

تاريخ الفلسفة اليونانية

بجته التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

تاريخ
الفلسفة اليونانية

تأليف

يوسف كرم

مدرس بكلية الآداب
بالجامعة المصرية

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ - ١٩٣٦

تصريح

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

أجل لقد وجد العقل مع الإنسان وبقى هو هو في جوهره ، واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقبتها لليونان فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم . فضلاً عن الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً في العالم والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفية ، فقد نظروا في أسئمة المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك . ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً قد تكون نبئت منه .

غير أننا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندع هذا

الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعوانه ما قبل العلم والفلسفة فإن علومهم جميعاً من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان . هذا رأى العلماء المحدثين^(١) بل هذا رأى عالمنا الكبير البيروني^(٢) الذي ونى العلم القديم كله ونخب الهند ووقف على « مقولاتها » فهو يقول : « وكانوا (أى الهنود) يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أقف من منجمهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتى فيما بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعاتهم ، فلما اهتمت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فاثألوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين ... فكادوا ينسبوننى إلى السحر ... أقول إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيدة ... (ولكنهم) فازوا بالفلاسفة ... قبحوا لهم الأصول ... ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ... إنى ما أشبه ما فى كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخرف ... والجنسان عندهم سيان إذ لا مثال لهم لمعارض البرهان » .

(١) « الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل » الأستاذ نلينو فى كتابه « علم الفلك ، تاريخه عند العرب » ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ — وانظر التفصيل الواقع عند : A. Rev, La science orientale avant les Grecs et la philosophie فى : Bulletin de la Société française de philosophie, janvier, février 1931.

(٢) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١ — ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ — ١٠٤٨ م) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » ص ١٢ — ١٣ طبع ليبسيك ١٩٢٥

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون : فقد يمكن القول عن البابليين
والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماءهم من ثقافة
عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جداً ومختلطة بالدين في
الألوهية والنفس والعالم الآخر عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال .
وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ،
ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوقفوا إلا بعض
التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً . كان قصدهم الأول النجاة
من الشر فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا
العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه
اتصالاً مباشراً أو يفنى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت
من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح أى معرفة الماهية
والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه ويقنعوا بها
لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلعون فهموه كشفاً عقلياً إلا أن يتأثر
بعضهم بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلسف فيعدل عن العقل إلى الذوق كما وقع
للأفلاطونية الجديدة . في هذه الحدود يصح القول أن الشرق لم يعلم اليونان أى
لم يلقنهم مذهباً أو منهجاً ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد
بجمعها أثناء قرون طويلة فقاموا يعالجونها على نحو علمي . لم يفلحوا دفعة واحدة
— وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم — ولكنهم ساروا في طريقهم وأعملوا
العقل في نشاط وجرأة عجيبين فكانوا أساندة الإنسانية .

تنبيهات

١ — قسنا الكتاب إلى أبواب والباب إلى فصول والفصل إلى أعداد والمعد إلى فقرات وجعلنا الأعداد سلسلة ورقنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية ، فإذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة ، مثلاً (٣٢ — ب) .

٢ — رتبنا الأعلام اليونانية كما وردت في الكتب العربية أو على نسقها إلا القليل منها اختصاراً أو محافظة على الأصل . أما الاختصار فيحذف حرف السين الأخير وهو في اليونانية علامة من علامات « الاعراب » وليس جزءاً من الاسم وإثباته غير مطرد عند العرب بدليل قولهم سقراط وأفلاطون مثلاً . وأما المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف p باء بدل قلبه فاء وإعما حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية ، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد إلى حرفي باء وفاء فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذلك الحرفين ، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبداً على وضع الفاء مكان p اليونانية ، وإعما أشاروا إليها بالباء (نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٦) . وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس . . . لشمريتها ولكننا قلنا بارمنيدس وأنبادوقليس وأبيقوروس . . .

٣ — جرت العادة في الإحالة إلى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Henri Estienne (ليون ١٥٧٨) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف a b c d e لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود . ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها فرأينا أن نتبع ههنا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية a ب ج د هـ بالأحرف الأفرنجية فنكتب مثلاً : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) في مقابل : Rep. 440 b

٤ — أما أقوال أرسطو فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحاتها مقسمة إلى عامودين يدل عليهما بحرفي a و b وفي كل عامود السطور مرقومة فيذكر مثلاً De Anima 24-10 b 429 ونكتب نحن : كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ أى صفحة ٤٢٩ عامود ب سطر ١٠ — ٢٤ . أو نكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم الفالة والفصل ، فإن كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول .

تاريخ الفلسفة اليونانية

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ - العالم اليوناني :

١ - كان اليونان يعتقدون أنهم أصليون في جزيرتهم ؛ والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا . فهم آريون أو هنديون أورييون ، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين ويدعون أنفسهم بالهلائين ، وكانوا أربغ قبائل كبرى مختلفة خلقاً ولهجة : الأيوليون والدوريون في الشمال ، والأخيون والأيونيون في بلوبونيسيا (المورة الآن) ، ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا لسبوس أكبر جزر الشاطئ الأسيوي ، واحتلوا هذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزميز فسميت هذه المنطقة أيولية . أما الدوريون فهبطوا للمورة وأخضعوا الأخيين ، وتهددوا الأيونيين ؛ فغلا هؤلاء فريق منهم صعد إلى الأتيك في شمال المورة إلى الشرق وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتي خيوس وساموس والشاطئ الأسيوي من أزميز إلى نهر مياندر ؛ فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة أهمها أزميز (اغتصبوها من الأيوليين) وأفسوس وملطية ، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ؛ بل استعمروا الجزر الممتدة من

قيثارة في جنوب المورة إلى رودس عند الشاطئ الأسوي وقسمًا من هذا الشاطئ إلى جنوب أيونية ، وسمى هذا القسم بالدورية .

ب — وفي القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت في أثينا وأسبرطة بديموقراطية مقيدة نظمها في الأولى دستور سولون ، وفي الثانية دستور ليقورغ . أما في غيرها من المدن فكانت الحظوظ متباينة واضطر المغلوبون للهجرة ، ولكنهم لم يذهبوا شرقاً في هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث : فمنهم من صعد إلى الشمال فحلّ شواطئ تراقية وخليقية ، أي الروملي الحالية ، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية ، (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى) وصقلية ، والأندلس ، وجنوب فرنسا ، حيث أنشأوا مرسيليا ، ومنهم من يعم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال إفريقيا ، وفي هذا العصر بنى بعض السوريين مدينتين على ضفتي البوسفور : الواحدة على الضفة الشرقية هي : خليقية (أشقودرة) ، والأخرى على الضفة الغربية هي : بيزنطية (استانبول) .

ج — وكانت هذه المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في السياسة والإدارة ، ولكنها كانت تؤلف عالمًا واحدًا هو العالم اليوناني تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون زوس ويحجون إلى معبده الأكبر في أولمبية بالمورة ، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل برناس يستزلون وحى أبولون ويعثون بالمندوبين في الأعياد الكبرى يحملونهم التقدّمات والقرايين ، وكانت تلك الأعياد أزمنة حرماً توقف فيها الحروب ، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن ، فينشد الشعراء ، ويغنى المغنون ، ويعرض المصورون والمثالون آياتهم ، والمهاجرون يشاركون في كل ذلك فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول ، وتلاقى الجميع في آجال معينة وتبادل

الأفكار والسلع عاملاً قوياً في إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذى جعلها فذة في التاريخ ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال ، وللايونيين منهم بنوع خاص ؛ فإن مغالطتهم للأمم الأجنبية قوت نسلهم ، ووسعت مداركهم وحررت عقولهم ، وكان الأيونيون أنجب اليونان ، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها واصطنعوا وسائل مدنيتهما ؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت القصائد الهومييرية ؛ ومنها خرج العلم والفلسفة .

٢ - هوميروس

١- كان المعتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليوناني ومن ثمت طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من السذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه ، ولكن العلماء كشفوا سنة ١٨٧١ ، وما زالوا يكشفون عن آثار في شبه الجزيرة وفي بعض الجزر وعلى الخصوص كريت عرفوا منها أن حضارة مادية عظيمة أزهرت في اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها الدوريون في إغارتهم المشهورة حوالى سنة ١١٠٠ وأيقنوا أن الحياة التي يصفها الشعر الهوميرى بما فيها من غنى وقوة وفن وترف وليدة تطور قديم ، على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني الإلياذة والأوديسيه وهما تنسبان لهوميروس منذ زمن بعيد ، إلا أن الشك قديم في حقيقته وفي نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد ، ولقد أثبت النقاد المتأخرون أن كليهما مجموعة قصائد لشعراء مختلفين في موضوع واحد مما يحدو للظن أن النسبة أتت من أن هوميروس كان واحداً من أولئك الشعراء وكان أشهرهم أو أنه كان أحدثهم عهداً حفظها وأنشدها فانسبت إليه باعتباره الجامع لها فإن اسمه

يعنى « المنسق » . ويرد النقاد الإلياذة إلى القرن التاسع والأوديسيه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن . فإذا حكمنا على هذا العصر بالقصائد الهومييرية وضعناه فى مرتبة دنيئة من مراتب الفكر لما نجد فيها من سذاجة فى تصور الطبيعة والإنسان ومن إسراف فى تأنيس الآلهة واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل . . .

ب — أما الطبيعة فهى عند هوميروس حية مريدة . وقد يكون هذا متابعة للتصور المعبر عنه بالبدائى كما يريد بعض المؤلفين ، ولكنه على أى حال مألف فى الشعر إلى أيامنا ، فلا غرابة فى قوله مثلاً إن نهر زوتوس استشاط غضباً لأن أخيل ملأه بالجلث — ولا فى تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والحماية — بل لا غرابة فى تأليه الأرض ، وقوله إنها ولدت الجبال الشاهقة والنساء المزدانة بالكواكب ، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، فمعدنا أن الأساطير القديمة فى جملتها رموز تخفى وراءها مقاصد علمية إذا ترجعناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة . وأخطر من ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية ، فالآلهة فى قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس ويحيى من بعده سائر الآلهة والآلهات وكلهم فى صورة بشرية ، إلا أن سائلاً عجيباً يجرى فى عروقهم فيكفل لهم الخلود ، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة ، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون ، يسكنون قصوراً فى السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة فى ربيع مقيم يأكلون ويشربون ويتزاجون ، تبحرهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون . وهم حادثون ، وجدوا فى الزمان ، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام ، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم ، يتفرون أحزاباً ويتدخلون فى منازعات البشر ، يؤيد بعضهم اليونان ، ويناصر

البعض الآخر أهل طروادة ، يتشائمون ويتضاربون ، يخونون ويغدرون ، لا يراعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه ، ويذهبون في رعايتهم إلى حد أن يهبوا مختاريهم التوفيق في الخديعة أو المهارة في السرقة ، لا يحفلون بعذل أو بظلم إلا فيما ندر . ولا يعتد كثيراً بما ورد في الأوديسيه من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة تروس فإن فيها أيضاً تسليماً بالقدر يقضى به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل إن القدر يسخر من الفضيلة ويعيث بالإرادة الصالحة . وأما الإنسان عند هوميروس ومعاصريه من اليونان فركب من نفس وجسد والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت ، والنفس هواء لطيف متجدد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شعباً دقيقاً لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وقد القدرة على العمل ، فهو يألم لذلك ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار هما تبلغ من البساطة والفقر . وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيعابون أصدقاءهم وينكفون بأعدائهم ، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشر .

ح — فنحن هنا في أحط دركات التشبيه وإلزاء أوقح أشكال الاستهتار نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم ، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأساً على عقب . ونظن السبب راجعاً إلى أن هذا الشعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية ، وكان هؤلاء على جانب كبير من الفنى والترف ، فلم يكن الشعراء يتغنون بغير ما يروقهم ، فيصورون الحياة سهلة جميلة ، والشهوة غلاية لا يقفها وازع ، والقوة ممدوحة لذاتها لا يجدها حق . غير أن الأوديسيه أكثر تقديراً للفضائل ، فهي بالإجمال تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور ، والزوجة الوفيصة ، والابن البار ،

والخادم الأمين . ولما كان اليونان قد تدارسوا هذا الشعر جيلاً بعد جيل ، فقد بقي التأنيس عندهم وتأليه السماوات بما فيها والإيمان بالقدر الأعلى أصولاً للدين وتغذى ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة بما وجدوه في هذا الشعر من الصور والأمثال . وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون .

٣ — هزiod :

١ — ولم يعدم الضمير الإنساني في ذلك العصر صوتاً يجهر بأحكامه المقدمة ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار — هو صوت هزiod أقدم شاعر تعليمي في الغرب عمر في القرن الثامن نشأ في بوثيا فلاحاً بعيداً عن بهرج الحضارة ، ونظم للفلاحين ديواناً أسماه : « الأعمال والأيام » ملأه حكماً وأمثالاً تسودها فكرة عامة هي فكرة العدالة ، فتراه يقول : « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها . أما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي خير وأبقى » وأيضاً : « إن الملوك آكلى الهدايا عدالة ملتوية . أما تروس فأحكامه قديمة » ويقول : « من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين تروس تبصر كل شيء . إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر طلاحاً فمن الضار أن يكون الإنسان صالحاً ، ولكني لا أعتقد أن يكون تروس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا . إن ساعة العقاب آتية لا محالة ، وإن تروس يهب القوة ويذل الأقوياء يضع الذي يطلب الظهور ويرفع الذي يقعد في الخفاء » وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية .

ب — ويذكر هزiod ديوان آخر في « أصل الآلهة » يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة . افترضه

بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون ، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعاً ، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه راعى ما بينها من علاقات العلية ، وتدرج إلى النظام ومبدأه أن الأصغر يخرج من الأكبر ، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدويرها^(١) . فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن نصيب الخيلة فيه أكبر من نصيب العقل ، وأن الشاعر يروى ولا يفسر ، فإن القصص الرمزية كان مألوفاً عند الأقدمين . ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتاب الذين يدعومهم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة .

ج — الحكماء :

١ — ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان ، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي ، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم : « الحكماء السبعة » على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم ، ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (٦٤٠ — ٥٥٨) وظاليس أول الفلاسفة . هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق ، وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هي عبر عملية استخراجها من مجاربهم الشخصية وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت أمثالاً . قال : « واجتمعوا في دلف وأرادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الآن مثل : « اعرف نفسك » و « لا تسرف » و « الصلاح عسير »^(٢) ، فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة . وشاع

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١٤ ف ٤ ص ٩١ ٩٠ ع ب س ٤ وما بعده .

(٢) في محاورته « بروتاغوراس » ص ٣٤٣ — ١ ب .

هذا النوع من الحكمة وظهرت « أمثال إيسوب » وهو شخص أسطوري يرجع إلى
عهد إلى النصف الثاني من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكيم فيه أمثال منظومة
وقد لأخلاق الناس . ثم خطى العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة .
٥ — الفلسفة اليونانية وأدوارها :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار : دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول
والدور الأول فيه وقتان : الوقت المسمى بما قبل سقراط وهو يمتاز بالحماد
وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجيه
الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق .

والدور الثاني يملأه أفلاطون وأرسطو . اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية
كلها ، وجهد نفسه في تمحيصها ، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة ،
حتى إذا ما جاء أرسطو عاجلها بالعقل الصرف ، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي .
والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر
بالشرق ، والليل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية .

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

الباب الاول

نشأة العلم والفلسفة

٦ - تمهيد :

١ - قلنا إن الدور الأول ينقسم إلى وقتين : ففي الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التي يمكن تبيينها في الوجود ، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية : وهي الوجهة الطبيعية ، والوجهة الرياضية ، والوجهة الميتافيزيقية . فإن الفكر يتجه أولاً نحو الخارج ويطلب حقيقة الأشياء ؛ فإما أن يستوقفه التغير وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة في الطبيعة سواء أكان غرضيا وهو انقلاب الشيء من حال إلى حال أو جوهريا ، وهو تحول الشيء إلى شيء آخر كتحويل الغذاء إلى جسم الحى والخشب إلى الرماد - فيدرك أن الأجسام المختلفة مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات ؛ فيبحث عن هذه المادة التي تتكون منها الأجسام ثم تعود إليها وتبقى هي هي تحت التغيرات المتنوعة المتعاقبة ، وإما أن يعنى بما في تركيب الأجسام من نظام وفي أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام في العدد فيتصور الأشياء تصوراً رياضيا ، وإما أن يستعصى عليه تفسير التغير فينكره ويقول بالوجود الثابت - فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس ، وأنكسيمندريس ، وأنكسيانس ، وهرقليطس : نشأ الثلاثة الأول في ملطية ، والرابع في أفسوس ، وكانتا في مقدمة المدن الأيونية عمراناً وثقافة ، ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها منذ سنة ٥٤٦ ، ودمروا ملطية سنة ٤٩٤ فانقلبت

الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية ؛ حيث نبغ فيثاغورس ، وهو صاحب الوجهة الرياضية ، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت . ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث هم : أنبادوقليس ، وديموقريطس ، وأنكساغورس .

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

٢٩٩ — ٤٦٩ سقراط	٤١٠ — ٤٨٠ پروتاغوراس ٣٧٥ — ؟ غورغياس	٤٢٨ — ٥٠٠ ائكساغورس ؟ ٤٣٣ — ٤٩٣ ائبا دوقليس ٣٦١ — ٤٧٠ ديوقريطس	٤٩٧ — ٥٨٨ فيثاغورس ٥٢٤ — ٥٨٨ ائكسانس ٥٤٧ — ٦١٠ ائكسيندريس ٥٤٦ — ٦٢٤ طاليس
		٤٧٥ — ٥٤٠ هيرقليطس ؟ ٤٨٧ — ؟ زينون ؟ ٥٧٠ — ؟ ائكانوفان	٤٤٠ — ٥٤٠ هيرقليطس
			٤٤٠ — ؟ مليسوس

الفصل الأول

الطبيعيون الأولون

٧ - طاليس :

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

ب - أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه . قال إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأواحد الذى تتكون منه الأشياء وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين وقد مرت بنا عبارة هوميروس أن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « في البدء قبل أن تسمى السماء وأن

يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر ، وجاء في قصة مصرية : « في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء » ، وجاء في التوراة : « في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه الغمر ظلام وزوج الله يرف على وجه المياه » ، ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء ، ولكن طاليس يمتاز بأنه دعي رأيه بالدليل فقال ^(١) : إن النبات والحيوان يقتدى بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء فما منه يقتدى الشيء يشكون منه بالضرورة ، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة فإن الجرائم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي عاماً بعد عام ، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغذائية التي تقتدر إليها فالأصل الأشياء .

ح — وثمت قول آخر يذكرك له أرسطو هو « أن العالم مملوء بالآلهة » ^(٢) ويغلب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس وأن النفس منبثة في العالم أجمع فتكون المادة حية ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلها على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً ، ويشترك في هذا الرأي الطبيعينيون الأولون الذين تتكلم عنهم لذلك دعوا « هيلوزيست » أى أصحاب المادة الحية . ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو م ١ ف ٣ ص ٩٨٣ ع ب س ٢٠ وما بعده

(٢) كتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٨ — ١٠

أرسطو بتحفظ^(١) هي أن للحجر المغناطيسى نفساً لأنه يحرك الحديد فإنها تبدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك .

و — هذا كل ما نعلم عن طاليس ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبياً حتى أنبأوه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظري من حيث أنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح ، وأنه على ما يذكر هيرودت إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الأرض معينة فقد يكون اهتدى إليه اتفاقاً وقد يكون اعتمد على جداول البابليين . أما فلسفته فهي على العكس شيء جديد ، فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الاستقراء والبرهنة فهذا النظر وهذا المنهج هما الريح الذي عاد على الفلسفة ؛ أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة ، وأنهما مستقلان عن كل قول معين .

٨ — أنكسيمندريس

١ — هو تلميذ طاليس فيما يرجع وخليفته في ملطية . يذكر عن مشاركته الشخصية في تقدم العلم أموراً كثير منها لم يثبت ، فيقولون مثلاً : إنه اخترع المزولة ، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عندهم ، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية استناداً إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك ، فرسم الأرض تحيط ببحر ويحيط بها بحر .

(١) كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ع ١ س ١٩ — ٢١

ب — ولكن المهم عندنا نظريته في العالم ، فقد رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأً أولاً : لأنه استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة « فالخار والبارد » (أى الجامد) سابقان عليه . ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً ، وإلا لم نفهم أن أشياء متميزة تتركب منه ، فدعا المادة الأولى باللامتناهى وقال إنها لا متناهية بمعنيين : من حيث الكيف أى لا معينة ، ومن حيث الكم أى لا محدودة هى مزيج من الأضداد جميعاً كالخار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت فى البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هى كذلك ، ثم انفصلت بحركة المادة وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها . وأول ما انفصل « الخار والبارد » ، فتصاعد البخار بفعل الخار وكان من هذا البخار الهواء . أما الراسب فييس بالتدريج فكان منه البحر ثم الأرض . وتكون الخار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ، ودخلت اسطوانات هوائية مبطة هى الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها ، فكل ما نراه من وجوه القمر ومن كسوف وخسوف ناشئ إما من انسداد القوهات انسداداً كلياً أو جزئياً ، وإما مما للاسطوانات من حركة تجعل القوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر . والأرض جسم اسطوانى كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو متفتح قليلاً ، وليست تقوم على شئ بخلاف ما ارتأى طاليس . إذ لا بد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من المغرب لتعود فتظهر فى الشرق كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى المغرب فالأرض معلقة فى وسط السماء ثابتة فى مكانها لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية ، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى ، ولأن

النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها.

ج — أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر ، أى في طين البحر ، وهو مزيج من التراب والماء والهواء ، فكانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزع إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض ، ولكنه منحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

د — والتطور قانون عام : تخرج الأشياء من اللامتناهية ثم تتحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك . منها ما « يشرق ويغرب في آجال بعيدة » هي العوالم التي لا تحصى ، ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة « ويعوض بعضها البعض على مر الزمان » هي الجزئيات مثل الحرارة تشرب ماء الأرض ، فيبرد البخار هذا الماء للأرض مطراً ، وهكذا إلى نهاية الدور ، فالحركة دائمة ، والموجودات متغيرة ، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

ه — فأنكسيمندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً « آلياً » أى بمجرد اجتماع عناصر مادية واقتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متبايزة ودون غائية . وهو في تصور هذه التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لابلاس مثلاً) ويكاد يقول بمذهب التطور في عالم الحياة ، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع — على حد تعبير أرسطو — إلى أن الأرض المستقرة في مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعاً لأنه لا يجد شيئاً يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة ! وأنكسيمندريس يمد لوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام

يتكرر إلى مالا نهاية ، والقول الأول وليد الخيلة تأتي أن تتمثل جداً للمادة وخلاء ليس فيه شيء ، والقول الثاني قديم ربما نشأ من النظر في حركات الأفلاك تتجدد باستمرار وتأييد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض وتداول الفصول وهو على كل حال يعنى ضرورة مطلقة وقانوناً كلياً يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهى — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان — يسميها الإسلاميون بالتهيرية لقولها إن النهر دائر لا أول له ولا آخر — غير أن أنكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئاً معيناً قد وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهى دون أن يبين أصلها . أليست هي المبادئ الحقيقية ؟ أو ليس اللامتناهى حالة اختلاطها وتعادلها ؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذى فهمه طاليس ، أى ما منه تتكون الأشياء ؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام — وهذه نظرة علمية ، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة .

٩ — أنكسيمانس :

١ — هو تلميذ أنكسيمندريس وأقل منه توفيقاً في العلوم ، وأضيق خيلاً . عاد إلى رأى طاليس في الأرض ؛ فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة ، وأنكر حركة الشمس ليلاً تحتها ، واستبدل بها حركة جانبية حولها ، وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال ، أو بأنها أبعد عن الأرض في الليل منها في النهار — وقد كان مثل هذا القول معروفاً عند المصريين ، واشتغل بالظواهر الجوية ، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية .

ب — وعاد إلى موقف طاليس أيضاً في مسألة المادة الأولى فقال إنه

محسوس متجانس ، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا متناهٍ يحيط بالعالم ويحمل الأرض . ولسنا ندرى على وجه التحقيق السبب الذى حداه إلى إثبات الهواء ؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء ، وأنه يقوم بذاته بينا الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة ، وأنه أسرع حركة ، وأوسع انتشاراً ، وأكثر تحقيقاً للامتناهى ، وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس ، والنفس هواً (ولفظ psyché يعنى باليونانية النفس والنفس) فالهواء نفس العالم وعلة وحدته . ومهما يكن هذا السبب فالحق أن المبدأ الأول عنده الهواء وأن الموجودات تحدث منه بالكثاف والتخلخل فإنّ تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب والمطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمى فى الأنهر) فالصخر .

ح — فأنكسيانس يستعيز عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشيء واحد هو الهواء ، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع واقتراق عارضين لأجزاء المادة بخاصتين ملازميتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها ، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى ، وفى هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلى إلى الوحدة والبساطة — وهما غايتة المنطقية — إلى أن تما له على يد ديموقريطس .

د — فالمدسة اللطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعت العلم الطبيعى ؛ وهى إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أى قانون ثابت قد وضعت الأحادية للمادية المعروفة فى الفلسفة الحديثة ، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم ليس غير ، وبهذه النظرية سيقول أيضاً هرقليطس .

١٠ — هرقليطس :

١ — وُلد في أفسوس من أسرة عريقة في الحسب ، ولكنه زهد كل جاهد وتوفر على التفكير ؛ إلا أنه ظل أرسقراطيا بكل معنى الكلمة ، يعتد بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية ، وينقم من هوميروس وهزiod أنهما ثبتا فيها الخرافات والأضاليل ، ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها ، فيشبهها تارة بالأطفال ، وأخرى بالكلاب ، وثالثة بالحمير — بل إن كبريائه تعدى العامة إلى العلماء ؛ فكان يزدري العلم الجزئي « الذي لا يتقف العقل » وينعى على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب ، ولم يرسم ، ولم يحجر التجارب ، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية ، يخلع عليها أسلوباً فخماً مبهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض ، وقد قال هو نفسه في أسلوبه « إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكن يشير إليه » وأن الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية ؛ غير أن ازدرائه العلم الجزئي تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً وهبط به إلى صف العامة ، فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفأؤها في الماء ، وأنها تتجدد كل يوم ، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الأوهام . أما فلسفته فعميقة قوية هي التي خلدت اسمه وكان لها أثر بعيد .

ب — « الأشياء في تغير متصل » هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه . وهو يمثل له بصورتين . الواحدة جريان الماء فيقول : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً » والصورة الأخرى اضطرام النار وهي أحب لديه من الأولى ، لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير ، ولأنه

يرى في النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . ولولا التغير لم يكن شئ فإن الاستمرار موت وعدم . والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض « والشفاق أبو الأشياء وملِكها » : لولا المرض لما اشتبهنا الصحة ، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير . « أليست النار تحيي موت الهواء ، والهواء يحيي موت النار ، والماء يحيي موت التراب ، والتراب يحيي موت الماء ، والحيوان يحيي موت النبات ، والإنسان يحيي موت الإثنين ؟ » فالوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول . كذلك الخير شر يتلاشى والشر خير يزول . فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أنقى وأكدر ماء يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان ، هو نافع للأول ضار بالثاني . ونحن نزل النهر ولا نزل (من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع) ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث أن الفناء يدب فينا في كل لحظة) » فكل شئ هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود .

ح — قلنا إنه يرى في النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . لا النار التي ندركها بالحواس بل نار إلهية لطيفة جداً أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . يعترىها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً . وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحابة فتلهب وتنفدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . ويرجع الدور . فالتغير يجري في طريقين متعارضين : طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلا مع بقاء كمية المادة الأولى أو لنار واحدة . ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان

على وجه الأرض . غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو « السَّنة الكبرى »^(١) تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (« لوغوس ») . « فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلع وتستبدل السلع بالذهب » . « وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، ولكنه كان أبداً وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار » هذه النار هي الله . « والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها » . أما النفس الإنسانية فهي بخار حار — والحرارة ضرورية للحى — هي قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم . فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، بل تضع ذاتها في التيار العام وتقمع الشهوة لأن الشهوة تؤكد للشخصية والشخصية انتقاض على القانون الطبيعي ومعارضة للتغير . والدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي (« لوغوس ») والقضاء في النار العالمية .

د — فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، ويمتاز بشعوره القوى بالتغير . وإن الفكرتين لتستبعان الشك حتماً ، فوحدة الوجود تعني أن شيئاً واحداً هو الموجود ، وأن ماعداه مظاهر وظواهر . والتغير يعني أن كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا في آن واحد أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم . فلا عجب

(١) وتسمى بالكور : « إن للفلك وأشخاصه ... أدواراً كثيرة ... ولأدوارها كور ... أما الأكوار فهي استناقات في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى » رسائل إخوان الصفاء طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

أن يقوم هرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجدل الأول للشك في الفلسفة اليونانية (٢٣ ب — ٣١ ب — ٦٥ ح ٤) .

الفصل الثانى

الفيثاغوريون

١١ - النحلة الأرفية :

١ - كان من جراء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهلية ديانات سرية متوخين غاية جديدة هى الاتصال بالآلهة والمشاركة فى سعادتهم متخذين سبيلاً إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف فى السحر . وأهم هاته الديانات « الأرفية » نسبة لشاعر من أهل تراقيا اسمه أرفيوس يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روى عنه من الأخبار المتضاربة ، وأضيف إليه من الكتب المتناقضة . ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها فى القرن السادس ذائعاً ذيوماً قوياً وبالأخص فى إيطاليا الجنوبية وصقلية . والمذهب قائم على أسطورة مؤداها أن تروس وهب ديونيسوس (إله الحب ، وهو ابنه من ابنته برسيفون) السلطان على العالم ، وهو ما يزال طغلاً ففارت منه هيرا زوجة تروس وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم « الطيطان » فكان ديونيسوس يستحيل صوراً مختلفة ويردحهم عنه إلى أن انقلب ثوراً فقتلوه وقطعوه وأكلوه . إلا أن الإلهة پلامس (مينرفا) استطاعت أن تحتطف قلبه فبعث من هذا القلب ديونيسوس الجديد ، وصعق تروس الطيطان وخرج البشر من رمادهم . فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير ، ويجب عليه أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة

ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين . ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً منها التطهر بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللب ، وتقدمة القرايين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسوس بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحه نيئاً وتلاوة صلوات بينها وبين كتاب الموتى المعروف عن المصريين مشابهات كثيرة . وقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح من ذهب عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتلو من صلوات فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود — مباشرة أو بواسطة الفرس . وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالسعى وراء الطهارة ينابى « الأسرار » كانت تستبيح بعض الخنازى وتدعجها فى الشعائر ، وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً . والطهارة فى الأرفية خلاص النفس من البدن وهو لها بمثابة القبر ، وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم تتأجج ناره فى صدر الإنسان . كذلك تمتاز الأرفية بأن إلههم عديم النظير بين آلهة اليونان فهم يمجدون فيه العذاب غير المستحق والقوز النهائى للضعيف صاحب الحق . وتمتاز أخيراً بأنها شيعة الطبقة الوسطى المتتفة ، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصى فى حل مسألة نشوء العالم ، فلم يقبلوا الأساطير اليونانية على علائها ، بل هذبوها واستعانوا بأساطير الشرقيين وعلومهم ، فكانوا طبقة وسطى بين اللاهوتيين الأولين وبين الفلاسفة مع بقائهم فى دائرة الأسطورة . وظلت الأرفية حية إلى أوائل المسيحية ، وكان لها أثر فعال فى الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها ، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدى فيثاغورس — كما سترى الآن — وأكسانوفان وسقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، فسجد عندهم

جميعاً عقائدها وتعاييرها كأصول يحاولون ترجمتها ترجمة عقلية والبرهنة عليها .

١٢ — فيثاغورس وفرقته :

١ — نشأ فيثاغورس في ساموس ، وكانت جزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . طوف في أنحاء الشرق ، ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من اللدنية والثقافة ، ونزل ثغر أقروطونا ؛ حيث كانت مدرسة طبية شهيرة ، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل . فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظ الشعب ففعل فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ، وحتى من روما ؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأرفية ، أو هي أخذت عنها ، ثم أثرت فيها ، وكانت فرقته مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء ؛ يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على اللبس ، والمأكل ، والصلاة ، والترتيل ، والدرس ، والرياضة البدنية ؛ فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى « أن للعلم قد قال » ، وكان المعلم متشبعًا بعاطفة دينية قوية ومقتنعًا بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهديب الأخلاق وتقديس النفس ؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ؛ فاشتغلوا بالرياضيات ، والفلك ، والموسيقى ، والطب ، وشرح هوميروس وهزiod .

ب — وكان طبيعيًا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خلو من التقاليد ، كثير التقلبات الديمقراطية ، أن تفكر في السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطي يقر الأمور في نصابها فتؤثر من هذه الناحية أيضًا فيمن ينتمى إليها من الحكام والأهلين ؛ بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتولى

الحكم بنفسها ، وهذا ما حدث في أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها ؛ غير أن الشعب والأعيان المبعدين عن الحكم لم يرضوا عن هذا الانقلاب ، وما زال المعارضون يعملون في الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها ؛ ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين . أما فيثاغورس فقد قيل إن حملات أعدائه اضطرتة للهجرة فاعتزل في ميتابوتس ومات هناك قبل الثورة ، وقيل بل كان في أقروطونا ولكنه كان متغيباً عن مركز الجمعية يوم الحريق فاستطاع أن ينجو بنفسه وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترتا ، وأخيراً إلى ميتابوتس وقضى فيها بعد أن صام أربعين يوماً . وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن فتبنتوا لها في مدينتي رجيوم وترتا ، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم ؛ فقصد فريق إلى طيبة ، وآخر إلى فيلوتس ، ولما تعاظم شأن أثينا قدمها نفر منهم ، فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم ، ثم تلاشت الجمعية في عهد أفلاطون (حوالى سنة ٣٥٠) ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العصر الأول وعصر ثانٍ بدأ في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، واستمر إلى القرن الرابع بعده .

ح — هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغورس وفرقته ، وليس من المستطاع زيادة البيان دون الاستهداف للخطأ فإن آثار رجال العصر الأول قد فقدت جميعاً وكل ما ينسب لفيثاغورس من « أشعار ذهبية » ومن « كتب ثلاثة » : (المذهب والسياسى والطبيعى) فهو منحول يرجع إلى العصر الثانى ، كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين ، (وأشهرهم فيولاولوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير . أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة فيجب أن تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصى . يزداد على ذلك أنها تضيف للفيثاغورية الأولى أفكاراً وأموراً لم تعرف إلا بعدها منها الأفلاطونية

والرواق بل البوذى ؛ وحتى هيرودوت ، وقد عاش فى الأوساط الفيثاغورية فى إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن فإنه يخلط فى كلامه عنه وعن جمعيته . ذلك أن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسجت حوله الأساطير فقالوا إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب . أما الجمعية فيروى عنها أشياء كثيرة : أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، ويقال إن هذا التحريم لم يكن مطلقاً ، ويذكر أنها كانت مرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتعهدون بكمائن تعاليمها الدينية منها والعلمى ، وأنهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سرّاً هندسياً وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية ؛ لا سيما أن أرسطو نفسه إذ يتحدث عن المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله « الذين يدعون بالفيثاغوريين » أو « المدرسة الإيطالية » مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها ؛ حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندججت فى الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١٣ — مذهبهم :

١ — يذكر أن فيثاغورس هو الذى وضع لفظ « فلسفة » إذ قال : « لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف » أى محب للحكمة وقد كان رياضياً بارعاً ، ولعل أهم آثاره فى هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام ؛ فوضع الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها . ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين الأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما بينها من تقابل عجيب . ، وما لها من قوانين ثابتة — صرفت عقولهم إلى ما فى

العالم من نظام وتناسب « فأروا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونتم » ^(١) . وقالوا أيضاً : « إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها » ^(٢) إلا في الذهن . والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد . وساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يمثلون العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ، ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي ، فالواحد النقطة والإثنان الخط والثلاثة المثلث والأربعة المربع وهكذا ، وكانوا من ثمت يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة أي التي تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص ، فخلطوا بين الحساب والهندسة ومددوا في المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة . ثم لم يجدهم ذلك شيئاً في تفسير الطبيعة ، لأنهم إنما « أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا خصائص الجسم الطبيعي ، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد ، وهي أمور بادية في العالم الحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص في الأجسام الحسوسة ، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد ، أي أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة » ^(٣) .

ب — وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعي رأياً جديداً ، بل

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٥ ع ب س ٢٣ — ٣٥ و ص ٩٨٦ ع ا س ١ — ٥ .

(٢) المرجع المذكور م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١٠ — ١٢ و ٢٤ — ٣٠

(٣) » » م ١ ف ٨ ص ٩٨٩ ع ب س ٣٠ ، ٩٩٠ ع ا س ١٦

قلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيانس فتصوروا العالم كأننا حيًا — حيوانًا كبيراً — يستوعب بالتنفس خلاً لا متناهيًا في وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من أن تتصل فتكوّن شيئاً واحداً^(١). وقالوا بعوالم كثيرة ولكن في عدد متناه ، وجعلوا الأشياء تحدث بالكثاف والتخلخل لا بتحول بعضها إلى بعض ، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (« السنة الكبرى ») إلى غير نهاية ، و يروى في هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه : « إذا صدقنا الفيتاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان فنجلسون كما أقم لتسمعوا إلى وأحدث أنا إليكم كما أفعل الآن » .

ح — أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها ، فنحن نجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول إن النفس نوع من النعم ، ومعنى ذلك أن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنعم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة مادام هذا النعم وتندعم بأنعدامه^(٢) . وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة (أو نفر منهم) صدروا فيها عن فكرتهم العامة (« العالم عدد ونعم ») وخالفوا أموراً جوهرية في مذهبهم ، فإن النعم نتيجة توافق الأضداد ، فإذا كانت النفس نعماً لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتى — والفيتاغورية تؤمن بالخلود — ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن — والفيتاغورية تؤمن بالتناسخ^(٣) — على أن أرسطو إذ

(١) أرسطو : السماع الطبيعى م ٤ ف ٦ ص ٢١٣ ع ب ص س ٢٢ — ٣٠ .

(٢) فيدون : ص ٨٥ (هـ) — ٨٦ (د) .

(٣) فيدون : ص ٩٢ (ا ب ج) .

يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين^(١) ، ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين : يذهب الواحد إلى أن النفس هي هذه الذرات المتطايرة في الهواء ، والتي تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دائماً حتى عند سكون الهواء — فكأن أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فافتكروا أن هذه الذرات المتحركة دائماً تدخل جسمه وتحركه ، ولعلمهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضاً كيف أن المولود يجد ساعة ميلاده نفساً تحل فيه وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جداً . ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات^(٢) وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق ، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعاً .

٥ — وبعد الموت تهبط النفس إلى « الجحيم » تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تنقسم جسماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، وفيثاغورس أول من قال بالتقمص أو التناسخ في اليونان ، والعقيدة هندية ، وقد رأينا أن الأرفية كانت تقول بولادات متعاقبة ، ويروى أنه كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حيواته السابقة ، وعند الفيثاغوريين أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة ونحن ملوكهم ، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية ، وقد يلوح أن نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور تؤيدها وتفسرها فيما يختص

(١) كتاب النفس : م ا ف ٤ ص ٤٠٧ ع ب س ٣٠ — ٣٢ .

(٢) كتاب النفس م ا ف ٢ ص ٤٠٤ ع ا س ١٦ — ٢٠ .

بالأحياء ، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة ؛ فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور ؟

هـ — ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الألوهية . أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون « الواحد » فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعاً فتأويل أفلاطوني ، وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانها ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم الخلية العامة من نقائص .

١٤ — علومهم :

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

ب — وامتازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضاً عن اعتباراتهم الرياضية ؛
فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع ، كأنما كانت مهمتهم
تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره ، فقالوا مثلاً : « إن العدد الكامل هو العشرة
لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً ، فيلزم أن الأجرام
السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل) ،
ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط (٥٩ ح) فقد وضعوا أرضاً غير
منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد عشرة ^(١) » كذلك ذهبوا
إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن الضوء خير من الظلمة ويجب
أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة فليست الأرض مركز العالم وهي
مظلمة وفيها نقائص كثيرة ، ولكنه « نار مركزية » غير منظورة لأنها واقعة هي
أيضاً إلى أسفل أرضنا والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى . ولم يفهم
أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأنًا في نظام العالم : النار
المركزية تمد الشمس بحرارته فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر ،
والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين
القمر أو الشمس ^(٢) — ومهما يكن من قيمة استدلالهم فإن تنحيتهم الأرض عن
مركز العالم كان ثورة على التصور القديم ، وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكروية
الأرض ، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ، وقد يكون أن الدائرة خير الأشكال
لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز على ما هو معروف عنهم . وبديهي أن
الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاءً في التصورات التي يوحيناها ،

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ١ س ٥ — ١٢ ، وكتاب
السماء م ٢ ف ١٣ .

(٢) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٣ .

فالفيتاغوريون إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلعة تروس والهيكل وموقد العالم والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن التأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند ، ولم تظهر لاهذه ولا تلك ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ، فاستبدل الشمس بالنار المركزية فتم له الرأي المعول عليه الآن ، ولكنه لم يصادف قبولاً عند أهل زمانه ، فبقى في بطون الكتب إلى أن قرأه كوبرنيكوس في شيشرون فوضع نظريته .

ح — ومن المأثور عنهم قولهم إن لحركات الأفلاك نغمات ^(١) ، وحببتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوى أصوات . وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتها كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها فإنما ذلك لأننا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت . ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا : « إذا تفكر ذو اللب تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسروراً مثل ما في نغمات أوتار العيذان في هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، فاجتهد يا أخى في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهوى وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية ، فإن هذه هي المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت » ^(٢) .

د — فالفيتاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجاهات . هي لحظة دينية كانت

(١) أرسطو: كتاب السماء م ٢ ف ٩ .

(٢) الجزء الأول ص ١٥٨ و ص ١٦٨ باختصار .

أصدق نظراً في الدين من الأرفية . وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة ، وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب ، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت في الهندسة ألفاظاً اصطلاحية . وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في هذه الحياة الدنيا .

الفصل الثالث

الايليون

١٥ — أكسانوفان :

١ — بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية (والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠) ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن أصل المذهب ثم وضعه هو في صورته الكاملة . وجاء بعده زينون فنصب نفسه للدفاع عنه ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره : وكلهم « يقولون إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة . يقولون هذا لا كالتبيين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون : إن العالم ساكن » ^(١) ، فهم ينكرون الكثرة والحركة .

ب — ولد أكسانوفان في قولوفون من أعمال أيونية بالقرب من أفسوس ويرجع أن غزوة الفرس لبلاده هي التي حملته على مغادرتها ، فطوف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية . ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر في إيليا . كان شاعراً حكيماً شريف النفس حر الفكر مر النقد . قال ساخراً من تكريم الناس للمصارعين : « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيول » وقال متهاكماً على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ إنه « مر ذات يوم برجل يضرب

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ١٠ — ١٧ .

كلباً فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب : أمسك عن ضربه يا هذا ، إنها نفس صديق لى لقد عرفته من صوته .

ح — ويقال بالإجمال إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ومن رأى العام الجاهل المتقلب . وأهم أقواله : « إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخليل لصورت الآلهة على مثالها . وقد وصفهم هوميروس وهزiod بما هو عند الناس موضوع تحقير وملازمة . ألا أنه لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية ليس مركباً على هيئتنا ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء » . هذا كلام قوى فى التنزيه والتوحيد ، لم يعهد له مثيل فى اليونان غير أن أرسطو يذكر : « ان أ كسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة » ^(١) ، فكأنه كان حلولياً أو كأنه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصوراً روحياً ، وعلى أى حال فلعبارته قيمتها فى نفسها وهى جديرة أن تجعل منه واضع « العلم الإلهى » .

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٠ — ٢٤ ، وهذا النص دليل على أن كتاب « فى أ كسانوفان ومليسوس وغورغياس » المنسوب إلى أرسطو منقول ، لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلاً دقيقاً فى التناهى واللامتناهى والحركة والسكون لو صح لقضى العبارة المذكورة فوق فضلاً عن أنه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد .

١٦ — بارمنيدس :

١ — ولد في إيليا « ويقال إنه تلمذ لأكسانوفان »^(١) ، ومن الحق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود . وضع كتابه « في الطبيعة » شعراً ، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة . وكتابه قسمان : الأول في الحقيقة أى الفلسفة والثاني في الظن أى العلم الطبيعى ، فإن المعرفة عنده نوعان عقلية وهى ثابتة كاملة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحواس ، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه .

