يقول إن الفن محاكاة ؛ وأفلاطون قد قال من قبله عن الفن إنه محاكاة ؛ والمحاكاة عند أفلاطون هي تقليد النفس للآخرين ، ويدل تعريفه على نوع من الموضوعية المطلقة تضع الفنان أو الشاعر في مقابل الموضوع الذي يحاكيه ، ويدل كذلك على نوع من القبول من جانب المحاكى نحو الشيء المحاكى . والفن يحاكي الأمور الطبيعية ، والأمور الخيالية على السواء . وأرسطو يأخذ بهذه الآراء الأفلاطونية ولا يكاد يضيف إليها شيئاً يعتد به . ولكن أرسطو يفترق بعد ذلك عن أفلاطون في تحديد ماهية هذه المحاكاة من حيث التطبيق ، فتصبح المحاكاة عنده هي قانون الفن ، بمعنى أن الفنون تختلف وفقاً لخصائص المحاكاة نفسها . فتختلف بحسب وسائل المحاكاة : الإيقاع واللغة والانسجام . وتختلف بحسب موضوع المحاكاة .

أما مسألة التطهير (الكاثارسيس) . فأرسطو يقول إن المأساة تحقق ، عن طريق إثارتها للرحمة والخوف ، (التطهير من هذه الانفعالات) . وأرسطو يستعمل اللفظ غالباً بالمعنى الفسيولوجي ، فالذين يغلب عليهم الخوف أو الرحمة أو ما شاكلهما من انفعالات يمكن أن يعالجوا بمشاهدة المأساة التي

تثير أمثال هذه الانفعالات ، فيقع لهم (سلوة مصحوبة بلذة) . فالأمر ليس فيه سر أو غموض ، وهو أمر علاج طبي ، لا يستغرب من ابن طبيب .

* * *

اشترط المسرح الكلاسيكى عدم الخلط بين التراجيديا والكوميديا أى أنه دعا إلى ضرورة التمييز بينهما ، وقد تحدث « مولير » على لسان « دورانت » فى مسرحية (نقد مدرسة النساء) وذلك عام 1663 عن التمثيل التراجيديدى والكوميدي قائلًا : (عندما تصورون أبطالاً تعملون متشاءون ، إنه تصوير كما يروق لكم لايبحث فيه عن أوجه التشابه ولا يقتضى منكم الأمر إلا تتبع الخيال المنطلق الذى كثيراً مايترك الحق جانباً ليمسك بالغريب ، ولكن عندما تصورون الناس يجب تصويرهم حسب طبيعتهم ، والمراد هو أن تشبه هذه الصور الواقع ولن تكونوا قد قمتم بأى شيء إذا لم يستدل منها على أناس القرن الذى تعيشون فيه ..) ونحن لا يمكننا أن نأخذ هذا الكلام بأكمله على علاته .

فنجده فيما ذكره مولير التمييز بين نوعى التمثيل المسرحى ، فالمسرحية التراجيديدية تصور الأبطال بينما الكوميديية تصور الناس ، وهذا صحيح فشخصيات التمثيليات ملوك وأمراء أو على الأقل من كبار النبلاء المنقولين عن التاريخ أو من الشخصيات التى تنسب إليها الأساطير مغامرات خارقة للطبيعة ، ولانجد قط شخصية من عامة الشعب وعلى العكس من ذلك نجد أن الكوميديا تعرض على المسرح أفراداً من الطبقة البرجوازية أى المتوسطة أو من الفلاحين ولكنها لا تحاول السخرية من الأشخاص ذوى الأصل الشريف ، وبالرغم من ذلك نجد

أن مولير قد ألف المسرحية الكوميديية « أمفستريون » تهكم فيها برئيس الآلهة الوثنى « جويتر » بغض النظر عن أنه كان يقلد فى ذلك الكاتب اللاتينى « بلوت » .

ومن كل هذا نستطيع أن نقول أن هناك اختلافاً بين المسرحية التراجيديدية والمسرحية الكوميديية بوجه عام ، ولكن ماهى الوسائل التى لايمكن الاستعانة بها لتصوير هذه الشخصيات المختلفة ؟ إن أبطال التراجيديا فى نظر مولير ليس لهم أى نصيب من الواقعية وهو يشير بذلك إلى أبطال مسرحيات « كورنى » .

ونحن فى الحقيقة نجد أن نظرتهم للحياة ومسلكتهم يتسم بالسمو وقوة العزيمة النادرة بالنسبة للحياة العادية ، ولكى يتيح « كورنى » لأبطاله إظهار كل قدراتهم فإنه يلقي بهم فى مغامرات خارقة للطبيعة ومعقدة لدرجة تقرب من الاستحالة ، فكيف يمكننا أن نصدق ما يحدث فى مسرحيات « كورنى » كيف يمكننا أن نصدق أن « رود ريج » يدعو الكونت الذى يحب ابنته « شيمين » لمبارزته ، وأن هذه الابنة تتمسك بعقاب « رود ريج » بالرغم من جهالته ، وكذلك فى مسرحيات شوقى كيف يمكننا أن نفتتح بأن ليلى فى مسرحية « ليلى والمجنون » حين تحير بين « قيس » حبيبها وبين « ورد » الذى تقدم للزواج منها تخار « وردا » بكل سهولة رعاية للتقاليد ، أظن أننا متفقون على أن هؤلاء الأبطال ليسوا كسائر البشر ، وكتاب هذه المسرحيات يعلمون أنهم يكشفون لنا عن نفوس ليست كثيرة الشيوخ ، وهبها القدر حظاً خارقاً للعادة ، ولكنهم يعتقدون أن مشاعرهم حقيقية ، لأن الواقع حقيقة مستقاة من التاريخ ، وبذا يمكن إضفاء العظمة اللاهوتية على أبطال المسرحيات

