

بمحة التأليف والترجمة والنشر

التأليف والترجمة والنشر

تاريخ

الفلسفة اليونانية

تأليف

يوسف كرم

مدرس بكلية الآداب

بالجامعة المصرية

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦ - ١٣٥٥

تقديم

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 فصرفوا نبوغ الغالويين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ثم اصطنعها المفكرون المسلمون ، ودخلت المدارس في الشرق والغرب فكونت النقول 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 ولقنتها لليونان فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم . وفضلاً عن الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً في العالم والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومفزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفية ، فقد نظروا في أسنى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند المنوود ، 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 نبشت منه .

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

الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعواته ما قبل العلم والفلسفة فإن علومهم جميعاً من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية وفيها تمتر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والطلل والبرهان . هذا رأى الطلأ المحدثين^(١) بل هذا رأى عالمنا الكبير البيروني^(٢) الذي زعم العلم القديم كله ونجر الهند ووقف على « مقولاتها » فهو يقول : « وكانوا (أى المنود) يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أقف من منجمهم مقام التليذ من الأستاذ لجمتى فيما بينهم وقصورى عام فيه من مواضعهم ، فلما اهتديت قليلاً لها أخذت أوقفهم على الطلل وأشير إلى شيء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فاثألوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهاقين ... فكادوا ينسبونى إلى السحر ... أقول إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه المنود من العقيلة ... (ولكنهم) فازوا بالفلاسفة ... تصحوا لهم الأصول ... ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لملك لهم خاص كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ... إنى ما أشبه ما فى كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف ... والجفسان عندهم سبان إذ لا مثال لهم لمارج البرهان » .

(١) « الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقصورة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين ويان الطلل » الأستاذ نينو فى كتابه « علم الفلك ، تاريخه عند العرب » ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ — وانظر التخصيل الراقى عند : A. Rev. La science orientale avant les Grecs والناتفة التى طرقت معه فى الجمعية الفرنسية للفلسفة فى : Bulletin de la Société française de philosophie, janvier, février 1931.

(٢) أبو الريمان محمد بن أحمد البيرونى (٢٥١ — ٤٤٠ = ٩٦٢ — ١٠٤٨ م) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى المنقل أو مردولة » ص ١٢ — ١٣ طبع ليبك ١٩٢٥

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون : فقد يمكن القول عن البابليين
والمصريين والبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماءهم من ثقافة
عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف طامة جدا ومختلطة بالدين في
الألوهية والنفس والعالم الآخر علجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال .
وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ،
ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمييز الدين وإصلاحه ولم يرقوا إلا بعض
التوفيق في تبيين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً . كان قصدم 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 بموضومه
اتصالاً مباشراً أو يفتى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت
من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمضاه الصحيح أى معرفة الماهية
والعلة بالحد والبرهان ، ووضوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه ويقنوا بها
لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلخوا فهموه كشفاً عقلياً إلا أن يتأثر
بعضهم بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلسف فيعدل عن العقل إلى النوق 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 قاموا بعلجوتها على نحو علمي . لم يفلحوا دفعة واحدة
— وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم — ولكنهم ساروا في طريقهم وأعملوا
العقل في نشاط وجرأة عجيبين فكانوا أساتذة الإنسانية .

تنبيهات

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

٢ — رُسِمنا الأعلام اليونانية كما وردت في الكتب العربية أو على نسخها 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 وإتياته غير مطرد عند العرب بدليل قولهم سقراط وأفلاطون مثلا . وأما المحافظة على الأصل فباستثناء حرف P باء بدل قلبه ثاء وإنما حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية ، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد لكل حرفي باء وفاء تصد على التاليف من السريانية إلى العربية تميز ذلك الحرفين ، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبداً على وضع الفاء مكان P اليونانية ، وإنما أشاروا إليها بالياء (تليو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٦) . وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس . . . لشهرتها ولكننا قلنا بأرمينيس وأبيدوقليس وأبيغوروس . . .