ب — والحقيقة الأولى هى « أن الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجوداً » أما اللاوجود « فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه موجود » « والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجع حدوثه مرجح في وقت دون آخر ، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول وعلى ذلك « يمتنع الكون ولا يتصور الفساد » وينتفى التغير . والوجود والواحد متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس « مملوء كله وجوداً » ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده « مقيم كله في نفسه » إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وما إليه يسير . وهو كامل متناه أى معين « لا ينقصه شيء » إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهى والتعيين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطتها .

(١) أرسطو : المرجع المتقدم .

وبالجملة لما اقتنع بارمنيديس بأن العالم واحد رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود ، وتأمل معنى الوجود مجرداً ومفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذى يعنى الوجود بالإطلاق فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلى وأنكر الكثرة والتغير واعتبرها وهماً « وظناً » : أليس التغير يعنى أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقى فى الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان) ؟ أو ليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هى كذا أى شىء معين ، وليست كذا أى ليست غيرها ؟ ولكن قولنا عن شىء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشىء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول .

ح — « ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد فى العقل كثير فى الحس » ^(١) فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس ، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعى يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليه الظان فيها فقبل الوجود واللاوجود فى آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون « أن الوجود واللاوجود شىء واحد ، ثم انهما ليسا شيئاً واحداً » ، يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس . فتصور بارمنيديس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتداً وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيود وأقوال أنكسيمندريس وانكسيمانس فهل كان جادا فى هذا القسم الثانى من الكتاب مغلوباً على أمره كما يقول أرسطو أم أنه بجمعه بين خيال هزيود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعى ومن أصحابه وأن يؤيد بالخلف القسم الأول

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٣٠ — ٣٢ .

فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود وأن هذا الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟ .

د — ومهما يكن من هذه المسألة ومن تشخيص الوجود في كرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فإن ميزة بارمنيدس هي أنه فيلسوف الوجود المحض تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال ، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود . ولقد بهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو « أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد » وأن « الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً ولا يخرج من هذه الفكرة أبداً » فكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية^(١) ومبدأ عدم التناقض (٦٥ ج) وأعلنهما صراحة وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته . ولئن لم يظن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعنده أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تتميز إلا على يد أرسطو (٥٥ ب) وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا واستحق أن يدعوهُ أفلاطون « بارمنيدس الكبير » .

١٧ — زينون الإيلي :

١ — هو تلميذ بارمنيدس نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته سوى أنه أثير بطاغية مدينته فأنكشف أمره فأذيق عذاباً أليماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت . وإذا أخذنا برواية أفلاطون^(٢) قلنا إنه وضع كتاباً في شبابه قصد به إلى تأييد

(١) « كل موجود فهو موجود » .

(٢) محاوره « بارمنيدس » ص ١٢٧ (١) — ١٢٨ (ج) .

مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أى من وحدات منفصلة) فخارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم الحالات وبين أن لمذهبهم نتائج هى أدعى للضحك . فهو قد نهج منهجاً جديلاً بحيث يقوم على برهان الخلف ويرى إلى إلغام الخصم . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفى لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد بعض حججه فى امتناع الكثرة والحركة ^(١) .

ب — أما الكثرة فله عليها حجج أربع : يقول لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة فى المكان وإما كثرة آحاد (أعداد) غير ممتدة ولا متجزئة ، والحجة الأولى تنظر فى الفرض الأول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمه بالطبع فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزئين ، ثم إلى جزئين وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً متقسماً وإذن يكون المقدار المحدود المتناهى حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف — الحجة الثانية تنظر فى الفرض الثانى وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فنقول ان هذه الآحاد متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية فيجب أن تكون معينة ، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة وإلا اختلط بعضها مع بعض وهى مفصلة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا يناقض المفروض فالكثرة بنوعها غير حقيقية — والحجة الثالثة تدعى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من الأشياء يشغل مكاناً حقيقياً ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً فى مكان وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية — والحجة الرابعة تذهب إلى أنه اذا كانت

(١) السماع الطبيعى م ٤ ف ١ و ٣ — م ٦ ف ٢ و ٩ — ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤

الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كيلة الذرة وحنة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة يجب أن يقابلها نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض ، ولكن الواقع أن لا واذن فليست الكثرة حقيقية .

ح — وله حجج أربع كذلك ضد الحركة : الأولى تسمى بالقسمة الثنائية . وهي مأخوذة من فرض المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية ، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ونصف النصف . وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة .

— والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى « أخيل » مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل « ذا القدمين الخفيفين » يسابق سلحفاة وهي أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدأان الحركة في وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية . — والحجة الثالثة تسمى بالسهم ، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له ، فإن السهم في مرقه يشغل في كل آن من آتات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن . — والحجة الرابعة تسمى بالملعب وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من قطع غير منقسمة ، وتلخص كما يلي : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط ← والثلاثة متوازية في ملعب ، الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين → والآخر يشغل نصفه إلى اليسار والثالث في الوسط . ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة بينما الثالث ساكن في مكانه ، فإن الواحد منهما يصل إلى نهاية

الآخر في زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين ، وفى ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه وهذا خلف ، وإذن فالحركة وهم .

د — ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقيا على حالها ، وأن هذا هو سبب الفرق فى الزمن . كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها للقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية . تقول إنه يتجاهل ولا يرميه بالجهل لأنه لم يقصد إلى تقد المقدار المتصل — والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود — بل إلى تقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه « لهواً جدّياً » على حد تعبير أفلاطون^(١) ، ولكنها جاءت أمراً جديداً فى الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضاً وطبعاً على ما يتفق لسليقة العقل ، وإنما قصد إليه قصداً ، ووضعه فى صيغة فنية فكان أول واضع لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل معانى الامتداد ، والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون ، وبالأخص عند أرسطو .

١٨ — مليسوس :

١ — هو إيوني من ساموس كان أمير البحر على عمارتها فى انتقاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس سنة ٤٤٢ ؛ فكان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة

(١) فى محاوره « بارمنيدس » ص ١٣٧ (ب) .

هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون بالسياسة والاقتصاد .
وضع كتاباً « في الطبيعة أى في الوجود » دافع فيه عن مذهب بارمنيدس
لا ضد الفينثاغوريين كما فعل زينون ؛ بل ضد مواطنيه الإيونيين فهو ممثل المذهب
الإيلي في إيونية وآخر رجاله .

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

ح — ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الآتية : كل ما يحدث
فله مبدأ وإذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ ، وليس الوجود حادثاً وإلا كان حادثاً
من اللاوجود وهذا خلف ، وإذن ليس للوجود مبدأ ، وما ليس له مبدأ فليس له
نهاية ، وإذن فليس للوجود مبدأ ولا نهاية فهو لا متناه ، واللامتناهى واحد فقط
إذ يمتنع أن يوجد شيء خارج اللامتناهى ، وهو ساكن من حيث أنه لا يوجد
مكان خارجه يتحرك إليه ، وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً ؛
وإذن فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت^(١) .

د — وليس في هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود

(١) انظر أرسطو : السماع الطبيعي م ١ ف ٣ ص ١٨٦ ع ١٠ س ٢٢ — ٢٣ .

لا متناهيًا ، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه . وقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناهٍ فساد إلى رأى الإيونيين ، ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثانى وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غلط ، إذ أن ما ليس بمحدث وليس له مبدأ زمانى قد يكون له مبدأ من حيث القدار أى حد وبداية فى المكان . كذلك نراه يخرج من اللاتناهى إلى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهى يتحرك فى مكانه^(١) . ثم هو يفترق عن بارمنيدس فى نقطة أخرى هى أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليساب عنه التجزئة ويعون وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهى فى المكان مهما كان لطيفاً . وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على ميله إلى وجود روحانى أرقى من وجود بارمنيدس .

والآن نظن الوجوهات الثلاث التى أشرنا إليها فى مفتتح هذا الباب قد توضحت للقارئ ، فعرف ماهية كل منها والفرق بينها ، وتدرجها من المحسوس إلى العقول .

(١) الموضع المذكور .

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون

١٩ — أنبادوقليس :

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

ب — نشأ أنبادوقليس في إغريغنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً ، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً ، وكان هو من أنبغ أهل زمانه ، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . وقال أرسطو : إنه منشئ علم البيان . أشبه فيثاغورس في كثير من النواحي فكان قوى العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية . واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه ، وكانوا يتسابقون إليه جماعات جماعات أينما حل « يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ، ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب ، ويتوسل إليه غيرهم أن

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ع ١ س ١٢

يسمهم الكلمة التي تشفى المرض « على حد قوله هو . وزاد في احترام الناس له وتعاطفهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة ، ويبذل ماله في الإحسان ، فعرض عليه أن يتوج ملكاً على المدينة فأبى ، وعاون على إقامة الديمقراطية ودافع عنها ، ثم حدثه الغيرة على الخير إلى الهجرة ، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى الليرة ، وقضى هناك فيما يرجح .

ح — لم يحاول أنبادوقليس رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الإيونيون ولكنه وضع أصولاً أربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك . قال إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثاب لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية ، وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين يسميهما المحبة والكراهية ^(١) . المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل بينها ، ويتغلب كل منهما حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة ، فتسود الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة ، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده ، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه ، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة — وهي الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً — وطوراً تنتقل الوحدة إلى الكثرة ،

(١) وفي الكتب العربية أيضاً : المحبة والغلبة — والمحبة والمدوان .

وتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى مالا نهاية . والدور الذى نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية .

٥ — وتكون الآلهة والنفوس كما تتكون الأشياء الفاسدة (وهو الوحيد الذى أدخل التراب فى تركيب النفس) غير أنها أمرجة يغلب فيها الهواء والنار لذلك كانت ألطف وأدق . فالآلهة الحقّة عنده العناصر والحبة والكراهية . وكذلك تتكوّن الأجسام الحية : تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل الحبة « فتنبت فى الأرض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف وعيون مستقلة عن الجباه » ، وتتقارب هذه الأمرجة اتفاقاً على أنحاء متعددة ؛ فتكون منها المسوخ ، وتكون المركبات الصالحة للحياة ؛ فنقرض الأولى وتبقى الأخرى . فالحياة تعلل بأسباب آلية هى اجتماع العناصر وتأثير البيئة ، والحياة واحدة فى الأحياء جميعاً لا تختلف إلا بالقلة والكثرة ، فلنبات شعور كما للحيوان . ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشياء وإدراك الشبيه للشبيه : تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة فتلاقى الحواس ؛ فإن كانت النسبة فى التركيب متفقة فى الجهتين دخل البخار المسام وكان الإحساس وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بأخرى ، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب فى تركيب النفس ، أى لكي تدرك الأشياء الترابية ، أما الفكر فمركزه عنده القلب ؛ لأن الدم أكمل الأمرجة ، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها . وإنما أخذ أنبادوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب فى صقلية ، وقد مر بنا (١٤ — ١) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر المنح — والنفوس البشرية آلهة خاطئة وقعت فى سلطان الكراهية ، وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء وأن تنقص على التوالى جميع الصور الفانية . قال أنبادوقليس إنه

يذكر حياته الماضية ويعلم أنه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيداً عن الشر والألم — وقد كان فيثاغورس قد قال مثل ذلك عن نفسه .
ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس . فإن الحواس كثرة .
وشقاق تخدعنا بأمور زائلة ، والعقل وحدة ومحبة ، والغاية القصوى العودة
للمحبة والوحدة .

هـ — ولسنا ندرى كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣ — ج) ولا كيف
تكون العناصر في وقت ما — مع تباينها تبايناً جوهرياً — كرة متجانسة ثم
تفصلها الكراهية مبادئ متباينة ثم تضمها المحبة في كرة متجانسة . ولسنا ندرى
ماهية المحبة والكراهية ، أنتصورها قوتين روحيتين قسميهما الخير والشر ،
أم قوتين طبيعيتين قسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة
في رأى أنبا دوقليس علة النظام والخير والجمال البادية في العالم ، والكراهية علة
الاضطراب والشر والقيح^(١) ، والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة
بالضرورة ، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء
تتألف اتفاقا بحيث يترجح الفرض الثاني ، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائى
ناقص قلق ومنشأ هذا القلق تأثر أنبا دوقليس بالمذاهب السابقة ومحاولته الملاءمة
بينها ، فقد عنى بالعلم الطبيعي على طريقة الإيونيين ولم يؤثر مادة على أخرى بل
جمع بين المواد الأربع ، إلا أنه خطى خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة
ووضعها مستقلة . وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور وفكرة
أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أى بنسب عددية . وتابع بارمنيدس في القول
بالكرة الأصلية ، وفي إنكار بعض التغير ؛ وهو التغير الكيفي ، فتصور حقائق

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ع ١ س ١ — ١٠ .

الأشياء أصولاً ثابتة الماهية وتصور التغير تنقل هذه الأصول — فجاء مذهبه مناجاة من عناصر مختلفة .

٢٠ — ديموقريطس :

أ — ولد في أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب ، وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يقيم بمثل ما قام من رحلات ولم ير مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع من أقوال العلماء . ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون » . وفي مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس يرجح أنه ولد في ملطية ورحل إلى إيليا ، وأخذ عن زينون ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة . وهذا كل ما نعرف عنه ، لذلك لا يفرد له مكان في تاريخ الفلسفة ، وأرسطو نفسه يقرن اسمه دائماً باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه ، ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعُرف هذا المذهب في القديم من كتب ديموقريطس ، وكانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت أصناف العلوم والفنون (الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع) ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة .

ب — ويلوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة ، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء ، وإن الحركة ممتعة بدون خلاء ، والخلاء لا وجود ، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران . ودلتها التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس ، وكذلك الذرات الملونة التي تذوب في الماء ، والذرات الرأحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء . ودلتها التجربة أيضاً على

أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء ، وأن الضوء يمتزج في الأجسام الشفافة ، وأن الحرارة تخرق جميع الأجسام تقريباً ، فبدا لها أن في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها . وكانت طريقتهما في التوفيق أن قسما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لثناهما في الدقة ، ووضعاهما في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاق وتفترق فتحدث بتلاقيها واقتراحها الكون والفساد . وقالوا : إنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود ، وأنها دائمة من حيث أن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود ، وإنها متحركة بذاتها . وواحدها الجوهر الفرد ، فإنها جميعاً امتداد فحسب أو ملاء غير منقسم ، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وليست لها أية كيفية ولا تميز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والمقدار : أما الشكل فمثل ٨ و N ومنها المستدير والجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك ، وأما المقدار فيتفاوت مع إياها القسمة وخلوه عن الثقل . كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل . وليس الخلاء عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويسمى لوقيوس وديموقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً ، ويعتبرانها علتين مادتين على السواء^(١) ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ، ولما كانت الكثرة ، ولا تمتعت الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضى حتماً القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب الملاء .

ح — وتفصيل القول في الكون والفساد أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع ، فتقابل على أنحاء لا تحصى ،

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ع ب س ٤ — ٢٠ وكتاب الكون والفساد م ١ ف ٨ ص ٣٢٤ ع ب س ٢٥ — ٣٥ .

وتشابهت بنتواتها وتتألف في مجاميع هي الوجودات . وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض : الترتيب مثل $N \wedge$ و $N \vee$ والوضع مثل H و Ξ أو Z و N ^(١) بحيث يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد . ولما تتكون الجاميع تكتسب الثقل والخفة ، فالأثقل هو الأكبر حجماً ، والأقل خلاء يستقر بسهولة في المركز ويتحرك ببطء ، والأخف هو الأصغر حجماً ، والأكثر خلاء ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالمًا أو شيئاً جزئياً في العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومساقفها ووضعها ، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال والشواهد كثيرة ^(٢) . لذلك يقول ديموقريطس إنها « اصطلاح » أي نسبة حادثة بين الجواهر في الأشياء وفي الحواس ، وأنها موضوع معرفة غامضة . أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقاً وهي الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة .

د — والنفس مادية طبعاً مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركاً فالنفس جسم ناري . وهذه الجواهر منتشرة في الهواء يدفعها إلى الأجسام فتغلغل في البدن كله وتتجدد بالتنفس في كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة ^(٣) . وهي أوفر عدداً في مراكز الإحساس والفكر ، أي في أعضاء الحواس والقلب والكبد والمنخ فإنها تكتسب

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة : الموضع المتقدم .

(٢) أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢

(٣) أرسطو : كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٣ ع ب إلى ص ٤٠٤ ع ١

الحساسية إذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور ، فإننا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور ، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ، وإذا فقدت جميعاً كان الموت الحقيقي أى فناء الشخص . وتحقيق الإدراك الحسى أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام فى كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه ، فهى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الشئ والحاسة فعل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتتفاعل فى مسام الخواص فتدرك ، وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمررة بينما للمساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا . وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التى تحدثها الإحساسات فى المخ ليس غير ، أو هو الصور المحسوسة ماطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولم نخرج عن المادة وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً وإنما سعادته فى طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والخاوف ، وتحقيق هذه الطمأنينة بالعلم والتسليم لقانون الوجود والتمييز بين الذات والتزام الحد الملأى فيها ، (فإن تجاوز الحد يجر الألم) واجتناب الانفعالات العنيفة .

هـ — فديموقريطس قد مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ووضعه فى صيغته النهائية فقال : إن كل شئ امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثن الآلهة ، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ولكنهم لا يتخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام ، أى للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من « المقاومة والحركة والتصادم » دون أية غاية أو علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية ، فالمذهب غاية فى البساطة ولكنه حافل بالصعوبات ، فما هى الضرورة التى يزعمها ديموقريطس لاجتماع الجواهر وتفرقها

على نظام مطرد وأنواع ثابتة ؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة ؟ بل ما هي علة الحركة منظمه كانت أم مضطربة ؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة فتبقى في سكون مطلق ، ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق في عدم الانقسام ، بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصية أصلية للجواهر والجواهر امتداد بحيث خلو من كل مبدأ يردده للوحدة ؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول إن المعرفة الحققة في العقل ، ولكنه يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللا محسوسات مثل الجواهر والخلاء ، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هي مادية ؟

٢١ — أنكساغورس :

١ — ولد في أفلازومان بالقرب من أزمير من أعمال إيونية في أسرة شريفة ، وتلقى العلم في مدرسة أنكسيانس على ما يرجح ، ولما ناهز الأربعين نزع إلى أثينا وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غارتهم عن العالم اليوناني ، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء ، فلما دخلها أنكساغورس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة كان في خلالها قطب الحركة الفكرية ، ولما آذن نجم بركليس صديقه وولى نعمته بالأفول أصبح هدفاً لكيد الخصوم السياسيين ، واتهمه هؤلاء بالإلحاد آملين أن ينالوا من الرجلين جميعاً ، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما

يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار . ولم يكن
الأتينيون يطبقون مثل هذا القول لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى ،
فاضطروا لمغادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبسا قوس ومات فيها .

ب — وهو يعتقد أن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو لنا ، وأن قسمة
الأجسام بالغة ما بلغت تنتهى دائماً إلى أجزاء مجانسة للكل : تنتهى إلى لحم فى
اللحم وإلى عظم فى العظم فلا تلاشى أبداً طبيعة الشئ المقسم ، وعلى ذلك فلا ترد
الأشياء إلى مادة واحدة أو بضعة مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمىة
والحركة . على أن الذى حدا بالطبيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء
بعضها إلى بعض وضرورة تفسير هذا التحول وأنكساغورس يعلم ذلك — يعلم
مثلاً أن الخبز الذى نأكله والماء الذى نشربه يمتزجان جميع أجزاء البدن على
السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ . ولكنه يأبى أن يتأبههم ويقول : إذا
كان الوجود لا يخرج من الالوجود — باتفاقهم جميعاً — « فكيف يخرج
الشعر من اللاشعر واللحم مما ليس لحماً ؟ » أمامنا ثلاث قضايا كبرى : الأشياء
متباينة بالذات — ولا يخرج الوجود من الالوجود — والكل يتولد من
الكل (أى شئ يتولد من أى شئ) فإذا أردنا الاستمساك بها جميعاً قلنا إن
الأشياء موجودة بعضها فى بعض على ما هى وإن الكل فى الكل أى أن الوجود
مكون من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً هى طبائع أو جواهر مكيفة فى أنفسها
تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد
ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يكون كل جسم عالماً
لامتناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار فتختلف الظواهر والأسماء .
وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية فى الصغر عظمية ولحمية ودموية .
بل إن المبادئ جميعاً تلتقى فى كل ذرة عظمية ولحمية ودموية وغيرها تقع تحت

الحس فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق بل المتجانس الطبائع الأولى لذلك سميت بالمتجانسات (« متشابهة الأجزاء » عند الشهرستاني) وهي أدق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كل هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عنها ، وبعبارة أخرى « الكون ظهور عن كون (الشهرستاني) والفساد كون بعد ظهور دون أى تغير في الكيفية ^(١) .

ح — والطبائع قديمة ولكنها ليست متحركة بذاتها ، وليس لها ما يجعلها تنظم من تلقاء نفسها وقد كانت في الأصل مختلطة أشد اختلاط ، وكان المزاج الأول متساوياً غاية التساوى لا يتميز فيه شيء من شيء على ما رتأى أنكسيمندريس حين وضع اللامتناهى ، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها . وليس هذا الفاعل الاتفاق فما الاتفاق سوى لفظ نستربه عجونا عن اكتشاف العلة — وليس هذا الفاعل القدر فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء — إنما الفاعل العقل « ألطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها إذ لو كان متمزجا بشيء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ، ولما استطاع وهو متمزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص ، عليم بكل شيء ، قدير على كل شيء متحرك بذاته » حرك المزاج الأول في إحدى نقطه فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمت الكل وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى ، وترتبت الأشياء كل في مكانه ، الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، وستظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفذ القوة التي

(١) أرسطو: السماع الطبيعي م ا ف ٤ كله — الكون والفساد م ا ف ١ ص ٣١٤

ع ا س ١٩ — ٣٠ — ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ ص ٩٨٤ ع ا س ١١ — ١٦ .

تستقيها في مداراتها فتعود إلى المركز . أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل والعقل نفس تصدر عنها نفوس .

٥ — ولسنا نناقش أنكساغورس فيما يشير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددا لامتناهياً من الطبائع في الجسم المتناهي ، وتقتصر على ملاحظة أنه في تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً مثل من تقدمه من الطبيعيين^(١) حتى أنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض ، ورقى الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أى أثر للعقل الذى قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه « آلية كيفية » . الحق أنه لم يفتن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها ، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصاً في هذا الدور من الفلسفة قال بها « فبدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده بإزاء هذيان سلفائه »^(٢) واهتزت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى^(٣) . وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، أى أشياء عقلية ومعقولة عددنا أنكساغورس طبيعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية .

(١) أفلاطون : فيدون ص ٩٨ — ٩٩ — أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ع ١٨ — ٢٢ . وانظر فيما بعد عدد ٣٤ — ١ .
(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ع ب ص ١٥ — ٢٠ .
(٣) فيدون : ص ٩٧ وما بعدها .

الفصل الخامس السوفسطائيون

٢٢ — نشوء السوفسطائية :

١ — بالرغم مما ذكرنا من عناية الفيثاغوريين بالأخلاق والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل ، فإن الفكر اليوناني كان في هذا الدور الأول متجهاً نحو العالم الخارجى مستغرقاً فيه . أما العالم الداخلى الذى هو مصدر الأخلاق وموطنها ، وأما العقل الذى هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فلم يعن بهما بالذات . ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة ، فبذل فيها نشاطاً عظيماً وذهب فى مسائلها كل مذهب ، فكانت النتيجة وضع المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية . ذلك أنه بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمم جديدة ، ونبع فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع ، وقويت الديمقراطية فى جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الأفراد ، فزادت أسباب النزاع أمام الحاكم الشعبية ، وشاع الجدل القضائى والسياسى ، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فاقبلوا معلمين بيان ، وهؤلاء هم السوفسطائيون ملأوا النصف الثانى من القرن الخامس .

ب — وكان اسم « سوفيست » يدل فى الأصل على المعلم فى أى فرع كان من العلوم والصناعات ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير فى عهد

سقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجربين بالعالم . أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله ، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحدقونه ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد وتقيضه على السواء ، ويأراد الحجج الخلابه في مختلف المسائل والواقف ، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة ، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي . ولم يكن ليم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها ، والقضايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فحافوا في هذه الناحية من الثقافة أثرًا حقيقًا بالذكر . أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلمامًا يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم ، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة وعارضوا بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية ، فجادلوا في أن هناك حقًا وباطلاً وخيراً وشرًّا وعدلاً وظلماً بالذات ، وأذاعوا التشكك في الدين ، فسخروا من شعائره واختلقوا على آهنته الأقاويل ، ومجدوا القوة والغلبة ، وكان الأمر إلى الديمقراطية تتعدد فيها القوانين وتتناسخ فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوى .

ح — وأما اتجارهم بالعلم فقد كان شائنًا حقًا : كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثرى ويتقاضونه الأجور الوفيرة ، وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمال والعصبية ، فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة ، فأصابوا مالا طائلاً وجاهاً عريضاً ، ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويشترى ، وكانوا يفهمون المدرسة على أن التلاميذ يقدون على المعلم يقيم في مكان دائم ، ولا يبدلون من المال إلا الضروري لحاجات المدرسة ، فمكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع ، فلحقهم الزرابة . لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة ، ولم يكثرثوا

لقيمته الذاتية ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق ، بل استعملوا العلم وسيلة
لجز منفعة غريبة عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا
حكاء . هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذي جعل اسمهم سبة على مر الأجيال .
وأشهرهم اثنان : بروتاغوراس وغورغياس .

٢٣ — بروتاغوراس :

١ — ولد في أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس . وبعد أن طاف
أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالى سنة ٤٥٠
ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد نشر كتابا أسماه « الحقيقة » وردت في رأسه
هذه العبارة : « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين
فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة »
فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً ففر هارباً ومات غرقاً في
أثناء فراره .

ب — وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هي قوله :
« الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود
ملا يوجد » ، وشرحها أفلاطون كما يلي قال ^(١) : يتبين معناها بالجمع بين رأى
هرقليطس في التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد
للمعرفة فيخرج منهما « أن الأشياء هي بالنسبة إلى على ما تبدو لى ، وهي بالنسبة
إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان » فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من
حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً
وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتتغير ، فإن الاحساسات تتعدد بالضرورة

(١) في محاوره « تيتياتوس » ص ١٥٢

وتتناقض : « أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيفاً على الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته ؟ هل تقول إنه بارد أم تقول إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم أنه بارد عند الذي يرتعش ، وأنه ليس ببارد عند الآخر ؟ » ^(١) « وإذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضغط . . لأن كل شيء في تحول مستمر » فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حسنا فهو غير موجود ، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ، ويتمنع الخطأ إذ يتمنع أن تصور غير ما تصور في وقت ما . والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً على العمل ، وأن الفرد مقياس النفع والضرر والخير والشر والعدل والظلم ، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم ، فإن من التصورات ما بعنه « خير » من بعض ، فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية ، والسوفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يحدث في السياسة مثل هذا الانقلاب ، فما يسمى حقا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة ^(٢) .

ح — ويتابع أرسطو أفلاطون في تأويل عبارة بروتاغوراس ^(٣) ، على أن لأفلاطون محاورة اسمها « بروتاغوراس » أقدم من « تيتياتوس » يصور فيها السوفسطائي حيا يرزق غير شاك لا كثيرا ولا قليلا بينما هو يقول عنه في المحاورة الأخرى إنه مات من زمن طويل ، ويورد « مذهبه » على أنه « رأى خاص »

(١) لهذا دعا الاسلاميون مذهبه بالعندية : رأى كل فرد حق « عنده » وبالقيااس إليه

(٢) محاورة « تيتياتوس » ص ١٦٦ — ١٦٨

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥

يختلف عما كان يعلنه للجمهور . ومما يلاحظ أيضاً أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة ، وبقصر العمر من جهة أخرى ولم يقل « الآلهة موجودون بالإضافة إلى من يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم » . لهذا كله يمكن الارتياح في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك وبقى أن « مذهبه » يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس ، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنواناً لها ، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية .

٢٤ — غورغياس :

١ — ولد في لونثيوم من أعمال صقلية ، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله وعن بالغة والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوسة ، فخاب ألباب الأثينيين ببلاغته . ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخرًا بمقدرته على الإجابة عن أى سؤال يلقي عليه . مات في تساليا ، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته .

ب — وضع كتاباً « في اللاوجود » قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . وتتأخص أقواله في قضايا ثلاث . الأولى : لا يوجد شيء . الثانية : إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه . الثالثة : إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس — أما عن الأولى فيقول : اللاوجود غير موجود من حيث أنه لاوجود . والوجود غير موجود كذلك ، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً فهذا يعني أنه ليس له مبدأ وأنه لا متناه ولكنه محوى بالضرورة

فى مكان ، فىلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه ، وهذا ىناقض كونه لا متناهياً وإذن فليس الوجود قديماً . أما إن كان حادثاً فإما أن يكون قد حدث بفعل شىء موجود أو بفعل شىء غير موجود ، فى الفرض الأول لا ىصح أن يقال إنه حدث لأنه كان موجوداً فى الشىء الذى أحدثه فهو إذن قديم . وفى الفرض الثانى الامتناع واضح — وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكى نعرف وجود الأشياء ىجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة العلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود وأن يوجد الوجود على ما تتصوره ، ولكن هذا باطل فكثيراً ما نتخذنا حواسنا وكثيراً ما تركب الخيلة صوراً لاحقيقة لها — وأما عن القضية الثالثة فترجع حجة إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هى اللغة ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز وليست مماثلة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان^(١) .

ح — هذا مثال من عبث السوفسطائيين ومهما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها فى الجمهور وأنهم مهدوا للمنطق والأخلاق فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة .

(١) انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو : « فى ملىسوس وأكسانوفان وغورغياس » ف ٥ و ٦ . — وسمى الاسلاميون موقفه بالعنادية : مامن قضية إلا ولهبا معارضة بثناها قوة .

الفصل السادس

سقراط

٢٥ — حياته :

١ — نحن نعلم أن سقراط ولد في أثينا وعلم فيها واتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام . ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة في آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين ، وأن أثره كان من القوة بحيث أن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فإذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه — وهو لم يكن بالكتابة قط — اعتراضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه ^(١) ، وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم : أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون . أما الأول فشاعر هزلي يقوم فنه على الهزؤ والهجو ، فليس من الحكمة أن نعول على كلامه وسنعود إليه بعد قليل . وأما أكسانوفون فلم يكن من أخصاء سقراط حكم عليه بالنفي ثلاثين سنة قبل محاكمة سقراط بسنتين ، ولما عاد كان أفلاطون قد نشر مؤلفاته « السقراطية » ^(٢) ، فشرع هو يكتب « مذكرات سقراط » واضعاً الأحاديث متأثراً بناحية خاصة من نواحي الفيلسوف هي هذه البساطة المعروفة عنه ، فغلا في تصويرها وأبلغها حد التبذل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تقسر ما كان لسقراط من خطر ، فلا يبقى سوى أفلاطون نلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة وعرف

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

(٢) انظر فيما بعد عدد ٢٩ — ب و ٣٠ — ١ .

التلاميذ القدماء وشهد المحاكمة واختلف إليه في سجنه وحفظ له أجمل الذكرى .
ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط ، يستخدمه
لأغراضه وينطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلي ، فكيف السبيل
الى تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لأفلاطون وما لسقراط من آراء ؟
لمسألة دقيقة ، ونعتقد أن المراجع المأمونة هنا المؤلفات الأولى فهي قريبة العهد
بسقراط ، وغرضها الرواية والمحاكاة يضاف إليها الصفحات التاريخية في « فيدون »
وبعض مواضع من المؤلفات الأخرى . ثم إن لأرسطو نصوصاً قليلة ولكنها
صريحة تعين على تصوير المذهب .

ب — اشتد بسقراط الميل للحكمة في سن مبكرة فأخذ يغذى عقله ويهذب
نفسه لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل ، فمن الناحية العقلية أفاد
من مناهج السوفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر في الطبيعيات والرياضيات
ولم يطل النظر لبعدها عن العمل فضلاً عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم واتنع بأن
العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها ، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها في معبد دلف
هي « اعرف نفسك بنفسك » . ومن الناحية الخلقية كان يغالب مزاجه الحاد
ويقسو على جسمه القوى ليروضه على طاعة العقل . فلما تم له بعض ما كان
يبتغى طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيره السوفسطائيون من مسائل
أدبية وخلقية واجتماعية ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقاته معجبين بمحدثه
البسيط البليغ معاً وبقوة عارضته وشدة مراسه في الجدل . ولم يكن له مدرسة
بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق ، فيجادل أو يخطب أو يشرح
الشعراء . وكانت له مع ذلك حلقة من الإخوان والريدين منهم الأثيني ومنهم
الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه ويستمتع إليه — منهم حديث
العهد بالفلسفة ومنهم المعروف باتمائه لمدرسة أخرى . وكان يؤثر التحدث إلى

الشباب يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم ويبصرهم بالحق والخير ليهيئ للبلد مستقبلاً طيباً على أيديهم . وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى أبولون « هل يوجد رجل أحكم من سقراط ؟ » فكان الجواب بالسلب ، فعجب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئاً من الحكمة وأراد أن يستبين غرض الإله فطلق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إن كان أحكم منهم ويكشف عن ماهية حكمته . كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فهم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً . وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن أو عن إلهام إلهي وكلاهما مبين للعلم^(١) وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة في علمه بجمله بينما غيره جاهل يدعى العلم . ففضى في مهمته ببذل الحكمة بلائمن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية . — وكان إلى جانب هذا وطنياً صادقاً وجندياً باسلاً ، خدم في الجيش ضمن المشاة واشترك في حريين دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية ، ونجى من الموت ألقبيادس في إحدى المعارك وأكسانوفون في أخرى . وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، وكان عضواً في لجنته الدائمة سنة ٤٠٦ فعرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديموقراطيين والأرستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج . وما أن اقضت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد إلى أن بلغ السبعين^(٢) .

(١) انظر فيما بعد عدد ٤٠ — ج .

(٢) انظر أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

٢٦ — فلسفته :

١ — اتجه سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان « التهم والتويد » : ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ، ولكنهم لا يسلّمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل — وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أى السؤال مع تصنع الجهل^(١) أو تجاهل العالم ، وعرضه منه تحليل العقول من العلم السوفسطائي أى الزائف وإعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلون فيها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد أى استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد نفوس الرجال^(٢) . والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون .

ب — وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أى تكوين معان تامة الحد ، فكان يستعين بالاستقراء ، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية ، فيسأل ما الخير وما الشر ، ما العدالة وما الظلم ، ما الحكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، ما التقوى وما الإلحاد وهكذا . فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني

(١) أفلاطون : « الجمهورية » م ١ ص ٣٣٧ (١) .

(٢) أفلاطون : « تيتياتوس » ص ١٤٩ — ١٥٢ .

حدا جامعاً مانعاً ، و يصنف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإيهام المعاني و يتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو « أول من طلب الحد الكلى طلباً مطرداً وتوصل إليه بالاستقراء وإنما يقوم العلم على هاتين الدعمتين ، يكتسب الحد بالاستقراء ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين » ^(١) . ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في محير الفلسفة ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغير روح العلم تغييراً تاماً ، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات وقته من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية ، فهو موجد « فلسفة المعاني » أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

ح — سبقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ولم يكن موقفه بازاء النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين ، فأثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق ^(٢) باعتبارها أهم ما يهتم الإنسان — وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس . وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان ، وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى . وأن القوانين وضعها المشرعون لقمهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجلد أن يستخف بها أو ينسخها

(١) أرسطو : مابعد الطبيعة م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١ -- ٤ وم ١٣ ف ٤

ص ١٠٧٨ ع ب س ١٦ — ٣٠ باختصار .

(٢) أرسطو : في الموضعين المتقدمين .

ويجربى مع الطبيعة . فقال سقراط بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحققة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى ، وقد يحتمل البعض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة فى الحياة المقبلة . والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حقاً ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً ، وعلى ذلك فالفضيلة علم والذيلة جهل — وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبّه للخير ، وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف ! .

د — ولا شك أن سقراط كان متأثراً بالألفية المندمجة فى الفيثاغورية ، وأن ما بسطه أفلاطون فى محاورته « أوطيفرون » من رأى فى الدين يرجع لمعلمه ، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انهار الدين من أساسه ، ولم نعد نعلم أى الأعمال يروق فى أعين الآلهة وأيها لا يروق ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولاً عند غيره . ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقى للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالائثم . كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل مناهمة فى هذه الدنيا . وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متميزة من البدن فلا تقسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها . وليس يهمننا كثيراً أن نقف على شروحه وأدلتة فقد اصطنعها أفلاطون بلاريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده فى مجهود أفلاطون ، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين .

٢٧ — محاكمته ومماته :

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

ب — وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم

أن يعيشوا اتهامه وأن يؤيدوه أمام القضاء ، فتقدموا بعريضة يدعون فيها « أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب » ويطلبون الإعدام عقاباً له . هؤلاء الثلاثة هم : أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية ، وملاطوس شاعر شاب خامل . وليقون خطيب لا بأس به . أقام الدعوى ملاطوس وانضم إليه ووقع على عريضته الإثنان الآخران ، ولكن المحرك الأصلي أنيتوس . أخرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية . لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء كثيراً ما كان يحمل على النظام الديمقراطي . وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة . أما أركانه فهي أولاً : إنكار آلهة أثينا ، وكان أكبر الكبائر عند الأثينيين لأن كل مدينة كانت تعتبر آلهتها جزءاً لا يتجزأ من تقاليدھا المقدسة ، وترجع إليهم الفضل في نشوئھا وحمايتها وترقيها ، فالكفر بهم نكران للجميل واستئصال اغضبهم على المدينة وأهلها . ولكن سقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم ، وكان يشترك في الشعائر الدينية فيلوح أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلسوف ، وقديماً كان الفلاسفة متهمين في عقيدتهم . ثم إنهم كانوا يرمون إلى أن يستدرجوه لشرح رأيه في الآلهة فيثيروا العامة عليه . والركن الثاني من أركان الاتهام قوله بآلهة جدد ، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول إنه يسمعه في نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضارة به وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسب لآله معين . والركن الثالث إفساد الشباب يقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة ، فينفروهم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى النقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة .

ح — أما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة فيمن كانت
سنتهم تزيد على الثلاثين ، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين فكانت المحكمة
إذن جمعاً حاشداً من النوتية والتجار ، يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات
الفجائية ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا تعلم
ماذا قال ، ولكننا إذا رجعنا إلى الدفاع الذي كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام
على لسان أستاذه ألقيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تميم ، ثم
يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد أولاً على الشعراء الهزليين وبالأخص
على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء ،
ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتمس عذراً لهذا الامتحان رغبته في
التحقق من مراد أبولون . وينتقل إلى ملائوس فيهزأ منه ويلقي عليه الأسئلة
ويربكه ولكنه لا يبسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحناً قاطعاً وربما
كان السبب في هذا التهرب إشفاقه على مثل هذه المسائل أن تثار أمام مثل هذه
المحكمة وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود إلى رسالته ويقول إن
إرادة الهية أوحى إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح وبعثه فيهم مهازاً
بمحقرهم فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحهم يبذلها لهم ليؤدى واجباً
ولا ينبغي عرضاً من أعراض الدنيا ، ويعلن إليهم أنه إذا صرف برىء الساحة
فلن يغير من سيرته شيئاً ، وكيف يغير وهو لا يخشى الموت ، بل يؤثره على
الحياة مع خيانة الواجب . وأخيراً يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يأبى أن
يستعطفهم وأن ينزل إلى ما ينزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة
في المحاكم الشعبية كال بكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء . . ولم يكن هذا
الشم وهذا التحدى ليعجبان القضاة ، ويتترع غولاً وتعلن النتيجة فإذا بالغالبية
على أن سقراط مذنب . وكان القانون يحيل التهم حق مناقشة العقوبة المطالبة

وتعيين العقوبة التي يرتضيها ، فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لأنه صدر بغالبية ضئيلة إذ كان يكفي أن ينحاز ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساوى (فكان الغالبية كانت ٢٨١ والأقلية ٢٢١ على تقدير أن عدد القضاة كان كما ذكرنا) . ويرفض كل عقوبة لأن الرضى بوحدة أية كانت إقرار بالذنب وهو برىء محسن يجب أن يثاب على إحسانه ، والثواب اللائق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة . غير أن تلاميذه يلحون عليه فيتهى بأن يقبل تأدية غرامة ، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكفالاته ، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترعون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم ، فيعود السقراط ويقول إنه لا يأسف على شيء لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق ، ويحتم بكلمة طيبة إلى الذين اقترحوا في جانبه مؤكداً لهم أنه مغتبط بالموت ، وأنه لا يعتبر الموت شراً بل يرى فيه الخير كل الخير ، سواء اقترضناه سبباً أبدياً أم بعثاً لحياة جديدة^(١) .

و — وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجاً إلى معبد أبولون في جزيرة ديوس ، فاتفق أن كل مؤخر المركب في اليوم السابق على صدور الحكم ، وكان قانوناً مرعياً أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج ، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يوماً ، فانتظر سقراط في سجنه أوبة المركب ، وكان تلاميذه يخلطون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر في المحكمة ، فإذا ما فتح باب السجن دخلوا ، وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله . وكان هو ينظم في أوقات الفراغ : فنظم أمثال إيسوب ، ونشيداً لأبولون ؛ ولم يكن قد نظم الشعر قبل ذلك ، وإنما نظم امتثالاً لصوت طالما سمعه في المنام^(٢) . واثمر تلاميذه فحياً وأ

(١) أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ — ٦١ .

له أسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش في تساليا ، وكان الفرار مستطاعاً ، وكان العرف يعذر القار في مثل هذه الحال ، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج الدولة ، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون ؛ فإن كان الأثينيون قد ظلموه فبأى حق يستمين هو بالقوانين ويظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها ؟ وهو أينما يذهب سيثار على خطئه من الوعظ والتأنيب وإلضاع لديه كل معنى للحياة وأغضب الإله ، فهل يكون الأجانب أوسع صدرًا من مواطنيه ؟ ^(١) .

هـ — ولما عادت المركب وحل الأجل بكر التلاميذ ما خلا أفلاطون فقد كان مريضاً ، وجاء بعض الفيثاغوريين فأدخلوا عليه فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير ، فلما وقع نظرها عليهم أخذت تنحب وتندب فأمر أن تصرف إلى المنزل ، فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها ^(٢) . وجلس إليه مريدوه ، وكان هو سعيداً ، وكان شيء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم فيتحدثون معه على عاداتهم ويضحكون ثم يفكرون في موته فيكون ثم يستأنفون الحديث وهكذا ^(٣) ، وكان معظم حديثهم في خلود النفس حتى إذا ما تقدم النهار قام فاستحم ليكنفى النساء مؤونة إحمام جثة هامة ؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة فكلّمهم ثم صرفهم . ولما آذنت الشمس بالغيب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى — وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم — فأمر سقراط بالسم فأحضر له مسحوقاً كأُس فتناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العالم الباني إلى العالم الباقي ،

(١) أفلاطون : « أقريطون » .

(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٦٠ (١) .

(٣) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ (١) — ٥٩ .

وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشمئزاز ، وأجهش التلاميذ بالبكاء ، فاتهمهم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بثقل رجليه استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم ، وأنذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلا فيفقد الإحساس شيئاً فشيئاً حتى بانمت القلب فاعتبرته رجفة فأطبق أقريطون فمه وعينه^(١) .

و — « ولما ضرب الراعى تشتت الخراف » ، وتقصد بهذه الخراف على الخصوص النابيين من تلاميذه : فشخص إقليدس إلى ميغاري وأنشأ المدرسة الميغارية ، ولحق به أفلاطون وقضى معه زمناً غير يسير . ورحل أرسطوبس إلى صقلية ثم عاد إلى وطنه قورينا^(٢) وأنشأ المدرسة القورينية . وأسس أنتستان في أثينا المدرسة السكينية . وكان لهذه المدارس شأن ولكننا نرجى الكلام عليها إلى الدور الثالث لأنها متصلة به شعبة بمدارسه .

(١) « فيدون » ص ١١٦ — ١١٨ .

(٢) هي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في بلاد برقة (طرابلس الغرب) .