التراجيدية ، إننا لسنا أمام المسرحيات التراجيدية ، إننا لسنا أمام أشخاص مثلنا ، ولكن ينبغي أن نحذو حذوها ونحاول أن نكون مثلها ، وهكذا يتضح أن الموضوع ليس مجرد إطلاق العنان للخيال ، ولكنه ينم عن عبقرية عظيمة تصبغ على أبطال مسرحياتها عظمتها الكامنة فيها .

ويلعل مولير صعوبة المسرحية الكوميدية بأنه يجب أن تشبه الصور التي يرسمها المؤلف المسرحي كما أنه يجب إضحاك أناس من طبقة تعلقو على الطبقة الشعبية ، وتلك مهمة شاقة وفكرة تصوير الأشخاص حسب طبيعتهم كانت فكرة جديدة ، قبل مولير ، لم يكن أحد يكثر بها فكانوا يطلقون العنان لمخيلتهم في المسرحية الكوميدية لابتكار موضوعات تضع شخصيات المسرحية في مواقف مسلية ومضحكة بفضل الأخطاء والمقالبات المفاجئة غير المرغوب فيها .

وبالرغم من رقة الحياة الاجتماعية وبعدها عن الحشونة ، فلم تكن المسرحية الكوميدية تدقق في اختيار نوع الفكاهة فهي لم تتورع عن استعمال العبارات غير المهذبة أو استخدام العصا كما ذكرنا .

كان يتحتم أن تخضع المسرحية الكلاسيكية لأصول ومقاييس محددة كثر الحديث عنها خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولقد ذكرها « بوالو » في كتابه « فن الشعر » كما تحدث عنها أيضاً « سولي برودوم » في القصيدة التي يحيي فيها ذكرى كورنى بمناسبة مرور ثلثمائة عام على ميلاده وتشيد تمثال له في مدينة « روان » بفرنسا فيقول : (فن زاهد في بديع الكلام ومقتصد فى آن واحد فى المكان والزمان حيث يدوى الحدث ، وهو أكثر غيرة على أن يحى أعماق الإنسان الخالدة من أن يحدغ نظره بالوهم الضعيف) .

وحدة الزمان :

إن أحداث المسرحية يجب أن يتيسر إتمامها فى فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة ، وهذا هو المقصود بوحدة الزمان ، إننا نعلم أن التراجيديا هي أزمة ، وإن النتيجة الطبيعية لذلك هي التجاوز عن الأحداث الخارجية التي لا يمكن أن تحدث فى مثل هذه المدة الضيقة . وليتيسر تفهم هذه الحقيقة ليس علينا إلا أن نقارن بين المسرحية الأسبانية « صوات السيد » التي ألفها « دى كاسترو » والمسرحية التي اقتبسها « كورنى » .

إن المسرحية الأسبانية مقسمة إلى ثلاثة أيام وتحتوى على تسعة وثلاثين مشهداً وعلى أحداث متنوعة وترسم لوحة تاريخية لفترة طويلة ولكن كورنى اختصر هذا الموضوع المتشعب إلى نقطة واحدة محددة .

فقد تم الاتفاق على أن يتزوج « رود ريج » « شيمن » ، ولكن مشكلة عائلية فصلتهما هي الصراع بين ذلك الحب وبين واجبات النبوة ، حين قام نزاع بين والدى الخطيبين ، وقد بدأ كورنى مسرحيته بالحدث الذى يسبب الأزمة وحذف كل حدث لا يفيد فى تطور الموضوع .

وحدة المكان :

هذا الحدث السريع يتم فى نفس المكان ، وهذا هو ما نطلق عليه وحدة المكان ، وهذه الوحدة ليست نتيجة مباشرة لوحدة الزمان ، فإن حدثاً قصيراً يمكن أن يتم فى مكانين أو ثلاثة مختلفين ومن البسير

تغيير الديكور بين فصل وآخر . ونتيجة وحدة المكان هي منع تمثيل حوادث تتم خارج المكان الأصلي - على المسرح - والاكتفاء بسردها ولنلمس هذه الحقيقة بمقارنة بسيطة بين مسرحية (صبوات السيد) ومسرحية (السيد) ففي الأولى كانت تتم الأحداث في حوالي خمسة عشر مكاناً مختلفاً ، بينما في الثانية تتم في مكان واحد أشبيلية . (وقد عاتب بعض النقاد كورنى لأن الأحداث تمت في أنحاء متفرقة من أشبيلية) ولم تتم في مكان واحد من المدينة (16) ، ولذا اضطر فيما بعد أن يخضع لهذه القاعدة بكل دقة بالرغم من أن المشهد لا يحتملها أحياناً . فنجد مثلاً في مسرحية (هوراس) (17) أن الملك ذهب بنفسه إلى منزل والد هوراس ليحاكم ابنه وهذا بالطبع تصرف بعيد عن أن يصدق الناس . على أن وحدة المكان ترفع عن كاهل المخرج المسرحي عبء تغيير الديكور ، وعن الجمهور الاستراحة الطويلة المملة . فتمثيل التراجيديات الكلاسيكية لا يسبب متعة للعيون بقدر ما يسبب متعة للقلب والذهن .