٣ — جرت المادة 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 الطبقات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هذه الصفحات وأقسامها فرأينا أن تتبع هُنَا الاصطلاح مع استقبال الأحرف الأبجدية a b c d e بالأحرف الفرنجية فنكتب مثلا : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) في مقابل : Rep. 440 b

٤ — أما أقوال أرسطو فيقال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحاتها مقسمة إلى طمودين يدل عليها بحرفي a و b وفي كل طمود الطور مرقومة فيذكر مثلا De Anima 429 b 10-24 وتكتب نحن : كتاب النفس ص ٤٢٩ ح ب ص ١٠ — ٢٤ أى صفحة ٤٢٩ طمود ب سطر ١٠ — ٢٤ . أو تكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم الفقرة والفصل ، فإن كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول .

تاريخ الفلسفة اليونانية

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ - العالم اليوناني

كان اليونان يعتقدون أنهم أصليون في جزيرتهم ، والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا . فهم آريون أو هندیون أورييون ، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين ويندغون أنفسهم بالهلانيين ، وكانوا أربع قبائل كبرى مختلفة خلقاً ولهجة : الأيوليون والدوريون في الشمال ، والأخييون والأيونيون في بلوونيسيا (المورة الآن) ، ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا لسبوس أكبر جزر الشاطئ الآسيوي ، واحتلوا هذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزميز فسُميت هذه المنطقة أولية . أما الدوريون فسيطروا المورة وأخضعوا الأخيين ، وتهددوا الأيونيين ؛ فغلا هؤلاء فريق منهم صعد إلى الأتيك في شمال المورة إلى الشرق وفريق أبخر إلى آسيا فاحتل جزيرة خيوس وسباموس والشاطئ الآسيوي من أزميز إلى نهر مياندر ؛ فسمت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة أهمها أزميز (اغتصبوها من الأيوليين) وأفسوس وملطية ، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ؛ بل استعمروا الجزر المعتلة من

قيثارة في جنوب الليرة إلى رودس عند الشاطئ "الآسيوي" وقسم من هذا الشاطئ إلى جنوب أيونية ، وسمى هذا القسم باللورية .

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 المحظوظ متباينة واضطر الغلوبون للهجرة ، ولكنهم لم يذهبوا شرقاً في هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث : فمنهم من صعد إلى الشمال فحل "شواطئ" تراقية وخطيديدية ، أي الروملي الحالية ، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستمر إيطاليا الجنوبية ، (وقد سماها الرومان لتلك باليونان الكبرى) وصقلية ، والأندلس ، وجنوب فرنسا ، حيث أنشأوا مرسيليا ، ومنهم من يعم الجنوب فنزل قبرس ومصر وشمال إفريقيا ، وفي هذا العصر بنى بعض اللوريين مدينتين على ضفتي البوسفور : الواحدة على الضفة الشرقية هي : خطيدونية (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 عالماً واحداً هو العالم اليوناني تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون تروس ويحجون إلى معبده الأكبر في أولمبية بالمورة ، كما كانوا يأتون داف في سفح جبل برناس يستنزلون وحى أبولون ويعشون بالمتنبئين في الأعياد الكبرى يحملونهم التقدّمات والقرايين ، وكانت تلك الأعياد أزمناً حرماً توقف فيها الحروب ، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن ، فينشد الشعراء ، وينغى 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 الذي جعلها
فئة في التاريخ ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال ، ولالأيونيين
منهم بنوع خاص ؛ فإن مخالطتهم للأمم الأجنبية قوت نسلهم ، ووسعت مداركهم
وحررت عقولهم ، وكان الأيونيون أنجب اليونان ، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا
بعلومها واصطنعوا وسائل مدنياتها ؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت
العصائد الهومييرية ؛ ومنها خرج العلم والفلسفة .

٢ — هوميروس :
هو هوميروس الشاعر اليوناني العظيم الذي ولد في سميثا في جزيرة
ليوس في القرن الثامن قبل الميلاد .

١ — كان المعتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يمثل طفولة
الفكر اليوناني ومن ثمت طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من
السفاجة بحيث يسمح 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 بثانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم
وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها السوربون في إنذارتهم للشهورة حوالي سنة ١١٠٠
وأيقنوا أن الحياة التي يصفها الشعر الهومييري 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 التأخرون
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 أحدهم عهداً حفظها وأنشدها فمست إلى اعتباره الجامع لها فإن اسمه

يعنى « المنسق » . ويرد التقاد الإلياذة إلى القرن التاسع والأوديسييه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن . فإذا حكمنا على هذا العصر بالمصائد الهومييرية وضمنه في مرتبة دنيئة من مراتب الفكر لما نجد فيها من سداجة في تصور الطبيعة والإنسان ومن إسراف في تأنيس الآلهة واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل

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

البعض الآخر أهل طروادة ، يتشائمون ويتضاربون ، يخونون ويقدرون ، 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 يخفون بطل أو يظلم إلا فيما ندر . ولا يعتقد كثيراً بما ورد في الأوديسيه من إشارات خلقية . ومن ذكر عدالة تروس فإن فيها أيضاً تسلياً 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 وجد والجسد متكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت ، والنفس هواء لطيف متجدد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شيئاً دقيقاً لا يحسه الأحياء فينزله 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 يوزعها الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الثانية من عدل معكوس فيحاربون أصدقاءهم ويتكلمون بأعدائهم ، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشر .

حينئذ فنحن هنا في أحط دركات التشبيه وإلزام أو تقع أشكال الاستهتار نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم ، والمبادئ الخلقية متقلوبة رأساً على عقب . وظن السبب راجعاً إلى أن هذا الشعب كان ينشد في بلاط أسراء أيونية ، وكان هؤلاء على جانب كبير من الفنى والترف ، فلم يكن الشعراء يتنون بشير ما يروهم ، فيصرون الحياة سهلة جميلة ، والشهوة غلابة لا يقفها وازع ، والقوة مبدومة 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 الشر جيلاً بعد جيل ، فقد نفي التأنيس عندهم وتأليه السماوات بما فيها والإيمان بالقدر الأعلى أصولاً للدين وتفضي ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة بما وجدوه في هذا الشر من العود والأمثال . وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون .

٣ - هزيرود :

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

ب - ويذكر لمزيرود ديوان آخر في « أصل الآلهة » يرى بعض العلماء أنه منقول وأنه متأخر عن صده بقرن أو يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة . اختصه

بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كأن وما سيكون ، وأن
تعلن قوانين الأشياء جميعاً ، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على
أنه تراعى ما بينها من علاقات العلية ، وتدرج إلى النظام ومبدأه أن الأصغر يخرج
من الأكبر ، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة
الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين
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 مألوقاً عند الأقدمين . ونبع غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتّاب
الذين يدعوم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة .

٤ — الحكماء :

١ — ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان ،
وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي ، ونبع فيهم رجال معدودون
أشهرهم : « الحكماء السبعة » على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم
وأسمائهم ، ومنهم على كل حال سولون الشرع المعروف (٦٤٠ — ٥٥٨)
وطاليس أول الفلاسفة . هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم
والأخلاق ، وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هي عبر عملية استخراجها من
مخارجهم 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 تعرف » و « الصلاح
عبر »^(٢) ، فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة . وشاع

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١٤ ف ٤ ص ١٠٩١ ع ب س ٤ وما بعده .

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

هذا النوع من الحكمة وظهرت « أمثال ايسوب » وهو شخص أسطوري يرجح ان
يعود إلى النصف الثاني من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكيم في أمثال منظومة
وقد لأخلاق الناس . ثم خطى العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة .

٥ - الفلسفة اليونانية وأدوارها :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أحوار : دور النشوء ودور النضوج ودور التبول
والدور الأول فيه وقتان : الوقت للسمى 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 منزع الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة ،
حتى إذا ما جاء أرسطو عاجلها بالعقل الصرف ، ووقف 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 في الكتاب في أربعة أبواب .

الباب الاول

نشأة العلم والفلسفة

٦ — تمهيد :

١ — قلنا إن السور الأول ينقسم إلى وقتين : ففي الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التي يمكن تمييزها في الوجود ، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية : وهي الوجة 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 عرضياً وهو انقلاب الشيء من حال إلى حال أو جوهرياً ، وهو تحول الشيء إلى شيء آخر كتحويل النداء إلى جسم الحى والخشب إلى الرماد — فيترك 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 أصلها من اطراد ، ويعلم أن النظام في المدد فيتصور الأشياء تصوراً رياضياً ، وإما أن يتعمص عليه تفسير التغير فينكره ويقول بالوجود الثابت — فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس ، وأنكسيندريس ، وأنكسيانس ، وهرقليطس : نشأ الثلاثة الأول في ملطية ، والرابع في أفسوس ، وكاتنا في مقدمة المدن الأيونية عمراً وثقافة ، ولكن القرس أثاروا على أيونية وأخضعوها منذ سنة ٥٤٦ ، ودمروا ملطية سنة ٤٩٤ فانتقلت