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٢٨ — حياته :

١ — ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق . م في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية . تنقف كأحسن ما يتنقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميلا خاصا للرياضيات . ثم تعلم لأقراطيلوس أحد أتباع هيرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العلمية . وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في « الجمهورية ») وبعض أقربائه ، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورأى فيهم الاستطلاع واللهو بالجدل ، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلهزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نزع من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة ، أن يتأيزروا أعمالا تنسب « قاتر الانتظار . وطنى الأرستقراطيون وبنوا وأمعنوا في

خصومهم قتيلاً وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم فلاؤا المدينة فساداً وملأوا قلبه غمًا . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يبغى للمعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترجل ارتجالاً وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم^(١) . فتقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب - وداخله من الحزن والسخط لمات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا . فقصده إلى ميغارى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا . مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر (وهو يدكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية) واتهم الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضى تيودوروس ومدرسته ، وعاد إلى مصر فتقضى زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك . ونشبت بين اسبرطه وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطه ، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر . وأقام في بلده طول الحرب أى إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين ولما انتهت الحرب دخل إلى جنوبي إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغورى في منبته وكان قد شغف به . فنزل ثرنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس ، وكان فيثاغورياً مذكوراً وتوثقت بينهما رابطة الصداقة . وفيما

هو هناك سمع بذكره دنيوسوس ملك سراقوسة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه ، فعبّر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوسة ، فقابله الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه بل لم يكن يطمئن إلى أحد ، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأسكر الفساد المتفشى في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة اسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لإسبرطة ضد أثينا ، فعرض في سوق الرقيق فاشتراه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة .

(ح) — ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهات الشعر وأقام فيها معبداً ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا قترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوسة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيوسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكننا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزر ، وراقية وآسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة ، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتمحصر على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة ، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط . وتوفى

أفلاطون وقد بلغ الثمانين في أثناء حرب فيليبوس المقدوني على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

٢٩ — مصنفاته :

١ — لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء . وأقرانه تلاميذ سقراط ؛ فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أحمابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعاً تعليمياً ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فقاموا بين ما كتب في أزمنة مختلفة . وبعدها بين ما وضع في دور واحد : نسبوا له ست وثلاثين تأليفاً ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت ربوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليتمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره ، فاستعملوا طرائق « النقد الباطن » وأمعنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي قسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها في هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين » ^(١) لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا في دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه ، وفي دور الشباب المحاورات المدونة فيها هذه المشابهة ، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح قطع ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

(١) « التراميس » في الكتب العبرية .

ب — أما مصنفات الشباب فنسمى بالسقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه و بيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي : فن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة و « أقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من القرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيباس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أحسن أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد ؟ و « ألقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافٍ بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل ؛ و « هيباس الأكبر » في الجمال ما هو ؛ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر ؛ و « خرميدس » في الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال في العمل ، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛ و « لاختيس » في تعريف الشجاعة ؛ و « ليسيز » في الصداقة ؛ و « بروثاغوراس » في السوفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أم كثيرة ، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و « إيون » في الشعر وشرح الإلياذة ؛ و « غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين وفي أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجاج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق . والمقالة الأولى من « الجمهورية » في العدالة هل هي وضعية أم طبيعية ، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالدستور ، ولكن شيشرون قال : Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده .

وقال الإسلاميون : الجمهورية ، وقالوا : السياسة المدنية ؛ فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن . — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص ، وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً ، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط .

ح — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أو بته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وهي تنقسم إلى طائفتين تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البيانين ويبسط رأيه في البيان بعد أن تقد في « غورغياس » رأى السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يجد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية . و « أوتيديموس » يحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية . و « أقراطيلوس » يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من محض الاصطلاح أم من محاكاة الأشياء وأفعالها . وفي « المأدبة » (أوسمبوسيون) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي . وفي « فيدون » يصور المثل الأعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط . وتشمل الطائفة الثانية الباقي من « الجمهورية » (تسع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى . والراجع أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها . و « فيدروس » يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحس آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه

المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرنامجها . و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته في « المثل » ثم ينتقد المذهب الإيلي قدماً طويلاً دقيقاً . و « تيتياتوس » يجد فيها العلم ويعمل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب . وهو في هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها .

٥ — وتتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفطس) يحاول أن يجد حداً لهذا الخلق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود ، وفي « السياسي » (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال . وفي « فيلابوس » ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق . وفي « تيمائوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً . وفي « أقرتيتاس » يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف « القوانين » فلم يتيسر له الرجوع إليه . وفي « القوانين » تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط . وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة . أما كتاب « التقسيمات » الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا ، والراجح أنه كان فهرساً مدرسياً . وأما حوارا « الفيلسوف » و « هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٠ — أسلوبه :

١ — المحاوراة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل . أما إنها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقى انتباهه إلى النهاية ، ولا تخلو محاوراة مباحث كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان المومنون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته . وأما المناقشة فهي تسيج المحاوراة ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضاً وهكذا . وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . — والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني : هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة التكلم وينقل في التقليد ليهزأ منه ، والتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكرة في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهوريّة والقوانين . وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها لامتدحها في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة

أول أسلوب اتخذته العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز مالا ينال بالبرهان ، ويمثل الغيبيات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقتها ، ويصف عالم الأرواح ، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوديسية ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي ، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أثلنتيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك^(١) .

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

(١) انظر مثلاً : غورغياس ص ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ — فيدروس ص ٢٤٧ — فيدون ص ١٠٧ — أقريطياس بأكلها — تيباوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثاني

المعرفة

٣١ — الجدل الصاعد :

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

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيلوس

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .

(٢) » ص ٥٣٣ (ج) .

وأمثالها من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحققة فى العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية . فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير^(١) . وإليك البيان :

ح — الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها . ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ليس فقط فى النظريات بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكنهما ممكنان بالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كملكية خاصة ، والواقع أن الذائكة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فىنا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معاً فى الإدراك الظاهرى فتعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفاوت موضوعات سائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة

مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، بل إن الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرّة ، فتقول عن صوت وعن لون مثلاً إن كلاً منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلاً منهما واحد ، وإنيهما اثنان ، وإنيهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب . والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلاّن متبايزان من الإحساس ، فليس العلم الإحساس ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس^(١) .

٥ — ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم « ظناً » أى معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعلاها ، ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعاً متغيرة نسبة لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس إذ أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق تمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة . ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم^(٢) .

(١) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ — ١٦٥ و ١٨٤ — ١٨٦ .

(٢) مينون بأكلها وبالأخص ص ٩٧ و ٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية

نهاية المقالة الخامسة . تيتاوس ص ٥١ .

هـ — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متميزة من المحسوسات وناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفُسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر فى الأشكال أنفُسها . ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة^(١) . ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية التى تقوم بها الألحان عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات ، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ، لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعه ، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل المعانى خالصة . وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لى » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلازم من فرض ما انتقل إلى تقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ، ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة . والثانى أنه يرغم العقل على

(١) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور » نيلنو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٢٣١ . انظر أيضاً : P, Duhem : Le. : systeieme du monde, I, p, 103

قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها لأنها تنفع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ، ويتمتع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم . هي أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضرورى لكل إنسان ، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية^(١) .

و — والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره ، ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً ، كأن يرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر صغيراً بالإضافة إلى ثالث شيئاً بآخر أو مضاداً أو مابيناً مساوياً أو غير مساوٍ جميلاً خيراً عادلاً إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس ، فيتساءل عن الكبير والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات ، فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسى^(٢) . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى العقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة « وجدل صاعد » لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٣٢ — نظرية المثل :

١ — والجدل الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغييرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع ، وتنحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة

(١) الجمهورية م ٧ ص ٢١٩ (ج) — ٥٣٢ (ب) .

(٢) « المواضع المذكورة وفيديون ص ٦٥ — ٦٦ و ٧٤ — ٧٥ .

كذلك ، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدركت أولاً أن لا بد لإطرادها في التجربة من مبدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلة إلى غير نهاية . وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها . وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محال كانه وتساؤه ، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة ، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتماً . فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف ، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات ، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرا ، فهي مبادئ و « مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه « بمشاركة » جزء من المادة في مثال من هذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه ، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات ، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا . أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضاً فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى

الأشياء وتحكم عليها . المثل معايرنا الدائمة يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بمحصول صورها في العقل ، فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، وعلة حكمنا على النسبى بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود^(١) .

ب — كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة تقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أى بمجدل باطن أو بالأسئلة المرتبة يليها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتي لم يتلق المهندسة نبحه يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة^(٢) . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى البدن ، فهى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل^(٣) . « فالعلم ذكر والجهل نسيان » وكما أن الإحساس الحاضر ينه في الذهن ما اقترن به في الماضى وما يشابهه أو يضاده ، وكما أنا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا ، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتثنيه ، أما هو في ذاته فوجرد في النفس ومتصور بالعقل الصرف^(٤) :

(١) فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و٩٩ و١٠١ و ١٠٢ .

(٢) مينون ص ٨٠ — ٨٦ .

(٣) فيديروس ص ٢٤٦ وما بعدها . وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .

(٤) فيدون ص ٧٠ و ٧٧ .

ح - هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلقاً ، وأدير ت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعياناً . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرك وجهه للنار فجأة فإنه ينبر ويتحسر على مقامه المظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجود إزاء الأشباح يتم بالجلد ، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، ويمجاوز المحسوس للتفسير إلى نموذج الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات^(١) .

د - والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة « فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لاتصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلاً . أما المشاركة فهي

(١) مفتاح المقالة السابعة في الجمهورية

اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ؛ فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تماكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة ، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ^(١) ، فقطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات « ^(٢) فتحقق له بها موضوع العلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقيق له ما كان يرمى إليه أبادوقليس بقوله بالحجة أو الخير ، وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكيراً . فالقارى يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعتول والتغير والوجود .

هـ — ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها ^(٣) فرأى أن المنطق يقضى عليه أن يضع مثلاً للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء . . . وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة ، ثم ينتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولى يوماً ، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقاراً لشيء . وينتقل إلى المشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثال واحد ، فإما أن

(١) ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ وم ١٣ ف ٤ باختصار

(٣) في محاوره بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣

يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ، وإما أنه يوجد مقسماً في الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أى أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية اللثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها في هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً . وهكذا إلى غير نهاية . وليس يعنى القول أن المثال تصور في العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ؛ فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هي المثال فلم يتغير الموقف . أما إن قيل إن نسبة الجزئى إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة أن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة ، فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية ... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : إلى التغير المتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « فقط ثابتة » فخرق التغير تفسره وعليها هي يقع العلم . ولكن ...

٣٣ — الجدل النازل :

١ — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا أو كذا والمثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها ، والحكم يعنى أن شيئاً (الموضوع) مشارك في شيء (المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها في كلها أم بعضها مشارك في بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمينيدس أى إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود فليس هناك سكون . والقرض الثانى يرجع إلى موقف هرقليطس أى إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة ، وأن الحركة في سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح ، والجدل هو الذى يتبين ملائمة المثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكناً لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس أى يرى بعضها مرتبطاً ببعض بواسطة مثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية . الأول قانون الفكر بين نفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج هى النتائج التى ينتهى إليها بروتاغوراس وأضرابه ، ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية . ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام . فالحكم الذى يعنى أن الشيء هو هو ، وفى آن واحد شيء آخر (المحمول) يعنى أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر (وفى غيره) مع بقاءه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن

أضاف مثلاً لثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً^(١) .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في « تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكر كاذباً وتنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكيرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن $٥ + ٧ = ١١$ ؟ النفس تخطيء في اختيار أحد الطرفين من بين المعاني المحفوظة كما يخطيء الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم ؟ ويتمى الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا في « السوفسطائي » فيتهدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو تقيض الوجود وما هو لا وجود ما ، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثانى ؛ فحينما نتحدث عن اللا كبير نقصد الصغير أو المساوى ، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير ؛ فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية ، وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم . — وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أنحاء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس

(١) بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة — فيدون ص ١٠٣ — ١٠٥ .

ح — كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام ؟
وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على
حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته
القسم ، فإن قسمة الجنس ممكنة بخصائص نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه ،
وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشارك مع ذلك في معنى واحد^(١) .
وللقسم قواعد تتبع ومخاطر تجنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا
حيث تقتضى الطبيعة القسم كما يجرأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم ، ويجب
أن تكون تامة فستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين
أو ثلاثة حتى تنتهى إلى البسائط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطاً
والعرضي جوهرياً . والقسم المثلثى هو الثنائية كأن تقول : السياسة علم والعالم
نظري وعلمي والسياسة تدخل في الطائفة الأولى ، والعالم النظري علم يأمر وعلم
يقرر والسياسة تدخل في الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة^(٢) ،
أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي فنمضى من قسمة إلى أخرى حتى نبالغ إلى
التعريف الذى لا ينطبق إلا عليه^(٣) . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتدرج
الى التعيين أى أنها تتأدى من وحدة الجنس الى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ
الى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه
وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

د — هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما
قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .

(٢) السياسى ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .

(٣) السوفسطائي ص ٢١٨ — ٢٣١ .

مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغرض من مشاركة المحسوسات في المثل ، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٠ هـ) . ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً وعميقاً وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها تؤكد لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلّي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق ، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون أنها إنما تدرس لأجل الباقي »^(١) ، فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغى المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عددية فيلغى الظن من المعرفة ولا يستبقى غير العلم في شكله الرياضي ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكارت لنلد على شدة جاذبية هذه الوجهة .

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ ص ٢٣ — ٣٥ ، وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة القائلين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور

الفصل الثالث

الوجود

٣٤ — الله :

١ — نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى العقول وتخضع الأول للثاني . وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الأمرين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لأنكساغورس « هو العقل الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جميعاً » فقرحت لثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنني ألفت صاحبه لا يضيف للعقل أى شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يعلن جلوسى هنا (في السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعمل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الحققة وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن أحمل القصاص الذى فرضوا على ، فقد بقيت في هذا المكاف ، ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى منذ زمن طويل في ميغارى أو في بويتيا حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن . قسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة . أما إن قيل لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى فهذا صحيح ، وعلى ذلك فما هو

علة حقاً شئ وما بدونه لا تصير العلة علة شئ آخر^(١) . والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية ، والغاية لا تتمثل إلا في العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى . ولما كان « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس »^(٢) . كانت العلة العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية ، وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً ، إلا أن تستخدمها العلة العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها^(٣) . والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعاً منظورة^(٤) . فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لا شراكه في الروحية والعقل ، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في قته الله .

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين : وجهة الحركة ووجهة النظام ، فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع : حركة دائرية ، وحركة من يمين إلى يسار ، ومن يسار إلى يمين ، ومن أمام إلى خلف ، ومن خلف إلى أمام ، ومن أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى . وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة ، وهذه العلة هي الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمة الحركات الست الأخرى وهي طبيعية ، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى^(٥) . ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال

(١) فيدون ص ٩٦ (هـ) — ٩٩ (ج) .

(٢) ثياوس ص ٤٦ (د) .

(٣) انظر أيضاً القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ — ٨٩٦ .

(٤) ثياوس ص ٤٦ (د) .

(٥) ثياوس ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب) .

وفما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتقاقية ، ولكنه صنع عقل كامل
توحي الخير ورتب كل شيء عن قصد^(١) . وثمت برهان آخر : فقد رأينا أفلاطون
يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها ، فدلّه هذا التفاوت على أن
الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ،
وخص بالذكر مثال الجمال في المأدبة ، ومثال الخير في الجمهورية ، فقل عن الأول :
إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء ، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق ،
والغاية القصوى للعقل في جدله ، لا يوصف ، أي لا يضاف إليه أي محمول لأنه
غير مشارك في شيء ولكنه هو هو^(٢) . وقال عن الثاني : في أقصى حدود العالم
المعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بعوّة ، ولكننا لا ندركه
إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير ، هو الذي ينشر ضوء الحق على
موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك ، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالا
مهما يكن لهما من جمال . هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل
تعلقه ، وإن جماله ليعجز كل بيان ، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً إلا بنوع
من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتبهرها الكون والنور
والغذاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك فإن العقولات تستمد معقوليتها من
الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وإنما هو شيء أسمى
من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان : الواحد
على العالم المعقول والآخر على العالم المحسوس^(٣) . ومقصد أفلاطون واضح ، هو
أن التفسير النهائي للوجود هو « أن الخير رباط كل شيء وأساسه^(٤) » من حيث

(١) ثابوس ص ٢٨ (١) — ٢٩ (١) .

(٢) للأدبة ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣) الجمهورية م ٦ و ٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ — ٥٠٩ .

(٤) فيدون ص ٩٩ (ج) .

أن العلة الحقة عاقلة وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

ح — فالله روح عاقل محرك منظم جميل خيّر عادل كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورته هوميروس ومن هذا حذوه من الشعراء ^(١) . وهو كله في حاضر مستمر ، فإب أقسام الزمان لا تلتئم إلا المحسوس ، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ندل على أننا نجعل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر ^(٢) . وهو معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته وهذا محال كذلك لأن كل صانع يعلم أن الأجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها فيمل يكون الله أقل علماً من الانسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلقى . أما الشر الطبيعى فما هو فى ذاته إلا نقص فى الوجود أو خير أقل ؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب ، لم يرد الله بل سمح به فداء للخير الفاضل على العالم ، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم ، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذى يتفق مع الكليات ، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء ، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرى إلى أعظم كمال ممكن للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء ، كذلك حال الصانع الأكبر ، فإن تدمر الانسان فلا نه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل . فوجود الله وكأله وعنايته حقائق لا ريب فيها

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩

(٤) تيلوس ص ٣٧ (هـ)

وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو اختلال بالنظام الاجتماعي . وقد ينكر المرء الله بتاتاً ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرايين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم ، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرشياً . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد^(١) .

٣٥ — الطبيعة :

١ — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام ، أنطق « ثيماوس » الفيتاغوري بقصة التكوين . وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيتاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية ، وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة ؛ فليس أمامه إلا الظن والتشبيه^(٢) . قال ثيماوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد « بدأ من طرف أول » لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ولما كان

(١) القوانين م ١٠ — هذه المقالة مرجع هام يقول فيها أفلاطون إن للألحاد مصدرين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم جزئياته بما فيها النفوس نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة ، والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخفية وضعية وأن ليس هناك خير وشر بالذات ، ثم يمضي في البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدالته ، وهو يذكر الآلهة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد

(٢) ثيماوس ص ٢٩ (ج) و ٤٨ (ج د) و ٥٩ (د) .

الصانع خيراً والخير بريئاً من الحسد فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس ؛ فصور العالم كائناً حياً عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال « الحى بالذات »^(١) أجمل الأحياء المعقولة الحاوى في ذاته جميع هذه الأحياء ، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحد ، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروى لأن الدائرة أكل الأشكال ، متجانس يدور على نفسه في مكانه . أما نفسه فهى سابقة على الجسم صنعها الله « من الجوهر الإلهى البسيط والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين » ؛ فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتزل النكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئياً ، وتراباً ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء في الوسط^(٢) .

ب — غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم في الأصل « مادة رخوة » أى غير معينة ، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المسكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الدائى . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض ، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة

(١) طبقاً لنظرية المتل ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالا .

(٢) تباوس ص ٢٧ (د) — ٣٧ (ج)

تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته . ألتست ترى أن ما نسميه ما . إذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، وإذا تخلص صار هواءً وريحاً ؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً ؛ وأن النار إذا تقاصت وانطفأت عادت هواءً ؛ وأن الهواء إذا تكاثف صار سحباً وضباباً ؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً ، وهكذا دواليك ؛ ^(١) . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التي قلنا أن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها . فالتحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل ، وآلفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية أى ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم . لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها — والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أى من هرمين — والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً — والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة . وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشيء وهو خلو من الإله » حتى عيّن الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته ^(٢) .

ح — ثم فكّر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شياً بنموذجه ، ولما كان النموذج حياً أبدياً فقد اجتهد أن يجعل العالم أبدياً ، لكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة

(١) ثيلاوس ص ٤٨ — ٥٧ .

(٢) ثيلاوس ص ٥٢ — ٥٧ .

مستديرة وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره ، ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخاف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأي في المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأتي عليه أن يعدم أحسن ما صنع^(١) .

د — ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين ، وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتحقيق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها وليكون العالم كلاً حقاً ، وإنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثل ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب أخذ إذن ما تختلف من الجوهرين الثاني والثالث وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزل أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتين : أحدهما انفعالية والأخرى غذائية . أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس الالذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس . وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد ، بعد انحلال هذا المركب ، إلى الكوكب الذي هبط منه ويقضى هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب . أما النفس الشريرة فتولد ثمانية امرأة ، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثلاثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل

على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالسواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجمالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة « وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان ، واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل ^(١) » . وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان ، مع ضرورتها له ، وأن يوفروا له الغذاء ، فزجوا جوهرًا مماثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى ، وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية . وليست هذه النفس عاقلة ؛ ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهي منفعة وليست فاعلة ؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض ^(٢) .

ه — هذه خلاصة حديث تياوس في مواضعه الفلسفية ، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكوته انتسيقية ؛ فقد أخذ بالعقل الذي قال به أنكساغورس وبين عيب المذهب الآلى وأقام الغائية على أساس متين . ثم استبق الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيوية كالاعتداء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت ^(٣) ، وصور الأجسام جميعاً ، حية وغير حية ، مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميزه في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج فتحققها هي بوسائلها الخاصة أى بحركة تلك المثلثات والأشكال الهندسية التي للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين — وبالأخص عن أكسانوفان — فجعله واحداً كروياً متناهيًا حياً عاقلاً ، ولكنه استبقاه

(١) تياوس ص ٦٩ (ج) — ٧١ (أ) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) — ٩٢ (ج) وأيضاً فيدون ص ٨٠ (هـ) — ٨٢ (ج) .

(٢) تياوس ص ٧٧

(٣) تياوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

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

و — يبقى مسألتان . الواحدة : ما معنى حدوث العالم فى القصة ؟ والأخرى : ما هى بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو : « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثه »^(١) . وقد مر بنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البهتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن « تيمائوس » قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً فى الزمان ، ومن قوله « قبل

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ب س ١٤ — ١٩ .

وبعد « سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتى حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي .

ز — ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ فقد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يميز القول أن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في « القوانين » وهي ليست قصة . وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي : المثل ومثال الخير ومثال الجمال ، والصانع والنموذج الحي بالذات ، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية . وآلهة الكواكب ، وآلهة الأولمب والجن^(١) ، فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ، ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لفته ، وهو يقصد « مبدأ التدبير » متميزاً من المادة كل التمايز ، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أى الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود ، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في قمة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع

(١) الجن عنده وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير .

خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها ، وكلهم جميل وكلهم أجل الموجودات .
فإن الله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة « على نحو يصعب
وصفه » ، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ، وهو الجمال والخير
من حيث هو علة غائية تحب وتطلب . ثم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب
المناسبات ، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين
ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل
الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد « الواحد بالذات » .

٣٦ — النفس الإنسانية :

١ — رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن
من حيث أن هذه المثل ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة
بالحس فلا بد من قوة روحية تعقلها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم
يماثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة ،
وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص وإذن فلإنسان
نفس . قد يقول قائل : ما النفس الا توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود
ذاتي وإنما هي كالنم بالإضافة إلى الآلة والأوتار^(١) . ولكن التوافق والنم
نتيجة والنتيجة لا تبين القدمات والنفس تدبر البدن وتتحكم في الأعضاء وتقاوم
البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة
تناسق عناصره وطبائعه فليست نتماً ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم^(٢)
وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم
وتدبيره بمقتضى الحكمة .

(١) فيدون ص ٨٥ — ٨٦ . وانظر ما ذكرناه في عدد ١٣ (ج) .

(٢) فيدون ص ٩٢ — ٩٥ .

ب — على أن رأى أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ولا أيتهما الأساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم فتارة يعتبرها متميزين تمام التمايز فيقول إن الإنسان النفس وإن الجسم آلة ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها ألم بحاجاته وآلامه وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه ^(١) دون أن يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم ^(٢) وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين — وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة ويسأل : هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن المبادئ عدة لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير النطق بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ، ولكنه يشور بالطبع للعدالة ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق ، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة

(١) فيدون ص ٦٤ — ٦٦ .

(٢) تياوس ص ٨٢ — ٨٩ .

ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة^(١) . وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة ، ولكننا رأينا أفلاطون في « تيمائوس » يضع في الإنسان ثلاث نفوس ويعين لكل منها محلاً في الجسم فيزيد الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبيناهو في « فيدروس » يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة بمنجحة الحوذى فيها العقل والجوادان الإرادة والشهوة^(٢) إذا بكلامه في « تيمائوس » يشعر أن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية .

ح — وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها في جميع كتبه وخصص لها « فيدون » وكان يحس إحساساً قوياً بخطورتها ووجوب بحثها . ونحن نجد في « فيدون » ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ أفلاطون بأمرها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية ، تلك العقيدة القديمة الأثرية الفيثاغورية ، فيقول : إذا كان صحيحاً أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق وأن الأحياء يبعثون من الأموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . — ولكن هذا تسليم برأى متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا في التغير بالإجمال — وهو قانون العالم الحسوس — وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوأ وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت ، ولولم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الدليل من

(١) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .

(٢) ص ٢٤٦ .

ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها ، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت ^(١) . — والدليل الثانى يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ومن ثمت فهي ثابتة إذ أن المركب هو الذى ينحل إلى بسائطه ويتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم « الشبيه يدرك الشبيه » وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة ^(٢) . « ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنيهة يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدا فى هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيثاق من الحق وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب . مادام لا سبيل لنا إلى مركب آمن وآمن أعنى إلى وحى إلهى » (ص ٨٥) . ويقول قابس : إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثانى أنها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء ، أما البقاء نفسه فلم يتم الدليل عليه إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تقضى بتلاشى قوتها بعد أن تكون تجمعت أجساماً عدة ^(٣) . هنا يابجأ أفلاطون إلى نظريته فى المشاركة ويقدم دليلاً ثانياً فيقول : لما كانت النفس حياة فهي مشاركة فى الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها

(١) ص ٧٠ — ٧٧ .

(٢) ص ٧٨ — ٨٤ . وهذا الدليل وارد فى الجمهورية بفرعيت : النفس بسيطة لا تنحل بالتحلل الجسم — النفس تعقل المثل الدائمة فهي دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها) .

(٣) ص ٨٦ — ٨٨ .

فالنفس لا تقبل الموت ^(١) . — فيقتنع قابس ويعلم سيمياس أنه مقتنع أيضاً إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها ، فيسلم له سقراط بحجة في هذا التحفظ ويزيد قائلاً : بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة لبحث أوكد ^(٢) .

٤ — وإذا رخصنا نحن نقوم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالدور تسليماً ، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالخار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئاً كالصغير يصير كبيراً وبالعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكلبيات فقد نجدها من الجزئيات على مذهب أرسطو . وأما أن النفس حياة وحركة فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن بقاء العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل وهو الدليل الأقوى فيما نرى فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم والطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلاً : وهذا لب عقيدة أفلاطون وماعداه محاولة لتوكيدها ، وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة » ^(٣) هي ثابتة من مذهبه بأ كماله إذ يستحيل

(١) ص ١٠٥ — ١٠٧ . وفي « القوانين » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦) يعرض دليلاً مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية : إن ما يتحرك بذاته فهو خالد من حيث أنه لا يوجد فيه ولا في غيره ما يقف حركته — ومن ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إذ لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة أيضاً — فنعود إلى الدليل الأول في « فيدون » . — وفي « فيدروس » ص ٢٤٥ كلام قريب من هذا .

(٢) ص ١٠٧ (أ ب) .

(٣) « فيدون » ص ٦٣ (ج) .

على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا نعجب بهذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأنّ وحياً إلهياً لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقيناً وطيداً ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هي التناسخ ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل « إن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنسانى » ^(١) فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حيوانى ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه (٣٤ ، ١ — ٣٦ ، ج) ولكن كان في وسعه أن يضع نفساً للمرأة ونفساً حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفساً نباتية) وأن يمحصر التناسخ في دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق ، ويفتقر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء وإيمانه بالعدالة الإلهية .

(١) فيدروس ص ٢٤٩ (ب ج) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٣٧ - القانون الخلقى والطبيعة :

١ - لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس والنفس والجسم ، فقد ميز فى الأخلاق بين اللذة والألم من جهة والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسين فى المعرفة والآلئين فى الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم فى أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندها تفصيلاً^(١) . قالوا إن القانون الخلقى الذى يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدنى لا من وضع الطبيعة ، بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه : فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدمهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات فى إرادة التسامى على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضى بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، فترينا أن هذا هو الواقع فى كل موطن : فى الحيوان والإنسان ، فى الأسر والمدن ، وأن علامة العدالة سيادة القوى على الضعيف وإذعان الضعيف لهذه السيادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع أن يعيش سعيداً من يخضع لأى

(١) انظر فى « غورغياس » القسم الثالث بآ. كله ، وفى « الجمهورية » م ١ و ٢ و ٩ :

شئ، كان قانوناً أم إنساناً؟ ألا أن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكائه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوى، لذلك ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفى بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال، وتشيد بالغة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظام الأمور، ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب لوجب أن ندعو الأحجار والأموات سعداء.

ب — هذى دعاوى السوفسطائيين، فلنسألم أولاً: أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث أنها الأقدر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدر. وإن كانت ترى أن العدالة تقوم بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانظام فرأيها مطابق للطبيعة وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون. — ولنسألم ثانياً: من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنساناً حسناً ضعيفاً معاً، قوياً رديئاً معاً؟ مهما تقاب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله، أيّاً كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين وإلا ساءت حاله وحالمهم جميعاً. ولنتصور رجلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشهى نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً — هل هو سعيد؟

كلا ، بل إن حياته خفيفة نعمة فإن جزء النفس الذى تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ، ولما كان الاشتهاء ألماً من الحرمان كان إغناء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام فى النفس لا تهتداً ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المتقوب تصب فيه فلا يمتلىء ، أو مثل الأجرى لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة قنيزد حاجته ويقضى حياته فى هذا العذاب ، أو مثل مدينة رعاها هائجة مأجبة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبج جائع تمزقه الشهوات وتنغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاً كآ بعد أن ارتضى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحب الناس ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته فلا يذوق لذة الصداقة ، فهو شقى للغاية ، والدولة التى يحكمها أشقى الدول .

ح — فلا تقل إن السعادة تقوم فى الشهوة القوية وفى اللذة بالإطلاق ، ولكن قل إن الإنسان أسعد فى النظام منه فى الإسراف . ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هى أيضاً اللذة حياة ، تتميز بخفة الأفعال وضعف اللذة والألم ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم فى حين أن الألم أغلب وأدوم فى حياة الرذيلة . فالتأملون باللذة لا يقدررون مرمى قوهم ولا يلدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق الطبيعة ، فتشكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون الذى يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها ، وهى تضطر الناظر فى السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أى نافع ، وما هو ردى أى ضار ، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطى الدواء وتحمل العلاج ، وما هو ردى ضار ، وأن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هى التى تجنب ، وأن

النافع ما يجلب الخير ، والضرار ما يجلب الشر ، والمنفعة التى تؤسم بالخير هى التى تكمل الشئ وفق حقيقة هذا الشئ ، والضرر الذى يؤسم بالشر هو الذى ينقص الشئ أو يقضى عليه ، فان كل شئ إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشئ قيمته وفضيلته . إن الذين نسميهم أخياراً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيار أخياراً باللذة بل بالخير ، وليس الأشرار أشراراً بالألم بل بالشر . وكما أن الكيفية التى تحدث فى الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب فى النفس يسميان القانون والفضيلة .

٣٨ — الفضيلة :

١ — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق — والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرّاً — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية ولولم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة لتمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة إذ « ما الهرب من لذة لنيل لذة أعظم سوى عفة مصدرها الشره ، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التى تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى فإن النقد الجيد الوحيد الذى يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شئ ونحصل على كل الفضائل ، أما الفضيلة الخالية من الحكمة

والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة»^(١) . فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما ، والحياة القاضية لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها بل من هذه الاضافة ، ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة .

ب — وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخصت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام اعطاء كل شيء حقه . فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس ، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تاماً شاملاً ، فلا نخدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة إساءة للنفس أولاً ، فالذى يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرّاً فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب حيث يقول : « أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثاني » ويقول : « أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أضع ظملاً أو أن تقطع أعضائى أو أن أسلب مالى ، وأدعى أن العار يلحق المعتدى وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته »^(٢) .

ج — وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة ، لأن العدالة خير النفس والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعاً ، فقد تنزل

(١) « فيدون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

(٢) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

بالعادل المصائب ويتمهم كذباً ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه
ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته ؛ أما الطاغية الذي ينكل بالناس وأما
السياسى الذى يوقع بخصومه فكلالهما شقى حقيق بالرثاء لأن الظلم أعظم الشرور .
وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين إن كان الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر
ولكن إن كان سعيداً أم شقيئاً ، وقد أوردنا لها حلاً أولاً لما خاطبناهم بلغتهم
وجادلناهم من وجهتهم فينا أنه تعس معذب فى جسمه وشعوره ، والآن وقد عرفنا
النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هانىء فى ظلمه ونؤكد مع
ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل ، بل نتحدثهم مرة
أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل
القصاص العادل ، وكل ما هو عادل فهو جميل فتحمل القصاص جميل ، وهو خير
يستقيم به النظام وتخلص به النفس من شرها الذى هو أعظم الشرور لأنه شر
النفس . وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحباً وأن السعادة الكبرى
للجسم أن لا يمرض أبداً ويلبها أن يشفيه الطب إذا مرض ، فإن أسعد الناس
البرىء من الشر ويليه الذى يشقى من شره . أما الذى يحتفظ بشره فأشقى الناس
لا يبرىء أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة
النفس المريضة . وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكى والشق ، كذلك
يجب على الخاطيء أن يسعى إلى القاضى بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتتمها فى
صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه ، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط
أو استحق الغرامة أداها أو النفى رحل عن وطنه أو الموت تجرعه ، فإن التكفير أفضل
الخيرات بعد البر . — « هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من
يعلمها بأدلتها ومرامها يأت الخير حتماً من حيث أن الإنسان يطلب الخير
بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذى

يعلم الخير ويأبى الشر فعلمه ناقص وحقيقته أنه « ظن » قلق عارٍ من الأصول والتناج لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة^(١) فالفضيلة علم والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل في كل حالة لأن نظره شاخص دائماً إلى الخير المطلق ، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثاري لتعلم العزف على القيثارة . أما الرذيلة فبمثل الخير الحقيقي واغترار بالخير الزائف^(٢) .

٣٩ — الأخلاق والجدل الصاعد :

١ — كل هذا الحوار وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جمل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً هو طريق الجدل : فإن للإرادة جدلها كما أن للعقل جدله . طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ويتقابلان عند نفس الغاية في اللانهاية . . . غاية تتلاشى دونها الغايات وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة . فلنسر إذن وراء أفلاطون نر أن الحياة الحكيمية هي المطلب الحقيقي للنفس ، وأن الجمل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظيمة تحركها أبداً هي الحب . والحب اشتهاً صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له . هو قلق دائم وشوق إلى الخير أى إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً فيملاً فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذي لا يفنى ، هو اشتهاً الحصول على الخير حصولاً دائماً ، هو جهد الكائن الثاني في سبيل الخلود ، فإن اشتهاً الخلود متحد باشتهاً الخير وليس يعقل أن يطالب الخير إلى أجل .

(١) بهذا التمييز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصبح موقف سقراط (٢٦ ج)

(٢) « غورغياس » والجمهوريّة م ١ و ٢ في مواضع مختلفة .

ب — ويتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجمال يقف الأكترون ظانين أنه الغاية ، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوهم ، وتدرك أن الجمال المتحقق في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة للجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسى أينما تألق لعينها . ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنما هي صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ، فترتفع من العلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس ، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميماً لعلها أن النفس جميلة في ذاتها فتتعلق بها . ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوى ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، وإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله ، فتقف متأملة وتتهياً بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير الخلق وغير الفانى ، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بجمال الجمال بالذات الذى يحب لذاته ، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدى قتيلاً لا تشوبه شائبة ، بسيطاً لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء . — هذى مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء لقليله فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة : ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى ، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها . فالحب الحقيقي الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف يزدري الجمال الزائل الذى يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم^(١) .

ح — انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا الحب الكامل والحكيم العادل

(١) « المادة » ص ٢٠١ (هـ) — ٢١٢ (ج) .

رجلاً حياً يشعر ويعقل ويتكلم : هذا الرجل هو سقراط في سجنه وقد دنا أجله .
ليس يكفي القول في وصف حاله أنه لا يخشى الموت أو أنه ينتظره بشجاعة فهو
مغتبط به أشد اغتباط . هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاص على
إرادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتي على يد غيره ، لأن الفيلسوف يحس الشوق
إلى الإلهيات ، ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها ، فالموت خلاص النفس
وبداية حياة جديدة مع الآلهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش
في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها ، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة
العفة بمعناها الأسمى ، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على
الموت ، فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته في
التشبه بالله ! (١) .

(١) « فيدون » ص ٦١ (ج) — ٦٨ (ج) . وقد رسم أفلاطون في « فيلابوس »
(وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل) صورة حياة « معتدلة » يقول
بعض مؤرخي الفلسفة : إنه ترقى فيها وعرف للذة حقها ، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة
« العلوية » التي وصفناها . وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلاً أعلى
يطمح إليه ويهتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها .
فإن اللذة في « فيلابوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاعتباط بالحكمة وبالفضيلة ، أما اللذة
الحسية فموصوفة بأنها خداعة تملئ النفس بأكثر مما تعطيها ، من يجرواها ينجي حياة كئيبة ، وليست
اللذة شيئاً معيناً ، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها ، فإن كان الموضوع خيراً بكل
النفس كانت هي خيراً ، ولكنها خير بالاضافة وأدنى الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف أفلاطون
مزاج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالقنون فالظنون الصادقة في
الحياة العملية . وثانياً من اللذات التي تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده أمين لنظرية
المثل ، أراد أن يرضى نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئاً من مذهبه ، والتشبه
بالله ما يزال الناية في « الفواتين » ، يؤكدها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٠ — المدينة الفاضلة :

١ — السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة كما أن الفضيلة العدالة في الفرد . لذلك يفتح القول في « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ، وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين . ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة ، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها ، فلجأت للتجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبي اقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضائق الأرض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتآلفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية . فعلى أية صورة بنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها وبين النفس شهاً قوياً ، فإن المدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية

والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث ، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاناً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هي : الحكام والجند والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة ، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء؟^(١) .

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أحماء أقوياء . وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون . فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيدة لأن الإكراه لا يكون الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاتة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحاسهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفست ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تقتأ ترده من أن الرجل العادل يعمل للخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتقاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة ، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالحكاكة ويخلق الحكاكة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ،

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

والحكاية المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم .
فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر نتمتع بأنه معلم وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع
إكليلاً على رأسه ونشيعة إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمدحيه .
ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير
ليس إلا^(١) .

ح — وينقل أفلاطون من الشعر الهوميروى إلى الفن بالإجمال^(٢) ويتحامل
عليه ويتعسف في قده ، فهو لا يرى الفن شيئاً أولاً له قيمة في ذاته ، ولكنه
يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة
في الطبيعة ، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي ، وهذا الوجود يحاكي المثال ،
فالفن صورة الصورة وشبح الشبح : يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير
ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذى موضوعه المثال
أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل تخادع يأخذ على نفسه
محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبتها الحقيقية من حيث المقدار
والشكل ، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ، ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل في
الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقاً ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول — لكان
يقود الجيوش أو يشرع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ،
ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصاصاً
للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخيل ، والشعر دجل
كالتصوير إذا نزعته عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، وهو يستطير
وصف العواطف وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً فى العقل الثابت الهادئ

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) ١٠ م .

فيميج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد الساطة للأشهرار ، ويضطهد الأخيار ، فإنه يوحى العطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له في الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل الأشخاص الحكماء الرزينين ؛ بل يطلب أشخاصاً شهوتين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب ، وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية ، وتنمى حاجة المزاح والسخرية ، وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنيين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون نفوسهم من كل خدش ؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير .

٥ — ولا شك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبهه المحسوس تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوى بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نهته إلى مخاطر الفن ، فراح يمتننه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن فى وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة ، وأن الواجب إثثار العدالة على كل شيء . وإنما شدد التكثير على الشعر الهوميروى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة فى الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ؛ فكان خطره عظيماً وسحره فعالاً . وكما أن أفلاطون حارب

السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضاً ويقيده
بحدودها . — لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة

٤١ — الحكومة المثلى :

١ - - وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات
البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة
على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى
العلوم التى تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفى .
وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف
العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن يوفر لهم ونحن بهذا التوفير نهيم
لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغيرهم
بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسياداً وطلعة ، ونحن نريدهم
حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، يقدم لهم الشعب مؤوتهم
فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أى شئ منهما ، سواء أكان
تقوداً أو آتية أو حليئاً ، ويحظر عليهم التصرف بشئ من ذلك ؛ بل رؤيته
إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة
لأجل الحراس . يخدم هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويخدم الشعب لهم حراستهم
إياه فينتفى الحسد والنزاع^(١) . — فيرى القارى أن ما يضاف عادة لأفلاطون من
اشتراكية وشيوعية ، إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان :
الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج وبه تتم المدينة وظائفها الثلاث فتترك للشعب من
زراع وصناع وتجار يملكون مصادره وآلاته تملكاً شخصياً ، ويستغلونها

(١) الجمهورية م ٣ ، وبالأخص ص ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

و يتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة ؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوز له المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنازعتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقلياً . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصادياً ، ولكنه تدير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وأنثى على السواء يسرى عليهم جميعاً نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نقضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيئة لنفس الوظائف ، فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية ، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال في الكفاية لها ، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير الجموع وأنها تقلد للكفاء دون أى اعتبار آخر ، وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها ، وندع الحقى يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التريسة أن توفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينبج منهم نسل ممتاز ، فصلاح الدولة هي التي تقتضى ذلك وتتطلب منا التغاضى عن العرف ومعارضته . وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فإننا نتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعاً للجميع لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، في أحسن الأوقات وأسعد الطوائع ، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويهونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، نقادياً من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يبعدوا لكل كفء على كفته ، فيعقدون

زواجاً رسمياً ، ولكنه مؤقت الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية فى الحيوان . ويوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون ، وتأتى الأمهات يرضعهم دون أن يعرفهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً ، ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب مع شئ من المراقبة لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والمرضى الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يبقى عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية^(١) .

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

(١) الجمهورية م . هـ .

المبادئ . وإنما نريد الحكماء فلاسفة لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنوناً صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للاغراء ، فلا بد أن يكون الحكماء فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً وأن يلقيها للآخرين بأصولها وبراہينها فتدوم في المدينة ، بينما تصور السياسيين العاملين ، إن أصاب ، فهو ظني لا ينقل للغير فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة ، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تقالج ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة . وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطالبه وهي منقسمة على نفسها بل للنفس الخاصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوماً أن الفلاسفة أضلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض ، أو لعله يولد الملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم الساطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى مادام الحكماء معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراسة من

يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة ، حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث أن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء ^(١) .

٥ — هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام لأن كمال المثل ممتنع على كل ما هو محسوس ، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لاحالة ، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضرورى . والحكومات خمس : فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد قسمى موناكية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة قسمى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد في الحقيقة . ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للترويج فينبج الدولة أولاد حين لم يكن يجب — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينبج الدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالا — أو أن يتهاونوا في تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة في أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه ، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضى والدور ويستخدمون الشعب في شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب المعاش ، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطماعين . — ويصبح المال أهمية عظيمة ، ويثرى البعض دون البعض ،

(١) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦ .

ويقتضى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدينية ويكثر الاعتصام : وهذه هى الأوليفركية أو حكومة الأغنياء . — ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالا بالربا ينفقته هؤلاء فى الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هى الديمقراطية أو حكومة الكتلة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال . — ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينبئ الأغنياء أو يهددهم ، ويأبى الديون ويقسم الأراضى ، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر المؤامرات ، فيعقبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكى يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعنقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين هيناهم من مدينتنا ، فيكيلون له المديح كيلاً . وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطمح حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتتات الطبقات السفلى فى المجتمع والقوى السفلى فى النفس على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطى مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليفركى شره للعالم ؛ خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطى منقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشره ليفيدوا منه . ألا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد

والجماعة ، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعاً^(١) .