وحدة الحدث :

يمكن تعريف حدث المسرحية بأنه الخطوات التي تقوم بها الشخصيات عندما تصطدم بعقبات تكون عقدة المسرحية ولا تحل هذه العقدة إلا في نهاية المسرحية . وبعض نقاد القرن السابع عشر أوضحوا بجلاء هذه العلاقة الوثيقة بين العقدة والحدث ، فنجد أن المجمع اللغوي الفرنسي قد أكد في ملاحظاته عن مسرحية (السيد) : (أن مقدمة المسرحية هي

عبارة عن حادث مباغت غير منتظر يوقف مجرى الحدث الذي يقومون بتمثيله) .

ولقد أوضح ذلك كورنى في معرض حديثه عن مسرحية (أندروميد) ، فقال : إن الحدث الرئيسى في هذه المسرحية هو زواج (يوسيه) من (أندروميد) أما عقدها فهي العقبة التي تحول دون إتمام هذا الزواج إذ أنها مخطوبة لـ (فينيه) ، وختامها في موت هذا الخطيب الذي زال بموته جميع العقبات .

إن تعبير (وحدة الحدث) يحمل في طياته عدة معان ، ونجد أن هذه الوحدة مرتبطة منذ الثلث الأول للقرن السابع عشر بوحدتى الزمان والمكان . وهذا الجمع بين الوحدات الثلاث لا يساعد إلا على غموض المسائل لأنه صناعى .

وقد هاجمت الرومانتيكية هذه الوحدات الثلاث هجوماً عنيفاً ، فقد اعتبرها « فيكتور هوجو » صورة للكلاسيكية . والذي نريد أن نقوله هو أن وحدة الحدث أوثق صلة بموضوع المسرحية من الوحدتين الأخريين .

ولكن بم تتكون هذه الوحدة ؟ لا نجد في القرن السابع عشر ولا بعده تعريفاً محدداً شاملاً . ولقد أوضح كورنى بشيء من التهكم أن هذا الموضوع مبهم إذ يقول : (يجب اتباع وحدة الحدث ... ولا يشك أحد في ذلك ولكن معرفة ماهية وحدة الحدث ليس بالأمر القليل المشقة) .

الفهرست

الصفحة	الموضوع
4	مقدمة
6	الباب الأول : أستاذان جليلان
7	الفصل الأول : السوفسطائيون
27	الفصل الثاني : أرسطو وعصره
45	الباب الثاني : مذهب الفكرى
46	الفصل الثالث : فلسفة أرسطو
65	الفصل الرابع : منطق أرسطو
84	الفصل الخامس : الطبيعة
111	الفصل السادس : النفس
126	الفصل السابع : الأخلاق والسياسة
156	الفصل الثامن : الشعر
158	المراجع :

10 - كوارميسين : سقراط .

11 - ماهر حسن فهمى : الكلاسيكية .

12 - محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى .

13 - محمد فتحى عبد العال : قوانين الفكر بين أرسطو وهيجل .

14 - محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث .

15 - هنرى توماس : تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية .

16 - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

أرسطو عبقري الفكر اليوناني

أرسطو من أعظم مفكري العالم القديم والحديث ؛ فقد حركت فلسفته المادية الفلسفة الحديثة في جميع أنحاء العالم ، ورغم انقسام الفلاسفة من حيث آرائه بين مؤيد ومعارض ، فقد تلونت فلسفتهم بصبغة أرسطية من جدلية والحادية . وتناولت آراءه الفلسفة الإسلامية ممثلة في المدرسة المشائية على يد الشيخ الرئيس ابن سينا والفارابي وابن رشد ، وقد كتب الفيلسوف الفارابي كتاباً بعنوان « الجمع بين رأيي الحكيم الإلهي أفلاطون ، والمعلم أرسطو طاليس » ، محاولاً التوفيق بين مدرسة المثل بزعماء أفلاطون ، والمدرسة المادية بقيادة أرسطو ، وهذا يدل على أن آراء أرسطو لم تمت ، وأنها في حياة دائمة . ويكفي أن كتابه عن الشعر لم يزل مؤثراً عند كل نهضة مسرحية ، وقد عارضه برخت في كتابه المشهور الأورجانون القصير للمسرح .

المؤلف

المؤسسة

العربية الحديثة

للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية

التمن في مصر 800

وما يعادله بالدولار الأمريكي

في مانتري الدول العربية والعالم