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

ب - وفي الوقت الثاني اجتاز العقل اليوناني أزمة عصبية ، هي أزمة
السفسطائية ؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس
لمتوفى سنة ٤٢٩ . تشكك السفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق ، وحاربهم
سقراط والتف حوله تلاميذ ؛ فحاضوا كلهم مسائل منطقية وخرافية كونهت 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
الصور جميعاً ونحن نعرفهم مما يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو ، ومن أخبار دولت
في عهد متأخر ، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء ، وإليك
جدولاً بأسمائهم وتواريخهم (وكلها تقريبية) :

٣٩٩ — ٤٦٩ سقراط	٣٧٥ — ؟ غورخياس	٤١٠ — ٤٨٠ بروتانفوراس	٤٢٨ — ٥٠٠ انكسافورس ٤٤٣ — ٤٩٣ اناباموتيس ٣٦٩ — ٤٧٠ ديورلپس	٤٩٧ — ٥٨٢ نيثافورس ٥٢٤ — ٥٨٨ انكباس ٥٤٧ — ٦١٠ انكبيندوريس ٥٤٦ — ٦٧٤ طائيس
			٤٧٥ — ٥٤٠ پارميدس ٤٧٠ — ؟ انكاتوفاق ٤٨٧ — ؟ زينون	
				٤٤٠ — ؟ ملبورس

الفصل الأول الطبيعيون الأولون

٧ - طاليس :

١ - هو أحد الحكماء السبعة ائمه بالنهاية بالمسلم وكانوا يمتنون بالسياسة والأخلاق ، جال أنحاء الشرق وتبحر في العلوم ، وما يذكرك عنه أنه عمل ككهنس حربي في خدمة قارون (آخر ملوك ليبيا في آسيا الصغرى) ، وبرهن على أن الزوايا للرسم في نصف الكرة فهي قائمة ، وكان يحسب من فوق برج أباد السفن في البحر ، وأنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ووضعه تقويماً للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها : أن العيب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال ، ولما جاء مصر أخذ علم المساحة وشغل بمسألة فيضان النيل ، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام وكانوا قد تعبوا في البحث عنها فنبههم إلى أنه في الوقت الذي يكون فيه ظل الشيء مساوياً لمقداره الحقيقي ، فإن طول ظل الأهرام هو مقدار ارتفاعها وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشيء في أي وقت من النهار .

ب - أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع للسألة الطبيعية وضماً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين فسق للفلسفة طريقاً فبدأت باسمه . قال إن الماء هو للمادة الأولى والجوهر الأوح الذي تتكون منه الأشياء وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين وقد مرت بنا عبارة هرميروس 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 وزوح الله يرف على وجه المياه » ، ويمادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء ، ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال (١) : إن النبات والحيوان ينتنى بالرطوبة ، ويبدأ الرطوبة الماء فإنه ينتنى الشيء يتكون منه بالضرورة ، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل إن التراب يتكون من الماء ويطنى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يترامم 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 اللامتأهى العناصر الغازية التي تقتدر إليها فالأصل الأشياء .

ح — وثمت قول آخر يذكروه له أرسطو هو « أن العالم مملوء بالآلهة » (٢) وينب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس وأن النفس مبنية في العالم أجمع فتكون المادة حية ويكون الماء للؤلؤة منه الأشياء حاصلها على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً ، ويشترك في هذا الرأي الطبيعيون الأولون الذين تكلم عنهم لذلك دعوا « هيلوزويست » أى أصحاب المادة الحية . ومما يؤيد هذا التأويل عيلرة منسوبة لطاليس ويوردها

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو م ١ ف ٣ ص ١٨٣ 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 الحجر المغناطيسي نفساً لأنه يحرك الحديد فإنها تبلى على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك .

د — هذا كل ما نعلم عن طاليس ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والعنصرى وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبياً حتى أنبأوه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظري من حيث أنه كان يستند أن الأرض قرص مسطح ، وأنه على ما يذكر هيروdot 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 ، فبطل 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 الریح الذي عاد على الفلسفة ؛ أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتأبه فيه خفاؤه ولكمهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لها قيمتهما الخاصة ، وأنها مستغلان عن كل قول معين .