ه — هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية يتبين منه القارىء أن أفلاطون نهج منهج الرياضى ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون انتحاء للتجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخراف . ولقد ظن الفيلسوف أنه محتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور ، ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان ؛ ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة ، وشرفها وجمالها لكان نبا عن هذه الخمازى التى أخذها عن الأسبرطيين الغاطاء ، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفتن إلى أنه لا خير للجندية فى المرأة ؛ ولا للمرأة فى الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس لكان احترام النفس فى كل جسم ولم يزهد جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحمله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ؛ فإن انفصمت لم تمتح الأنانية كما توهم ؛ بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسألتى الحرب والرق ؛ فإنه يكيل هنا بكيالين الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح المدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلاقات الودية ؛ بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر

ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ؛ بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام ، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضاً وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه^(١) . — الحق أن قارىء « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المتقوصة ، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً في حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هي أولاً وقبل كل شيء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فانه أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٢ — المدينة الانسانية :

١ — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »^(٢) هي تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه في اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلى أنه قد أفلح في ذلك وبلغ الشاطئ الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعت أنه مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ، وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما يزال راسخاً في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات . فالفيلسوف هو القانون الحى وحكمه هو الحكم العدل ، أما سائر الحكومات

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

(٢) الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

فالأحرى أن تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور . في مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة . أما الحكومة التي لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتماً ، حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الجماعة أوليغركية ، وأقل منهما ضرراً الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها^(١) .

ب — فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ — ٨ في نظام الدولة السياسى وقوانينها ، والمقالات ٩ — ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب . ففي المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجى ، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصاح ، فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعى الشجاعة والنوع الأرفع والأشق مغالبة

(١) محاوره « السياسى » ص ٣٠١ — ٣٠٣ .

اللذة وقمع الشهوة ، فالشجاعة الحربية في الحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية . — وتأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات ، الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين الساطات المختلفة ، وهي وسط بين الطغيان والديمقراطية : الطغيان يسرف في حب الساطة والديمقراطية تغلو في حب الحرية فكلاهما ردىء في ذاته ولكن المزج بينهما بالتدريج الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا . — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ، ويعطى قسمه أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية ، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى ، وجيشاً أهلياً من ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا أنه قد أيقن أن البشر « يولدون وينشأون كما نرى اليوم » لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر ، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل لأنه يستبقى مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين « لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الإثني عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!) ، ويخص كل أسرة بمحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر في تقدير المحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والمحصة قسيان الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ، ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفى الأسرة بغلاتها فلا تقتنى ذهباً ولا فضة ، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ، وهذا خير للدولة لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها ، أما عدم تساوى الأسر في الثروة فسبب للحسد .

والشقاق (م ٥) . — والسلطات سبع : (١) حراس الدستور وعددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دورته تعديلته . (٢) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . (٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، يتداولون السطة كل ثلاثين منهم شهراً ، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . (٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل . (٥) الشرطة . (٦) « وزير للتربية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . (٧) المحاكم ؛ وهي ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين ، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم في الجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه ياطف من صرامته بإزاء التراخي والضعف والكوميديا ؛ فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على « قلم مراقبة » ، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعان هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة ؛ بل سوء المعاملة (م ٦) .

ح — ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعني بأن يمهّد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون الخلق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هاد ومرب يُقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقي أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطتها فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكم قوانين العناية الإلهية وترى إلى الخير العام ؛ فالخضوع لها واجب . — ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم ، ويتدخل في أدق الشؤون فيبين أن عقلته الرياضية لم تفارقه ، وأنه

ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفياسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليحلبها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائماً تتغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخنق كل استقلال في الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آله صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورته وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة ، غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

٤٣ — خاتمة الباب الثانى :

١ — نرجو أن نكون قد وقفنا فى أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارئ بعض الشيء بسمو روحه وعمق فكره وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون فى شخصه كل مزايا العقل اليونانى فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها : الجرأة والتؤدة ، الحدى والاستدلال ، العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة ، واستوعب جميع الأفكار فحصرها إلى حد بعيد ، وسلكها فى نظام واحد بديع ، وأحس جميع النزعات الروحية ؛ فاستخلصها من الألفية وسائر الأسرار ، ووضعا وأحاطها معانى عقلية ؛ فنقل الدين إلى الفلسفة : قال إن المظهرين الذين يتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح^(١) ، وأن الفلسفة

(١) « فيدون » ص ٦٩ (ج د) .

هى التى تخلص النفس وتدخلها النعيم^(١). وأعلى كلمة الفلسفة على كل كلمة. فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعى حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، وإن تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيبوس ، وخلفه أ كسانوقراطيس ، والإثنان « أحالا الفلسفة رياضيات » على حد قول أرسطو المذكور آنفاً (٣٣ — د) . وتوالت على المدرسة حظوظ شتى^(٢) و بقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أى إلى أن أغلق يوستينيانوس المدارس الفلسفية .

(١) « فيدون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .

(٢) انظر فيما بعد ٩٢ و ٩٧ (ب) .

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٤ — حياته :

١ — وُلد أرسطو سنة ٣٨٥ في أسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشمال الشرقى من شبه جزيرة خلكيدية في تراقية على حدود مقدونية وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخرّبوها وسميت فيما بعد أسطافرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابرّاً عن كابر ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني أمنتاس الثانى أبى فيليبوس أبى الإسكندر ، توفى وما يزال أرسطو حدثاً فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، و « القراء » لاطلاعه الواسع ، ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أى إلى وفاة صاحبها ، وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في العهد الأخير ، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المناقسة العلمية ، فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل ، ولعله كان قد كوّن مذهبه ونقد نظريات أخرى ، فهو فى كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح

في لفظ جاف وإلحاح عنيف ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون » ^(١) وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إثبات الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه الجميله .

ب — ولما توفي أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة ، والإنصاف يقضى أن نذكر أن موقفه في المدينة كان قد تخرج ، وقد تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليبوس ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع . قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج ، وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكننا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودى به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة ، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليبوس ..

ج — فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ماعب رياضي يدعى لوقيون فعرفت بهذا الاسم . ولكنه لم يكن صاحبها القانوني لأنه كان أجنبيا فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحدثاً . وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليه فيأق

(١) هي مشهورة بهذا النص . انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٠ ب .

عليهم دروسه وهو يمتشى وهم يسرون من حوله فاقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين ..
ويقال إن دروسه كانت نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلاسفة .
ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى .
من نوعها في العصر القديم ومعملاً للتاريخ الطبيعى . ويشهد ما وصل إلينا من
كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيراً والبحث شاملاً لجميع فروع العلم .
٥ — وبعد اثنتى عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية ، فإن
الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم وعادوا إلى
نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب ، واتجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشغل
بالسياسة قط ومع أن العلائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندر من قبل
سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه .
لم يبال الأثينيون بذلك ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل فاتهموه بالإلحاد .
فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهمكاً : « لا حاجة لأن
أهيه للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » وقصد إلى مدينة خالقيس .
في جزيرة أوبا ، وكان معوداً منذ زمن طويل فمات هناك بمرضه في السنة التالية
وهو في الثالثة والستين ، عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من .
هذه وابن من تلك اسمه نيقوماخوس .

٤.٥ — مصنفاته :

١ — لكتب أرسطو قصة ذكرها أسترابون في جغرافيته وأفلوطرخس في
ترجمة سيلاً ملخصها أن ثاوفراسطوس لما حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له .
وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته ، فلما توفى هذا الزميل وأدرك ورثته .
قرر الكتب ضمنوا بها أن تقع في أيدي غريبة ، وكان بعض الأمراء وقتذاك يطلبون .

الكتب في جميع مظاهرها ، فخبأوها في قبو بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى أن اكتشفت مكتسة من غير ترتيب وقد نال منها التعفن فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها . ثم وقعت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى روما وكلفوا بمراجعتها عالماً كان عند شيشرون مؤدباً وأميناً للمكتبة ، فلم يجيء عمله وافياً بالمرام ففرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرودسى الزعيم الحادى عشر على اللوقيون بعد أرسطو وأخرج للناس نسخاً صحيحة أضاف إليها فهارس وكتاباً بين فيه المنهج الذى اتبعه . — هذه القصة موضوعة من غير شك إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه أندرونيقوس فكيف يمكن الاعتقاد أن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعول عليها ؟ يلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المتقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها في دور الشباب ، وأن تأليفه العلمية بقيت وقفاً على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخاً من كتب أرسطو لم تكن هي مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا .

ب — أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب . هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير ، بل إن الحوار فيها قصير جداً لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب طويل كما يشرح سقراط رأى أفلاطون . يذكر منها : السياسى ، السوفسطائى ، متكسينوس ، المأدبة ، فى البيان ، إسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربية ،

في اللذة . ويزكرون « أوديموس » في خلود النفس ويقولون إن أرسطو هذا في هذا الكتاب حذو أستاذه في « فيديون » وأبان ضمناً أنه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر — وكتاباً « في الفلسفة أو في الخير » وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ، بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم ، وانتهى بالبرهنة على الوهية الكواكب .

ح — وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي . لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريراً نهائياً والباقي منه ما دونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعته هو ، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا . وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض . لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر . ولسنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا يخرج عنه والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقيّاً والمذهب فيها واحد متناسق . ولسنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسماؤها ، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنينته في موضعه (٤٧ — ١) :

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

٢) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع وهي : السماع الطبيعي أو سمع الكيان (وهو كتاب كلّي في الطبيعة) ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض في إمكان نسبتها إليه ويقلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلّي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هي) : الحس والحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والمهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشى الحيوان ، حركة الحيوان .

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

٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) ، والأخلاق الكبرى (في مقالتين) ، والكتابتان الأولى والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثاني أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل لأنّ المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني . أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم يقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس لأن الإخصائيين الآن

يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني :
الواحد « الأخلاق إلى ... » يعنى أن الكتاب مهدي إلى ... والآخر « أخلاق
نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر والثالث « الأخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى
أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح
وأن نيقوماخوس كان صبيًا عند وفاة أبيه ، ولسنا نرى ما الذى يمنع أن يكون
أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب . كذلك يرفضون المعنى الثانى بحجة أن ليس
عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالأصل . ويقال مثل ذلك فى
الأخلاق الأوديمية أى أن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثانى . — أما الكتب
السياسية فهى كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير نحو
١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى
سنة ١٨٩٠ .

٥) الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

٥ — وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منقولة : منها كتاب العالم
كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ولكن فيه آراء رواقية تخرجه
من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدير المنزل ، وكتاب المسائل يتناول مسائل
من مختلف العلوم وهو يرجع إلى المدرسة ، وكتاب « فى مليسوس وأكسانوفان
وغورغياس » وهو بقلم أرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ما قلناه
فى الحاشية على عدد ١٥ — ب) وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان
النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين « بأوثولوجيا أرسطوطاليس »
وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين . — ويتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو
موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأ كله ماعدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء
منها بتقدم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثقة فى كتبه الجزئية

خالدة ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضاً وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية .

٤٦ — أسلوبه :

١ — كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون : إن أسلوبه يتدفق كنهر من تير . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة مجردة موضوعة بلغة دقيقة لا تحلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر . على أن الكتب العلمية تحمل البيانات على صدق إعجاب القدماء فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها ، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه . ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ ، ووضع ألفاظاً جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته وقلت إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة .

ب — أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع : فهو أولاً يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم) ثم يسجل « الصعوبات »^(١) أى المسائل المشككة في الموضوع ويستقصيها للنهاية ، وأخيراً ينظر في المسائل أنفسها ، ويفحص عن حلولها مستعيناً بالتأمل المستخلصة في المراحل السابقة . وإليك

(١) وتعريف « الصعوبة » أنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجة في الجواب عن مسألة بعينها . كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب س ١٧ .

نصاً بما تقدم : « من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته ، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماتشي الذي لا يدري إلى أى جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث أنه لا يتوخى غاية ، وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية ، والذي يسمع الحجاج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم »^(١) .
واتعيين الموضوع ، ميزة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه ، فإن « البعض لا يقبل إلا لغة رياضية ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً ، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافاً . . . (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضى الدقة الرياضية في كل موضوع ، وإنما فقط في الكلام على المجردات ، ولذلك فالنهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى لأن الطبيعة تحتوى على المادة »^(٢) .

(١) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ١٩٩٥ ع ١ س ٢٤ — ص ١٩٩٥ ع ب س ٤ باختصار .

(٢) « . . . » م ٢ ف ٣ ص ١٩٩٥ ع ١ س ٥ — ١٧ باختصار .

الفصل الثانى

المنطق

٤٧ — المنطق وأقسامه :

١ — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظرى وعملى بحسب الغاية التى ينتهى إليها : العلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعى ، ومن حيث هو مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضى^(١) ، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة . — أما العلم العملى فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هى تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما فى نفسها وهذا هو العلم العملى بمعناه المحدود ، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن . والعلم العملى يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : فى شخصه وهو الأخلاق ، وفى الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفى الدولة وهو السياسة . والفن يدبر أفعال الخيلة والأعضاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب الموضوعات التى يتناولها . — والعلم النظرى أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه ويتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده من التغير . كذلك العلم

(١) ويسمى أيضاً فى الكتب العربية بالتعالمى ؛ لأن اللفظ اليونانى الدال على الرياضيات Mathématique يدل أيضاً على التعليم .

العملى أشرف من الفن لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن^(١) .

ب — ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظرى لأن موضوعه ليس وجودياً ولكنه ذهنى إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في أى علم آخر ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه وأى برهان يطلب لكل قضية^(٢) ؛ فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول^(٣) . وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) ، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير النهج العلمى ، فموضوعه صورة العلم لا مادته . ولم يرد لفظ « لوجيكا » فى كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ثم ورد فى عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن استعمله إسكندر الأفروديسى بمعنى المنطق . ويقول أرسطو بهذا المعنى « العلم التحليلى » أى العلم الذى يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله ، وإن كانت « التحليلات » تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ .

ج — موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة^(٤) فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ،

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ وم ٨ ف ١ — والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ —
وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ — وانظر فيما بعد عدد ٦٥ ، أ ب .
(٢) التحليلات الثانية م ١ ف ١ — وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣ .
(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ .
(٤) كتاب النفس م ٣ ف ٦ .

وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم ، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواءً ظاهرياً لا حقيقياً ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد في التحليلات الثانية أو البرهان ، والثانى في الجدل ، والأخير في الأغاليط . — وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو « منطق العلوم » ؛ على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه فى كتاب واحد ؛ فقد مر بنا قوله إن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه ، وكتابه « التحليلات الثانية » منطق العلوم الجردة وله فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة ؛ كان معروفاً أن العلة متى وُضعت وضع المعلول ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل فى منطق الاستقرائى إلا وفى كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية فإن هذا التلخيص بين أيدي الجميع فى الكتب العربية القديمة ، وإنما تقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ .

٤٨ — المقولات :

١ — هى عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها فى جميع كتب أرسطو تقريباً ، وهى : 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 ، الإفعال مثل مقطوع — والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أى القضية ، ولفظ « قاطيغورياس » يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد ؛ فعلى ذلك المقولات 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 مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شئ . فإن الجوهر أول وثان : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلًا فى موضوع مثل سقراط ، والثانى هو النوع والجنس أى ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ويندرج تحته الجوهر الأول مثل إنسان وحيوان ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا « سقراط إنسان » ، ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض مثل « هذا العالم هو سقراط » ؛ إلا أنه دائماً موضوع بالذات كما تقدم ، والجوهر الذى هو مقولة هو الجوهر الثانى . — ويختلف الجوهر عن باقى المقولات فى أمور أهمها قبوله الأضداد بينما هى لا تقبل أضدادها ، وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن ينتاب من أبيض إلى أسود ، ومن طيب إلى ردى ، أما هى فتغيرها زوالها — والجوهر الأول مقدم فى الجوهرية على الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى لأنه هو الذى يوجد حقا ويقبل العوارض ؛ بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى الذهن . وبين الجواهر الثانية النوع جوهر أكثر من الجنس لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقى يتشخص فى الجزئى ، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطونى النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعبرة أشباحاً ، ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلى ،

وأن ما يزيد الجزئى على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التى لا تدخل العلم .

ب — قلنا إن المقولات محمولات : هى أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجوه الوجود المختلفة لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة ؛ بل بمعنى أنها وجهات متميزة فى كل شىء شىء ؛ فإن الشىء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف الخ . بحيث أن أى محمول يضاف إليه فهو داخل فى واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) ، وبمعانى مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللاوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والفرد ، الوحدة والعدد ^(١)) ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات . وقد وردت فى أفلاطون معانى الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال ، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول ردها إلى نظام واحد .

ح — لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه فى تقسيم المقولات ، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعاً تجريبياً ، ولسنا نظن ذلك ، وعلى كل حال يمكن وضعها وضعاً منطقياً ، وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني فى شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة الدرس التاسع) على النحو الآتى . قال : قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه ، فإما أن يكون المحمول هو الموضوع ، وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع ، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فن الوجه الأول المحمول هو الموضوع فى قولنا « سقراط إنسان » فإن سقراط هو ما هو إنسان ، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول) . ومن الوجه الثانى المحمول صفة للموضوع ، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته وهذا هو الكم ،

(١) فى « بارمينيس » ، وفى « السوفسطائى » .

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

٤٩ — العبارة :

١ — كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقاليتين في الترجمة اللاتينية . والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » فهي إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين ، وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أى الحرف ، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ويصح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة . وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التثنية والدعاء والاستفهام لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أى بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة قسمي العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم ، وقد تعلن قسمي العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الانفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ،

والألفاظ دلالات انفعالات النفس ، والانفعالات مُثل الأشياء لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل . ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون في « أقراطيلوس » إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب — فالكتاب ينظر في الأصوات الدالة بالإجمال ثم في الاسم والفعل والأداة . وينقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة والقضايا المركبة والقضايا الموجهة وتقابلها . — وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره أرسطو فلا تقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في انقضايا الممكنة المستقبلية لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أى الأفعال الاتقائية 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 ، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس بالإيجاب فيه قبل الحدوث بأصدق من السلب^(١) .

(١) يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي ، وحرية الاختيار في الأخلاق النيقوماخية

انظر فيما بعد عدد ٥٦ ، د — و ٧٢ ، ا ب .

٥٠ — التحليلات الأولى :

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

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً . فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري ، حتى أن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معاً ، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة ، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول ، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة^(١) . وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى ، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح . — وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف ، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول ، ويركب القياس هكذا : إذا كان (ماتت)

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (النجاة لابن سينا) .

مقولاً على كل ب (حيوان) وكان كل ب مقولاً على كل ح (إنسان) ، فإن ا
(مأث) مقول على كل ح (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها
في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (مأث و إنسان) والطرفان الواحد
منهما أكبر من الأوسط ، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من
الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) ،
وهذا هو الشكل الكامل أو الأول . أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدها ، فإنه
ينتج شكلين غير كاملين النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من المقدمتين كما تلزم في الشكل
الأول . وهذا الشكل أول أيضاً لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى
القضايا الأربع : كلية موجبة أو سالبة وجزئية موجبة أو سالبة . ومبدأه عنده
« حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً في
الأوسط والأوسط متضمناً أو غير متضمن في الأول فحينئذ يكون بالضرورة قياس
كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على المصادق لأن هذه
الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس ، ولكنه حين ينظر إلى الحكم
يعتبر المفهوم ، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء
تحت شيء . واعتبار المصادق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة
قط : ذلك أن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أن
يكون أكبر منهما ، وإما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا
من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل جالينوس من بعد فخرج له
تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر
موضع الأوسط في كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده ، ثم هو يعترف
ضماً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة
للسلك الأول .

ح --- ولتعيين أضرب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأعمل النتائج لخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلاً من ٦٤ في كل شكل ، وهذا أخصر وأصوب لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضرب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوى على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدماتها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس ، كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط في الشكاين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث المصادق ، فإنه يعالجه لجعله متوسطاً ولرد الشكاين غير الكاملين إلى الأول الكامل ، وله في ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلف أى ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . وفي العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تنعكس ولا يذكر عكس النقيض لأنه لا يفيد في رد الأقيسة ، وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما فعل الآن إذ ندرسه في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس . وبعد أن يرد أضرب الشكاين الثاني والثالث إلى أضرب الأول يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين ، الواحد موجب والآخر سالب . — ويذكر الأقيسة الموجهة ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلاً مطولاً ، فاختصر ثاوفر اسطس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . وبعد أن يستعرض

جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر — (٢) في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، أى لا تلزم نتيجة عن سالبتين — (٣) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، أى لا تلزم نتيجة عن جزئيتين — (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتماً — (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتماً . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين .

د — إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه « مطلوباً » أى أنها هي المسألة التي عرضت أولاً (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس حلها . وإنما ركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبтан واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب ، فالحد الأوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبنتين . وبعبارة أخرى توجد أشياء هي دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، وأخرى هي دائماً محمولات كالأجناس العالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأأنواع ، ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولاً فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع أى يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن إيجابه لأحدهما وفي كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو — إن كانت النتيجة سالبة — في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر . فليكن هذا المطلوب : هل سقراط مائت ؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها لسقراط وواحد من

الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حداً أوسط بين سقراط ومائت . فاستكشاف الحد الأوسط يقتضى إمعان الفكر والنفاد إلى المساهيات ، وإذن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف وإقامة البرهان ؛ فإن محاولة تركيب القياس شئ وتركيبه بالفعل شئ آخر وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فإن قالوا إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنما هي طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم أن الغاية تتصور أولاً وتحقق في النهاية .

هـ — بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمـة الأفلاطونية (٣٣ ج) فيقول إن هذه القسمـة قياس ضعيف أو عاجز لأنها خلـو من حد أوسط ، فهي تقول مثلاً : الكائنات إما حية وإما غير حية ، فلنضع الإنسان في الحية ؛ والحيوانات إما أرضية وإما مائية ، فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى تحصى جميع خصائص الإنسان ، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعاً . فما لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق في القسمـة ، بل إن القسمـة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها . — فإن صح أن القسمـة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بعيد بين الطريقتين .

و — ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف ، ورد كل منهما للآخر في كل من الأشكال الثلاثة ، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتثليل . وقد كثرت الكلام في الاستقراء

الأرسطوطالى لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً فقال النقاد إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفتن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة بله على جزئى واحد وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهم باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعى . وإنما ساق أرسطو عبارته هذه فى واحد من الكتب التى تبحث فى المنطق الدورى ، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذى يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً ، ولا مشاحة فى أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من الوجهة الصورية وإلا كان التالى أعم من التدم وبأن الاستقراء سفسطة . ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه ، ونفس المثال الذى يورده دليل على ذلك إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : « الإنسان والفرس والثور طويل العمر — والإنسان والفرس والثور قليل المارة — إذن فكل حيوان قليل المارة فهو طويل العمر » . وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافياً إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة بل من حقائق ضرورية ولأرسطو فى هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله فى التحليلات الثانية وهو الكتاب الذى يبحث فى البرهان والعلم اليقضى قال : « إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئى) أن كلاً من المثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى الضامين مجموع زواياه يساوى قائمتين فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوى زواياه قائمتين اللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هى جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك أنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ،

أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثاث ولو لم يوجد مثاث إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كلياً متى قام عنده أن ماهية المثاث وجميع المثاثات واحدة بحيث إن وُضع المثاث ورفعت المثاثات وافقه المحمول^(١) . إذن فالعلم معرفة الماهية ، لا يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته ، فإن لم تدرك بقي الاستقراء علماً ناقصاً يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع . فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التي ينتجها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وأن العلم الضروري عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعي المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى « إدراك الماهية » ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزاً تاماً قال^(٢) : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات لأنه يبدأ من الكليات فيبين علة النتيجة بخلاف الاستقراء الذي يضع النتيجة من أجل ما شوهده في الجزئيات ، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر كما يتبين من المثال المذكور آنفاً ، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق لأنه مكتسب بوضع حد كلي في موضع الجزئيات وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز — ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثل ب أكبر من ح أو ب إلى عمن ح وما أشبهه ، ولا بد أن يكون السبب في هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع

(١) التحليلات الثانية م ١ ف ٥ .

(٢) التحليلات الأولى م ٢ ف ٢٣ وهو الخاص بالاستقراء .

ومحول ، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات وأرسطو يلاحظ الرياضيات في منطقته ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية مثل الحد والشكل ، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسى خاص الخطوط فيه تمثل القضايا والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعها متصلة ومنفصلة لأنهما تنحلان إلى حيلتين . وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا لأن القياس الإضافى لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ولأن القياس الاستثنائى يرد إلى قياس اقترانى بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضمارى مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ثم بالنصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض والله ثابت إذن فالله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حامية مباشرة « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥١ — التحليلات الثانية :

١ — تقع في مقاليتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بما هو برهان أى من حيث إباتته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التى تقع في العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . — يبدأ أرسطو بالبحث فى أساس العلم فيقول : إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق ، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً ، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع فى دور . وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد هو

توهم البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة ، ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ولا تحتل البرهان وإنما هي أصول البراهين . وللبرهان تعريف أول ظاهرى بالعلة الغائية هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسم الاستقراء ، ولفظ العلم يعنى معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن ، وقد يقع العلم والظن في شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفى التمييز بينهما لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ، فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ويعتبره الآخر محمولاً حاصلًا بالفعل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — وللبرهان تعريف ثانٍ جوهرى بالعناصر المؤلفة له هو انه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والحمول والمقدمتين ، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعنى اسمه وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان . والصدق هنا يقتضى أن تكون النسبة بين الموضوع والحمول نسبة ذاتية أى جوهرية فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه .

ب — ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى « علوماً متعارفة » مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها أى أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ، وهي ليست غريزية في العقل لكن العقل يكسبها بالحدس فتبدو كالغريزية . والقسم الثانى مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى

« مصادرات » يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه ويصبر عليها إلى أن تبين له في علم آخر . — فحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان « برهان لم » يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » وهو الذي مقدماته تقتضى البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبداً اندمالاً من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات قبلاً . — وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص في باقى مسائل الكتاب وهى مبسطة فى كتب المنطق .

٥٢ — الجدل :

١ — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى (٣١-١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه للتعرف فحده بأنه « الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب فى مسألة واحدة بالذات ، مع تحاشى الوقوع فى التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد ، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أى آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلى يتفق مع البرهانى فى أنه استدلال صحيح ويختلف عنه فى أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائى فى شىء ، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . وإذن فليس الجدل علماً أو منهج

العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، وهو يستعمل في الخطابة بنوع خاص .

ب — وللجدل فوائد منها أنه رياضة عقلية ، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعى العلم . بل إن له فائدة علمية هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم يبحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم ؛ فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ؛ فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علماً وعملاً ، ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

ج — ولما كان الجدل قياساً واستقراءً لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في المصادق وإما أن لا يكون : فإن كان مساوياً (أى ينعكس) 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 الموضوع أو فصله النوعي وإما أن لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض . فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة ، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً ، فهذه الوجهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء . وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى اسمه فإن « طوبيقا » من « طوبوى » أى الأمكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية . وتجد في كتاب النجاة لابن سينا تلخيصاً

المقالات السبع في الفصل المعنون « في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة » .
أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أى على قواعد السؤال
والجواب .

د — هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوريوس
وجعلها موضوعاً لكتاب خاص أسماه « المدخل إلى مقولات أرسطو »
(إيساغوجي = المدخل) فاقسم الكلام في التصور الساذج إلى قسمين :
الكليات والمقولات . وإنما وضعت الكليات أولاً لأنها ذهنية صرفة وألصق
بالمنطق . أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تدرج تحتها الموضوعات
والحمولات ، وحقيقية من حيث هي أقسام ترتب فيها الأشياء أنفسها . ثم إن
البحث في الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسم ، وهما مستعملان في كتاب
المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فورفوريوس كلياً
خامساً هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحداً من الكليات وإنما كان يعتبره
الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد
والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا سقراط إنسان .

٥٣ — الأغاليط :

١ — كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية في مقالتين : تبدأ الأولى
بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة ، وتستطرد
إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأن « أفعال
السوفسطائية إما في القياس المطلوب به إنتاج شيء ، وإما في أشياء خارجة عن
القياس » . فالمغالطات في القياس « إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة
القياس أو في مادته ، وإما أن تكون غلطاً أو مغالطة » . والأشياء الخارجة عن

القياس « مثل تمجيد الخصم وترذيل أقواله والاستهزاء به وقطع كلامه والإغراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك » ^(١) .
والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات .

ب — ويقول أرسطو في الفصل الأخير من الكتاب إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون وأنه هو قد سبق إلى فنون كثيرة فتلقى البيان مثلاً عن الأقدمين وأكمله . أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة فلم يسبقه إليها أحد . نعم إن السوفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلمون الحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجاج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية مما هو أدخل في علم البيان . أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل . — انتهى كلامه — والحق أن من يقابل بين ما عرفته للدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب أرسطو الغنية العميقة ليدش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بمبادئه ومكانه من العلم ، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ . وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم أي الذي يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبانه رشده .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٤١ — ١٤٨ .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٤ — العلم الطبيعي وأقسامه :

١ — الوجود الطبيعي هو الذى يتعلق بالمادة فى الحقيقة وفى الذهن ، فإنما هما نحاول فإن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا فى لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية فى المادة التى تلائمها . وكل ما هو مَادى فهو متحرك ، فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة ، بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع ، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى الوجود ؛ إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ومن الوجود إلى اللاوجود ، ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول فليس حركة ولكنه « كون » لأن الحركة تقتضى قبلها وجود المتحرك ، والكلام هنا على كونه أى على وجوده بعد لا وجود ، ثم إن للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود . وأما النوع الثانى فليس حركة كذلك ولكنه « فساد » إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود ، والانتقال من الأول إلى الثانى فجائى . فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود هو حال لهذا الشيء ، ويتحرك الشيء حركات مختلفة ؛ لكن لا من حيث الجوهر فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع القولات الأخرى ؛ بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها وإنما توجد

بطرفيها فتغيرها تابع لتغيرها ، والفعل والانفعال هما تغير ولا تغير للتغير ، والزمان مقياس الحركة فليس هو الذى يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث فى ثلاث مقولات هى : الكيفية ، والكمية ، والمكان : فالحركة انى فى الكيفية « استحالة » ، والى فى الكمية « نمو ونقصان » ، والى فى المكان « نقلة » . وفى هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد ، والنقلة شرط الحركتين الآخرين إذ لا بد فيهما من تماس الحرك والمحرك ، ولا بد لتمامهما من تقاربهما . والنمو والنقصان حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ثم يعتريه الذبول والنقصان^(١) .

ب — وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعى إلى الكلام فى الوجود الطبيعى بالإجمال وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعى ، ثم فى الوجود الطبيعى بالتفصيل أى أولاً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أى العالم ، وثانياً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ، وثالثاً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالنمو والنقصان أى الجسم الحى وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان . — وسندرس فى هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتى للكلام على النفس . والأصل فى اسم السماع الطبيعى على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدونه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم . والكتاب فى ثمانى مقالات : الأولى فى تجوهر الأجسام الطبيعية أى تركيبها . والثانية فى العلية والاتفاق والضرورة والغائية . والثالثة فى تعريف الحركة وفى اللانهاية . والرابعة فى المكان والخلاء والزمان : وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً ، وكان أرسطو يعتبرها قسماً تاماً

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٢ وم ٥ ف ٢ .

يسميه « في المبادئ » (الطبيعية) ويعتبر الباقي قسماً آخر يسميه « في الحركة »
وسنهمل هذا الباقي هنا إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على
تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها . والمقالة السادسة تبحث في اتصال
الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية . والمقالة السابعة
تعنى بتفصيلات أخرى في الحركة ، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض
التلاميذ وقد أقحمتا على الكتاب . والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم
(وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود الحرك الأول وهذا
بحث سيعود إليه أرسطو في « ما بعد الطبيعة » فترجئه نحن تقادياً من التكرار
ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير . — وبعد ذلك نقول كلمة في كتاب السماء
وأخرى في كتاب الكون والفساد .

٥٥ — تجوهر الأجسام الطبيعية :

١ — العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول . وقد تعددت الآراء في المبادئ
الطبيعية . فمن الفلاسفة من وضع مبدئاً واحداً ثابتاً مثل بارمنيدس ومليثوس —
ومنهم من وضع مبدئاً واحداً متحركاً ماءً أو هواءً أو ناراً وهم طاليس وأنكسيانس
وهرقليطس — ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس
— ومنهم من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد وهم طائفتان : واحدة ذهبت
إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديموقريطس —
وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس .
ب — أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي إذ أن
الأجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً ، فهو
لم يفتن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر لا على نحو واحد ، وأن

كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ، ويقال كيفية للأبيض والحر وما أشبهه . فعبارة « كل ما خلا الوجود فهو لا وجود » غير صحيحة ، فإن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين فقد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً أو جوهرراً آخر ، وإذن فليس يلزم أنه لا شيء . كذلك الواحد يؤخذ بمعاني مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فإن قيل على المقدار كان الواحد كثيراً بالقوة لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء . وإن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهياً كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهياً كما يرى ملايسوس . وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد في ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهذا خلف ، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققة في الذهن ، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث أنها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة . والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الوجود من حيث هو جوهر (فيوجد في ذاته) أو عرض (فيوجد في غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

ح — وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك ، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهرياً ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ؛ في حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين

بالخصائص ، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافاً في الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجموعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة ، وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحى على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشئ آخر غير الأجزاء هي النفس ؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية ، وانتفى التغير الجوهرى وهو مشاهد على الأقل في الحى يتغير إلى غير الحى بالموت والانحلال ، وفي غير الحى يتغير إلى الحى بالاعتداء والتوليد .

د — فلاجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول أن المبادئ ثلاثة فقط ، ويتبين ذلك من النظر في التغير ، فإنه يقتضى أولاً موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه وإلا لم يمكن أن يدير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالأول الهوى أو المادة الأولى ، والثانى العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشئ المتغير واحد بالعدد ولكنه يحتوى على مبدئين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهى مبادئ بمعنى الكلمة أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الهوى والصورة مبدأ الماهية ، أما العدم فبدأ بالعرض ، أى أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محوياً في الجسم ، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده . — ولما كانت الهوى موضوعاً غير معين في نفسه ؛ فهى ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئاً

داخلياً في المقولات التي هي أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها ، وإنما ننظر لوضعها ونحركها بالمثالة كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة وطوراً في أخرى . وأما الصورة فهي كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة ، أي أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة ، فهي معقولة لأنها فعل ؛ بل هي ما ننقل من الشيء . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكوّن كائن واحد ؛ من حيث أن كلا منهما ناقص في ذاته ، مفتقر للآخر ، متمم له ؛ فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان في الحقيقة ؛ فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ؛ ألهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن ، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٣ ج د) . وهناك صور مفارقة أصلاً هي الله والعقول محرّكة الكواكب (٦٨ د هـ) ، وما خلا هذه الصور فليست المقولات قائمة بأنفسها . كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها ، وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

٥٦ — العلية والاتفاق :

١ — أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة ، وسماه أيضاً « طبيعة » ؛ فإنه يقول : ونستطيع أن نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة . والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر ، وهي تختلف اختلافاً بينا عن التي ليست بالطبع ؛ فإن الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة

إلى المكان ، أو إلى النمو والذبول ، أو إلى الاستحالة . أما المصنوعات كالسريرو والرداء . وما أشبه فإن اعتبرناها بما هي 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 ما هى الحركة وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من نقلة العناصر الأرضية ومركبتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيران ، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شيء كان ، أو يفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أى 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 هاتان الكيفيتان ، وهكذا الحال فى جميع المصنوعات ؛ فليس واحد منها حاصلًا على مبدأ صنعه وحركته ، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، 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 ما دام الشيء . فإنه هو هو . ويفعل كل ما يفعل بصورته . أما الهيولى فليست طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ؛ أى يتخذ صورة وماهية ،

و يفترق أرسطو عن أفلاطون في نقطة أخرى ؛ فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد -- وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ؛ بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال .

ب -- وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضى ؛ فإن السطوح والحجوم 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 أن 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 والشجر ، لا يمكن دراستها إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضى يستبقى المادة المقولة التى هى امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة ، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين ، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة .

ج -- الآن عرفنا الجسم الطبيعى على الوجه الذى يقتضيه العلم أى بالعلة ، فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشئ ويعلم بهما كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون ، على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ، والثانى الغاية التى تقصد إليها الحركة ، كون العلل أرباعاً : علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ، يعنى الطبيعى بها جميعاً

من حيث أن غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضى ينظر فى صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج فى معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره فى ذاته . والحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشئ لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . والحركة غاية تقصد إليها بالضرورة وإلا لم تكن حركة أصلاً . ونستطيع أن رد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشئ على حسب صورة الشئ ، فإذا ما قبل الشئ الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرسمة فى صورة الحرك يقصد إليها ، وفى صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث تنتهى إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية والعلل الثلاث الأخرى مختصرة فى الصورة أو الطبيعة التى بها يكون الشئ ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة م ٥ ف ٢) .

د — 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 للجىء الفرس بخت إذا كان الفرس بهذا الجىء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق . وبعد فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولاً أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع فى الأكثر ، ومنها ما يقع استثناءً ، 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 إنما يحدث عن الفك . أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لأغاية أى أنها تنتهى

عند غاية ليست مبيأة لها بالذات ، فمثلاً لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان يمكن أن يكون غاية الدائن 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 بختاً . أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت . وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض ، من حيث أنها لم تفعل لأجل هذا التقابل . فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكراً وإما طبيعة كان الاتفاق لاحقاً للفكر والطبيعة لا سابقاً كما توهم بعض القدماء ، لأنه علة عرضية لمعولات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات ، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل ، لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين تقيضين ممكنين (٤٩ ب) .

هـ — فالعلل أربع كما قلنا ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول إن الأشياء لازمة عن سوابقها للمادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء . إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى أعلا . نحن بالفن نراعى هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل . والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن ، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة ، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق

واللواحق في المصنوعات والطبيعات على السواء . والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة ، فإذا كان السنونوي يبني عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره ، ويرسل جذوره لا إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغائية متحققة في الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسمخاً فتفوتها 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 مسمخ بالقياس الى الأصل الذى تنوخوا الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس الى القاعدة النحوية ، فالغائية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء . وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتعكس الآلية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها ، فبناء البيت من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر ، والسبب فى الغاية منه أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصورة المعروفة والا لم تتحقق غايته . فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضرورى أن تكون المادة كذا وأن ترتب على نحو كذا ، ولكن علة هذه الضرورة هى الغاية والصورة ، بحيث أن المتحقق فى العالم هى الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . — هذا حل أرسطو للسألة الطبيعية ، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية ، ويكسر النطاق الضرورى الذى كان قديماً للفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه :

الاتفاق والحرية

٥٧ - الحركة ولواحقها :

١ — عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة ، فدراسة الحركة داخلية في هذا العلم .
والحركة لواحق فانها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل إما أن يكون متناهيًا أو لامتناهيًا فيتعين النظر في ذلك ، ثم إن الحركة متمتعة بغير مكان وخلاء وزمان فيجب البحث في هذه الأمور أيضاً . — تقول عن الحركة : لما كان الوجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة البهتة 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 ما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد ، وفي ما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة . — وإذا نظرنا في الحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن الحرك الطبيعي متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس فينفع بهذا التماس في نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة في الحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن الحرك ، وتسمى انفعلاً باعتبارها حاصلة في المتحرك ، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة . فإن قيل إن المقدوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن الحرك ، أجاب أنه طو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط (الهواء) الذى يجتازه المتحرك في دفع هذا الوسط المقدوف من خلف ويضعف الدفع بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته

حتى يسكن المتحرك ، فكل وسط يعتبر محركاً يحرك بالتماس . غير أن هذا التفسير بحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالاً حقيقياً ، فلم لا نقول إن فعل المحرك ينه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجاً بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركاً ومتحركاً من جهتين مختلفتين ؟

ب — أما اللامتناهي فحده أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كالعدد . والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك وبهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا : فإن كان جوهرًا مفارقًا كان غير منقسم ومن ثمة لم يكن لامتناهياً ، وإن كان جسمًا طبيعيًا أو رياضيًا كان متناهياً لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ، ولا عبرة بؤهم الخيال لأن الزيادة والتقصان يحصلان في التخيل لا في نفس الشيء ، وإن كان عددًا كان قابلاً للعد ويمكن العبور فلم يكن لامتناهياً . وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضون لها من عظم فهي متناهية . — على أن اللامتناهي إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة ، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد ، فلا ينبغي أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ في قولنا « هذا تمثال بالقوة » أي سيكون تمثالاً ، كأن هناك شيئاً لامتناهياً سيتحقق بالفعل ، كلا وإنا اللامتناهي بالقوة يبقى دائماً بالقوة ويزيد باستمرار ، فهو متناهي من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه ما لا شيء خارجي ، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائماً ، فهو ضد التام والكامل أي المحدود ، وهو لا مدرك بما هو لا متناهي لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى

فعل . . . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولا متناه في آن واحد لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل لا متناه بالقوة ، بحيث أن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فأخيل يلحق الساعات لأن المسافة بينهما متناهية ، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليس مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل . أما حجة « الملعب » فالغلط فيها ناشئ من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساو طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء^(١) .

ح — وأما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسنان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً . فمثلاً أنت الآن في السماء لأنك في الهواء والهواء في السماء ، ثم أنت في الهواء لأنك على الأرض وأنت على الأرض لأنك في هذا المكان الذي لا يحوى شيئاً غيرك . فإذا كان المكان الخاص هو الحاوى الأول للجسم ، كان مفارقاً للجسم خارجاً عنه ، لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالي . وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوى أعنى السطح الباطن المماس للمحوى . وقد يتحرك الجسم الحاوى 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 في مكان متى وجد جسم يحويه ، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة ، كالأرض فهي في الماء والماء في الهواء والهواء في الأثير والأثير في العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان . فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أبي المكان) هو في

(١) انظر أيضاً ٦ ف ٩٠٢ — وم ٨ ف ٨ .

الجسم الحاوى لا كأنه فى مكان بل كالحذ فى الشئ الحدود ، 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 التى ليست جسماً ولكنها متعلقة بجسم .

د — وثمت مسألة متصلة بالسابقة هى مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أى امتداداً خلوّاً من كل جسم حتى من 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 وتكاثف الجسم الطبيعى ونمو الجسم الحى ، لأن النقلة حلول المتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم ، ويحصل التو بحلول الغذاء فى خلاء . وهم يؤيدون حجّتهم هذه بالإناء الذى يقبل من الماء ، وهو ممتلئ برماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولولم يكن فى الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً . — ولكن هذه الأقاويل ليست ملازمة ، فالخلاء غير ضرورى للنقلة إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلقى فيه حجر . أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط فى الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أى جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال فى الإناء المملوء رماًداً ، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله ، والتكاثف والتخلل أقباض المادة نفسها أو انبساطها بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيما . وأما التو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم إذ أن الجسم إنما ينمو فى جميع أجزائه ، فإما أن يكون فى 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 ضرورى على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع ، وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضى شروحا طويلة ، فنضرب عنها صفحا وننتقل إلى مسألة الزمان .

هـ — يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص عامض ، لأن الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر فى تقضى مستمر . هذا التقضى يوحى للفكر أن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا . ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة . على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ونحن حينئذ لا تتغير حالتنا النفسية أو حينئذ لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زمانا قد تقضى ، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة أنهم إذ ينامون فى هيكى سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ، ويستيقظون ، يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم ، كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة ، والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول . ثم إننا نجد فى الزمان متقدما ومتأخرا لأننا نجد ما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولا ، وإلى الحركة تازيا ، وإلى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحدد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمت معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد فيمكن القول إنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماض

ومستقبل هو من النفس . أما ماهيته فقائمة في « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة أى أن الآن يحل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء . فالآن حد 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 السكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التي تقتضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان بما في ذلك الشؤون الإنسانية خاضعة للدور .

٥٨ — قدم العالم والحركة :

١ — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم و قدم الحركة ، وله في ذلك حجة كلية وجهية بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكاليفاً وهي في الواقع أغاليط إن لم تقل مغالطات . وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ولكنها قائمة على مبدأ كلى فيجب تقديمها . وهي تلخص فيما يلي : العلة الأولى ثابتة (٦٨ ب) هي دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المألول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى دائماً . لقد ظن أنكساغورس

أن العقل ظل ساكناً زمنًا لا متناهياً ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير للعلّة الأولى — وهذا محال — فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد نحيل 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^(١) . — والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلّة الأولى ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلّة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلّة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن عاتيه صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلّة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب — والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة . هي طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة . فمن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية ، ويقول : لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (٥٥ د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف — ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولى بعد أن

(١) السماع الطبيعى م ٨ بداية ف ١ — وم ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ —

س ٢٦٠ ع ١ س ١ — ١١ .

تفسد وهذا خلف كذلك^(١) . نقول : صحيح في التغيرات الجزئية أن الهيولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذى يمنع أن تحدث الهيولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (« لو كانت الهيولى فاسدة ... ») أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء .

ح — يقول أرسطو^(٢) : وتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك ، والحرك ، والزمان : أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديماً وإما حادثاً . فإن كان حادثاً وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة (١ ، ٥٤) كان كونه تغيراً يقتضى 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 يعنى أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر فلاجل أن تبدأ الحركة لابد 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 فى معارضة قدم الزمان (٣٥ ج) ؛ فإن الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا نهاية ، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا خلف . — نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شبيهاً بأنواع السكون المشاهدة فى هذا العالم والتي تتم فى موضوع بتأثير محرك مادى ، ولكنه إحداث من لاشئ ؛

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ١ س ٢٥ — ٣٢ .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١٠ س ٨ — ٢٥١ ع ٢٨ ب س ٢٨ .

فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالحرك تقول : لما كان الخلق إبداع الشئ بمادته وصورته فلا يمكن أن يحد بأنه حركة من العلة نحو موضوع ، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كعلة فاعلية بل كعلة غائية (٦٨ هـ) وليس يقتضى فعل الغاية تماساً واقتراباً فالحجة ساقطة من الجهتين . ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان أن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم مثل المكان الوهمى الذى تتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول أن ليس خارج العالم خلاء فنقول 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 حججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول ، وكان يكفي أن يلاحظ 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 بزمن طويل .

٥ — وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضاً وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحريك فتستأنف الحركة — ولكن ما القول إذا فرضنا الحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما تستأنف الحركة ؟ الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات الحركة

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 تعدم في لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلق بالإعدام بعد الإحداث . — وهكذا تمكن معارضة كل حجة ، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والإسلام ، ونظن القارى . قد تبين أن خطرهما أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفاً أولاً بالضرورة وبدأت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٥٩ — السماء :

١ — السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعاً أو هى 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 وهى أنه محدود أو متناه واحد منظم أزلى أبدي كرى ، ثم تبحثان في السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقاتلتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكالاً : ما فوق فلك القمر وما تحته . ونحن نجمل الكتاب في نقط ثلاث : صفات العالم — الأجرام السماوية — العناصر الأرضية .

ب — العالم متناه لأنه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة (٥٧ ب)

أما أن العالم واحد فله عليه دليل تؤخره إلى النقطة الثالثة لأنه قائم على نظرية « الأمكنة الطبيعية » ودليل آخر في « ما بعد الطبيعة » (٦٨ د) . والعالم منظم . هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للدورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهى مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعى (م ٨ ف ٧ - ١٠) : لى تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولى تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة ، ولى تكون واحدة يجب أن تكون فى متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة ثقلة لأن الثقل أولى أنواع الحركة وشرطها (١ ، ٥٤) وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة . أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان . وبين أنواع الثقل النوع الأول الثقل الدائرية وهى وحدها التى يمكن أن تكون واحدة متصلة لامتناهيته ، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنٍ مفتوح ، لأن لكل منهما طرفين يحددان الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة ، فإن كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهى ، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنٍ مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف جركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحنى المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التى يرسم بفعالها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحنى فى نقطة أكثر أو أقل منها فى نقطة أخرى .

ح - 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 ، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية ، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس يعنى هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع ، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٤ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق ، وبمحركين آخرين كما سيجى ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهى أكمل الحركات ، ممثلة فى العالم بالطبع لا بالقرس ، 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 فالمرنج فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر . والباقية يقال لها ثابتة وهى وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة ، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالقمر المحيط وراءها جميعاً ، مركبة بعضها فى جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لاتتحرك 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 باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائماً 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 فهى متسامتة ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث أن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن تنتهى إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك .

وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة وليس لها حركة خاصة . أما السيارة فلها حركات خاصة أى أنها تدور أيضاً في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض . وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف في تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض وهذا أصل الدور في الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل القوتين الفاعلتين وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت ، وهو بمثابة الصورة العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا^(١) — أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب ، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل . وهي كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين ، الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان ، والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئى . وفي عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض^(٢) . وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتر أى نحو ضعف طوله الحقيقي . وبهذه المناسبة يردى أن المسافة ليست بعيدة بين

(١) انظر أيضا : السماع الطبيعي م ٨ ف ٧ — ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

(٢) انظر زينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ — ٢٦٣ .

(١٣ — فلسفة)

أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربى ، وكان هذا رأى أحد الأسباب الهامة التى حملت كولبوس على سفرته المشهورة .

٥ — وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ؛ فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينا السماء دأمة . والعناصر التى تكونه متضادة 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 ، بينا الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يحميد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعى وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار إلى أعلا فهى الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ويمين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع المكان ، وهى تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق^(١) . 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 تتخذ بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

(١) انظر السماع الطبيعى م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ — ٢٢ .

٦٠ — الكون والفساد :

١ — هذا الكتاب تمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء ، وهو في مقالتين تبجثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذى قلناه في هذا الفصل تقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول : القدماء فريقان في الكون والفساد ، الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيراً كيفياً في هذه المادة الواحدة ، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد اقتراقها ، والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى أى تحول الشئ بكليته من طبيعة إلى أخرى (٥٥ ج) فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور فى السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى . 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 البرودة عدها . — 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 الهيولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت فى الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلقة عن الأول ولكنها كيفية للثانى . — ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أى أنه يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً

ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة الناحي هي هي ؛ فإن الناحي ينو في جميع أجزائه على السواء ، أما الكون فتغير بتناول الجواهر ، وتتناول الاستحالة الكيفية .

ب — كيف يحدث الكون ؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنبادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهي موجودة أولاً في هذه البسائط ؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهي الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أى صورة في هيولى ، 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 تجاوزها وتمازجها ، 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 في الآخر . ولكن الحق في الموقف الوسط الذى ذكرناه : فإن الشيء لا يدخل أى تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرّة ، والكون تشبه المنفعل بالفاعل فليس يخرج أى شيء من أى شيء . وفي المزيج لا يبقى المتزجان هاها ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتهما الأصليتين ،

فتظهر الصورة الجديدة وتبقى صورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسيجين والهيدروجين ماءً ثم بتحليل الماء إليهما . وبهذا يتم هدم المذهب الآلى الذى 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 الفلاسفة الحديثة من الخضوع الآلية (والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها) فيكون لأرسطو فضل السبق فى هذه النقطة كما فى كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦١ — تعريف النفس

١ — يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاث : الأولى مقدمة في علم النفس وحصر مسأله وآراء الفلاسفة وتمحيصها ، الثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس النامية والنفس الحاسة ، والثالثة في النفس الناطقة وفي القوة المحركة . وسنجد في هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى . أما « الطبيعيات الصغرى » فنقتبس منها أشياء قليلة فى الكلام على الخيلة والذاكرة .

ب — النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية . وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لاندرك النفس فى ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً نعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية ، وهذه نعرفنا بالنفس . بل يجب أحياناً قبل النظر فى بعض الأفعال دراسة موضوعاتها ، فمثلاً فى دراسة القوة الحاسة المحسوس هو الأول الذى نعرفنا

بالإحساس ، وفي دراسة القوة العاقلة المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل ^(١) .

ح — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ، ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مباينة أفعالها للمادة مباينة ظاهرة . وأرسطو يقرر أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعداد لإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التعقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفقور للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم . وإذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى . وسيأتى الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٢ ب ، ٦٣ ب) . أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم : وثانياً أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم تجده أحياناً أخرى يحتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد : وثالثاً أنه يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجى مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة فى مادة ؛ ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين فلا يقال مثلاً على طريقة الجدليين : إن الغضب شهوة الإنتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : إن الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الإنتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف

يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تدرك
الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ ^(١) . . . وإذن فقد أصاب أفلاطون
إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة
بذاتها ، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها في الجسم
وأن الجسم هو الذى في المكان . ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى
للنفس — يبدو كأنه سيكون لاهركة وبالأخص التعقل الإلهي فإنه دائماً هو هو
دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة
البادية في الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضاً أن
لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى
أن للإنسان نفوساً ثلاثاً ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد
وحدة من الجسم ، والجسم مفقود بطبعه لمبدأ يردده واحداً . والواقع أن النفس
واحدة ، وأنها كلها في الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة .
يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء
من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع
وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة . ولا
يقدر في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع
إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء ^(٢) .

ه — وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس ، ونحن نمهد
لها بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه وإن لم ترد على هذا الوجه في
موضع واحد فنقول : أنواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناطقة . والحاس منه

(١) م ١ ف ٣ و ف ٥ . (٢) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده

— م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده .

ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة أرباعاً :
النامية والحاسة والمتحركة بالنقطة والناطقة . ثم إن الحاس والناطق نازع طبعاً إلى
الخير الذي يدركه بالحنس أو بالعقل ، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة :
النامية والحاسة والناطقة والنازعة والحركة . ويظهر من هذا أن الحياة والنفس
لا تقالان بالتواطؤ بل بالمائلة ، بحيث لا تعد النفس جنساً تحت أنواع بل شبه
جنس لأن كل نفس فهي قائمة برأسها . — نأتى إلى التعريفين : فمن جهة كونها
شبه جنس يعرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى » ، وهو يعنى بقوله « كمال
أول » أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة
الحدقة ؛ أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أى هي
الحاصلة باستعمال الوظائف . وبقوله « لجسم طبيعي » أن الجسم الحى يمتاز من
الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجود بالذات أجزاءه . وبقوله
« آلى » أنه مؤلف من آلات (أعضاء) ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف
متباينة ؛ أما البذرة فهي حى بالقوة البعيدة لأنها قابلة للآلات وللنفس واسكنها
خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها « ما به نحى ونحس وننتقل
فى المكان ونعقل أولاً » ، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس ، وهو
أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول للمأخوذ من العلة . وتعدد الأنواع الحية
لا تؤخذ واو العطف (« نحى ونحس و... ») على التركيب بل على التفصيل ،
فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو
بعضها ^(١) .

(١) عن التعريف الأول : م ٢ ف ١ — عن الثانى : م ٢ ف ٢ .

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة :

١ — يقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً ، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان . وللنفس النامية وظيفتان : النمو والتوليد . والحى ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء ، لا كالجناد الذى يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل يميناً أو شمالاً . والحى يحى وينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد إضافة مادية ، وليس نمو الحى ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس . والتغذية تتمثل شأنه أن يحول المبان شبيهاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغذى . على أن الغذاء ليس مباناً بالمرّة ، لأن التغذية لا تتم بأى شيء ، ولكنه مبان بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك ترى الحى يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشئ لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعى حداً ونسبة ، أما في الصناعى فلا ، وليس ينمو الحى اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجاً وشكلاً هاهما في كل نوع . والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة أى للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بترتب . — وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت ، وهذه المشاركة مطلب جميع الوجودات وغاية أفعالها الطبيعية ؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لاهو هو بل شبيهاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع » ^(١) . — والمذهب

(١) ٢ م ٤ (وهو الخاص بالحياة النامية) ص ٤١٥ ع ١ و ب .

الآلى عاجز عن تفسير الاغذاء والتمثيل وتكوين الحى فى صورة ومقدار معينين وولادة الحى حياً شبيهاً به . على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا أى بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة ^(١) « بقوة المادة » وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وهو يريد بالمادة هنا جسماً مادياً له كفاءاته لا الهيولى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائناً حياً من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم المريض يبرأ بجمرة عارضة دون تدخل الطبيب ؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالقرن فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً قامت الطبيعة بعملها كذلك .

ب — والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة ، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضاءها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى موضوع إحساس . والواقع ينقض النتيجة ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به ؛ وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط ، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس ؛ فإنها لا تحس دائماً ، حتى اللمس وهو منتشر فى الجسم كله لا يؤدى وظيفته دائماً ، أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها . ليست إذن القوى الحاسة مادية ، ويتبين ذلك أيضاً من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة فى الطبيعيات والتى شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئاً فشيئاً بتأثير الفاعل ، وإنما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الحس لأنه قوة صرفة من غير صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس ويتكامل بها مع بقائه هو هو ^(٢) . والعضو نفسه

(١) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ع ٨ . وما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ١ س ٣٠ ف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ — ٦ . (٢) م ٢ ف ٥ .

يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذى تطيقه المادة ، وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو ، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحداً من الضدين أى يفعل به فى حين أنه لا يفعل 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^(١) . فوضع الحس قوة غير معينة ، والعضو وسطاً بين الأضداد ، ضرورى لفهم الإحساس ؛ فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ولكنهما ينتزcan فى أن المقتضى يتمثل الغذاء بمادته أى يحيله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أى يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثيل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية فى القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس ؛ فالهواء يفعل بالرائحة ويصير رائحاً لا مدركاً للرائحة ، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦١ ج) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه « فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته »^(٢) . ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد ، ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس مع انفعاله بالمحسوسات كالحرارة والبرودة انفعالاً مادياً واقلابه حاراً أو بارداً^(٣) . ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة أضافها

(١) م ٢ ف ١١ . ويقال مثل ذلك فى سائر الحواس .

(٢) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠ .

(٣) م ٢ ف ١٢ .

حالاً وبالطبع إلى عاتها الخارجية ؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ويدرك حضور الشيء طبقاً للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (١٠٥٧) من أن الفعل والانفعال يقومان في المنفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والحسوس بالفعل شيء واحد . وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع ، في هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل . فقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل لأن الإحساس يقتضى الحسوس كما يقتضى المتحرك المحرك^(١) .

حـ — ويدل لفظ الحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات : إثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان فأحدهما الحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر الحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . ونعني بالحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذي يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها الخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر والصوت محسوس السمع والطعم محسوس الذوق . أما اللس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأماس والخشن ، الصاب والليث) فهو مجموعة حواس . وإن أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه أى في اللون أو الصوت مثلاً بل في ماهية الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه ؛ فإن الحس إنما ينفع بالشيء لا من حيث أن هذا الشيء هو شيء معين بل من حيث أن له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس . — وأما الحسوسات المشتركة فهي : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً وتدركها بالحركة فمثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ؛ غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . وبادراك المقدار ندرك الشكل إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو

(١) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٥ ع ب س ٢٥ — ٣٢ و ص ٤٢٦ ع ا س ١٥ — ٢٧ .

بالعين تحسان أشياء منفصلة . — وأخيراً المحسوس بالعرض ؛ فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ، ولأن الحس لا يفعل به من حيث هو كذلك ^(١) . — وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذى أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هى المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هى المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة ، فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعى وما هو غير موضوعى فى اعتباره ، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إياها ، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة ندرك تبعاً للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقى المحسوسات الخاصة ذاتية وكلها محسوسة على السواء ؟ — ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى فى تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو فى الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة فى غير موضوعها الخاص . ونحن نصصح الأخطاء بسهولة : نصصح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصصح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن فى السفينة بعلما أن الشاطئ غير متحرك فنحكم بأن السفينة هى التى تتحرك . ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة ، مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئاً من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى سوى واحد . ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان ؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكى ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جداً ، ولكى تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار ، فليست هى إذن بالمقدار الذى يراه البصر ^(٢) .

(١) ٢ م ف ٦ و ٣ م ف ١ ص ٤٢٥ ع ١ ص ١٥ — ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ م ١٠١٠ ع ب ص ٢ — ٢٨ .
(٢) كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ٢ .

٥ — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها مدركة ، البصر أول لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وعلى فوارق أكثر ؛ فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلية في نطاقه . والسمع في الحّل 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 لمشايمته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق فاللمس ؛ والسبب واضح مما تقدم^(١) . — وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، اللمس 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 كميّات الماء كمول 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 . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كاليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات^(٢) .

ه — وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي : الحس المشترك والخيّلة

(١) م ٢ ف ٧ — ١١ في مواضع متفرقة .

(٢) م ٣ ف ١٢ — ويقول بعض العلماء الآن إن الحواس تظهر في الجنين على هذا

الترتيب .

والذاكرة^(١) . 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 ياتق عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أى الشعور ، فالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائياً أو سامعاً . . . إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ؛ فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صائتاً وهكذا ، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات فى 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 فتضاهى بينها . — أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته فى ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم^(٢) .

و — ويترك الإحساس أثراً يبقى فى قوة باطنة هى الخيلة فتستعيده وتذكره فى غيبة موضوعه ؛ فالتخيل إحساس ضعيف . وبينهما فوارق : الأول إن الإحساس متعلق بالشئ ، والتخيل مستقل عنه . الثانى إن الإحساس صورة مطابقة للشئ ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً كما فى الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ؛ وإما بالتفكير عند

(١) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندهم تحوى كل الكلام على الحواس الباطنة وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل . (٢) م ٣ ف ١ وف ٢ .

الإنسان وحده . الفارق الثالث إن الإحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للإرادة في موضوعه وفي زمنه تتخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والخيالة 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 شيء فإننا نرى هذا اللون منبسطاً على الشيء ، وإذا حددنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر ؛ ثم ينقلب قرزياً فأرجوانياً فأسود ثم يتلاشى ، والتعليل أن التأثير القوى ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى . — وللخيالة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى ، وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الانفعال القوى فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق فتخيل أشياء كثيرة^(١) .

ز — والذاكرة قائمة على الخيالة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن الخيالة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي . ومما يدل على تمايزها أنه قد توجد في الذهن صورة فنعتبرها مجرد صورة ، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي ، وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً وقد تستحضر الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً

(١) م ٣ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام
ف ١ — ٣ .

وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضاً (الحمية) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقة سابقتها على حسب قوانين معينة ؛ كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر فإننا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى ننظر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه في الملاحظة الأولى ، وكما 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 اهتمامنا به شديداً^(١) .

٦٣ — النفس الناطقة :

١ — ارتأى الأقدمون 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 الخاطئ ليس إدراك الشبيه . ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان ، وإذن فليس التعقل والحس واحداً ؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث أن جميعه يحس . — ويمتاز العقل من الخيلة 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 تخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة الخفيفة مرسومة قد لا ننفل أو ننفل قليلاً جداً ، وعلى كل حال

(١) كتاب الذكر والتذكر .

فالانفعال غير مصحوب بتصديق^(١) . 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 يتقبل 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 المعقولة أن يتقبل موضوعات أدنى معقولة ، والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحس . — وبلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ويستطيع أن يستعيدها ، فهو بالاضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلا بالملكة) . والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف ، فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء^(٢) . وباعتباره مدركا للماهيات فى أنفسها

(١) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

(٢) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات المذكور فى ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤

يسمى عقلاً نظرياً ، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمى عقلاً عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة ؛ والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل^(١) .

ب — والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متميز من الإيجاب والسلب كما قدمنا ، وليست الخيلة مشاركة للعقل في تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل^(٢) . ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل (وهذا الشيء بالفعل هو « العقل الفعال » ، ولم ترد هذه التسمية في كتب أرسطو كما أنه لم يقل « العقل المنفعل » سوى مرة واحدة سنشير إليها فيما بعد ونبين أنه أراد بهذا التعبير شيئاً آخر غير العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل والمذكور هنا . والتسميتان من الشراح وضعوها بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام . ونظراً لأهمية هذا البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولغموض كلام أرسطو في مواضع رئيسية غموضاً كان مثار جدل كثير منذ زمان طويل ، نترجم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح ، قال : « يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة .

من هذا الفصل ، ولكن النص غامض جداً ، وقد عولنا على نص أصرح وأرد في ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

(١) م ٣ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل .

(٢) م ٣ ف ٨ و ١ م ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ — ١٠ .

وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المائل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل (الفعال) هو التماثل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلاً) غير متمزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (العلة) أشرف من المادة . . . و بعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم ، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شيء يفكر^(١) . نقول : يؤخذ من هذا النص أولاً أن في النفس عقلاً مماثلاً للمادة ، ولهذا السبب سمي بالهولاني وبالمنفعل لا لكونه مادياً — وعقلاً مماثلاً للعلة الفاعلية هو الفعال ، وهو في النفس أيضاً بدليل قوله : « نجد في النفس » وقوله : « و بعد أن يفارق » فلا سبيل إلى القول مع اسكندر الافروديسي أنه الله ولا إلى اعتبار ابن سينا وابن رشد معبرين عن فكر أرسطو إذ يجعلان العقل الفعال مفارقاً للإنسان . ويؤخذ ثانياً أن العقل الفعال مجرد الصور المعقولة ويتيح المنفعل أو الهولاني أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالهولاني أو المنفعل هو المتعقل وأما الفعال فهو المجرد ، وهذا طبقاً للمبدأ العام « أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل » . وقوله : « قابل للمفارقة » هو المقصود لا « مفارق » بالفعل ، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين ، وذلك لما أَوْضَحْنَاهُ الآن ولقول أرسطو « و بعد أن يفارق » مما لا يدع مجالاً للشك . وقوله : « هذا العقل هو » يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكنه قال عكس ذلك في الفصل السابق ، فالمراد « وهذا العقل أيضاً » لأن السبب واحد من

الجهتين ، وهو أن إدراك العقل المجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . غير أن قوله : « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقليين وتفضيل الفاعل على المنفعل وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً ، فالفعال أخرى أن يكون مفارقاً من حيث أنه أشرف . وقوله : « غير منفعل » يعنى أنه دائماً بالفاعل وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله : « غير متمزج بمادة » ، يعنى أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو .

ح — والعبارات التالية خاصة بالخلود ، ولقد كان أرسطو مقلاً في هذه المسألة بخلاف أفلاطون ، وباليته كان صريحاً مع هذه القلة ! يقول : « وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته » أى أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . ويقول : « وهو وحده خالد » ، فكأنه ينفي الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك ، وفي نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفعال . ثم يقول : « غير أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل » ويعنى أن العقل الفعال لما كان غير منفعل فليس يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة لأن « الفكر كالحبة والبغض ليس انفعال العقل بل انفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة »^(١) . وهذا دليل آخر على أن أرسطو لم يكن يرى العقل الفعال مستقلاً عن النفس وخالداً وحده ، فإنه يقول : « غير أننا لا نتذكر » يقصد النفس كلها وإلا فإن مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التعقل ، وهذا يناقض مذهب أرسطو منافاة صريحة في أن الموجود الطبيعي واحد بصورته الواحدة ، ويقربه من رأى أفلاطون في النفوس

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ — ٣٠ .

الثلاث وقد أنكره أرسطو (٦١ د) وهو إنما يريد ، كما قد دل على ذلك في غير ما موضع ، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله ، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم (كقوة الإبصار فهي صورة الحدة) ، وقوى النفس لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها إلا العقل (بالإطلاق) فهو باقٍ لأنه ليس صورة لمادة ^(١) .

نعود إلى كلامه فنجد يقول : « بينما العقل المنفعل فاسد » وهذا هو الوضع الوحيد الذى يذكر فيه « العقل المنفعل » فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمى بعده بالعقل المنفعل ، لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به الخيلة وهى قوة للمركب وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية مجرد منها المعقولات ^(٢) وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل ^(٣) ويقول ابن سينا : « وهذا الشيء يسمى ... عقلاً فعلاً كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر » ^(٤) . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر فى الشيخوخة بأنه ناشئ لا من أفعال النفس بل من أفعال الشخص القائمة فيه كما يحدث فى السكر والمرض ، وأن مثل العقل كمثّل الحس ، فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر كالشباب ، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو يضعف) عضو باطن أما العقل فى ذاته فغير منفصل ^(٥) ، أو يمكن تفسير النص الذى نحن بصدده بأن فعل التعقل

(١) م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ع ١ س ٤ م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤ .

(٢) تاسطيوس ويتابه القديس توما فى شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠ .

(٣) م ٣ بداية ف ١٠ .

(٤) كتاب النجاة ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٥) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ — ٢٦ .

ينتهى لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، أما العقل نفسه فباق .
والعبارة الأخيرة « ومن غير هذا فليس شيء يفكر » يدل ظاهرها على أن « هذا »
يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيا كان المراد بالعقل
المنفعل) ، ولكن بعض الشراح يردّه إلى العقل الفعّال ويضع الجملة السابقة بين
قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون في هذا
الموضع من المقالة الثالثة لعموض أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها
ونلأئم بينها بقدر الإمكان

و — تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) ، ونحن نجد عند
أرسطو قولاً فيها متفقاً مع رأيه في مباينة العقل للمادة وسموه عليها وإن كان يعوزه
بعض البيان : هذا القول هو « أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتي فينا وهو حاصل على
وجود ذاتي وغير فاسد »^(١) بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة »
وتعود إليها . ولسنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة فإن أرسطو لم
يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ لأنه يلح في أن العلل القاعلية فقط لها
وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فساوقة لمعلولاتها في الوجود ، وأن
كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على
تأليفه^(٢) . وإذن فمن أين يأتي العقل ؟ المسألة معلقة .

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ ، وفي كتاب « تكوين الحيوان » م ٢ ف
٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨ : أن العقل الفعّال يأتي من خارج ويحل في الجنين .
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٣ ، وتكوين الحيوان في الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٦٤ — وصف الكتاب :

١ — يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق يحمل على الاعتقاد أن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه . لذلك أسماها البعض « الكتب الميتافيزيقية » إلا أن بعضاً آخر يرفض هذه التسمية استناداً إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض ؛ ويذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عدم ترتيب . فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العالل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العالل ، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد في السماع الطبيعي بإضافة كلام في نظرية المثل الأفلاطونية . — والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى ، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه ، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ ، ولكن إسكندر الإفروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطالبيان والقرص منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعى إلى غير نهاية في سلسلة العالل وإظهار وجوب الوقوف عند عالل أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ، ولما كانت هذه المسائل مستعالج في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . — والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أى في الوجود بما هو وجود وفي المبادئ الأولى ، وبالأخص في

مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقيطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرف ثلاثين لفظاً أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالعرض ، وفى ماهية العرض ، وفى الوجود المقول فى الحكم أى فى إضافة المحمول إلى موضوع . — والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض ، وفى الهيولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية المثل أى إبطال كون الكليات جواهر . — والمقالة الثامنة فى الهيولى والصورة أيضاً من الوجهة الميتافيزيقية أى بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التنيز كما فى العلم الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قيمان : الأول (ف ١ — ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرار لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتنيز واللامتناهى ، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تاليفاً حرره أحد التلاميذ . — والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى عقول الكواكب ، فهى إذن تنمى المقالة الثامنة من السماع الطبيعى . — والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى والثالثة ، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد ونقد هذه الآراء ، ولم يشرحهما ابن رشد ، ولكنه يشير إليهما مراراً ، وفيهما صعوبات كبيرة وفههما عسير جداً .

ب — فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها

معجم ألفاظ واردة في الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرر ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة . فإذا ضممننا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب ، ونحن نفعل المذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة ، ونرجي تقد أرسطو لنظرية التثل إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضممننا الثانية إلى الرابعة كان لنا منها مقدمة في إمكان هذا العلم ، وضممننا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشر كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه ، ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل والثانية عشرة في الإلهيات ، وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في هذا الفصل .

٦٥ — ما بعد الطبيعة :

١ — كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع : يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه ، وبالأخص إحساس البصر فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل بل حينما لا نتوخى أى عمل ، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس طبيعى للحيوان ، ولكنه يولد الذاكرة في بعضه دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذى لا يذكر ، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة ، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تنتهى بأن تكون عنده « تجربة » ، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلى يطبق على جميع الحالات المتشابهة ، فمثلا الحكم بأن الدواء الفلانى شفى كالياس من المرض الفلانى ثم سقراط ثم آخرين كلا بمفرده فهو يرجع للتجربة ، أما الحكم بأن الدواء الفلانى يشفى جميع المصابين بالمرض الفلانى فيرجع للفن . وتعددت الفنون ، بعضها للضروريات وبعضها للفنة الحياة ، ثم اكتشفت العلوم التى لا تتصل بالذات

ولا بالضروريات ، نشأت في البلاد التي توفر فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكا فيها للسكينة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى . وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضاً ، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل) ، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية^(١) . وذلك لاعتبارات منها : أولاً أن العلم بالعلة وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى ، والكلى يتفاوت . ثانياً أن الذي يعلم العلة أقدر على التعلم ، وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلة . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحقّقاً في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل ، أي إلى طلب العلم للعلم ، وهذه الخاصية أكثر تحقّقاً في الجزء النظري من الفلسفة فإنه هو الذي يبطل كل عجب^(٢) .

ب — وأعلى العلوم النظرية « الحكمة » للاعتبارات عينها . هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث في محولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العال والمبادئ^(٣) ، ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء ، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أي إلى طبيعة واحدة ، فمثلاً « صحى » ، فهو راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها ، وكما أن علماً واحداً يبحث في كل ما هو صحى ، وأن الحال كذلك في سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعلم

(١) م ١ ف ١ . (٢) م ١ ف ٢ . (٣) م ٤ ف ١ .

واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلة ولواحقه الكلية ^(١) . فإذا كانت الفلسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة لأنه ينظر في العال الأولى بالإطلاق بينما الأقسام الأخرى تنظر في العال التي هي الأولى في جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ، يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ؛ إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائماً لا فيما هو حادث ^(٢) .

ح — ويرجع للفلسفة الأولى أيضاً النظر في المبادئ الكلية التي تم جميع نوات . نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدر الذي يلائم موضوعهم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها . عين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلى والجوهر الأول . وأؤكد أنه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط : يجب أن يكون بحيث يتمتع الخطأ فيه . وإلا لم يبق شيء ثابتاً في العقل) وأن يكون أولياً بذاته أي غير صادر عن آخر . ليا بالاضافة إلينا أي حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ وافق هو وافقنا نحن إلى مبدأ سابق عليه) . هذا المبدأ هو : « يتمتع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة » ^(٣) . وهو حائز للشروط المذكورة إذ ليس من الممكن ألبتة تصور أن شيئاً بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ، وقد يكون قال ولكن .

(١) م ٤ ف ٢ . (٢) م ٦ ف ١ .

(٣) يلاحظ أن أرسطو لم يقل « يتمتع إيجاب نفس المحمول ... » لأن الامتناع المنطقي ثم على امتناع حصول الضدين مما في الوجود ، فالمبدأ وجودي أولاً منطقي ثانياً ، لا منطقي فقط كما يدعى معظم المحدثين .

ليس من الضروري أن يعقل القائل كل ما يقول^(١). وهو الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق وعدم تمييزهم بين ما يقتدر إلى برهان وما لا يقتدر. هم يطلبون علته لما ليس له علة، ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعى إلى غير نهاية فإن مبدأ البرهان ليس برهاناً بل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان. وهذا المبدأ ألقاها اقتضاء البرهان وكل ما نستطيعه بصدده هو أولاً: إقامة برهان الخلف ضد منكريه وبيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه — وثانياً: إدحاض الحجج التي يعرضونها للإنكاره. فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدي أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات، ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئاً ما هو موجود أو غير موجود (أى أن يلفظ قضيته تامة) إذ قد يظن أن في هذا مضادة على المطلوب، بل نكتفى منه باقطة واحدة مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره. فليقل مثلاً «إنسان» وحينئذ فهو يعنى ماهية معينة يستحيل أن تكون «لا إنساناً» فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً أى يقر بصدق المبدأ وصدق القوارق بين الأشياء. والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلم يتوجه فيلسوفنا إلى ميقارى بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولم يحاذر السقوط في بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيراً وشرّاً على السواء؟^(٢).

د — أما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدق العالم المحسوس: (١) فقد رأوا الأضداد (كالحر والبارد) تنفق لشيء واحد فقالوا: إنها كانت فيه جميعاً لأن من المحال أن يخرج وجود من

(١) م ٤ ف ٣ . (٢) م ٤ ف ٤ .

لا وجود . نوجب على ذلك أن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجوداً
ولا وجوداً في آن واحد لكن لا من جهة واحدة . فمن جهة القوة من الممكن أن يكون
الشيء الأضداد في آن واحد أى قابلاً لها ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا .
(٣) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلولاً للبعض مرأاً للبعض ، أو يبدو
لذات الشخص تارة حلولاً وتارة مرأاً ، فقالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس
لأن الإحساس مجرد افعال ، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقفه فهو مخطئ
وإذن فالإحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت . ونحن
نقول : ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقى ، إذ ما من شك في أن المقادير
والألوان هى كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للرضى ، وأن
الحقيقة ما نراه في اليقظة لافى المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم
لا الجاهل ، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون^(١) ، ثم إن شهادة الحس أوثق في موضوعه
الخاص منها في موضوع مشترك ، وليس يحدث أن حساً ما ينبئنا في وقت واحد
وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا . (٣) واعتقدوا أن الحسوسات
هى كل الموجودات ، ولما كانوا يرون الحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه
يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين
أتباع هرقليطس وهو مذهب أقرطيولوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم
الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن
النزول في النهر الواحد مرتين ، ويعلم أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة .
ولكنهم وهموا في تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب
الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير
من حيث العوارض فقط ، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن

(١) في « تيتاتوس » ص ١٧٨ (ج د هـ)

القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لأنها متحركة إذ لا يبقى هناك شيء يتحول إليه مادامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات^(١). وهكذا ينتهي مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاهما زائف ، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب العدول عن كل تفكير .

٦٦ — الجوهر :

١ — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعنى أيضاً الوجود العرضي والاتفاقي والوجود من حيث هو : حق أى المعبر عنه بالرابطة في القضية ، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم : فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيا كان لأن العوارض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة ، وكذلك يقال في الاتفاقى فهو معلول عرضي وليس يعنى العلم إلا بالضرورى ؛ أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق ، وإذا قلنا « شئ صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شئ كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات ، وإذا قلنا « شئ كاذب » وعيننا شيئاً له مظهر شئ آخر (كقولنا ذهب كاذب) ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس^(٢) . فموضوع هذا العلم الجوهر .

(١) م ٤ ف ٥ — وفي الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها ، ثم الثانية . فالثالثة فالرد على هذه فالرد على تلك ، وقد آثرنا أن نتبع كل حجة بردها . وبعد فراغه من هذا البحث يعقد فصلاً للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين شيتين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو الا مبدءاً عدم التناقض في صيغة شرطية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق المقولات باسم الوجود ، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها فإنها تتقوم به وهو يتقوم بذاته . وليس يعنى أرسطو بقوله « تتقوم به » أنها تنضاف إليه إضافة خارجية : كلا بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته ، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعنى أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه ، فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت المحمولات متميزاً منها في الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولكنه الموضوع الذى يتصف بها وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التغير ؛ فإن التغير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض . — ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولى . ومبدأ تشخص الجوهر المادى الهيولى لا الصورة ؛ فإن الهيولى هى التى تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئى وهى تختلف باختلاف الأفراد ، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية ^(١) . — وبناء على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن اللآلئ (وهوروح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن الملائكة جنس له أنواع هى فى ذات الوقت أشخاص .

ج — أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهى معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون . ولقد أفاض أرسطو فى نقد نظرية المثل ^(٢) ، واشتد فى الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة

(١) م ٧ ف ١ و ٣ .

(٢) م ١ م ٩ ، وفى هذا الموضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال فى الأكاديمية ، وأن ما نقلناه (فى ٣٢ — هـ) عن محاوره « بارمنيدس » إنما يشير إليه . انظر أيضاً م ٧ و م ١٣ فى مواضع متفرقة .

الحق أحياناً ، ونحن نقصر هنا على حُجج أربع . الأولى : يتنعم قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا في اللحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثالا ، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية .

الحجة الثانية : إن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية ، والأجناس ، والعوارض ، والإضافات ، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعاً فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته ، والجنس كالحى والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه ؛ بل بأنواعه ، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتي — فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابلها مثل ؟ الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام 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^(١) . الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه في تلك ، فلا يظهر أن المثل أثراً في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغييرها فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعاً لهذا الثبات أن يكون فعلها مطرداً على وتيرة

(١) هذه الحجة مشهورة باسم « حجة الإنسان الثالث » ، وهي واهية لاستعالة التداعي الى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه ، ولعدم الحاجة لهذا التداعي فإن المثال طرف أول ثابت ترجع اليه الجزئيات الزائلة .

واحدة ، ولا يظهر أن المثل أثرًا في علمنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لها بعيدة منها ، فالقول إنها مثلها وإن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها . وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالما خياليا فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي ، فكان الأول بمثابة « بطانة » للثاني عديمة الفائدة . — ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضرورى وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه وأخطأ في تشخيص المعانى ، وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية ، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعانى هى معانى الله وهى ثابتة دأمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقنين أحسن توفيق .

٦٧ — القوة والفعل :

١ — ينقسم الموجد إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شىء على إحداث تغير فى شىء 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 أو بتأثيره هو من حيث هو آخر^(١) . والطبيعة أيضاً مبدأ حركة لكن لافى موجود آخر بل فى نفس الموجود من حيث هو هو فهى قوة بمعنى واسع^(٢) . والقوى منها ما فى المادة ، ومنها ما فى النفس الناطقة ، فهى إذن نطقية وغير نطقية ، لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادئ تغيير فى آخر أو فى الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النطقية قوى الأضداد ، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى

(١) م ٩ ف ١ .

(٢) م ٩ ف ٨ .

معلول واحد ، مثل 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 تحدث الفذين المتعلقين بعلة واحدة ^(١) تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة ^(٢) . 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 ^(٣) . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي لا تقتدر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تقتدر إلى تهيئة مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً ^(٤) .

ب — ومن الفلاسفة من يدعى أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذي لا يبنى ليس له قوة البناء ولكنها للذي يبنى في الوقت الذي يبنى . ولنا على هذا الادعاء أربعة ردود : الأول إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء بخلاف الذي لم يتعلمه ، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده ؟ الثاني إن الحال كذلك في القوى غير النطقية ، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحاس ، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس . الثالث إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم أى كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل . الرابع إن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهؤلاء

(١) م ٩ ف ٢ .

(٢) م ٩ ف ٥ .

(٣) م ٩ ف ٦ .

(٤) م ٩ ف ٧ .

الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل والاقتصار على الفعل وحده^(١) .

ح — وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر ، ومن حيث الحسن والقبح . فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة لأنه يدخل في حدها إذ أن القوة الفعلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل ، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار ، وهكذا الحال في القوة الانفعالية ، بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة ؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه . ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدماً زمانياً ، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق ؛ لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يكون وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل^(٢) . ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه ، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنما هي قوة الضدين ، فالفعل الحسن تمييز وإبطال للضد . والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يقضى بإنكار مبدأ للشر في العالم قائم بذاته ؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو إذن في موجودات بالفعل تحالطها القوة وهي الموجودات الأرضية ؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلواً من القوة فهي خلوة من الشر ، فليس يوجد الشر بذاته^(٣) . وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأنابادوقليس وإبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كله كراهية .

(٢) م ٩ ف ٨ .

(١) م ٩ ف ٣ .

(٣) م ٩ ف ٩ .

٦٨ — الإلهيات :

١ — موضوع هذا العلم الجوهر فيتعين علينا « أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة » ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٥٨) والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة ^(١) . — هكذا يفتح أرسطو القول في الإلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً في السماع الطبيعي ^(٢) ولنا على هذا النص ملاحظتان : الأولى إنه يعاق دوام الجوهر الأول على دوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بعد ما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم إنه مفترق للدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ، وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر وبذل كل العناية في تأييده وهو الدليل المتين وسنذكره الآن .

الملاحظة الثانية : إن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع ، وسيجىء الكلام على هذه النقطة .

ب — كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، والأمر بين في الكائن الحى الذى وإن قلنا إنه يتحرك بذاته إلا أن الحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محرك وجسم متحرك ، والنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، والجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس ويحدث فيه عن كل ذلك حركات ، والحى العارف يدرك الأشياء فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة في المكان . والأمر بين كذلك

(١) ١٢ م بداية ف ٦ .

(٢) ٨ ف ٦ م ٢٥٩ ع ١ س ١٣ — ٢٠ ، وفي مواضع أخرى .

في غير الحى أو هو أئين ؛ فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى هو علة كونه وصورته ، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق^(١) . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشئ 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 . ففى هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، ويتمتع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب ؛ فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تنهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك ، فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جديلاً وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها ، كما أن الذى يعلم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت ؛ فإن وجد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة ، وإن قيل إن أجزاءه جميعاً محركة ومتحركة فى آن واحد ؛ أى أنها تحرك بعضها بعضاً ؛ أجبنا أن فى هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ، ومن ثمت إنكاراً للحركة نفسها وهى واقعة . فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة^(٢) .

ح — فالجوهر الأول فعال لا كالمثل الأفلاطونية ، بل إنه فعل محض لا تخالطه

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

(٢) المرجع المذكور ف ٥ .

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 سابق على القوة إطلاقاً ، وإذنت فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أى العدم) والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناه ، وأخطأ ديموقريطس وأنيادوقليس 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 أن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شئ هو بالفعل . فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أى القوة ، بل الموجود التام أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة ، وبأن نفس الأشياء (أى الأنواع) قد وجدت دائماً^(١) . — وقد لاحظ القارىء من غير شك أن أرسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم ، وهذا غير ضرورى كما بينا آنفاً .

٥ — 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^(٢) . والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول — حركات أخرى خاصة للسيارات (٥٩ ج) . قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧ ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة ، والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة ، والكواكب إلهية حقاً بشرط أن ننظر إليها في أنفسها ، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصورات بشرية وحيوانية ، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(٢) نفس القول في السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده .

المشتركة^(١). — ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والحرك الأول؟ يلوح من جهة أن الحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلا كههم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه^(٢)، ويلوح من جهة أخرى أن الحرك الأول خارج العالم بينما الباقيون فى أفلا كههم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، وفكر أرسطو فى هذه النقطة غامض قلق، ويزيدنا حيرة أنه بعد ما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدة بما يلى : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث أن المادة هى التى تكثر الصور، فالحرك الأول واحد والعالم واحد^(٣). ولكننا نسأل : ما القول إذن فى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين، وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركاً بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون الذى يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ولا كالحيلة العامة التى تضع بين الآلهة واحداً أولاً وآخرين أدينين.

هـ — نعود إلى الحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هى : أن الحرك الأول ليس جسمياً — وأنه يحرك كفاية — وأنه معقول

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأ كله .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ س ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ١ س ٣١ إلى نهاية الصفحة .

ومعشوق — فلننظر في كل منها . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسمياً لأنه إن كان جسماً فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً وإما متناهياً ، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٥٧ ب) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً لأنه يتمتع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد ^(١) ، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير : فهي إذن مفارقة للمادة ^(٢) . — القضية الثانية : « المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول » أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعي يتفعل طبيعياً (٥٧ ، ١) ، والمحرك الإرادى يتفعل بالغاية وهو لا يتفعل به ، « هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة ^(٣) » ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة غاتية هي : كيف يمكن أن موجوداً غير مادي يبعث حركة مادية والتحرريك عنده بالجذب أو بالدفع ؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كلمة فاعلية ^(٤) ، وما معنى هذا والله غير جسمى ؟ وارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المتفعل دائماً ولكن العكس لا يصدق إذا كان الفاعل غير مادي ، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم ^(٥) ، وكيف يماس اللامادى المادى ويحركه حركة مادية ؟

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ — ١٢ ، والسماط الطبيعي م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ١٩ الى نهاية الفصل .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ — ٢٢ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب س ١٥ — ١ .

(٤) السماط الطبيعي م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ١ س ٧ وم ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨ .

(٥) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٣٢٣ ع ١ س ٣١ — ٣٣ وف ٧ ص ٢٢٤ ع ب س ١٣ .

وقال في موضع آخر إن الحرك الأول ليس في مكان^(١) ، وهذا لازم من أنه غير جسمي فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك في غير حاجة لمقرر معين ولا لفعل خاص يبذله — أقرب لمذهب أرسطو ، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر : فقيم كان الإلحاق بأن الحرك فعال وقيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتناق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو : إن السماوات تستهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة الحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية^(٢) . وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية ، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا حراً وفاته التميز بين فعل الله أى إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذي 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 فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أى الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، خيانه تحقق أعلى كمال ونحن لا نحيها إلا أوقاتاً قصاراً ، أما هو فيحيها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(٣) ، ومعقوله ذاته لا شيء آخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته فالعاقل فيه

(١) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ س ١٨ — ٢٢ .

(٢) السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع ب س ١ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .

والمعقول والعقل واحد^(١) . كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ، ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوّم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة^(٢) ؛ غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة ، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة . وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا النقد معبراً عن فكر أرسطو استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها في ماهيته نموذج الوجود — والله أعلم ! . — أما من جهة أن الله معشوق فهو « علة الخير في العالم فإننا نرى كل شيء منظماً في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه وأن القائد خيره أيضاً وبدرجة أعظم لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام »^(٣) . — وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق ، ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليه الله على العلية الغائية ، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٥٩ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكان

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .

(٢) » » م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٢ وكتاب النفس م ١ ف ٥ ص

٤١٠ ع ب س ٤ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشاً
حقيقياً ! الحق إن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة
والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط
لمحرك بل أيضاً لموجد ترجع إليه كل أنواع التغير وتفسر به الغائية في الطبيعة ،
تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دافع ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو
هو الذي قال : إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود^(١)
وسبحان العليم الحكيم .

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٦٩ — الأخلاق ومنهجها :

١ — الموعول في هذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهي في عشر مقالات : الأولى في غاية الحياة وهو بحث تمهيدى جدلى أى قائم على استقضاء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد . المقالة الثانية في الفضيلة . والثالثة قسيان : الواحد في الإرادة والاختيار وهما الأصل في الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والذائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فبحث ثان في غاية الحياة لا كما يرى السواد بل كما يرى الفيلسوف .

ب — ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملى . والإنسان مدنى بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة وبمعوتها . 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 فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أى لتنظيم الحياة بالقانون . فغاياته تشمل غايات العلوم الأخرى ، وهذه الغاية هى بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجمل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله^(١) .

(١) م ١ ف ٢ — ٢ .

ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . إن العلل التي تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والعادة والتعليم . أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أي التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الارضاء ، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به . ولا يُحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين أيضاً طول حياتهم . أجل إن للتربية المنزلية غزايا ، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، وإن افترضنا فيهم تجربة فإن هذه التجربة لا تغنى عن العلم ، ولا يغنى عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم بالكلى . فلأجل أن يكون علم الأخلاق تاماً يجب الكلام في العلم السياسى^(١) . — هذا رأى أرسطو في علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويعود إليه في ختامه . إن إخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ، وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين وبخاصة الألمان منهم ، من أن للدولة أخلاقاً غير أخلاق الفرد ، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شئ واحد وينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة^(٢) كما كان قد نبذ أفلاطون .

ح — أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب 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 أَيْضاً في الخيرات التي يسعى الناس وراءها ، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى : بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم ، ومن أقلها احتمالاً للضبط ، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحكمة . موضوعاته أمور هي كذا في الأكثر ويمكن أن تكون بخلاف ، لا كالرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة تعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق . فيجب أن تقتنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال لأننا إذ نتكلم عما يقع في الأكثر لا بد أن نتأذى إلى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق لأن كلاً إنما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته . ثم إنه ميل لا يتبع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فإن النقص ليس آتياً من الزمن بل من الجرى وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فيرجون كثيراً من تحصيل هذا العلم^(١) . — يلزم مما تقدم أن النهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أى الاستقرار) لا الذي يصدر عنها (أى القياس) . ذلك لأن المعانى الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأنغص بالإضافة إلينا ، فنستقرى الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا

الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً^(١) . ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق ، فالأخلاق علم جدلي^(٢) . — ويرى القارىء أن أرسطو يقعد بالأخلاق لا العلم النظري الذى يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ، ومطاوعة الإرادة ، وخضوع الشهوة ، والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيغاء . لهذا نجد يقول إن الإنسان يجب أن يكون على شئ من الفضيلة ليصير فاضلاً ، ولهذا نجد فى كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ؛ فإن الوصف وسيلة للتهديب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هى عند الكثيرين .

٧٠ — غاية الحياة : بحث أول

١ — « كل فن وكل فحص عقلى وكل فعل وكل اختيار مروى فهو يرمى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل » : بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب ، ولا غرو فإن الغائية إن كانت ظاهرة فى الطبيعة فهى فى الإنسان أظهر ، ولما كان هذا العلم علماً عملياً وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعى أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة . تقول « غاية الحياة » لأن الغايات وإن تعددت فهى مرتبة فيما بينها ، يخضع بعضها لبعض ويؤدى إليه ، ولا بد من الوقوف عند حد فى سلسلتها أى الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعاً . هذه

(١) م ١ ف ٤ .

(٢) انظر أيضاً م ١ نهاية ف ٧ — وم ٤ ف ١٢ .

الغاية هي من غير شك الخير الأعظم ، وإن معرفتها اتهمنا إلى أكبر حد لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة^(١) .

ب — ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة ، ولكنهم يختلفون في فهم السعادة ، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة المذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة . أما المذة فغاية العبيد والبهائم وهي حياة العوام الأجلاف ، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الكرامة السياسية فيطلبها المتنازرون الشيطون ، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليا أكثر منها بالذي يتقبلها ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع . ثم إن طالبا يريدنا ليقنع بفضله ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، ويطلبه لفضل أى كمال في نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هي أيضاً لا تكفى إذ قد تنزل بصاحبها الحزن وتنتابه الآلام فتغص عليه سعاده . تبقى الحكمة ، وأرسطو يرجي الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى كما أسلفنا) ويقول إنه لم يحص الغنى بين السير والخيرات لأن الغنى وسيلة وليس غاية^(٢) . ثم يقول : « لندع هذا جانباً وقد يكون أولى بنا أن نحص 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 أوجب ، فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا فالواجب التحقق إثبات الحقيقة » . ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلى اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمل ، وأهمها اثنان : الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعاً ، فلا يمكن أن يكون شيئاً كلياً وواحد ، وإلا وجب أن يقال على مقولة

(٢) م ١ ف ٥ .

(١) م ١ ف ٢ .

واحدة فقط — وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (٦٥ ب) فإن وجد الموجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عدها بالمثالة كما يطلق الوجود (٥٥ ، ١ — ٦٥ ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده ، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجئ القول إلى علم آخر كأنه يتهرب . — الاعتراض الآخر : لو سلمنا بالخير مثلاً مفارقاً كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه ، ونحن إنما نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه ، وأى فائدة يرجو الحائلك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟ ^(١) نقول من جهة إن أفلاطون قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به ، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً كفؤاً لها كما فعل أفلاطون . ونقول من جهة أخرى إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب بل من حيث هو إنسان ، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة بل ضرورية كما ذكرنا عنه الآن .

ح — ما هو إذن خير الإنسان ؟ يجب 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 الشرطان متحققان في السعادة ؛ فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر ، فالسعادة هي هذا الخير . وفيما تقوم سعادة الإنسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكال الموجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته . وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة

(١) م ١ ف ٦ .

وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال ، 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 يبشر بالبيع ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان ^(١) . — هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً ، ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم مع اعتبار خيرات 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 ، وحدّثنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية ، ونحن نعتز بضرورة النجاح الخارجى للسعادة من حيث أنه من الممتنع 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 الحلقة عناصر للسعادة إن عذمت أفسدتها ، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كره الصورة أو وضع الأصل أو وحيد فى الدنيا ليس له بنون . وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين ^(٢) . ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة ، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعان أنه قد بلغ إلى السعادة حقاً ؟ ولكننا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (فى العدد الآتى) ، وإذن فالسعادة ثابتة . وقد استطع جمال الحياة الفاضلة فى المصائب ، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت

(٢) م ١ ف ٨ .

(١) م ١ ف ٧ .

الظروف فإنه يأتي في كل حالة أجل ما تسمح به ظروفه من أفعال ، وفضيلته هي السعادة الجوهرية وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية ^(١) . — إلى هذا ينتهي أرسطو في فحسه الجدلى ، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فيز 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 عينوه للسعادة من خصائص وشرائط ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثلاً جدلياً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال الماثورة .

٧١ — الفضيلة :

١ — ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعى فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أى بطبعها على حالات معينة . فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أى فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة . والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها ، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى ^(٢) . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملى كالطب مثلاً النظر غير كافٍ بإزاء 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 يمتنعان الصحة على السواء ، بينما الغذاء المعتدل يحدتها وينمها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس

(١) م ا ف ١٠ .

(٢) (٢) م ٢ ف ١ .

فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً ، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتتم بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن . والفعل الذي يصير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبيهاً ظاهرياً فقط لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة وهو أقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة ، ولا يعد الرجل عدلاً أو عفواً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلادة . نعم بلادة فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعاله مطابقة لها . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض : إنها ترشدنا في أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . ونيس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها . فإن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي ، وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي ، كل أولئك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ولكنها وسائل للعمل تصير خيرة باتباع العقل وشريرة بعصيانها^(١) . وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآلة الفنية لكي تدعى كذلك يكفي أن تحقق بعض كفايات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية أي اختيار الفعل لذاته ، والمثابرة أي صدور الفعل عن ملكة ثابتة . ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله^(٢) .

(١) م ٢ ف ٢ .

(٢) م ٢ ف ٣ .

ب — بعد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء
الافعال ناشئ من نمو قوة بالمران . وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه 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 أن التكرار يولد طبيعة ثانية ^(١) . على أن قولنا إن الفضيلة
ملكة أو كيفية للنفس يعطينا الجنس فقط ، فما هو الفصل النوعي ؟ ما هو موقف
الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط 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 ؛
فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « من وأين ومتى وكيف ولم » ^(٢) .
وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصى الذى يعينه العقل بالحكمة » فإن
الشهوة ليس لها بذاتها حد تلزمه ؛ فالعقل هو الذى يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين
الفضيلة والرذيلة . وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل وقد يدلّه عليه غيره ، ولكن
الحال الأول أكمل ، ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم
فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته . على أن الفضيلة إن كانت من حيث الماهية
وسطاً بين طرفين مردولين ، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة إذ أن الوسط
هو ما تحكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو
خير بالإطلاق . ومما تجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والافعال ما لا يحتمل
الوسط ، فإن من الافعال (كالجسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل)

(١) م ٢ ف ٤ .

(٢) م ٢ ف ٥ .

ما مجرد اسمه يدل على إثم وما هو مذموم بلا استثناء وأية كانت الظروف .
لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط ، هي ضرور قد تتفاوت
في الشر لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة ، فهي إذن غير قابلة
للموسط الفاضل ، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر
أصغر من حيث أن الفضيلة قبة في الخير كما قلنا^(١) . وإذا تدبرنا هذه
التحديدات اقتنعنا أن الذين يتقنون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون
يتوهمون وسطاً حسابياً أو شيئاً بين بين وموقفاً هيناً ليناً في حين أنها حد أقصى
ليس بعده زيادة لمستزيد . ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي
حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ،
مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير
منه للبخل ، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشه^(٢) . وكون الفضيلة
مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً ، والسبيل إلى إصابة الوسط
هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط^(٣) .

٧٢ — الإرادة :

١ — عرفنا الآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط ، ولكنها ملكة اختيار ؛
فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم
يقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادي . فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن
ليس كل فعل إرادي اختياراً . الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع ،
فالإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضاً للنزوع وهو
الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي ؛ وإما خلواً من المعرفة وهو الناشئ

(٣) م ٢ ف ٩ .

(٢) م ٢ ف ٨ .

(١) م ٢ ف ٦ .

من الجهل . أما الأفعال التي نأتيها عن خوفٍ اتقاء شرٍ أعظم أو ابتغاء خيرٍ أعظم فهي مزاج من الإرادى واللاإرادى ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هي إرادية لأن صاحبها يريدُها ويفعلها طلباً للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة — وهي لا إرادية لأن أحداً ليس يريدُها لذاتها وبغض النظر عن الظروف — أي هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه اتقاء 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 ارتكابه . — واللاإرادى 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 في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ظاناً أنه يرمى حيواناً ، فإذا كان المقتول علواً يلمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إرادياً إلا من حيث أن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة ؛ لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل أى بسبب الجهل والفعل جهلاً أى جهل الفاعل ما يفعل : فتلاً السكران والغضبان يفعلان أموراً كثيرة جهلاً ، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادى . وإذا كان الفاعل عامداً في جهله كان فعله إرادياً لأن جهله إرادى^(١) .

ب — والاختيار أضيق من الإرادى أى أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة

اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الإرادة اشتهاية . والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة ، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته . وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب ما في العالم من أمور ضرورية يوجد مجال الإمكان وتوجد أمور لا تقع دائماً على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة ، وعلى ذلك قد تريد الاستحيل أو تريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصي ، ولكننا لا نستطيع اختيارها . الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تبحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وُضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن تنتهى إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة) ، فالغاية مفروضة دائماً ، والمشورة تبحث في اختيار الوسيلة إليها . — ويفترق الاختيار أيضاً عن الحكم النظري ، ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعاً الممكن منها والضرورى والمنتهى ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئى الممكن الذى فى مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح . وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً لكان الذى يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضاً ، والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة بسبب فساد الخلق ، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون^(١) . — وتمر الإرادة فى الاختيار بمراحل هى : اشتهاى الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة للملائمة « هنا والآن » ، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا فى حالة الإمكان وعدم التعمين ، وهى تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل « اللحوم الخفيفة صحية ») والصغرى إدراك (« هذا اللحم خفيف ») والنتيجة الحكم العملى المؤدى مباشرة إلى الفعل

(أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو « الاشتهااء المروى لأشياء هي في مقدورنا » أو هو « العقل المشهى أو الشهوة العاقلة » لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة + العقل بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أى الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة^(١) . — وموضوع الإرادة هو دائماً الخير باطلاقة أى ما يلوح للشخص أنه خير . والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيراً والألم شراً فيسئ الاختيار^(٢) . — ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه ، فالرديلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا فالترك متعلق بنا أيضاً ، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة : يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود .

٧٣ — الفضائل :

١ — 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 والاعتياد ولأنها هي التي 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 في جدول الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

(١) م ٣ ف ٣ .

(٢) م ٣ ف ٤ .

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

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

٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

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

٤ — (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهى وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفة ، وتفريط هو التقير .

٥ — بالإضافة إلى الكرامة :

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

٦ — (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 .

٧ — بالإضافة إلى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الحمود .

٨ — بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة فى أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط فى أوقات اللهو أو فى الحياة الجارية :

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

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة ، والإفراط المجورف .
والتفريط الفظاظة .

١٠ — (ح) وفيما يختص بالحياة الجارية أى بالانبساط المستديم الوسط
الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد
به نفع ذاتى هو الملق . والتفريط الشراسة .

١١ — بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة
أو رذيلة بالذات ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التى هى موضوع الفضيلة
والرذيلة والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجمل أو الاحمرار من كل شىء ،
والتفريط السفه أو القحة .

١٢ — بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة وصاحبه
يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل . والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير .
والتفريط الفرخ السيء للشر غير المستحق .

١٣ — أما العدالة فتقال على أنحاء ، لذلك سنبين فيما بعد الوسط فى كل قسم
من أقسامها^(١) .

ونحن نجتزئ بما تقدم فإن تحليلات أرسطو وتميزاته الدقيقة نقرأ
ولا تلخص . ولكننا نقول كلمة فى العدالة وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها .

ب — لفظ العدالة معنيان : فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقى ، وقد يعنى
المساواة . وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصالح والفضيلة كما هى عند أفلاطون

(١) م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٣ ف ٦ إلى نهاية م ٩ .

فهى العدالة « الكلية » . وبالمعنى الثانى هى فضيلة خاصة « جزئية » ماحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى بالطبع وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تقتات عليه ، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى والشيرير ظالم بهذا المعنى ، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية ^(١) . — 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 ^(٢) . وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضى فى الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن . وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو ؛ أما كونها جنحاً وجرائم فهى 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 فتعطى كلا 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 ^(٣) . — وثمت 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

(١) ف ١ — ٢ . (٢) ف ٢ . (٣) ف ٣ — ٤ .

الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائراً ، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه فيصحح نحه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً^(١).

ح - وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتعين النظر في هذه الفضائل لسبيين . الأول أنا عرفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة وعرفنا الرجل الفاضل أنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلى والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتيم لنا معرفة حد الفضيلة . انسبب 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 . — نقول إذن : 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 ، ويترقى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ ، أى أن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدركها العملى : مثلاً 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 متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك وأن هذه الحالة يحدشها دواء مغين . فلاجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى فترى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة

سبباً في النسبة المطلوبة للصحة^(١). — والفضائل العقلية هي : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلى الضرورى ، ولما كانت هذه المعرفة تكنسب بالبرهان كان العلم الملكة التى تؤهلنا للبرهنة . والبرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقي التام والناقص في أن موضوعه أعم وأن نتيجته بينة بنفسها ، ومن فهم المبادئ الأولى ومن العلم في أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . أما الفن فهو الملكة التى تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة . وأما الحكمة العملية فهى ملكة المشورة الجيدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان ، وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتلاشى « المبدأ الأول » أى المقدمة الكبرى في القياس العملى المستقيم وهى « أن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التى يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهى « العلم السياسى » ، ويجب أن تتناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة . والعلم السياسى يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أى مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه ؛ لذلك كان الذى يعمل الخير بناءً على إشارة آخر أدنى من الذى يعمل به بناءً على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها

(١) هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ب س

تدبير القوى والانعلاقات بما يحقق هذه الغاية ، فتمت وُجِدت قضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً في ناحية رذيلًا في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العمالية .

د — هذا التمييز بين العقليين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذى أثاره سقراط حين قال : « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى فما الذى يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة ، وإنما هي تفسر على النحو الآتى : (١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكن ذلك ممنوع حين يكون العلم بالخير مائلاً بالفعل في العقل وقت العمل ؛ فإننا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها (٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل « الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان » ، والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهي 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 (٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحيث لا نتقيد بها ؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تغير على الجسم فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ؛ مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لأبادوقليس ولا يفقه لها معنى (٤) يجب أن نذكر أن الشهوة منطقها وقياسها العملى

يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة وفعلاها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلاية قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصصح 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 هي العلم المحرك إلى العمل ، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران ، لا بالحكمة النظرية كما ظن سقراط ^(١) .

ه — ويخصص أرسطو مقالتين للصدقة (الثامنة والتاسعة) والسبب في ذلك أن للفظ اليوناني معنى أوسع من اللفظ الذي ترجمه 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 في الشدة يبذلون لنا النصيحة في شبابنا ويعنون بنا في شيخوختنا ^(٢) . والصدقة على أنواع ثلاثة : صدقة الفضيلة ، وصدقة المنفعة ، وصدقة اللذة . في النوعين الثاني والثالث يجب الإنسان لا شخص الصديق بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصدقات التي من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضى باقتضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة القلب . وصدقة الفضيلة هي الصدقة الكاملة الباقية وهي نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليا وخلقا ، فتلقى عندها الأناية والغيرية ،

(١) م ٧ ف ٣ .

(٢) م ٨ ف ١ .

كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة . بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ، والبذل فرح بحظه الأوفى ، مغتبط بالفعل الخير الجميل ، وحتى الذي يموت دون صديقه فإنه يربح أكثر مما يخسر^(١) .

٧٤ — غاية الحياة : بحث ثانٍ

١ — ويعود أرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات في المقالة الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة . وهو يدرس اللذة في موضعين^(٢) وهما ملخص أقواله : اللذة ظاهرة نفسية أصلها أن الإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعاً ، فإذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية في الأصل وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذي يكمل القوة ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لذياً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفریط ، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفي كلا الحالين يسبب ألماً ، وكذلك الإفراط يعقبه ألم لأنه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفریط قد يعدل عدم الفعل أو فعلاً ضعيفاً جداً وفي كلا الحالين لا يحدث لذة . إذن ليست اللذة شيئاً متميزاً من الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع ، فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة . غير أنها بعد حصولها أول مرة تصير

(١) م ٨ ف ٢ — ٥ . وعلى ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هذا المقام .

(٢) م ٧ ف ١٢ إلى نهاية المقالة وم ١٠ ف ١ — ٥ .

موضوعاً للشهوة ، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب لأنها هي مشتهاة ، وتبعث فينا النشاط فتؤدى الفعل على وجه أحسن ، بحيث أنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علة كماله . فمن هذه الناحية أى من حيث صيرورة اللذة غاية متميزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتديرها ، لأنها إن طابت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة . ولكن الأفعال هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها ، فاللذة الحسنة أو اللذة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضاً عن اللذة الكاذبة التي يظلمها الرذيل . فما هي الأفعال أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويحلب لنا اللذة القصوى أو السعادة ؟

ب — رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة . وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذي نستطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواماً ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها . إن العقل يشغل مكاناً ضئيلاً ، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغي أن تتبع قول القائلين إننا بشر وإنه يجب أن تقف فكرنا عند الأشياء البشرية ، بل يجب أن تتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع ، وأن نبذل كل جهد لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فإنها هي أسعد حياة . أما حياة الحكمة العملية فهي حياة المركب الإنسانى لا حياة العقل الجرد ، وهي مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأفهامها ، والعقل في غنى عن أولئك جميعاً . وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية ، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار ، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة

النظرية بغيرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . — ويقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة ، فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية . وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل ، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها ^(١) . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن . وإذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية ! هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق : إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان الفعل مرتباً للموضوع فلم أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة وموضوعاً للتأمل السعيد ؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تماماً وباستمرار إلا للعقل المفارق ، أفليست تقتضى الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى ؟ بلى ، وإن هذا لبرهان قوى على الخلود كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنساني والله قعدت به عن مجازاة أفلاطون في صعوده ، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان .

الفصل السابع

السياسة

٧٥ — الأسرة :

١ — كتاب السياسة من الكتب المطولة وهو يقع في ثمانى مقالات يرجع ترتيبها المؤلف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير ، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً : (١) المقالة الأولى فى تدبير المنزل ، وهى مقدمة لدراسة الدولة — (٢) المقالة الثانية فى الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفى أكثر الدساتير اعتباراً — (٣) المقالة الثالثة فى الدولة والمواطن وفى تصنيف الدساتير — (٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضيعة — (٥) المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى . — وجميع هذه المقالات ما خلا الثانية ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة فى كل شكل من أشكال الحكم ، ونحن تقتصر هنا على بعض النقاط الهامة .

ب — كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ أما من حيث الزمان فإن أول جماعة هى الأسرة والغرض منها القيام بالحاجات اليومية . وتلها القرية وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شئ أكثر من الحاجات اليومية ، ولا يذكر أرسطو هذا الشئ ، ويمكن القول إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وإرضاء حاجات أكثر تنوعاً وبجاية أتم من غارة الإنسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة أرقى الجماعات تكفى نفسها بنفسها وتضمن للأفراد

ليس فقط المعاش بل أيضاً المعاش الحسن — وهذا هو فصلها النوعى . فهمة المدينة توفير الأسباب لكي 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 لهم فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة ، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض . والحالة التى يزدهر فيها العمالان الخلقى والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيفة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كاسبطة ، 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 بالاضافة إلى الأجزاء لأنه علتها الغائية 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 ، « والذى لا يستطيع أن يعيش فى 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 حداً عرفياً للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه

نجاة الأفراد من القوضى والقناء^(١).

ح — وتتألف 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 وبالمنزل تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة ؛ ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ويحدد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية بكرامة المواطن الحر ، والعبد آلة « منزلية » أى أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل في الحقل أو في 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 قليلي الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية ، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدى وأوروبا 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 أتيت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذن فالإونانى سيد حر .

والأجنبي (البربرى) عبد له . ولا يستعبد اليونانى أخاه بأى حال ^(١) . — هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية ، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أن الدهر قلب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب ، وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . إن العبد إنسان وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ، وتفاوت الناس 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 انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وانفتح أمامه باب العتق ، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعنق عبيده . اعتبار آخر هو أنه 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 .

د — والأسرة بحاجة للثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعى هو جمع النتائج الطبيعى للآزم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الحيوان

والقنص والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرضنة (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 وزيادة فى أشياء فتضطّر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة . ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية فيصير الإنتاج غاية كذلك لاوسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة وتنقلب الغاية اللذة ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل وتعيين حد لتحصيل الثروة . تبمّا لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة . أما مبادلة الأشياء بالمال أى التجارة فهى غير طبيعية لأنها تجاوز للحد الضرورى للحياة وطلب للثروة إلى غير حد . وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة لأنه مبادلة المال — وهو اختراع غير طبيعى — لا بالأشياء — وهى 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 فى الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة^(١) . — ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفق فى غير سبيل الإنتاج ، وهو على كل حال يبين فى ما تقدم عن فقوره من الطمع فى اكتساب الثروة وعن إثارة معيشة قداماء اليونان القائمة على الملكية العقارية لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنقى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

٧٦ — المدينة :

١ — في المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته . ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فيذكر 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 منوعة تتمتع وحدتها بالطبيعة لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون . وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فالغائهما معارض لميل الطبيعة وخير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال 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 ، وإن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، وإن يشعر هو بعواطف الابن . هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعمل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفي الشيوعية . — أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً . وهما تقتلان الرغبة في العمل ، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل فيما يختص بالصالح العام . ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة لأنه نوع من حب الذات . واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة ، مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والعفة ، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ولا أن يسمى حرمانه المكروه عفة . وليست تنشأ الخلافات من الملكية

الخاصة لأنها خاصة بل لفساد الناس ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً في نتائجها فعرض من عنده أكثر على من عنده أقل ، فتلقى حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء .

ب — أما الحكومة فتختلف أشكالها 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 تتعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

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

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 جديرين بالحكم . والساطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف ، والملك 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 ^(١) . 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 ^(٢) .

ح — كيف تكون إذن الحكومة المثلى ؟! الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن إثثار أحدها واعتباره كاملاً ، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق وهو « أن خير الأمور الوسط » وأن نجد طبقة من الشعب هي مزاج من ضدين ووسط بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ، ويسمينا أرسطو « بوليتية » أى الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم فإنهم لما كانوا وسطاً كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده . — هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عاجلوا هذه المسألة قبله أنهم توهوا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف وليس هناك ديمقراطية أو ليغركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأوليغركيات

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة . (٢) م ٤ بأ كلها .

بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً وبحسب ما تكون الأقلية متميزة بانثروية المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة ، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشرعون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتماً باختلافه .

و — والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالي وقد كان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع (كالامبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهي مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الأثراء والغلبة بكثرة العدد . فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها ، وألا يعدو حداً أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبانغة ، وإلا تعذر الحكم الصالح واختل النظام ؛ فإن المواطنين لكي يحسنوا تدبير الشؤون 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 بالأجهاض قبل أن يصير الجنين حساساً وبإعدام الأطفال المشوهين ، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقاً أن يعدل به عن هذين القولين فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع الخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً فحياته جديرة بالاحترام . — الشرط الثاني خاض بمساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهالي وتوفير لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادي سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التوين ، ويجب

أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود مع مراعاة العدالة في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها . ومع أن أرسطو يعارض الإشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والآداب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمان : الزراعة والصناعة والتجارة والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والسكينة والحكام والموظفون . لكل 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 يزال عملاً يدوياً أصلاً ، فإن العمل اليدوي فضلاً عن أنه يعصره 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 مستنيرة ؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاؤها أفعالاً جسمية : أليس 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 المواطنون طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته « الأخلاق » ، وهم عماد الدولة ، وعلى الدولة أن تعني بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين بل تتمهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلية^(١) . 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 .

٧٧ — خاتمة الباب الثالث :

أ — « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها
لا تنال إلا تدريجياً بتعاون الجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد
لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤدي نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ليس
فقط للمفكرين الذين نشاطهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية
لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية »^(١) . فكم
يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها
مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطاولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار
صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة ، وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف
لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر : صنف العلوم واشتغل
بها علماً علماً ، فكان العلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا
تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب — ولم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يذكر ، وكانت متهمه بالميل
إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بعد أن
ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين . وكان
أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحى أرسطو وإشرافه ؛
فما يذكر من كتب ثاوفراسطوس « آراء الطبيعيين » و « تاريخ النبات »

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

وأبحاث في العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل ، والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عناواناتها ، ورسائل في المنطق وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية ، ورسائل في الفلسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة ، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب « الأخلاق » ، أي وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين . — ومن إخوانه « أوديموس » مؤسس فرع المدرسة في رودس وضع كتاباً في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جداً لتاريخ هذه العلوم ، و « مينون » أرخ الطب ، و « فانياس » أرخ الشعر والمدارس السقراطية ، و « ديقارخوس » أرخ المدنية اليونانية ، ووضع كتاباً في الجغرافية اسمه « سياحة في الأرض » ، و « أرسطوقسانس » كتب في تاريخ الموسيقى ، وفي الآلات الموسيقية ، وفي مبادئ الألحان . وأشهر رجال الجيل الثاني استراتون الميساق خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سنة (توفي حوالى ٢٧٠) ، وكان قد قفى زمناً في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهباً هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال إن النفس هواء وتقد حجج أفلاطون في خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف ^(١) .

(١) وكانت للمدرسة نهضة في القرن الثاني لليلاد ، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير في إذاعة فلسفته (٩٨) .

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

٧٨ — تمهيد :

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

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

الموروثة وتهذيبها وزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم . نذكر في الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث : أفليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلم بالإسكندرية ، وأرشميدس السراقوصى (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه ، كان يجمع بين النظر والعمل ، له أبحاث عويصة في الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسى الفلكى الكبير قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) . ومن رجال القرن الثانى للميلاد ثاون الأزمرى وأقلاديوس بطليموس عرضا العلم في الصورة التى كان قد بانح إليها في عصرها ، والثانى مشهور بكتاب « المجسطى » (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دون كل فروع علم الفلك القديم ، نقل إلى العربية ، وكان المرجع الأكبر في هذا العلم ، واللفظ اليونانى « مجسطوس » يعنى العظيم وترجمة العنوان الكامل « التصنيف العلمى العظيم »^(١) . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الإيتخانيون ، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى (القرن الثانى للميلاد) اشتغل أيضاً بالمنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠ ب) ، ولخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تآخيساته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبليينوس الكبير . — وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة .

(١) انظر نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٢١ — ٢٢٤ .

الفصل الأول

صغار السقراطيين

٧٩ — ثلاث مدارس :

١ — من أصحاب سقراط (٢٧ — و) جماعة علموا في حياته أو بعد مماته وكتبوا « مصنفات سقراطية » أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصى لفكره ، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه . أشهرهم ثلاثة : أفليدس مؤسس المدرسة الميغارية ، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلية ، وأرستوبوس مؤسس المدرسة القورينائية . وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة ، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطى الكبير والسقراطى الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : أما أن أفلاطون أعلاهم قدراً فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم ، وأما أنه السقراطى الحقيقى فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هى التى ذكرها أفلاطون ؟ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لأنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف . وأغلب الظن أنهم لا يستحقون ، فإن ما بقى لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين ، وأفلاطون وحده أقام مذهباً إيجابياً فهو كبير وهم صغار . ثم إن الصورة التى بقيت للإنسانية عن سقراط

هى تلك التى رسمها أفلاطون ، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم ، أفلاطون السقراطى الكلى وهم أنصاف سقراطيين .

٨٠ — أفقليدس والمدرسة الميغارية :

١ — عاد أفقليدس إلى وطنه ميغارى وأنشأ مدرسة اشتهرت بالجدل . ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون ، وكانت تربطهما صداقة متينة ، فأحسن وفادته . وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين ولا شك أنه تأثر بالجدل الميغارى . كان أفقليدس قد تلقى فى أول أمره المذهب الإيلى بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون ، ثم عرف الحركة السوفسطائية ، فجاء مذهبه مزيجاً من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة . جمع بين الوجود البرميندى والخير السقراطى مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال : إن الوجود واحد والخير واحد كذلك ، وما ليس خيراً فلا وجود له ، أو — على حد تعبير أرسطو — الوجود والخير متساوقان ، فالوجود خير والخير وجود . ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله أو العناية أو العقل . ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا فى الفكر . أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متميزة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على أخرى ؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها . فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء . — فأقليدس إيلى عاجل مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال فى المعنى الكلى والماهية والحكم والخير . وهو إيلى كذلك فى منهجه إذ يقال إنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها

من محالات دون التعرض المقدمات ، والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم .

ب — وخلفه أو بوليدس اللطى ، وكان خصماً عنيداً لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالى وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتل الإيجاب والسلب فى آن واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذى أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة : منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً فى قولك فأنت كاذب وصادق فى آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين ، إذن فلك قرنان . ومنها : إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنعاً فإنك لا تعرفه ، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه فى آن واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث ، فتنى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؛ — أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقل إنه أصلع ؟ — وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

ح — وجاء بعده أستلبون الميغارى ، نحاً نحوه فأصاب إقبالاً كبيراً إذ يقال إن تلاميذ ثاوفرسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد تقدمه لنظرية المثل الأفلاطونية معتمداً على برهان الخلف أيضاً ، وذكرت له حجج منها : ليس مثال الإنسان فلاناً أو فلاناً ، ولا متكلاً مثلاً أو غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يتكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم فليس هذا الذى تعرضه

على بقاء من حيث أنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان ، وكان هذا الشخص في ميغاري ، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث أن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير بعمان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل « إن الفرس يعدو » و « إن الإنسان طيب » ، وهذا يعني أن كلاً من الفرس والإنسان هو شيء آخر غير ذاته . وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان لم يسع لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلاً أو إلى الغذاء . — والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإشياء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين في شيء .

٨١ — أنتستانس والمدرسة الكلبيّة :

١ — وُلد أنتستانس في أثينا ، وتلمذ لغورغياس قنشا على السفسطة . ثم عرف سقراط ولزمه . وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم ، وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه « الكلب السريع » ، فأطلق عليهم اسم الكلبيين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماعتهم وغبابة أطوارهم ، فقد كان أنتستانس معجباً بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله ، فأسرف في محاسناته وأسرف تلاميذه . كانوا يشترطون للانضمام لزمريتهم أن يعدل للمريد عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكائنه الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس والحية ؛ ولما تغير الزى الشعبي بتأثير اللقدونيّين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود ، وليس لهم من مأوى غير المعابد

والأمكنة العامة الأخرى . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر في برد الشتاء أو يمشي في شمس الصيف المحرقة ليظهر قوة احتماله — وما إلى ذلك . كانوا يقشون المجالس ، ويتطفلون على الموائد ، فيجابهون الحضور بنقائضهم في قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تروس هي ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب — وأنتستانس إمامهم في آرائهم وسيرتهم . وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة ، فقد وصفه الأول « بالشيخ البليد العقل » ووصمه الثاني بأنه « رجل فظ أحمق » . تكلم في الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال « إنى أرى فرساً ولا أرى الفرسية » ، فالماهية عند فردية غير متجزئة ، يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ : أما الحكم فلا لأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشيء آخر ، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد بل تشبه بغيرها ، وفي كلا الحالتين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها — وكان يقول بهذا المعنى : « بداية كل تعليم دراسة الأسماء » — فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها مثل مياينة « الإنسان » و « الطيب » ، فكل ما يصح أن يقال هو : الإنسان إنسان والطيب طيب . — وأما الجدل فمستحيل ، لأن المتناظرين إما أن يتعلقا شيئاً واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتعلقا أشياء مختلفة

خفا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، ويستحيل أن تتصور غير الموجود . — هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم من حيث أن العلم مجموعة معانٍ وأحكام ، وكان أنتستانس يزدري العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة للسيرة ، فقصر كلامه على الفضيلة وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة . وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول « إني أؤثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة » . وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالي الذي تقدمه بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال ويصوغ الحكم ، فيبرز الفضيلة في صورة حية ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان . ويستدل مما وصل إلينا من عناوين كتبه أنها كانت كلها عبارة عن سرد الأمثال وتفصيل أفعال الأبطال وشرح هوميروس شرحاً رمزياً يستخرج منه المواعظ والعبر . فإنه كان يقول إن الفضيلة في الأفعال والأفعال لا تعلم ولكنها تكتسب بالمران . فليست الكلبية إذن مذهباً فلسفياً وإنما هي سيرة وحياة .

ح — وقام بعده ديوجانس (٤١٣ — ٣٢٧) ، وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهور . وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة تبين فيها شخصين متميزين : الواحد ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني استناداً إلى أن أوائل الكلبين كانوا ولا ريب حريزين على زهد شيخهم أنتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثلته متهكاً إنما وضعت بعده بزمان طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهاراً في غير كافة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحقر العلوم كأستاذة ، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية ، ويريد الناس على أن يروضوا

أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد العانع الذي يزاول مهنته . فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء ، ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية ، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مرببة للإرادة . وكان يحتقر العرف . ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية . والاصطلاح السائر . وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار ، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة . وكان الكابيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعوراً بالوطنية وحرصاً عليها وأكثرهم ميلاً للإنسانية ، يستحبون الدول الكبرى كدولة الفرس ودولة الإسكندر دون الأوطان الضيقة أى المدن اليونانية وعصياتها . وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع فى أحكام ، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهى مطلق لا يحتمل الإضافة وهى الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتبين من هذا أن المذهب الكلبي وحدة متماسكة الأجزاء .

٨٢ — أرسطوبس والمدرسة القورينائية :

١ — نشأ أرسطوبس فى قورينا (٢٧ — و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط فكان واحداً من تلاميذه المواظبين . وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة فى بلاط سراقوسة لعهد دينسوس الأول وابنه من بعده ، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه لما كان يظهر من الخنوع واللق استبقاء للنعمة فدعاه ديوجانس « بالكلب الملكى » . وفى أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلم فيها .

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

ح — وخلفته ابنته وخلفها ابنها أرسطوبس الصغير ، ويقال إنه هو الذي علم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل أن أرسطو لا يذكر أرسطوبس في كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه النقطة فقد غلار رجال المدرسة في الحسية وعلموا الإلحاد ، فقال واحد منهم : إن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم . وآخر ممثلي المدرسة « هجسياس » ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوة خالصة إلا في النادر وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها ، فالسعادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة

عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف الألم دائماً ، فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت الحياة معادلة الموت ، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت . فلقب مجسّياس « بالناصح بالموت » واستمع له كثيرون واقتنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشى الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار فنفى مجسّياس وأغلق المدرسة .

الفصل الثانى

ايقوروس

٨٣ — حياته ومصنفاته :

١ — وُلد أبيقوروس فى ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية ، وكان أبوه معلماً ، وكانت أمه ساحرة تعزّم فى المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلم فى بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساء يتعلمون منه « حياة اللذة السهلة » . وكان أكثر اجتماعهم فى الحديقة لا فى حجرات البناء ، يتجاذبون أطراف الحديث فى الأخلاق ، فقيل لذلك « حديقة أبيقوروس » . كان ضعيف البنية ولكنه كان قوى النفس شديد التجلّد للعرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعى أن مذهبه وليد فكره ، ويأتى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجّاهم جميعاً ، فنُخص بالذكى ديموقريطس وأرسطو ، ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما ، الواحد أفلاطونى والآخر ديموقريطى . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه . باراً بهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابّة ، وكانوا هم يحبونه ويجلّونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه فتأسست مراکز أبيقورية فى بعض مدن إيونية وفى مصر (ثم فى إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها سنة ٢٧٠ بعد أن احتمل آلاماً بشجاعة نادرة . كانت مثلاً عالياً لمريديه . ولقرط إعجابهم به فى حياته ومماته اعتبروه إلهاً جاء

العالم بوحى جديد ، وكانوا يكرمون ذكره تكريماً دينياً .
ب — وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب « فى الطبيعة » وآخر فى المنطق
اسمه « القانون » ورسائل إلى مردييه فى الخارج . وكل ما بقى لنا ثلاث من
هذه الرسائل : واحدة فى الطبيعة وأخرى فى الآثار العلوية ربما كانت منحولة
والثالثة فى الأخلاق . ثم « الأفكار الرئيسية » وهى عبارة عن ملخص المذهب
فى مائة وإحدى وعشرين فكرة ، إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨
وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٤ — المنطق :

١ — كان أبيقوروس يشبه سقراط والسقراطيين فى الرغبة عن كل علم
لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور
الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانونى » (أى المنطق) والعلم الطبيعى ، وكان
تعريفه الفلسفة أنها « الحكمة العملية التى توفر السعادة بالأدلة والأفكار » .
وهى بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان فى كل سن ، فكانت المدرسة مفتوحة
لكل « طالب نجاة » ملم بالقراءة وكفى . وبهذا المعنى أيضاً كان أبيقوروس
يباهى بأنه بدأ يتفلسف فى الرابعة عشرة ويقول : « ألا لا يبطئن الشاب فى
التفلسف ، ولا يكآن الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس
وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طالب
السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت » .

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمى ، وإنما وجه همه
لنقد المعرفة ، والنظر فى علامات الحقيقة ، وفى الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة
العقلية التى تؤدى إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الافعال والإحساس

والمعنى الكلى والحدس الفكرى . فالانفعال هو الشعور باللذة والألم ، والإحساس الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أى التى تحدثه فينا ؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أى أنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة « اصطلاح » . أما خطأ الحواس فليس فى الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل للإدراك : فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديراً ، ولكننا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل وأنا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها . — فأبيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل .

ح — ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كلياً ثبتناه فى لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلى صادراً عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن « فكرة سابقة » نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة . فهو الذى يسمح لنا أن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشى أهو فرس أم ثور ؟ » . وهو الذى يسمح لنا أن نصدر أحكاماً تتجاوز التجربة الراهنة مثل قولنا : « هذا الشبح الذى أبصره هناك هو شجرة » . فإن الأسئلة والأحكام التى من هذا القبيل تعنى أننا حاصلون على المعانى المذكورة فيها حصولاً سابقاً على الاحساس الذى حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدتها الاحساس .

د — والحدس الفكرى استدلال ، وله منهجان : فهو من ناحية يؤدى بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة فى التجربة ولكن التجربة تقتضيهما كقولة أو شرط ، أو لا تبطلها : مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعى ، ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث أن الملاء لا يدع للجسم

المتحرك مكاناً يتحرك فيه ؛ والحركة ظاهرة محسوسة جلية فشرطها موجود ،
ومثل لا نهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهي لا تبطلها . هذه الأشياء يسميها
أبيقوروس باللامحسوسات ولكنه لا يعنى أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة
المذكورة ومن أن مذهبه حسي . — ومن ناحية أخرى الحدس الفكري استدلال
يؤدى بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر
الجوية من معرفة مفاعيل العناصر ، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في
أنفسها لا في علاقاتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلي .

٨٥ — الطبيعة :

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

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

ب — الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة . أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان أموراً حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الخدس الفكرى) . أما اتصال المادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطع الغنم من بعيد بقعة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة إذن وهي فى عدد غير متناه تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شىء من أى الجواهر ، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التى تدخل فى تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنها لم تثبت فى مركباتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً فى خلاء لا متناهٍ ، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل — وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر فى خط مستقيم من أعلا إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التى يجتازها الجسم المتحرك ، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية . غير أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقى وتؤلف المركبات . ولا يحتاج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاة لاستمرت الجواهر تسقط فى الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبداً لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة

فيلزم أن شرط وجودها حقيق من حيث أن الانحراف هو الفرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر . هذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى الحدس الفكرى — ومن جهة أخرى وتطبيقاً للمنهج الثانى نقول إنا نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناءً فى الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللا حرية . — وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقوروس عن ديموقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطاً للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير .

ح — والأحياء أعقد المركبات نشأت اتفاقاً على ما قال أنبادوقليس وديموقريطس ، وبقي الأصلح وثبت نوعه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهى اثنتان أو لها وظيفتان : الواحدة حيوية هى بث الحياة فى الجسم ، والأخرى وجدانية هى الشعور والفكر والإرادة . وتؤدى النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله ، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب . الأولى شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها ، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ، أما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم . —

ويفسر الإحساس بأن « قشوراً » رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتحرك بسرعة فى الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فهى « أشباه » لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس . وفى الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضاً من الأشياء البعيدة والمباشية ، وهذه أصل خيالات المنام واليقظة : فالخيالة

تجربى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفاً من الأشباه تزدحم على الفكر فى كل وقت ، فلا يتأثر الفكر إلا بالتى يوجه إليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صوراً ماضية . وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس كرؤية البرج المربع مستديراً ، وهذا أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ولا إلى اعتباره نذيراً من لدن الآلهة .

د — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولاً أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا فى المنام وفى اليقظة ، والتى لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً : عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً : لكل شيء ضده يحقق المعادلة فى الوجود ، فلا بد أن يقابل الوجود الغائى التآلم وجود دائم سعيد . — ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فىنا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دنور ولكهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا ولا يكدرهم صفوهم بشؤوننا ولا يعلنون عن إرادتهم بالنذر كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل . فعلىنا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن ننقى عن نفوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن

القدر يعبت بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هذا الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فأثر أن يمجو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يخاف إلى المابد ويشارك في الشعائر ، ولعله كان يفعل ذلك استرضاءً للعامة وتقديراً من الخصومة معهم ، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

٨٦ — الأخلاق :

١ — في هذا المذهب السعادة هي اللذة الجسمية من حيث أنه لا يعترف بغير المادة . وفي الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة ، ولكنه لا يتابع أرسطوبس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة الروحية ويستبقى الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلق مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلاً بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن تمت إلى لذات وآلام ، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبق شيء . — ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهي الحياة اللذيذة السعيدة . فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة ؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة ، ومعنى هذا الشرط أن اللذة عواقب وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً ؛ فإن الشره

مثلاً يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر الماء واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شراً فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجز لذة أعظم — وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة . لقد كان أرسطوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل ولأن ينقلب حسابان العواقب قيداً وعبودية ، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لإنهاء بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق ، وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

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

ح — وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه أى أن يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراغاً من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت ، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة ، ولكنه هو اللذة بعينها ، هو الاستمتاع بالتوازن ، فإن اللذة تنشأ حالما يزول الألم ، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى . وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام والطمأنينة التامة بآمن من كل اختلال واضطراب . — ولكن الجسم عرضة للألم دائماً ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد إلى جانب الألم الجسمى لذة عقلية نلطفه بها مهما اشدت ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية ورجاء اللذة المستقبلية فقتطيع في الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة لانفس دائماً . فسعادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجمل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة ، بل لا يخاف الموت فإن خوف الموت من فعل الخيلة : يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخذه الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم . أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام ؛ هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت ، وحين يوجد الموت نعدم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه : إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن

اللذة لا تزيد في اللذة . — ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسطوبس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة ، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهى عند الموت فما هو الفاصل بين المذهبين ؟ ولم تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقوروس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس ، فإذا كان هذا الرجاء لازماً إلى حد تاطيف ألم جسمي محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وإن توقع اقتضاءها ينقصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقوروس بارعاً في انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والخيالة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقاً جوهرياً ودون أن يغير معنى اللذة ، ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير والاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغواً وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطالب على قول أرسطوبس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنّا على قول هسياس .

٥ — قلنا إن أبيقوروس يستقي الفضائل المعروفة ، والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستقيها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقتنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة والتساميم بما لا مفر منه . والصدقة نافعة لذينة فالحكيم يتعهدا كوسيلة للسعادة ، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر لما يجزه الزواج من شواغل متعددة . والسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة بحيث لو انتفى التعاقد

أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه العدالة . و بعبارة أخرى أننا
تقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا في الخروج على القانون
منفعة لنا وأمكنا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى فلنا ذلك ونحن بمأمن من
حكم الضمير . ولنا أن نستوحى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد ،
إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم .
ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه
السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحفظ بالطمأنينة وهي خير الأعم . —
وكل هذا منطقي في المذهب الحسى ، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس ،
وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه
حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل فاعترف بهذه
الطبيعة من حيث لم يرد . غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا ، فلم تقوَ
طويلاً على منطق المبادئ ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ
العرف اسم أبيقوروس عنواناً للمذهب اللذة والاستمتاع فظلمه شخصياً ولكنه
أنصف مذهبه في جوهره وفي سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية
يعيشون عيشة « اللذة السهلة »

الفصل الثالث

الرواقية

٨٧ — مؤسسو الرواقية :

١ — الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها ، وضع أصولها زينون وكلها تابعان من بعده ، وثلاثتهم أسويون . ولد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦ ، وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصياً يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالى سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أفراطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى أستلبون الميغارى وإلى رجال الأكاديمية ، ثم أنشأ مدرسة في رواق (« ستوى » باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء ، فدعى وأصحابه بالرواقيين . وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه . وتوفى سنة ٢٦٤ .

ب — وخلفه أقلاينتوس (٣٣١ — ٣٣٢) ، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته . وكان مصارعاً قبل أن يتوفر على الفلسفة ، وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب وشدة تعصبه له ، ولكنه كان قليل الحظ من القدرة الجدلية ، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين فتهقرت المدرسة في أيامه . — ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس : ولد سنة ٢٨٢ في سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية ، ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة ،

واستحق لقب المؤسس الثانى للرواقية ، وتوفى سنة ٢٠٩ . — ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات ، لذلك يصعب تصوير مذهبهم بشئ من الدقة ، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم فى مجموعته كما أمكن تركيبه .

٨٨ — المنطق :

١ — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة فى عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر فى ثلاثة قرون . فهى تقول بالنار الحية وبالاوغوس أو العقل منبثا فى العالم وتسميه الله وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقا وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التى تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتقصى الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول فى الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاوتها » والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعى والجدل (أى المنطق) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط ، فإن العلم الطبيعى يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة هو الذى يربط التالى بالمقدم فى المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود فى الأخلاق . وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة فى العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث أن الرجل الفاضل طبيعى وجدلى ، وأن الطبيعى جدلى وفاضل بالضرورة ، وبحيث أن « الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصب العلم الطبيعى وسياجه الجدل وثماره الأخلاق » وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — الرواقيون ماديون ، فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس . والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التي من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد المبسوطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً ويعنى بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفواً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد المقبوضة تماماً . والدرجة الرابعة والأخيرة العلم يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطاً عليها باليد الأخرى . والعلم تنظيم المعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولي المصاحب للإحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات تحدث عفواً في كل إنسان دون قصد ولا تفكير ، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء ، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرنا ننظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق .

ج — وكون الوجود جسمياً والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئى . وقد يكون معيناً يشار إليه بالبنان مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين مثل قولنا « بعض » ، أو نصف معين مثل قولنا « سقراط » دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والحمول قبل صادر عن الموضوع أو حدث عارض له مثل « سقراط يتكلم » بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم أو انفعال جسم

بجسم ، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق .
والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكويناها مهما تشابهت
وإلا امتنع تمييز شيء من شيء . فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن
فاعل ، وليست وضع نسبة بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما
كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن
الوجود وأولاهها بالعناية هي التي تتضمن نسبة بين شيئين أى بين قضيتين للترجمة
عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبعبارة أخرى هي القضايا المركبة . وبهذه
النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون
والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى ، وهم يهملون المفهوم والصدق
وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس .

د — ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائي ، وهو الذي يستخرج النتيجة
من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية
حتمية . والقضايا المركبة عندهم خمس فالأقيسة خمسة : (١) قياس مقدمته الكبرى
شرطية متصلة مثل : إذا كان النهار طالماً فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، إذن
فالشمس ساطعة . (٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل : إما النهار
طالع وإما الليل مخيم ، والليل مخيم ، إذن فليس النهار طالماً ، أو والنهار طالع ، إذن
فليس الليل مخيماً . (٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل :
ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيّاً ، ولكن أفلاطون قد
مات ، إذن ليس أفلاطون حيّاً ، أو ولكن أفلاطون حي ، إذن ليس بصحيح أن
أفلاطون مات . (٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث أن الشمس
ساطعة فالنهار موجود . (٥) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل : زيد أعلم أو أقل
علماً من عمرو . — وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما . والقياس

الأول أهم لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أى متضمنة منذ البدء في نظام العالم ، وليس التالى فيه معلولاً للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولان لهذا النظام العام . ويعادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألقت أمثال هذه المقدمات في مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة الخ... والمنطق الرواقى استقرأى يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط الماهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطواع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة . غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التى تربط بينها بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالاً على الشئ بالشئ نفسه ، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلته واحد ، والجرح وأثره واحد وهكذا .

٨٩ — الطبيعة :

١ — قلنا إن الرواقين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمى حتى العقل وفعله ، فإن تحدثوا عن لاجسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة ، فلم يبقوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يردّها للوحدة في كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدئين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقى أجزاءها متماسكة . وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد أى أن ينتشر فيها كلها

انتشار البخور في الهواء والحجر في الماء بحيث يؤلفان « مزيجاً كلياً » فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما . هما بمثابة الميولي والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة والنفس شيء جسمى يوجد في المكان بالذات . وبتفاوت التوتر يتفاوت التماسك وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام . والنفس الحار هو في الحيوان والإنسان نفس أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور . فهذا المعنى ليس للنبات نفس إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية في الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما في الإنسان فإن للنفس أن تتدبرها ، إن قباتها صدرت وإن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم ، فالعالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزائه وتؤلف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار في الخلاء اللامتناهى ولم يكن عداها شيء ، وتوترت فتحوّلت هواءً ، وتوتر الهواء فتحوّل ماءً ، وتوتر الماء فتحوّل تراباً ، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم « لوغوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطقية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث أن كل حى فهو « مزيج كلى » من ذرئته جمعاء . فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضرورى أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق ، وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة ، فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء بخالفة للطبيعة إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع —

ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتي « السنة الكبرى » حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس النسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ح — فالعالم قديم ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار ، ولو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب . ثم إنا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وجدت معه في وقت واحد لضرورتها ما تزال في أوائلها فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنساني إلى عهد بعيد . — والعالم جسم كامل كرى كله وجود أى ملا ، وخارجه إلى مالا نهاية اللاوجود أى الخلاء . أما أجزاؤه فليست كاملة لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . — والعالم واحد بوحدة القوة المحالة فيه ، يحده فلك الثوابت وتزينه الكواكب وهي أحياء عاقلة تدور بالإرادة ، والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هي الآلهة والجن ، والأرض ثابتة في المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة في وسط الأنبوبة المنفوخة ، وإما لأن ثقلها على صغرها يوازى ثقل بقية العالم ويوازنه ، ولما كان العالم واحداً كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة تنتقل الحركات بينها رغم المسافات كما تنتقل الحركة في الحيوان من جزء إلى آخر . والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول العلولات الكلية ، وهي فصول السنة ، والعلولات الجزئية بالتفصيل على ما بين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالعرفاء وتعبير الأحلام .

د — والعالم إلهى بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل

وقانون وضرورة وقدر ، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة في الأشياء .
وهذه المعقولية تقتضى القول بالعلل الغائية ، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها
الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان ، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات .
وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقتضى إنكار القوة المقابلة للفعل ، وهى في الواقع
غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ، ورفضوا حد
أرسطو للحركة وقالوا : إن المتحرك هو ما هو في كل آن أى أنه في كل آن بالفعل
لا بالقوة . وما نظريتهم في كمن الأشياء بعضها في بعض وخروجها بعضها من
بعض خروجاً آلياً سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلهى معقول تماماً ، وهم
يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك « العقل
الكلى الذى وقعت بموجبه الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع
الأحداث المستقبلية » . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجأرون الديانة
الشعبية في الظاهر ويعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب
والعناصر والأحداث الكونية . وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك
الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات . ويرؤونها من الشر بقولهم
: إن لكل شئ ضده ، فالشر ضرورى للعالم كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعاً
ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر
الخلقى أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية
وبين القدر والضرورة بقولهم : إن الظروف الخارجية أى مناسبات أفعالنا محتومة
ولكنها ليست محتمة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً إن وجدوا في نفس الظروف
لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان وخلقته يعين سيرته . أجل إن
الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأتيه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع
العمود والتواكل ، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل

ومن جهة أخرى نحن نجهل العلة التي تحتم الفعل ، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كأنا أحرار .

٩٠ — الأخلاق :

١ — تنجس الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات ، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان ، وتتخذ في الإنسان طريقاً آخر هو العقل أكل الطرق لتحقيق أسمى الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله أى أن يحجي وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد ، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملاً بهذا الميل الأولى . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين أن الميل الأولى منصرف إلى اللذة فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقى كيانه . وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طيبة وموضوعاتها موافقة للطبيعة . وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية ، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية ، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار ، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ونسبية إليها . أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل ، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه . والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى ، وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون

أن يجعله مذموماً ، والخير الفضيلة ، فليس للفضيلة موضوع خارجي توجه إليه ، ولكنها تنتهى عند نفسها وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وايست تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هي الغاية تشهى لذاتها . فهي كاملة منذ البداية تامة في جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله ، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذى يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلى أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى يزهقان الإنسان في كل عمل ويتنهيان به إلى الجود إذ تتساوى عنده الأشياء فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، وإن لم تكن خيرات وشرورا بالذات ، إلا أنها مادة الإرادة ، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهى إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعلق بموضوع دون آخر ، ودون أن يريد موضوعاً ما كما يريد الخير ، فإذا ابتلى بمرض أو أصابته مصيبة آثر ذلك لعله أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال . اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يحمداً للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحتفظ بحريته وينعم بفضيلته .

ب — وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها

ولكنه لا يرتقى بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى متفرقة لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً ، ينقصها لكي تصير خيراً وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلى ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا الإنسان فيها يرى من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة تالية الإنسان فيها يرى من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها ، ودرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمنٌ خطر السقوط ولا يفتقر ليكون حكيماً لغير الشعور بالحكمة . ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور في أية درجة كان ، مثله مثل الغريق فإنه محتقن سواء أكان في قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الراعى فإنه مخطئ سواء أجاى سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج ، هي استقامة الإرادة إما أن توجد أو لا توجد كما أن الخط إما مستقيم أو منحرف ولا وسط .

ح — ويليه الإنسان الشرير أو الضال غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فاتخذ نفسه مركزاً للوجود وعارض الخير الكلى بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع وحصر سعادته فيها فتعرض لشتى الهموم والآلام . أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل والطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلاً فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرض على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر ،

و بإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة باسان الأهل والرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتتقلب الميول انفعالات وأهواء أى ميولاً مسرفة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة . وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبل النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن أو بين الالدة والغبطة فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما خالان له بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو تقورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما أى أنه حكم : مثال ذلك ليس حكماً بأن « موت الصديق مصيبة » هو الذى يحرك النفس بل الحكم بأنه « من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة » بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم لا الحكم الأول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات . فالانفعالات مخالفة للطبيعة والعقل من هذه الناحية ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها . وهى جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهى أمعن فى عدم العقلية فإن زيادتها وتقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ ترى الحزن مثلاً أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً فى النفس يتعذر علاجه وهذه أدنى الدركات . — فالرواقيون يعودون إلى رأى سقراط أن الفضيلة علم والرديلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخى النفس وجريها مع الميل للسرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما فى الطبيعة صادر عن العقل الكلى صدوراً ضرورياً ؟ ...

د — إذا انحصر الخير فى الإرادة وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحيث كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة ، وهى

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

هـ — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشم وشجاعة وإن لم يخل أصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الليل الأساسي . وعرفت المدرسة عسراً ثانياً هو « الرواقية المتوسطة » في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أهم رجاله أسيويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا ، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية . ثم عسراً أخيراً رومانياً هو « الرواقية الجديدة » في أيام القيصرية ، أشهر أسمائه سنيكا وأبيقيتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . وبعد ذلك لم تعد المدرسة أتباعاً متفرقين ، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفاء كثيراً من الآراء الرواقية في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم . ونحن نرى أن مذهب أسينوزا ما هو إلا المذهب الرواقى في ثوب ديكارتي ، وأن الأخلاق عند كُنْط هي الأخلاق الرواقية .

الفصل الرابع

الشكاك

٩١ — الشك الخلقى : يبرون :

١ — ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية ، فقد يماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ، وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل المهم وتعاطف حاجة العقلاء للراحة ، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شىء على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشاك فى هذا الدور نافعاً متهمكاً كالسوفسطائى ولكنه رجل مغلوب على أمره فقد الإيمان بالحق والخير فى بيئة تلبات فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل فى نفسه لا يوجب ولا ينفى وإنما يقول : لا أدرى . ولم يكن كالسوفسطائى مزهواً بفضه طالباً للمال ، ولكنه كان جاداً معرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحتاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فأثقفوا الحاجة على

أصولها وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

ب — وإمامهم بيرون (٣٦٥ — ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللادرية ، المنكر للعلم واليقين . وُلد في إيليس ، وتلمذ لأحد الميغاريين وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « قراء » الهنود وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالة بالحياة وثبات في الآلام . وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه ، قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهناً أعظم وأقاموا له تمثالاً بعد موته .

ح — لم يدون آراءه وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم إلى ما يأتي : كل قضية فهي تحتل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر . (فإن الشك لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها ، والشاك يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض وأن العسل حلو وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشيء الواحد تارة يكون خيراً وتارة شراً ، وكل شيء فهو زائل الخير والشر على السواء . فالتاس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء أنفسهم ويعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة اتقى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف . — ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان خلقياً أكثر منه منطقياً ، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها ، ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم

الطبيعى وعنى بالرد على أصحابهما كما سيفعل المتمون إليه فى عهد متأخر .

٩٢ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال . أرقاسيلاس وقرنيادس

١ — قبل هذا العهد وإلى جانب تلاميذ بيرون نجد الشك فى مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هى مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة . ولد أرقاسيلاس فى إيولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقى فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته . وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط فى الجدل وتصنع الجهل أو إلى منهج أفلاطون الذى كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين فى قضية واحدة وأن يستعمل صيغاً شكية مثل « يلوغ وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية « الفكرة الحقيقية » فأنكر أولاً أن يقع التصديق على فكرة وهو إنما يقع على قضية ؛ وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شىء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية . وليس هناك علامة للحقيقة . وإذا كانت التصورات سواء كانت الحكمة فى تعليق الحكم على الشىء فى ذاته . غير أن من الأراء ما يبدو معقولاً ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً ؛ هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة متممة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتمالياً أو مرجحاً يعتقد بالعقل فى هذه الحدود

فيختلف من هذه الناحية عن ييرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعى خضوعاً أعمى ، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

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

ح — لم يكتب ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . نقد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط . الأول : الانتباه ، فكل ما انتبهنا إليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً أي اعتبرناه محتملاً . الشرط الثاني : عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب على الحذر . الشرط الثالث : امتحان التصورات في جميع تفاصيلها ، مثال ذلك إذا أبصرت جبلاً وطننته شعباناً فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو .

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

٩٣ — الشك الجدلي : أناسيداموس وأغريبيا

١ — وتوالى تلاميذ ييرون من جتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضعاً عالياً ودعمه بالحجج . ولسنا ندرى زمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده . وكل ما يقال عنه أنه علم بالإسكندرية في وقت غير معين ، وتذكر له كتب لم تصل إلينا . أما آراؤه فروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي : انتهى صراحة إلى ييرون ، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحماقة فيقعون في التناقض ؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عشرين لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هي الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويوسسته . وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا في ذاته ، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان . —
الحجة الثانية أن اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم

وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد و بلد وبين عصر وعصر فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد ؛ فالبصر يدرك بروزاً في الصورة واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق ، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة . ومن يدري لنا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا . وإذن فنحن هنا أيضاً ندرک الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدهد وغير ذلك ؛ فمثلاً العسل يبدو مرّاً في الحمية وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان . وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضى استثنائي أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً بغير الظواهر ؟ — الحجة الخامسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ؛ فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ، وضوء المصباح يبدو ضئيلاً في الشمس ساطعاً في الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزاً فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ؛ فلون الوجه يختلف في الحروف في البرد ، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس

وفي ضوء الصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجة السابعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلاً قرن العزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجة الثامنة أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك ؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلا أو أسفل بنفسه بل بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن ، فليس شيء مدركاً في نفسه . — الحجة التاسعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرتها . — الحجة العاشرة اختلاف العادات والقوانين والآراء ؛ فالمصريون يحتظون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقبهم في المستنقعات ، ويميز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويميز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ويحظر القانون اليوناني كل ذلك . واختلافات الأديان ومذاهب الفلاسفة وقصص الشعراء معلومة للجميع . وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أى ما بدا أو يبدو لهم حقاً لا الحق في ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واجدة هي حجة النسبية نعتبرها جنساً عالياً تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى ، وجنس خاص بالموضوع المدرك يشمل الحججتين السابعة والعاشرة ، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

ح — وقد علم يعتبر أثره الخاص في المذهب ، وكان لا بد من هذا النقد لئيم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم أنه معرفة العال بالظواهر ، فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العال : فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة ، ولكنها ليست محسوسة لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس وليست الحقيقة مدركة بالحس لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة . وهي ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا وهذا باطل . —

الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير الواحد اثنين ، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لاجسماً وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس واللاجسمي منزّه عن التماس فلا يفعل ولا يتفعل ، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسماً ولا اللاجسمي أن يحدث جسماً لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم فالعلية ممتنعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العال الخفية ، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد ، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

د — وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم فلا تفيدنا أسماؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع في القرن الأول أو الثاني للميلاد . له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم وبين العامة . — الثانية نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض .

وفي هاتين الحجبتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحجة الثالثة انتداعي إلى غير نهاية في البرهان بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهاناً وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحجة الرابعة أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل في البرهان فروض غير مبرهنة فهي ليست آيين من تقائضها . الحجة الخامسة إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول يرمى إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثانى يرمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

٩٤ — الشك التجريبي : سكستوس

١ — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكك احترقوا الطب . أخذوا بالموقف الهادم السلبي الذى هو تراث سلفائهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوحى به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها . دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلاً من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أى التجريبي نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته ، عاش في القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، أو في القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى . له كتب هي موسوعة المذهب الشكى فيها أخبار الشكك وحججهم ، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : واحد يدعى الحجج البيرونية وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه الرد على الفلاسفة ، والثالث في الرد على العلماء .

ب — والقسم السلبي في كتبه تكرر لما سبق إليه من أقوال الشك.

موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقين . وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعنى أنهم غير محقين أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقوالهم بأقوال معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسى وحيوانات فى آن واحد ، فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول لأن القضية الكبرى الكلىة لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (٥٠ ب) . — ويقول عن الاستقراء إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلىة غير منطقية لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات لأن عددها غير متناهٍ ، فالاستقراء تآمراً كان أو ناقصاً ممتنع (٥٠ و) ، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

ح — أما القسم الإيجابى فلم يعرضه صراحة ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول : « لسنا نريد معارضة رأى العام ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : (١) الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس . (٢) والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه . (٣) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدى به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ

كلية و يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله ؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى قمة اللغة ، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، ويستخدم العدد دون الخوض في علم الحساب ، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بناء على الملاحظة الصرفة دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، ويطلب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها .

٥ — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هذا التفسير ممتنع النال . ولكن مهما يحرص الشاك على تعليق الحكم فإن الحياة تضطربهم إلى قبول اليقين ، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر ، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين . أيما كان مقداره وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم . وما من حجة من حجج الشك إلا وهي مردودة ، ولم يكونوا ليغفروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً في تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والبيغاريين ، ولكن الناس كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها فكثيراً ما لا ينظرون في آراء من تقدمهم ، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها . ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأنثر في فكر ديكارت ، وتغلب على فكر هيوم ، وأيقظ كُنْط من «سبائه اليقيني» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي ، وقدم لستوارت مل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك تقده للقياس وتلمسه أساساً للاستقراء .

الفصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

٩٥ — فيلون الإسكندري :

١ — في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية . وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على « تيموس » ، وقام الجدل فيما يذكّر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . — واتخذت الأفلاطونية شكلاً جديداً ظاهراً عند فيلون اليهودي الإسكندري . وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمركز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود ويونان ورومان . وكانت جاليتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى أنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية^(١) ، وكانت تعتقد في معظمها أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضاً . وكان فيلون كبير القدر في قومه . لم يُضبط تاريخه ، فهو يوضع ما بين سنة ٤٠ قبل الميلاد وسنة ٤٠ بعده . ومما يذكّر عنه أنه ذهب في أواخر أيامه في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته . ولم يكن يعرف العبرانية فقرأ التوراة

(١) هي أقدم الترجمات وأشهرها ، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف الثاني وسبعون عالماً من يهود مصر ، وهذا العدد هو أصل التسمية .

باليونانية وشرحها بهذه اللغة . وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم . وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحاً رمزياً كما كان اليونان قد ألفوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل ، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله ، تدنونه تعالى أو تبتعد عنه بمقدار ابتعادها عن الجسم أو دنوها منه . وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصاً ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (آدم) وأعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له ، فطاول العقل الحس واتقاد للذة (الحية) وهكذا .

ب — وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبشرة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه ، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة ، بحيث يتعذر تصوير فكره . ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار : الفكرة الأساسية هي فكرة إله مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر . فكل ماورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار . وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء ، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء . والوسيط الأول هو « اللوغوس » أو الكلمة ابن الله نموذج العالم . ويليه الحكمة فرجل الله . أو آدم الأول فاللائكة فنفس الله وأخيراً « القوات » وهي كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية . وتطهير النفس بالزهد وعلى الأخص بالعبادة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله . ويبدأ التطهير والصعود والعودة إلى الله حين يعلم الإنسان بطلان الحسوسات وزوالها (وفيلون يدلل عليه بحجج أنا سيداموس) . وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات

والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم (وهذا حظ الأكثرين)
أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرقى) . — فإذا ما أردنا أن تبين ماهية
هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها : فاللوغوس هو تارة الوسيط الذى
خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذى نعرف الله به والذى يشفع لنا عند
الله . وهو طوراً ملاك الله المذكور فى التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر
الله . وهو مرة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين . ومرة أخرى
هو المثال والنموذج الذى خلق الله العالم على حسبه كما يقول أفلاطون . وغير ذلك
كثير . أما « القوات » فهو تارة يردّها إلى المثل الأفلاطونية وطوراً يتصورها
روابط تشد الأشياء وتوحدها على رأى الرواقيين . وحينئذ هى درجات صعود
النفس إلى الله وحينئذ آخرهى صفات الله .

٩٦ — أفلوطين :

١ — من الإسكندرية أيضاً خرج أفلوطين أكبر مجددى الأفلاطونية .
وُلد فى ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية ، وبقى بها إلى
الثامنة والعشرين ، ثم قصد إلى الإسكندرية وتلمذ لأمونيوس الملقب بساكس
أى الحال لأنه كان حاملاً قبل أن يشتغل بالفلسفة . وأمونيوس هو المؤسس
الحقيق للأفلاطونية الجديدة كذهب فلسفى . نشأ مسيحياً ثم ارتد إلى الوثنية
اليونانية . ولسنا ندرى عنه شيئاً كثيراً فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصيلها .
إنما يقال إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية فى تلاميذ قليلين مختارين .
وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار
الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الرومانى الجرد على فارس . ولكن هذا
الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم فى العراق ، فلبجأ أفلوطين إلى أنطاكية

ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته سنة ٢٧٠ . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة اسمو نفسه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية .

ب — ولم يشرع في الكتابة إلا حوالى الخمسين . كان يكتب أو يلى على عجل ويدع لتلميذه وكاتب سره فورفور يوس مراجعة الأوراق . كتب أربع وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوى ، وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما ، أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جواباً عن سؤال أو ردّاً على اعتراض . فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . والموضوعات الماثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في تيمائوس والمأدبة وفيدروس والمقاتلين السادسة والسابعة من الجمهورية . والموضوع الرئيسى النجاة : نجاة النفس من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصيل عالم الوجود والحقيقة . والمنهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود ، وطوراً الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر . — وبعد وفاته جمع فورفور يوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متتابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات . ويمكن أن يقال إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بمحيطه أى بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ، والسادسة بالوجود .

ج — قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون ، وهي ترجع إلى أربعة : أولها « الواحد » الذى حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣ — د) والذى ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية لا يوصف أو لا يوصف إلا سلباً (٣٤ —

(ب) . والركن الثانى النموذج الحى بالذات الحاوى جميع المثل . الثالث النفس العالمية (٣٥ — ١) . والرابع المادة . — فأفلوطين يضع كذلك « أقانيم أربعة » أى أربعة جواهر أولية : « الواحد » أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتى هى : العقل فالنفس فالمادة . وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد ويبين الصدور بالجدل النازل . فمن الوجه الأول يقول مع الرواقين إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها ، ولكنه ينكر قولهم إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة فإن من شأن المادة التفكك والتشتت ، ويذهب إلى أنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم ؛ فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة لأن كل قضية فهى تحتوى على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها . فالنظر فى معنى الوجود وفى ضرورة وحدته يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى . والوجود الحقيقى هو التأمل والفكر الذى يرد الكثرة إلى الوحدة . وكل موجود لا يكون اتحاد أجزائه تاماً فهو يقتضى فوقه اتحاداً أتم . وعلة الوحدة فى الموجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله ونموذجه العقول . والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه — تأملاً صامتاً لا يقارنه شعور ، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة كما أن النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحى ، وفوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وعلة وحدتها فإن المعقولات مترابطة متضامنة وتقتضى عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها ، وفوق العقل « الواحد » الذى لا كثرة فيه ألبتة والذى هو رباط الأشياء جميعاً^(١) .

(١) انظر الرسالة الثامنة من التاسعة الثالثة ، والرسالتين الأولى والسادسة من التاسعة الخامسة ، والرسالتين الثامنة والتاسعة من التاسعة السادسة ، ومواضع أخرى كثيرة .

٥ — ومن الوجه الثانى أى بالجلد النازل^(١) نبداً بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع . ليس هو الوجود (لأن الوجود معين أى ماهية محدودة ومعقولة) ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر . فهو الأشياء جميعاً (لأنه يحويها بالقوة) دون أن يكون واحداً منها (من حيث أن ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل فى ذاته إذ يعطيها الوجود) . وهو كامل لا يفتقر إلى شيء ، ولما كان كاملاً فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلاً (أى يصير الأتوم الثانى الذى هو وجود وعقل وعالم معقول ، فما هو غير معين فى الأول يتعين فى الثانى ، والثانى حاد المثل الكلية أى الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضاً وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال) . ولما كان العقل شيئاً بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هى النفس الكلية ، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضاً كثيرة (لا فيضاً واحداً كالأول والعقل) فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات . فالأشياء جميعاً بمثابة حياة تمتد فى خط مستقيم من أعلا إلى أسفل ، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل . (والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير ، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية ؛ لأن الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها ، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثانى ، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول) . والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم ، وهى وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة

(١) انظر الرسالة الثانية من التاسعة الخامسة وهى ملخص المذهب . أخذنا منها أم القضايا ووضعتها لها شروحا بين أقواس ، وهذا الشرح مستمد من مجموع الرسائل .

للصورة كما عند أرسطو) ، وهى مع ذلك غير معينة ، فلا يوجد اتحاد حقيقى بين المادة والصورة وإنما الشئ المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس فى المادة ، كما أن الضوء لا يؤثر فى الهواء . وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف بأى صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس .

هـ — واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل نقائصها وشرورها . فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول . والفلسفة وسيلة النفس فى صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد ، ولكنها لا تصل إليه بجدس عقلى من حيث أن المعين وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك — بل بنوع من « التماس » لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد ، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهى نادرة عندهم^(١) وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة إذ أنهم فى حال الاتحاد يفتقدون كل شعور بأنفسهم ، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر^(٢) . وفى هذا يفترق أفلاطون عن أفلاطون (فيما يفترق) فإن أفلاطون بتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرمى إلى إدراك أسمى العقولات ، أما أفلاطون فيريد أن يجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز . وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشايع الأفكار الهندية .

و — على أنه بوضعه الواحد اللامعين فى رأس الوجود ومحاولته استخراج

(١) وأفلاطون نفسه لم يبلغ إليها سوى أربع مرات فيما يروى فورفوريروس نقلا عنه فى ف ٢٣ من ترجمته له .

(٢) انظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة .

الأسماء منه بالتدريج كان أميناً لموقف قديم متصل في الفلسفة اليونانية : ألم يقل أنكسيمندريس باللامتناهى ، وهرقليطس بالنار الإلهية ، وبارمنيدس بالكرة التي هي وجود محض ، وأنبادوقليس بالكرة الأصلية الإلهية ، وأنكساغوراس بالمزاج الأول ؟ فأفلوطين فهم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعين . وكانوا قد وضعوا لهذا الأصل قانوناً باطنياً أسماه بعضهم الضرورة وأسماه البعض الآخر « اللوغوس » وربطوا الأشياء ربطاً محكماً لصدورها عن أصل واحد ، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدي على طقوس معينة ، فال إلى الشرق من هذه الناحية أيضاً وأدخل في مذهبه أخط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالي .

٩٧ — بعد أفلوطين :

١ — ملخوس السورى الملقب بغورفور يوس (٢٣٣ — ٣٠٥) أظهر تلاميذ أفلوطين . وُلد في صور وعرف أفلوطين في روما سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته . وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذاً عن التاسوعات ، وكتاباً « في الامتناع عن اللحوم » نزع فيه منزع الفيثاغورية ، وآخر « في أخبار الفلاسفة » مضى فيه لناية أفلاطون ، بقي منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « إيساغوجي » أى « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٢ — د) . وكتب أيضاً ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم .

وكانت الكنيسة تحاربها . وهو أفلاطون وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة .

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

٩٨ — خاتمة :

وفى سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستينانوس مدارس الفلسفة فى أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها^(١) ، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكاتها ، فاتته الفلسفة اليونانية بماهى يونانية . انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل . ولكنها بقيت بماهى فلسفة ، تناولتها عقول جديدة فى الشرق والغرب فاصطنعت منها ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهى على كل حال تعتبرها أصلاً وتتهج نهجها . فكان لأفلاطون بفضل نزعته الروحية حظ كبير عند المسيحيين فى بلاد اليونان والرومان .

(١) فزح بعض رجالها شرقاً وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية فى بلاط كسرى أنو شروان صديق الفلاسفة ، منهم ممبليقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو .

ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان ، قتلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية ، ولكنهم قتلوها عن شراح كانوا قد أدخلوا عليها شيئاً من التأويل الشخصي . وأكبر هؤلاء الشراح إسكندر الأفروديسي (القرن الثالث للميلاد) ، وفورفور يوس المذكور آنفاً ، وثامسطينوس (القرن الرابع) ، ويوحنا النحوي (القرن الخامس) ، وسبليقيوس (القرن السادس) . ونقل السريان أيضاً مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها « أوتولوجيا (إلهيات) أرسطوطاليس » ومختارات من « مبادئ الإلهيات » لأبروقلوس وأسموها « كتاب الحال » وأضافوها إلى أرسطو كذلك ، فقبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار^(١) وبدأ لهم ما فيها من صوفية إشراقية تنمى طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون ، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية ، بحيث يتعين على الناظر في الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول . ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ذاعت دراسة أرسطو في الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية قوية تطورت إلى الفلسفة الحديثة . فالسلسلة متصلة الحلقات ، والفضل للسابق .

(١) ما خلا ابن رشد فإنه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات خاصة .

مراجع

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

١ - مراجع عامة

تاريخ يعقوبي : الجزء الأول فيما قبل الاسلام وفيه فصل عن اليونان ، والجزء الثاني في
الاسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . لندن ١٨٨٣

الفهرست لابن أبي يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ . ليسيك ١٨٧٢

طبقات الأمم لصاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢

الملل والنحل للشهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ . ليسيك ١٩٢٣

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن الففطى أو القفطى فقط ، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ .

مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم . ليسيك ١٩٠٣

عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل ، وتوفى

سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالى سنة ٦٤٠ ، ثم أعاد تصليفه فزاد ونقص مستعيناً

بكتاب القفطى ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كوتفسبرغ

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة ، ولد حوالى ١٠١٠ هـ

بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليسيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٣ هـ =

١٨٥٧ - ١٨٥٨ . ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية

فان هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول ، وفي الكتب المذكورة خلط كثير وتقديم

وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الاسلاميون عن

هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات في نقلها

ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development,
London 1877 — 1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy,
New - York and London, 13 ed. 1931

GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901 — 1905, 4 vol. — Les pen-
seurs de la Grèce, Paris — Lausanne 1908 — 1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً . والثاني موجز .

والثالث تشوبه ثثرة تخرج بالمولف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو ، وأكثر
ما يظهر هذا العيب في كلامه على أرسطو

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

٢ — مراجع خاصة

١ — ما قبل سقراط

RIVAUD (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905

BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923

في هذا الكتاب ترجمة الشنرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقل إلى الفرنسية

A. Reymond بعنوان : L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919

ب — سقراط

ROBIN (L.), Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910). -- Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916)

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932

ج — أفلاطون

Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822 — 1840

Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E. Chauvet, en 10 volumes. Paris 1869 — 1875

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).

هذه الترجمة الثالثة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا وهي أوتق ترجمة يزيد في قائمتها مقدمات مطولة وشروح

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929

ROBIN (L.), Platon. Paris 1935

جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة ١٩٢٩

د — أرسطو

Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint-Hilaire en 35 volumes.
Paris 1837 — 1892.

The Works of Aristotle. Oxford 1928.... ترجمة علمية

Physique, trad. Carteron : I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931

Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935 — trad. J. Tricot.

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1er vol. Paris 1836 (réimprimé en 1920). كتاب قيم مشهور

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

كتاب واف متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض المنطق والطبيعة . ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة في صفحات ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة

ROSS (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. française Paris 1930

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الاختصاصيين في أرسطو . وهو المشرف على ترجمة اكسفورد المذكورة آنفاً

ترجمات عربية : الدكتور طه حسين بك : نظام الأئينين . القاهرة ١٩٢١

» : أحمد لطفى السيد باشا : الأخلاق إلى نيقوماخوس في مجلدين . القاهرة

١٩٢٤ — الكون والفساد ١٩٣٢ — الطبعة ١٩٣٥

ه — الباب الرابع بالاجمال

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

و — ابيقورس

Trois lettres, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII

Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernont, 1920; commentaire par L. Robin, 1925 — 1926

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernont dans le commentaire déjà mentionné de Robin, 1er volume 1925

BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926

GUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881

JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910

ز — الرواقية

BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910

RODIER (G.), Etudes de philosophie grecque, Paris 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219—269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270 — 308

BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221 — 281

HAMELIN (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

ح — الشكاك والأكاديمية الجديدة

BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

ط — الأفلاطونية الجديدة

PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier. Paris 1908.

BRÉHIER (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. Paris 1924.

PLOTIN, Ennéades, texte et trad. par E. Bréhier. Paris 1924 — 1936

BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin. Paris 1931.

WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.

INGE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.

قاموس الأعلام والألفاظ الفلسفية

على ترتيب حروف المعجم

[وإلى جانب كل منها اللفظ الفرنسي أو اللفظ اللاتيني المستعمل بالفرنسية]

أخلاق كبرى (كتاب) Grande Morale	أبروقلوس Proclus ٣٣٠ ٣٣١
١٤٦	أبيقوروس Epicure ٢٨٦ — ٢٩٧
أخلاق نيقوماخية (كتاب) Morale	٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠٦ ٣١٠
Nicomachéenne ١٤٦ ١٤٧ ٢٣٩	أبيقراطوس Epictète ٣١٠
إرادة volonté ١٢١ ٢٤٩ — ٢٥٢ ٢٩١	إتفاق hasard ٥٥ ١٧٥ ١٧٨ — ١٧٩
أرسطوبس Aristippe ٧٤ ٢٧٧ ٢٨٣	٢٢٥
٢٨٤ ٢٩٣ ٢٩٤	أثار علوية (كتاب) Météorologiques
أرسطراطية aristocratie ١٣٠ ١٣٢	١٤٦
١٣٦ ١٢٧ ٢٦٩ ٢٧٠	أثير éther ١٩٢ ١٩٤
أرسطرخوس Aristarque ٣٣ ٢٧٦	أحدية monisme ١٨
أرسطوطاليس Aristote ١٣ ١٤ ١٦	إحتجاج سقراط (كتاب) Apologie de
٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣٢ ٣٣ ٣٥ ٣٦ ٣٧	Socrate ٧٢ ٧٩
٣٨ ٤٠ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٨ ٤٩	إحتمال probabilisme ٣١٣ ٣١٤
٥٠ ٥١ ٥٥ ٥٦ ٦٠ ٦٢ ٦٤ ٦٧	إحساس sensation ٤٧ ٥٢ ٨٥ — ٨٦
٩٢ ٩٥ ٩٧ ١٠٧ ١١٣ ١٤٠ ١٤١	١٦٥ ١٩٩ ٢٠٥ — ٢٠٦ ٢٨٨
٢٧٤ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١	٢٩١ ٣٠٠
٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٦ ٣٠١ ٣١٠	إختيار choix, élection ٢٤٩ ٢٥٠ —
أرسطوفان Aristophane ٦٣ ٦٩ ٧١	٢٥٢
أرسطوقسانس Aristoxène ٢٧٤	أخلاق éthique, morale ٦٧ ١١٥ —
أرض terre ١٣ ١٥ ١٦ ١٧ ٣٢	١٢٣ ٢٣٩ — ٢٦٢ ٢٩٣ — ٢٩٧
١٩٣ ٣٠٤	٣٠٦ — ٣١٠
أرقاسيلاس Arcésilas ٣١٣	أخلاق (كتاب) les Caractères ٢٧٤
أسبوسيبوس Speusippe ١٤٠	أخلاق أوديمية (كتاب) Morale
أسبينوزا Spinoza ٣١٠	١٤٦ ١٤٧ Eudémienne

أقراطيلوس (محاورة) ٨٠ ١٥٦	إستحالة altération ١٩١ ١٨١ ١٧١
أقريتاس (محاورة) ٨١ Critias	١٩٥
أقريسبوس ٢٩٨ Chrysippe	إستدلال - raisonnement, science dis-
أقريطون (محاورة) ٧٩ ٧٣ Criton	١٥٢ ١٥١ ٨٥ cursive
أقلاينثوس ٢٩٨ Cléanthe	أستراتون ٢٧٤ Straton
أقليدس (الميناري) ٢٧٧ ٧٦ ٧٤ Euclide	إستقراء induction ١٦١ ١٥٢ ٦٧ ٦٦
٢٧٩ — ٢٧٨	٣٢٠ ٢٥٧ ١٦٣ —
أقليدس (المهندس) ٢٧٦	أستليون ٢٩٨ ٢٧٩ Stilpon
أقنوم ج أقنيم ٣٢٦ Hypostases	أسرة famille ١٣٤ ١٣٠ — ١٢٩
أكاديمية ١٤١ ٧٧ Académie	٢٦٥ ٢٦٣ ١٣٧
أكاديمية جديدة ٣١٣ Nouvelle Académie	إسكندر الأفروديسي Alexandre d' Aphro-
٣١٥ —	dise ٣٣١ ٢١٤ ١٥١
أكانوفان ٣٦ — ٣٥ ١٩ Xénophane	إشتراكية socialisme ٢٧٢ ١٢٨
١٠٦ ٤٤ ٣٧	إضافة attribution في مواضع مختلفة
أكانوفون ٦٥ ٦٣ Xénophon	إضافة relation ١٧٠ ١٥٢
أكانوقراطيس ١٤٠ Xénocrate	أغايط (كتاب) Réfutations sophisti-
إلحاد athéisme ١٤٣ ٦٣ ٥٩	١٦٨ ١٥٢ ١٤٥ ques
٢٨٤	أغريبا ٣١٩ — ٣١٨ Agrippa
ألفيادس (محاورة) ٧٩ Alcibiade	أفلاطون Platon ٥٦ ٤٢ ٣٩ ٧ ٦
ألفميون ٤٧ ٣١ Alcméon	٦٦ ٦٥ ٦٤ ٦٣ ٦١ ٦٠ ٥٩
الله ١٠٨ ١٠٢ — ٩٩ ٣٦ ٢١ Dieu	١٤٠ — ٧٥ ٧٣ ٧٢ ٧١ ٦٨ ٦٧
٣٢٣ ٢٣٨ — ٢٣٥ ١٠٩ —	١٥٤ ١٥٣ ١٤٦ ١٤٥ ١٤٢ ١٤١
آلهة ٣٦ ٣١ ٦ ٥ — ٤ dieux	١٩٢ ١٨٨ ١٧٧ ١٧٦ ١٧٥ ١٦٦
١٠٦ ١٠٥ ٧٠ ٦٨ ٥٩ ٥٢ ٤٧	٢٢٦ ٢٢٤ ٢١٥ ٢١٣ ٢٠١ ٢٠٠
٣٠٥ ٣٠٤ ٢٩٢ ٢٨٤ ٢٦٢ ٢٣٣	٢٥٢ ٢٤٤ ٢٤٠ ٢٣٣ ٢٢٨ ٢٢٧
آلهة (كتاب أصل ال) ٦ Théogonie	٢٧٦ ٢٧٢ ٢٧٠ ٢٦٨ ٢٦٢ ٢٥٨
آلية mécanisme ٥٦ ٥٢ ١٨ ١٦	٣١٠ ٣٠١ ٢٨٣ ٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٧
٢٠٤ ١٠٦ ٩٩	٣٢٨ ٣١٣
أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas	أفلاطونية جديدة néoplatonisme ٣٢٢
٣٢٤	٣٣٠ —
آن ١٨٩ ١٨٨ ١٨٦ instant	أفلوطين Plotin ٣٣٠ — ٣٢٤ ١٤٧
أناسيداموس ٣١٨ — ٣١٥ Enésidème	أقراطيس ٢٩٨ Cratès
٣٢٤	أقراطيلوس ٢٢٤ ٩١ ٨٤ ٧٥ Cratyle
أنبادوقليس ٤٩ — ٤٥ Empédocle	
(٢٢ — فلسفة)	