٨ — أنكسيمندريس

١ — هو تلميذ طاليس فيما يرجع وخليفته في ملطية . يذكر عن مشاركة الشخصية في تقدم العلم أموراً كثير منها لم يثبت ، فيقولون مثلاً : إنه اخترع الزولة ، 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 ص 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 متمايزة تتركب منه ، فدعا المادة الأولى باللامتناهى وقال إنها لا متناهية بمعنىين : 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 والاقصال الأجسام الطبيعية على اختلافها . وأول ما انفصل « الخار والبارد » ، فصاعد 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 مبطلطة 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 وتقيب حيناً آخر . والأرض جسم اسطوانى كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسماً الأعلى وهو متنفخ 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 ببلاتها .
ح - أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر ، أى في طين البحر ، وهو مزاج من التراب والماء والهواء ، فكانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزع إلى اليبس وعاش عليه ونقض عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض ، ولكنه منجدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فأستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

د - والتطور قانون عام : تخرج الأشياء من اللامتناهية ثم تتحلل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك . منها ما « يشترق 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 ، والوجودات متغيرة ، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

ه - فأنكسيميئندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً « آلياً » أى بمجرد اجتماع عناصر مادية واقترانها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متميزة 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 ! وأنكسيميئندريس يمد لوجوده إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام

يتكرر إلى مالا نهاية ، والقول الأول وليد الخيلة تأتي أن تتمثل حدًا للعادة 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 وقانونًا كليًا يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهى — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان — يسببها الإسلاميون بالتهيرية لقولها إن الله دائر لا أول له ولا آخر — غير أن أنكسيندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئًا معنيًا 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 باعتبارها نقطة بداية التطور العام — وهذه نظرة علمية ، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة .

٩ — أنكسيانوس :

١ — هو تلميذ أنكسيندريس وأقل منه توفيقًا في العلم ، وأضيق خيالًا . 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 معروفًا عند المصريين ، واشتغل بالظواهر الجوية ، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية .

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

محسوس متجانس ، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا امتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . ولستأ ندرى على وجه التحقيق السبب الذي حداه إلى إثارة الهواء ؛ قد يكون أن الهواء أطف من الماء ، وأنه يقوم بذاته بينا الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة ، وأنه أسرع حركة ، وأوسع انتشاراً ، وأكثر تحميماً للامتاهي ، وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس ، والنفس هوا (ولفظ psyché يعنى باليونانية النفس والنفس) فالهواء نفس العالم وعلة وحدته . ومهما يكن هذا السبب فالحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء وأن الموجودات تحدث منه بالكثاف والتخلخل فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمى فى الأنهر) فالصخر .

ح — فانكسيانس يتعويض عن اللامتاهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشيء واحد هو الهواء ، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع واقتراق عارضين لأجزاء المادة بمخاضتين ملازمتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها ، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى ، وفى هذا التفسير تقدم كبير بالذهب الآلى إلى الوحدة والبساطة — وما غايته للمنطقية — إلى أن تنها له على يد ديموقريطس .

د — فالدرسة اللطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعت العلم الطبيعى ؛ وهى إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخليلها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أى قانون ثابت قد وضعت الأحادية للادية المعروفة فى الفلسفة الحديثة ، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والسكم 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 أرسقراطياً بكل معنى الكلمة ، يبتد بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ، يحقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، وممارفها التقليدية ، وينتم من هوميروس وهزود أنهما ثبتا فيها الخرافات والأضاليل ، ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها ، فيشبهها تارة بالأطفال ، وأخرى بالكلاب ، وثالثة بالحير - بل إن كبريائه تمدى العامة إلى العلماء ؛ فكان يزدري العلم الجزئي « الذي لا يتقف العقل » وينعى على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب ، ولم يرسم ، ولم يجر التجارب ، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكافية ، يخلع عليها أسلوباً فخماً مبهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالنامض ، وقد قال هو نفسه في أسلوبه « إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكن يشير إليه » وأن الشذرات للثلاثة 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 ، قد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفاؤها في الماء ، وأنها تتجدد كل يوم ، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الأوهام . أما فلسفته ضيقة 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 الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . ولولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم . والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض « والشقاق أبو الأشياء وملِكها » : لولا المرض لما اشتبهنا الصحة ، ولولا العمل لما نمنا 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 يتمتع تعيين خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أنقى وأكثر ماء يشربه السمك ولا يتسببه 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 شيء هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود .

ح — قلنا إنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . لا النار التي ندرِكها بالحواس بل نار إلهية لطيفة جداً أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . يمتريها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بخرًا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً . وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحَاباً فتتهب وتنتقلح منها البروق وتعود ناراً أو تنطق هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . ويرجع النور . فالتغير يجري في طرفين 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 « السنّة الكبرى »^(١) . تنكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (« لوغوس ») . فاللبادة 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 تاراً حياً تستمر بمقدار وتنطق 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 قيس 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 المالية .

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

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

أن يقوم لهرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحـد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يطمنا أن منطلق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية (٣٣ ب — ٣١ ب ح — ٦٥ ح ٤) .

الفصل الثاني

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 هي للاتصال بالآلهة والمشاركة في سماتهم متخذين سبيلاً إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف في السحر . وأم 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 للتناقضة . ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائعة ذيوماً قوياً وبالأخص في إيطاليا الجنوبية وصقلية . والذهب قائم على أسطورة مؤداها أن تزوس وهب ديونيسوس (إله الحب ، وهو ابنه من ابنته برسيفون) السلطان على العالم ، وهو ما يزال طفلاً ففارت منه هيرا زوجة تزوس وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم « الطيطان » فكان ديونيسوس يستحيل صوراً مختلفة ويردم عنه إلى أن انقلب ثوراً قتلوه وقطعوه وأكلوه . إلا أن الإلهة پلاس (مينرفا) استطاعت أن تختطف قلبه فيمت من هذا القلب ديونيسوس الجديد ، وصنع تزوس الطيطان وخرج البشر من رمادهم . فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير ، ويجب عليه أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة ، بل 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 اللبن ، وتقدمة القرايين غير السموية وتمثيل قصة ديونيسوس بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً وتلاوة صلوات بينها وبين كتاب الموتى المعروف عن المصريين مشابهاً كثيرة . وقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفايح من ذهب عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتلو من صلوات فكانت هذه الصفايح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخفوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود — مباشرة أو بواسطة الفرس . وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالمعاداة الإلهية وبالسعي وراء الطهارة بينا باقى « الأسرار » كانت تستريح بعض الخمازى وتدججها فى الشعائر ، وتنصوّر العالم الآخر تصوّراً مادياً . والطهارة فى الأرفية خلاص النفس من البدن وهو لها بمثابة القبر ، وهو علوها اللود يجرى معها على خصام دائم تتأجج ناره فى صدر الإنسان . كذلك تمتاز الأرفية بأن إلههم عديم النظير بين آلهة اليونان فهم يمجسّون فيه المذاب غير المستحقّ والتموز التهانى للضعيف صاحب الحق . وتمتاز أخيراً بأنها شيعة الطبقة الوسطى المتتقة ، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصى فى حل مسألة نشوء العالم ، فلم يقبلوا الأساطير اليونانية على علاها ، 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 فالى فى الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها ، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغورس — كما سنرى الآن — وأكسانوفان وسقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، فسجد عندهم

جياً عقائدها وتمايرها كأصول يحاولون ترجيحها ترجمة عقلية والبرهنة عليها .

١٢ — فيثاغورس وفرقته :

١ — نشأ فيثاغورس في ساموس ، وكانت جزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارها وتقدم الفنون فيها . طوف في أنحاء الشرق ، ولما ناهز الأربعم قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة ، ونزل ثغر أقروطونا ؛ حيث كانت مدرسة طيبة شهيرة ، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل . فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظ الشعب فعمل فذاع اسمه وأقبل عليه المرينون 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 للعلم متشعبًا بماطفة دينية قوية ومقتنعة بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة تهذيب الأخلاق وتقديس النفس ؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشمار ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ؛ فاشتغلوا بالرياضيات ، والفلك ، والموسيقى ، والطب ، وشرح هوميروس وهزبود .

ب — وكان طبيعيًا من هذه الجماعة المتقنة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خلو من التقاليد ، كثير التقلبات الديمقراطية ، أن تفكر في السياسة وتميل إلى نظام أرسطراطي يقر الأمور في نصاها فتؤثر من هذه الناحية أيضاً فيمن ينتمى إليها من الحكام والأهلين ؛ بل تتحول إلى هيئة سياسية وتترقى .