٣٩ — ٣٧ ٣٥ Parménide بارمنيدس	٢٠٣ ٢٠٠ ١٩٦ ١٨٧ ٩٢ ٦١
١٧٣ — ١٧٢ ٩٥ ٩٤ ٤٤ ٤٢	٢٣٧ ٢٣٣
٢٧٨ ٢٢٥	٣١٠ ٣٠٧ ١٢٣ ٣٠ suicide إنتحار
بارمنيدس (محاوره) ٨١	٢٨٠ ٢٧٧ ٧٤ Antisthène أنتستانس
١٧٩ — ١٧٨ chance, fortune بخت	٢٨٢ —
١٦٦ — ١٦٤ démonstration برهان	٣٢٨ extase إنبذاب
١٦٦ d. quia برهان إن	٢٩٠ clinamen إنحراف
réduction à l'absurde, à l'خلف برهان	٢٥٥ équité إنصاف
٢٧٨ ١٦١ ٤٠ l'impossible	١٩٩ ١٩٦ ١٨١ ١٥٣ passion إقبال
١٦٦ d. propter quid برهان لم	٣٠٩ ٢٨٨
٦١ — ٥٩ Protagoras بروتاغوراس	— ٥٣ ٤٥ Anaxagore أنكساغورس
٢٨٤ ٢٢٩ ٢٢٣ ٩٤ ٨٥ ٨١	١٨٦ ١٠٦ ٩٨ ٩٢ ٥٦
بروتاغوراس (محاوره) ٧٩ ٦٠	١٨ — ١٧ Anaximène أنكسپانس
٣١٢ Pyrrhon بيرون	٢٠٠ ٣٨
	— ١٤ Anaximandre أنكسيمندريس
	٣٨ ١٧
٣٣١ ٢٢٥ Ennéades تاسوعات	٢٧٩ Eubulide أويوليدس
٢٢١ ٢٢٠ expérience تجربة	١٤٧ Théologie (كتاب) أوتولوجيا
١٧٧ abstraction تجريد	٣٣١
Premiers Analytiques تحليلات أولى	٨٠ Euthydème (محاوره) أوتيديموس
١٦٤ ١٥٧ ١٥٢ ١٤٥	٢٧٤ ٢٩ Eudème أوديموس
Secondes (ou Derniers) تحليلات ثانية	١٥١ ١٢٥ Organon أورغانون
١٦٦ ١٦٤ ١٥٢ ١٤٥ Analytiques	٢٣ Orphée أورفيوس
١٨٤ ١٨ rarefaction تخلخل	٣٠ ٢٥ ٢٤ — ٢٣ orphisme أورفية
٦٠ association (الصور والمعاني) تداعي	١٣٩ ١١١ ٨٣ ٦٨ ٣٤
٢١١	٧٩ ٦٨ Eutyphron (محاوره) أوطيفرون
٢٤٠ ١٢٨ ١٢٥ éducation تربية	٢٦٩ ١٣٦ ١٢٣ oligarchie أوليغركية
٢٣٤ ٢٢٦ individuation تشخص	٢٧٠
appréhension simple تصور ساذج	١٦٨ Isagoge (كتاب) إيساغوجي
١٥١	٣٢٩
٣٢٩ mysticisme تصوف	١٠٦ ٤٤ — ٣٥ Eléates إيليون
١٠٦ — ١٠٥ ١٦ évolution تطور	٧٩ Ion (محاوره) إيون
١٠٧	

٩٧ — ٩٤ d. descendante	جدل نازل	suspension du jugement	تعليق الحكم
٣٢٧		٣١٣	
٧٦ ٧٥ République (كتاب)	جمهورية (كتاب)	٢٠ — ١٩ changement, devenir	تغير
١٣٥ — ١٢٤ ٨٢ ٨١ ٨٠ ٧٩		— ١٧٠ ١١١ ٤٣ ٣٨ ٣٧ ٢١	
٢٦٨		٢٢٦ ١٩٥ ١٧٤ ١٧١	
١٦٧ ١٥٣ genre	جنس	٤٧ ٣٠ métempsychose	تقمص وانظر
٢٢٥ ١٥٣ ١٥٢ substance	جوهر	« تناسخ »	
٢٢٨ —		تكاثف condensation	انظر « تخلخل »
٢٩٣ — ٢٩٠ ٥٠ atome	جوهرفرد	١٠٦ — ١٠٥ ٣٥ ٣٠ ٢٩	تناسخ
٣٠٢		١٠٧ ١١١ ١١٤ ١٤٥ ٢١٧	وانظر
٣٢٣ ٣٠٤ ١٠٨ démons, génies	جن	« قمص »	
		٢٢٩ ٣٠٤ ٢٧٦ astrologie	تجيم
حجة argument في مواضع كثيرة		٦٦ ironie socratique	تهكم سقراطي
٢٢٦ ١٦٤ ٦٦ définition	حد	٣٠٣ ٣٠٢ tension	توتر
١٥٨ terme	حد	٢٠٤ génération spontanée	تولد ذاتي
١٦١ — ١٦٠ terme moyen	حد أوسط	٩٢ ٦٦ maïeutique	توليد (سقراطي)
١٦٥ intuition	حدس	٨١ Théétète	تيتياتوس (محاورة)
intuition de la réflexion	حدس فكري	— ١٠٢ ٨١ Timée	تياوس (محاورة)
٢٩١ ٢٩٠ ٢٨٩ — ٢٨٨		٣٢٢ ١٠٩	
٩٩ ٤٢ — ٤١ mouvement	حركة	٣٣١ Thémistius	ثامسطيوس
٣٠٥ ١٨٢ — ١٨١ ١٧١ — ١٧٠		١٤٣ ١٤٢ Théophraste	ثاوفرستوس
١٨٦ ٩٩ m. circulaire	حركة دائرية	٢٧٣ ١٥٩ ١٥٨	
١٩٢ ١٩١		٢٣٠ ٤٨ dualisme	ثنائية
٣٠٥ ٢٩١ liberté, libre arbitre	حرية		
وانظر « اختيار »		٢٧٦ ١٥٨ Galien	جالينوس
٢٠٥ — ٢٠٤ sens	حس ج حواس	٨٤ ٨٢ ٥٨ ٤٢ dialectique	جدل
٢١٣ ٢١٢ ٢١١ — ٢٠٨		٢٨١ ١٦٨ — ١٦٦ ٩٦ ٩٤ ٩٠	
٢٠٩ sens commun	حس مشترك	جدل (كتاب) Topiques	
٢٨٠ ٢٧٨ ١٥٨ ٩٤ jugement	حكم	١٥٢ ١٤٥	
٢٨١		١٦٧	
٢٥٨ — ٢٥٧ ٢٢١ ١١٨ sagesse	حكمة	٨٨ — ٨٤ d. ascendante	جدل صاعد
٢٦١ ٢٩٩ ٣٠٧ ٣١٢ وانظر		١٢١ — ١٢٣ ٣٢٦	
« فلسفة »			

- ذاكرة mémoire ٢١٠ — ٢١١ ٢١٥
 ذكر وتذكر reminiscence, souvenir ١١٢
 ١١٣ ١٤٥ ٢١٠ — ٢١١ ٢١٥
 ربا usure ٢٦٧
 رق esclavage ١٣٥ ٢٦٥ وانظر «عبد»
 رواق Portique ٢٩٨
 رواقية Stoïcisme ٢٩٨ ٢٨٣ —
 ٣١٠ ٣١٤ ٣٢٦
 رياضيات mathématiques ٨٨ ٩٧ ١٧٧
 ٢٢١ ٢٤١
 زمان temps ٤١ ١٠١ ١٠٤ ١٠٧
 ١٥٢ ١٨٣ ١٨٥ — ١٨٦ ١٨٨
 ١٨٩
 زينون الالبي Zénon d'Elée ٣٩ — ٤٢
 ٤٩ ١٨٣ ٢٧٨ ٢٧٩
 زينون الرواق ٢٩٨ ٣١٣
 سحر magie ٢٧٦ ٣٢٩
 سعادة béatitude, bonheur ٥٢ ١١٦
 ١١٩ — ١٢٠ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥
 ٢٤٦ ٢٥٦ ٢٦١ — ٢٦٢ ٢٩٣
 ٢٩٥ ٣١٢
 سقراط Socrate ٦٢ ٦٣ — ٧٤ ٧٥
 ٧٦ ٨١ ٨٢ ٨٥ ٩١ ٩٢ ٩٧
 ١٢٣ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٨٠ ٣٠٩ ٣١٣
 سكستوس Sextus ٣١٩ — ٣٢١
 سماء ciel ١٩٠ — ١٩٤
 سماء (كتاب) De Caelo ١٧١ ١٩٠
 سماع طبيعي Physique ١٤٦ ١٧١
 سمليقيوس Simplicius ٣٣١
 حكومة gouvernement ١٢٨ — ١٣٥
 ٢٤٠ ٢٦٩ — ٢٧١
 حلولى (مذهب) panthéisme ٣٦
 حياة انظر «نفس»
 حيالات (كتاب) Mécaniques ١٤٦
 خاصة propre, propriété ١٦٧
 خرميدس (محاورة) Charmide ٧٩
 خطأ erreur ٩٥ ٢٠٧ ٢٨٢ ٢٨٨
 خطابة (كتاب) Rhétorique ١٤٧
 خلق création ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ٢١٧
 خلود immortalité ٢٩ ٥٢ ٦٨ ١٠٥
 ١١١ — ١١٤ ٢١٥ — ٢١٧ ٢٦٢
 ٢٩٥
 خلاء vide ٤٩ ٥٠ ٥٣ ١٨٤ — ١٨٥
 ٢٩٠ ٣٠٤
 خير bien ١١٨ ٢٤٥ ٣٠٦
 خير أعظم souverain bien ٢٤٣ ٢٤٤
 دور cycle ١٦ ٢٠ ٢٩ ٣٠ ٤٦ ٤٧
 ٥٢ ٣٠٤
 دور cerce vicieux ١٦١
 دور (حجة) diallèle ٣١٩
 ديقايرخوس Dicéarque ٢٧٤
 ديكارت Descartes ٩٧ ٢٠٠ ٣٢١
 ديمقراطية démagogie ٢٦٩
 ديموقراطية démocratie ٤٦ ٧٠ ١٣٣
 ١٣٦ ١٣٧ ٢٦٩ ٢٧٠
 ديموقريطس Démocrite ٤٥ ٤٩ — ٥٣
 ٦١ ١٠٦ ٢٠٠ ٢٠٣ ٢٠٦ ٢٣٣
 ٢٧٤ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١
 ديوجانس Diogène ٤٨٢ — ٤٨٣ ٢٩٨

صيرورة ١٢٠ changement, devenir وانظر	٢٩ ٢١ grande année (كبرى) سنة
(تغير)	٣٠٤
ضرب (القياس) mode ١٥٩	سنيكا ٣١٠ Sénèque
ضرورة ١٧٩ — ١٨٠ ٣٠٣ nécessité	سوفسطائي (محاورة) ٨١ Sophiste
٣٠٥	سوفسطائيون ٥٧ — ٦٢ ٦٤ ٦٥ ٦٧
ضرورة شرطية ١٨٠ n. hypothétique	١٠١ ٨٤ ٨٢ ٨٠ ٧٩ ٧٥ ٦٩
	١٣١ ١٢٤ ١٢٠ ١١٥ ١٠٩
	٣١١ ٢٦٤ ٢٤٠ ١٦٩
	سياسة ١٢٤ — ١٢٩ ٢٦٣ politique
طاغية ١١٦ — ١١٧ tyran	٢٧٣ —
طاليس ١٢ — ١٤ ٢٠٠ Thalès	سياسي (محاورة) ٨١
طبيعة ١٠٢ — ١٠٩ nature	سياسي (العلم ال) ٢٥٧ ٢٣٩
١٧٠ — ١٩٧ ٢٢٨ ٢٩٣	
٣٠٦ — ٣٠٢	
طبيعيون ١٢ physiiciens, physiologues	شبه ج أشباه simulacres ٥٢ ٢٩١
١٧٣ ١٠٩ ٤٥ ٢٢ —	٣٠٠
طبيعات صغرى (كتب) Parva Naturalia	شجاعة ١١٨ — ١٣٥ ١٣٧ courage
١٧١ ١٤٦	٣٠٧ ٢٩٦ ٢٤٧
ظن ١٣٧ — ١٣٦ ٢٦٩ tyrannie	شر ١١٨ ١٠١ ٢٣٠ ٣٠٥ mal
ظأنينة ٢٩٥ ataraxie, repos	٣٢٨
ظيموقراطية ١٣٢ timocratie	شرك ٣١ polythéisme ٢٣٤
	شعر (كتاب) ١٤٧ Poétique
	شك ٢١ ٣١١ — doute, scepticisme
ظن ٣٧ ٣٨ ٦٥ ٨٥ ٨٦ opinion	٣٢١
٢٥٨ ١٦٥ ١٢١ ١٠٢ ٩٧ ٩٠	شكل (القياس) ١٥٨ figure ١٦٤
	شهوانية (نفس أو قوة) concupiscible
عالم ١٠٢ — ١٠٩ ١٩٠ monde	١١٨ ١١٠ ١٠٥
٣٠٥ — ٣٠٣ ١٩٤ —	شيوعية ١٢٨ ١٣٧ communisme
عبارة (كتاب) ١٤٥ De Interpretatione	
١٥٦ — ١٥٥ ١٥٢	صانع ١٠٢ — ١٠٦ ١٠٨ Demiurge
عبد ٢٦٥ — ٢٦٦ ٣١٠ esclave	صورة ١٧٤ — ١٧٥ ١٧٦ forme
عدالة وعدل ١١٩ justice ٢٥٥ — ٢٥٤	٢٢٦ ١٧٨ ١٧٧
٣٠٧ ٢٩٧ — ٢٩٦	صورة لاحقة لإنشائية image consécutive
عدم ١٧٤ privation	٢١٠ positive
عرافة ٣٠٤ ٣٢٩ divination	صورة لاحقة سلبية ٢١٠ i. c. négative

٢٤٢ ١٨٠ — ١٧٩ ١٧٨ ٩٩ fin غاية	٢٢٥ ١٦٧ accident عرض
١٠٥ irascible (نفس أو قوة) غضبية	٢٩٦ ١٢٣ ١١٨ tempérance عفة
١١٨ ١١٠	٣٠٧
١٦٩ ٦٢ — ٦١ Gorgias غورغياس	٥٥ intellect, intelligence, raison عقل
٢٨٠	٢١٧ — ٢١١ ١١٨ ١١٠ ٥٦
٨٠ ٧٩ ٦١ (محاورة) غورغياس	٢٥٦ ٢١٣ raison pratique عقل عملي
	٢١٣ intellect actif, i. agent عقل فعال
	٢١٧ ٢١٥ —
٢٧٤ Phantias فانياس	intellect passif, patient, عقل متفعل
٨٧ hypothèse فرض	٢١٧ — ٢١٣ possible
فساد corruption انظر «كون»	raison spéculative, théorétique عقل نظري
١٦٧ différence spécifique فصل نوعي	٢٥٦ ٢١٣ théorique
١٢١ — ١١٨ ٧٩ ٦٨ vertu فضيلة	١٥٩ conversion (القضايا) عكس
٢٦٠ — ٢٥٢ ٢٤٩ — ٢٤٦ ٢٤٣	١٦٤ ٩٠ ٨٧ ٨٦ ٨٥ science علم
٣٠٧ ٢٨٢	٣٠٠ ٢٥٧ ٢٢١ ١٦٥
٢٣٠ — ٢٢٨ acte فعل	علم عملي ١٥٠ ١٥١ ٢٢١ (انظر «عقل
١٩٦ ١٨١ ١٥٣ action فعل	عملي»)
٨٥ ٥٢ ٤٧ pensée فكر	علم نظري ١٥٠ ٢٢١ (انظر «عقل
٣٠٠ idée compréhensive فكرة حقيقية	نظري»)
٣١٣	علة ١٧٨ — ١٧٧ ٩٩ ٨٩
٢٩٢ ٢٨٨ prénotion فكرة سابقة	٣١٨
١٣١ ١٣٠ ٢٧ philosophie فلسفة	علة صورية ١٧٨ — ١٧٧ cause formelle
٣٢٨ ٢٩٩ ٢٨٧ ٢٢٢ ٢٢١	علة غائية ١٧٧ ٩٤ cause finale —
philosophie des concepts فلسفة المعاني	١٧٨
٦٧	علة فاعلية ١٧٨ — ١٧٧ cause efficiente
١٩٢ sphère فلك	علة مادية ١٧٨ — ١٧٧ cause matérielle
١٩٣ éclipse فلك البروج	علوم متعارفة ١٦٥ axiomes
٨٧ ٣٢ astronomie فلك (علم ال)	عناصر ١٠٤ ١٠٣ ٤٧ ٤٦ éléments
١٥١ ١٥٠ ١٢٧ — ١٢٥ art فن	١٩٦ ١٩٤
٣٢٠ ٢٥٧ ٢٤٦ ٢٢١ ٢٢٠ ١٧٩	عناية (لهية) Providence ٢٩٢ ١٠١
٣٠٠ ٢٥٧ entendement فهم	٣٢٣ ٣٠٥
٣٢٥ ١٦٨ Porphyre فورفوريوس	
٣٣١ ٣٢٩	
٣٤ — ٢٥ ١٩ Pythagore فيثاغورس	غائية ٣٠٥ ٢٤٢ finalité, téléologie
٣٥	وانظر «علة غائية»

- قياس syllogisme ١٥٧ ٩٧ ٦٧ — ٣٢٠ ٢٧٦ ١٦٤ ١٦٣ ١٦١
- قياس استثنائي s. conditionnel ١٦٤ ٣٠٢ — ٣٠١
- قياس اقتراني s. catégorique ١٦٤
- قياس عملي s. pratique ٢٥١
- قياس موجه s. modal ١٥٩
- كليوت Cyniques ٢٨٠ ٢٧٧ ٧٤ — ٢٨٣
- كلي général, universel ١٥٣
- كليات prédicables, universaux ١٦٨
- كم وكية quantité ١٥٢ ٢٨
- كية متصلة qu. continue ٢٨
- كية منفصلة qu. discrète ٢٨
- كنط Kant ٣٢١ ٣١٠
- كهف (قصة ال) allégorie de la caverne ٩١
- كور (انظر « سنة كبرى »)
- كون génération ٥١ — ٥٠ ٤٦ ٣٧ ١٩٧ — ١٩٥ ١٩٣ ١٨١ ١٧٠
- كون (كتاب الكون والفساد) ١٤٦ ١٩٥ ١٧١
- كيف وكيفية qualité ١٥٢ ٥١ ٤٦
- لذة plaisir ٢٤٧ ٢٤٣ ١٢٣ ١١٧ — ٢٩٣ ٢٨٤ ٢٨٢ ٢٦١ — ٢٦٠ ٣٠٨ ٣٠٦ ٢٩٤
- لوغوس logos ٣٠٣ ٢٩٩ ٢٢ ٢١ ٣٢٤ ٣٢٣
- لوقيبوس Leucippe ٤٩
- لوقيون Lycée ١٤٤ ١٤٢
- لوك Locke ٢٠٧
- فيثاغورية pythagorisme ٣٤ — ٢٥ ١٠٧ ٩٧ ٩١ ٨٠ ٦٨ ٤٠ ٣٨ ٣٢٢ ١١١
- فيدروس (محاوره) ٨٠ Phèdre
- فيدون (محاوره) ٧٣ ٦٤ Phédon — ١١١ ٨٢ ٨٠ ٧٤
- فيلون Philon ٣٢٤ — ٣٢٢
- فيلابوس (محاوره) ٨١ Philèbe
- قانون (كتاب) ٢٨٧ Canon
- قانوني (العلم ال) ٢٨٧ Canonique
- قدر destin ٣٠٧ ٣٠٥ ٥٥ ٥
- قدم الحركة éternité du m. ١٩٠ — ١٨٦
- قدم العالم ١٨٨ — ١٨٧
- قرنيادس Carnéade ٣١٤
- قسر violence ٢٤٩
- قسمة division ٩٦
- قسمة ثنائية dichotomie ٩٧ ٩٦ ٤١ — ١٦١
- قصة mythie ١٠٧ ١٠٢ ٨٢
- قضية proposition ٣٠١ — ٣٠٠ ١٥٥
- قضية إضافية p. de relation ١٦٣
- قضية شرطية p. hypothétique ١٦٤
- قضية شرطية متصلة p. conjonctive ١٦٤
- قضية شرطية منفصلة p. disjonctive ١٦٤
- قوانين (كتاب) ٨٢ ٨١ ٧٨ ٧٦ Lois — ١٣٩ — ١٣٦
- قورنائيون Cyrénaïques ٢٧٧ ٧٤ — ٢٨٣ — ٢٨٣
- قوة puissance ٢٣٠ — ٢٢٨ ١٨٢ — ٣٠٥
- قوة ج قوى (النفس) facultés, puissances ٢١٦ ٢٠١ ١٩٨ ١١٠

- ٢٠٦ sensibles propres محسوسات خاصة
٢٠٧ s. par accident محسوسات بالعرض
٢٠٩
٢٠٦ s. communs محسوسات مشتركة
٢٠٩
٢١٦ attribut, prédicat محمول في مواضع كثيرة
٢١٠ — ٢٠٩ imagination تخيلة
٢٩١
— ١٣٥ ١٢٥ — ١٢٤ cité مدينة
٢٦٨ ٢٦٤ — ٢٦٣ ٢٢٩ ١٣٩
٢٧٣ —
٣١٠ Marc-Aurèle مرقس أوراليوس
— ١٩٦ combinaison, mixte منبج
١٩٧:
٣٠٣ mélange total منبج كلي
١٨٠ ٤٧ monstres مسخ ج مسوخ
٩٣ — ٩١ ٨٩ participation مشاركة
١١٢ ٩٧ ٩٤
١٤٣ Péripatéticiens مشاؤون
١٦٦ postulats مصادرات
pétition de مصادرة على المطلوب الأول
٢٢٠ ١٦١ ١٥٧ principe
٣٠٠ ٢٨٨ concept, idée معنى
٢١٢ ١٧٥ séparé مفارق
١٥٨ compréhension مفهوم
prémises مقدمة ج مقدمات في مواضع مختلفة
catégories, prédicaments مقولات ج مقولات
١٦٨ ١٥٥ — ١٥٢ ١٥١ ١٤٥
٢٢٦
— ١٨٣ ١٥٢ ٤١ ٤٠ lien مكان
١٩٤ ١٨٤
٣٢١ ١٥٧ ١٥٢ John Stuart Mill مل
١٥٣ habitus ملك (مقولة)
٢٦٩ ١٣٦ ١٣٢ monarchie ملكية
- ٧٩ Lachès (محاوره)
٧٩ Lysis (محاوره)
١٤٦ Métaphysique ما بعد الطبيعة
٢٣٨ — ٢١٨
١٠٠ ٨٠ Banquet (محاوره)
١٢٢
٣٠٢ ١٧٧ ١٠٢ ٩٩ ٩ matière مادة
٣٢٧
١٥٨ extension ماصدق
٨٨ ٨٥ ٦٦ essence, quiddité ماهية
٢٨١ ٢٧٨ ٢١٢
principe du tiers exclu مبدأ الثالث المرفوع
٢٢٥ ١٦٥
٢٢٥ ٣٩ p. d'identité مبدأ الذاتية
p. de non contradiction مبدأ عدم التناقض
٢٧٩ ٢٢٢ ١٦٥ ٩٤ ٣٩
١٦٥ ٩٤ p. de causalité مبدأ العلية
٢٧٩ ٢٢٢ ١٦٥ ٩٤ ٣٩
١٠٨ ١٠٠ Idée du Beau مثال الجمال
١٢٢ ١٠٩
١٠٠ ٩٤ ٩١ Idée du Bien مثال الخير
٢٦٢ ٢٤٤ — ٢٤٣ ١٠٩ ١٠٨
٩٤ ٩٣ — ٨٨ Formes, Idées مثل
٢٢٨ — ٢٢٦ ١٧٥ ١١٢ ١٠٠
٢٨٠ — ٢٧٩ ٢٣٦ ٢٣٢
٢٧٦ Almageste مجسطى
٢٤٤ ٨٢ dialogue محاوره
— ٢٣١ Premier Moteur محرك أول
٢٣٨
٢٣٤ — ٢٢٣ أوائل محركون

١٧١ mouvement local, transport	٢٦٨ ١٣٧ ١٢٩ propriété ملكية
١٩١ ١٨١	٣٠٤ ١٨٤ ٥٠ ٤٩ plein ملاء
١٩١ ١٨١ ١٧١ accroissement	١٧٣ ٤٤—٤٢ Mélissus مليسوس
٢٠٣ ١٩٥	٢٤٤ ٢٠٢ ١٧٥ analogie تماثلة
١٥٣ espèce نوع	— ٢٨٧ ١٦٩—١٥٠ Logique منطق
١٤٦ ١٤٣ Nicomaque	٣٠٢ — ٢٩٩ ٢٨٩
١٤٧	١١٨ — ١١٧ intérêt, utilité منفعة
٢٨٥—٢٨٤ Hégésias	٢٩٧ ٢٩٦ ٢٩٤
٢٨ ٢٢ — ٩ Héraclite	٨٠ Ménexène (محاوره) منكسينوس
٢٠٠ ١٧٣ ٩٤ ٩١ ٧٥ ٦١ ٣٩	٣١٠ ٢٧٢ citoyen مواطن
١٩٩ ٢٢٥ ٢٢٤ ٢٢٢	موضوع (طبيعي) substrat, sujet في مواضع مختلفة
٣٦ ٢٥ ١٩ ٧—٦ Hésiode	موضوع (منطقي) sujet في مواضع مختلفة
١٢٥ ٣٨	١٣٢ ١٣٠ monarchie موناكية
١٩ ١٢ ٦ — ٣ Homère	٢٧٨ ٢٧٧ ٧٤ Mégariques ميغاريون
١٢٥ ١٠١ ٨٣ ٧٥ ٣٦ ٢٥	٢٨٠ —
٢٨٢ ١٢٧ ١٢٦	٢٧٤ Ménon مينون
Hippias mineur (محاوره)	٨٠ مينون (محاوره)
٧٩	
Hippias majeur (محاوره)	٢٥٢ ٢٠٨ ٢٠٢ appétit, désir نزوع
٧٩	٢٩٥
١٧٥ — ١٧٤ matière première	٣١٨ ٣١٧ relativité نسبية
٢٢٦ ١٩٥ ١٨٨ ١٨٧ ١٧٧ ١٧٦	٢٦١ contemplation, spéculation نظر
٣٢١ Hume	٢٦٢ —
٣٢٦ ١٧٣ ١٠٩ ٣٧ Un	— ٢٩ ٢١ ١٨ ١٤ ٥ âme نفس
٣٢٧	٧٩ ٦٨ ٥٢ — ٥١ ٤٧ ٣١ ٣٠
١٧٢ ٦٢ ٦١ ٣٩—٣٧ être وجود	١١٤ — ١٠٩ ١٠٥ ٩٩ ٩٠
٢٧٨ ٢٢٥ ٢٢١ ١٧٣ —	٢٩١ ٢١٧ — ١٩٨ ١٨٤ ١٢٢
وضع (مقولة) situs ١٥٣	٣٢٨ ٣٠٣
— ١٨٢ ٤٣ ١٧ ١٥ infini لامتناه	١٧١ ١٤٦ De Anima (كتاب) نفس
١٩١ ١٨٣	١٩٨
٩٥ ٦٢ ٦١ ٣٧ non-être لا وجود	١٠٨ ١٠٣ âme universelle نفس كلية
٣٣٠ Jamblique	٣٢٧ ٣٢٦ ٣٠٣
٣٣١ Jean Philoppon	٣٠٣ ٣٠٢ ١٨ pneuma, souffle نفس
	٣٠٤ ١٠٨ ١٠٥ نفوس الكواكب
	١٨١ ١٧١ décroissement نقصان

فهرس

صفحة

ج

و

تصدير

تنبيهات

مقدمة

- ١ التفكير اليوناني قبل الفلسفة
- ١ — العالم اليوناني . ١ — الهجرة الأولى . ب — الهجرة الثانية
- ١ ج — وحد العالم اليوناني
- ٢ — هوميروس . ١ — الاللاذة والأوذسية . ب — الطبيعة
- ٣ — وآلهة والانسان . ج — تعقيب
- ٣ — هزيود . ١ — ديوانه « الأعمال والأيام » . ب — « أصل الآفة »
- ٦ — الحكاء . ١ — الحكاء والشعراء الحكيمون
- ٧ — الفلسفة اليونانية وأدوارها
- ٨

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

- ٦ — تمهيد . ١ — الوقت الأول واتجاهاته . ب — الوقت الثاني

الفصل الأول — الطبيعيون الأولون

- ٧ — طاليس . ١ — شخصيته وعلومه . ب — « الماء أصل الأشياء » . ج — « العالم مملوء بالآلهة » . د — تعقيب
- ١٢ — أنكسيمندريس . ١ — شيء عنه . ب — نظريته في العالم
- ١٤ ج — أصل الأحياء . د — قانون التطور . ه — تعقيب
- ٩ — أنكسيانس . ١ — شيء عنه . ب — « الهواء أصل الأشياء »
- ١٧ ج — تعقيب على مذهبه . د — تعقيب على المدرسة الملطية
- ١٠ — هرقلطس . ١ — شيء عنه . ب — قانون التغير .
- ١٩ ج — « النار أصل الأشياء » . د — تعقيب

الفصل الثاني — الفيثاغوريون

- ١١ — النحلة الأرفية . ١ — منشؤها وعقائدها

٢٣

صفحة

- ١٢ — فيثاغورس وفرقة . ١ — تأليف الفرقة . ب — نشاطها
السياسي وتاريخها . ج — أشياء عنها
٢٥
١٣ — مذهبهم . ١ — « العالم عدد ونغم » . ب — العلم الطبيعي
٢٧ ج — النفس . د — التناسخ . ه — الألوهية
١٤ — علومهم . ١ — الطب . ب — الفلك . ج — « لحركات
الأفلاك نغمات » . د — عامة
٣١

الفصل الثالث — الإيليون

- ١٥ — أكسانوفان . ١ — رجال المدرسة . ب — شيء عن أكسانوفان
ج — مذهب
٣٥
١٦ — بارمنيدس . ١ — شيء عنه . ب — وحدة الوجود
ج — العلم الطبيعي . د — تعقيب
٣٧
١٧ — زينون الايلي . ١ — شيء عنه . ب — حججه ضد الكثرة
ج — حججه ضد الحركة . د — تعقيب
٣٩
١٨ — مليسوس . ١ — شيء عنه . ب — مناقشته للإيونيين
ج — مذهب في الوجود . د — تعقيب
٤٢

الفصل الرابع — الطبيعيون المتأخرون

- ١٩ — أنبادوقليس . ١ — تمهيد الفصل . ب — ترجمة أنبادوقليس
ج — العناصر الأربعة . د — تفصيل التكوين . ه — تعقيب
٤٥
٢٠ — ديموقريطس . ١ — ديموقريطس ولوقيوس . ب — الجوهر
ج — تفصيل التكوين . د — النفس . ه — تعقيب
٤٩
٢١ — أنكساغورس . ١ — حياته . ب — مذهب الطبيعي
ج — « العقل » علة أولى . د — تعقيب
٥٣

الفصل الخامس — السوفسطائيون

- ٢٢ — نشوء السوفسطائية . ١ — تمهيد . ب — السوفسطائيون
ج — متجرون بالعلم
٥٧
٢٣ — بروتاغوراس . ١ — شيء عنه . ب — « الانسان مقياس
الأشياء » . ج — تحقيق مذهب
٥٩
٢٤ — غورغياس . ١ — شيء عنه . ب — جدله . ج — تعقيب
٦١

الفصل السادس — سقراط

- ٢٥ — حياته . ١ — المصادر . ب — ترجمته
٦٣

صفحة

- ٢٦ — فلسفته . ١ — منهجه في البحث . ب — منهجه في الفلسفة
ج — منهجه في الأخلاق . د — رأيه في الدين
٢٧ — محاكمته ومماته . ١ — رواية أرسطوفان . ب — الاتهام
ج — دفاع سقراط عن نفسه . د — سقراط في السجن وإبائوه الفرار
٢٩ ه — اليوم الأخير . و — أتباعه

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٢٨ — حياته . ١ — نشأته الأولى . ب — أسفاره . ج — إنشأؤه
الأكاديمية وتعليمه فيها إلى مماته
٢٩ — مصنفاته . ١ — ترتيبها . ب — مصنفات الشباب
ج — الكهولة . د — الشيخوخة
٣٠ — أسلوبه . ١ — أسلوبه في الكتابة . ب — في الفلسفة
٣١ — أسلوبه في الكتابة . ب — في الفلسفة

الفصل الثاني — المعرفة

- ٣١ — الجدل الصاعد . ١ — تعريف الجدل الأفلاطوني . ب — درجات
المعرفة . ج — الاحساس . د — الظن . ه — الاستدلال الرياضي
و — تعقل المجردات
٣٢ — نظرية المثل . ١ — المثل . ب — كيف عرفناها ؟
ج — « الكهف » . د — مصادر النظرية . ه — مراجعة النظرية
٣٣ — الجدل النازل . ١ — الجدل كعلم . ب — تفسير الخطأ
ج — القسمة . د — خاتمة

الفصل الثالث — الوجود

- ٣٤ — الله . ١ — العلة الحقة عاقلة . ب — البراهين على وجود الله
ج — صفات الله وعنايته
٣٥ — الطبيعة . ١ — تكوين العالم . ب — مادة العالم قبل التكوين
ج — صنع السماء والزمان . د — صنع الأحياء المائتين وتناسخ انفسوس
ه — تعقيب . و — تحقيق فكرة حدوث العالم . ز — تحقيق فكرة الله
٣٦ — النفس الانسانية . ١ — وجود النفس . ب — ماهيتها
ج — خلودها . د — تعقيب

صفحة

الفصل الرابع — الأخلاق

- ٣٧ — القانون الخلقى والطبيعة . ١ — دعوى السوفسطائيين
ب — الرد عليهم . ج — موازنة بين اللذة والفضيلة ١١٥
٣٨ — الفضيلة . ١ — الحكمة والشجاعة والعفة . ب — العدالة
ج — السعادة فى الفضيلة ١١٨
٣٩ — الأخلاق والجندل الصاعد . ١ — الحب وجندل الارادة
ب — مراقى الحب . ج — صورة الحب الكامل ١٢١

الفصل الخامس — السياسة

- ٤٠ — المدينة الفاضلة . ١ — المدينة الفطرية والمدينة المتحضرة
ب — الفضيلة فى المدينة . الحملة على الشر المومى . ج — الحملة على الفن
بالاجال . د — تعقيب ١٢٤
٤١ — الحكومة المثلى . ١ — تربية الحراس . العيشة الاشتراكية
ب — الحراس ذكور وإناث . شيوعية النساء والأطفال . ج — تربية
الحراس . مرحلة الفلسفة . د — الحكومات الفاسدة . هـ — تعقيب ١٢٨
٤٢ — المدينة الانسانية . ١ — حكومة الدستور . ب — تايخيس
سياسة « القوانين » . ج — تعقيب ١٣٥
٤٣ — خاتمة الباب الثانى . ١ — كلمة فى أفلاطون ومذهبه
ب — مدرسته من بعده ١٣٩

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٤٤ — حياته . ١ — نشأته وانتسابه للأكاديمية . ب — مفادته
أثينا بعد وفاة أفلاطون وتثقيفه الاسكندر . ج — عودته إلى أثينا وإنشاؤه
مدرسته « اللوقيون » . د — مفادته أثينا مرة ثانية ووفاته ١٤١
٤٥ — مصنفاته . ١ — لها قصة . ب — مصنفات الشباب
ج — مصنفاته العلمية . د — الكتب المنحولة ١٤٣
٤٦ — أسلوبه . ١ — اللغة . ب — التأليف ١٤٨

الفصل الثاني — المنطق

- ٤٧ — المنطق وأقسامه . ١ — تصنيف العلوم . ب — مكان المنطق
١٥٠ من هذا التصنيف . ج — الكتب المنطقية
- ٤٨ — المقولات . ١ — بيانها والقول في الجوهر بنوع خاص
١٥٢ ب — تحديد معنى المقولة . ج — تصنيف المقولات
- ٤٩ — العبارة . ١ — تعريف العبارة . ب — محتويات الكتاب
١٥٥ ٥٠ — التحليلات الأولى . ١ — اسم الكتاب وموضوعه . ب — القياس
تعريفه وأشكاله . ج — اضرب القياس . د — استكشاف الحد الأوسط
١٥٧ هـ — القياس والفسمه الأفلاطونية . و — مسائل المقالة الثانية وبالأخص
الاستقراء . ز — ما لم يذكره أرسطو
- ٥١ — التحليلات الثانية . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — مقدمات
البرهان
١٦٤ ٥٢ — الجدل . ١ — تعريف الجدل . ب — فوائده . ج — طريقته
- ١٦٦ د — الكليات أربع عند أرسطو وخمس عند فورفوروس
- ٥٣ — الأغاليط . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — أرسطو
١٦٨ واضع المنطق

الفصل الثالث — الطبيعة

- ٥٤ — العلم الطبيعي وأقسامه . ١ — التغير وأنواعه . ب — الكتب
١٧٠ الطبيعية
- ٥٥ — تجوهر الأجسام الطبيعية . ١ — تصنيف مذاهب الفلاسفة
ب — تنفيد مذهب بارمنيدس . ج — الرد على الطبيعيين . د — مذهب
١٧٢ أرسطو في المهيولى والصورة
- ٥٦ — العلية والاتفاق . ١ — الطبيعة أو الصورة . ب — الفرق بين
العلم الطبيعي والرياضى . ج — العلة الفاعلية والغائية . د — هل الاتفاق
١٧٥ والبيحت أى الحظ علة ؟ هـ — الضرورة والغائية
- ٥٧ — الحركة ولواحقها . ١ — الحركة . ب — اللامتناهى
ج — المكان . د — الخلاء . هـ — الزمان
١٨١ ٥٨ — قدم العالم والحركة . ١ — حجة كلية . ب — حجج جزئية :
- ١٨٦ في قدم العالم . ج — في قدم الحركة . د — أبدية الحركة
- ٥٩ — السماء . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — صفات العالم
١٩٠ وحركته الدائرية . ج — الأجرام السماوية . د — ماتحت فلك القمر

صفحة

٦٠ — الكون والفساد . ١ — تعريفهما . ب — كيف يحدث الكون ؟

١٩٥

الفصل الرابع — النفس

٦١ — تعريف النفس . ١ — كتاب النفس . ب — علم النفس ومنهجه . ج — النفس والجسم مركب واحد . د — آراء القدماء في النفس ه — تعريفان للنفس

١٩٨

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة . ١ — النفس النامية وقواها ب — الاحساس لا يفسر بالمادة . ج — المحسوسات الخاصة والمشاركة وبالعرض . د — ترتيب الحواس . ه — الحس المشترك . و — الخيلة ز — الذاكرة

٢٠٣

٦٣ — النفس الناطقة . ١ — العقل وتمايزه من الحس والتخيل ب — العقل الفعال والعقل المنفعل . ج — خلود العقل . د — أصل العقل

٢١١

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

٦٤ — وصف الكتاب . ١ — مقالاته . ب — تقسيم هذا الفصل ٦٥ — ما بعد الطبيعة . ١ — درجات المعرفة . ب — الحكمة وعلم ما بعد الطبيعة . ج — المبادئ الأولية وقيمة هذا العلم . د — حل لمشكلات ٦٦ — الجوهر . ١ — معاني الوجود . ب — الجوهر . ج — قد نظرية المثل

٢٢٥

٦٧ — القوة والفعل . ١ — تعريفهما . ب — الرد على منكرى القوة . ج — مقارنة بين القوة والفعل

٢٢٨

٦٨ — الالهيات . ١ — قيمة الدليل على المحرك الأول بقدم الحركة والزمان . ب — الدليل على المحرك الأول بالمحركة . ج — سبق الفعل على القوة . د — المحركون الأوائل . ه — صفات المحرك الأول

٢٣١

الفصل السادس — الأخلاق

٦٩ — الأخلاق ومنهجها . ١ — كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ب — الأخلاق والسياسة . ج — منهج الأخلاق ٧٠ — غاية الحياة (بحث أول) . ١ — الغاية القصوى . ب — الغايات ج — تعيين الخير الأعظم

٢٣٩

٧١ — الفضيلة . ١ — تمهيدات . ب — تعريف الفضيلة

٢٤٢

٧٢ — الإرادة . ١ — الإرادة واللاإرادية . ب — الاختيار

٢٤٦

٧٣ — الفضائل . ١ — الفضائل بالاجمال . ب — العدالة

٢٤٩

صفحة

- ٢٥٢ ج — الفضائل العقلية . د — كيف يفعل الثرمع العلم بالخير . ه — الصداقة
٢٦٠ ٧٤ — غاية الحياة (بحث ثان) . ا — اللذة . ب — النظر

الفصل السابع — السياسة

- ٢٦٣ ٧٥ — الأسرة . ا — كتاب السياسة . ب — الأسرة والفريه
والمدينة . ج — الأسرة والرق . د — الثروة وتحصيلها
٢٦٨ ٧٦ — المدينة . ا — قد جمهورية أفلاطون . ب — أشكال الحكومة
ج — الحكومة التلى . د — شروط المدينة التلى
٢٧٣ ٧٧ — خاتمة الباب الثالث . ا — كلمة في أثر أرسطو . ب — مدرسته
من بعده

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

- ٢٧٥ ٧٨ — تمهيد . ا — خصائص الدور الثالث . ب — العلوم
والصناعات فيه

الفصل الأول — صغار السقراطيين

- ٢٧٧ ٧٩ — ثلاث مدارس . ا — ذكرها وبيان السبب في تسمية رجالها
بصغار السقراطيين
٢٧٨ ٨٠ — أفليدس والمدرسة الميغارية . ا — أفليدس ومذهبه
ب — أو بوليدس . ج — أستلبون
٢٨٠ ٨١ — أنتستانس والمدرسة الكلية . أنتستانس وأتباعه . ب — مذهبه
ج — ديوجانس
٢٨٣ ٨٢ — أرسطوبوس والمدرسة القورينائية . ا — أرسطوبوس
ب — مذهبه . ج — مدرسته من بعده

الفصل الثاني — أبيقوروس

- ٢٨٦ ٨٣ — حياته ومصنفاته . ا — حياته . ب — مصنفاته
٢٨٧ ٨٤ — المنطق . ا — الفلسفة وأقسامها . ب — الاحساس . ج — المعنى
الكلى . د — الحدس الفكرى
٢٨٩ ٨٥ — الطبيعة . ا — العلم الطبيعى وقيمه . ب — الجواهر الفردة
ج — الحياة والاحساس والفكر . د — الآلهة
٢٩٣ ٨٦ — الأخلاق . ا — اللذة هى الغاية . ب — تصنيف اللذات
ج — السعادة فى الطمأنينة . د — الفضائل

الفصل الثالث — الرواقية

- ٨٧ — مؤسس الرواقية . ١ — زينون . ب — أفلاينتوس وأقرسيوس
٢٩٨
٨٨ — المنطق . ١ — الفلسفة وأقسامها . ب — الاحساس
٢٩٩ ج — القضية . د — القياس
٨٩ — الطبيعة . ١ — المادة والقوة . ب — تركيب العالم
٣٠٢ ج — صفات العالم . د — العالم إلهي أو مذهب الحلول
٩٠ — الأخلاق . ١ — الانسان الكامل . ب — الانسان الناقص
٣٠٦ ج — الانسان العرير . د — السياسة . هـ — تاريخ الرواقية وأثرها

الفصل الرابع — الشكاك

- ٩١ — الشك الخلقى . ١ — الشك والسفسطائية . ب — بيرون
٣١١ ج — مذهب
٩٢ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال . ١ — أرقاسيلاس
٣١٣ ب — قرنيادس . ج — مذهب
٩٣ — الشك الجدلى . ١ — أناسيداموس . ب — حججه العشر
٣١٥ ضد المعرفة الحسية . ج — حججه الثلاث ضد العلم . د — أغريبا
٩٤ — الشك التجريبي . ١ — الأطباء الشكاك . سكستوس
٣١٩ ب — تقدمه للقياس والاستقراء . ج — منهجه التجريبي . د — تعقيب

الفصل الخامس — الأفلاطونية الجديدة

- ٩٥ — فيلون الاسكندرى . ١ — الاسكندرية وجاليها اليهودية
٣٢٢ ب — مذهب فيلون
٩٦ — أفلوطين . ١ — حياته . ب — مصنفاته . ج — مذهب
بالجدل الصاعد . د — مذهب بالجدل النازل . هـ — التطهير والانحذاب
٣٢٤ و — تعقيب
٩٧ — بعد أفلوطين . ١ — فورفوريوس . ب — يامبليخوس
٣٢٩ وأبروقلوس
٩٨ — خاتمة
٣٣٠
٣٣٢ مراجع
٣٣٦ قاموس الأعلام والألفاظ الفلسفية
٣٤٦ فهرس

تصحيح خطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦١	٣	مؤمن	يؤمن
٦٥	١٦	القيادس	القيادس
٧٩	٨	»	»
٨١	٧	سوفطس	سوفطس
٣٠٦	١٦	واضدادها مضار	أو مضار

وغير ذلك هنات لا تخفى على الفارئ

استدراك

صفحة	سطر	بضاف « السماء » قبل « الكون والفساد »
١٤٣	٣	