الحكم بنفسها ، وهذا ما حدث في أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها ؛ غير أن الشعب والأعيان البعدين 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 متنبياً عن مركز الجمعية يوم الحريق فاستطاع أن ينجو بنفسه وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترتنا ، وأخيراً إلى ميتابوتس وقضى فيها بعد أن صام أربعين يوماً . وحدث الثورات على أنصاره في مختلف المدن فثبتوا لها في مدينتي رجيموم وترتنا ، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم ؛ قصد فريق إلى طيبة ، وآخر إلى فليوتس ، ولما تماظم شأن أثينا قدمها نفر منهم ، فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم ، ثم تلاشت الجمعية في عهد أفلاطون (حوالي 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 » : (المهذب والسياسي والطبيعي) فهو منحول يرجع إلى العصر الثاني ، كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين ، (وأشهرهم فيولاولوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير . أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن للدرسة القديمة فيجب أن تقابل بنهاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصي . يزداد على ذلك أنها تضيف للفيثاغورية الأولى أفكاراً وأموراً لم تعرف إلا بعدها منها الأفلاطوني

والرواقى بل البوذى ؛ وحتى هيرودوت ، وقد عاش في الأوساط الفيثاغورية في إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن فإنه يخلط في كلامه عنه وعن جمعياته . ذلك أن تخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسجت حوله الأساطير فقالوا إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخولوق 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 سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتمهدون بكتبان تعاليمها اللدني منها والعلني ، 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 توارث وراءها شخصيات أفرادها ؛ حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندججت في الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١٣ — مذهبهم :

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

العالم من نظام وتناسب » فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد وضم «^(١) . وقالوا أيضاً : « إن الأعداد نماذج تماكبها 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 يمتثلون 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 الثلاثة 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 يجدم 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 المحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة ، 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 ا ف ٥ ص ٩٨٥ ع ب س ٢٣ — ٣٥ و ص ٩٨٦ ع ا س ١ — ٥ .

(٢) المربع 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 أنكسيندريس وبالأخص عن أنكسيانس فتصوروا العالم كائناً حياً — حيواناً كبيراً — يستوعب بالتنفس خلاء لامتناهياً فيما وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من أن تتصل فتكون شيئاً واحداً^(١). وقالوا بعوالم كثيرة ولكن في عدد متناه ، وجعلوا الأشياء تحدث بالكثائف والتخلخل لا بتحول بعضها إلى بعض ، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالنور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (« السنة الكبرى ») إلى غير نهاية ، ويروي في هذا السدد أن أوديموس تليذأرسطو قال مخاطباً تلاميذه : « إذا صدقنا الفيثاغور بين فيسجىء يوم يجتمع ثانية في هذا المكان فنجلسون كما أتم لتسمعوا إلى وأحدث أنا إليكم كما أفضل الآن » .

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

(١) أرسطو : السماع الطبيعي م ٤ ف ٦ ص ٢١٣ ع ب ص ٢٢ — ٢٠ .

(٢) فيثاغور : ص ٨٥ (هـ) — ٨٦ (د) .

(٣) فيثاغور : 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 وتحرك دائماً حتى عند سكون الهواء — فكان أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فافكروا أن هذه الذرات المتحركة دائماً تدخل جسمه وتحركه ، ولعلمهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضاً كيف أن المولود يجد ساعة ميلاده نفاً يحمل 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 أرق 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 » تطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تنمص جسماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، وفيثاغورس أول من قال بالتنمص أو التناسخ في اليونان ، والعقيدة هندية ، وقد رأينا أن الأرفية كانت تقول بولادات متعاقبة ، ويروي أنه كان يدعى أنه متجدد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حيواته السابقة ، وعند الفيثاغوريين أن أزمته التنمص قد حددها الآلهة ونحن ملوكهم ، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعه بالاتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية ، وقد يلوح أن نظرية التناسخ شمشية مع نظرية السور 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 اللوام وبين الدور ؟

هـ — ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيلتهم في الألوهية . أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون « الواحد » فوق الأعداد وللوجودات ويحولونه معطرها جميعاً فتأويل أفلاطوني ، وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانها وزهوا الآلهة عما ألحقت بهم الخيالة العامة من نقائص .

١٤ — علومهم :

١ — وإذا انتقلنا من تصورهم للسائل الكلية إلى آرائهم في العلوم الجزئية وجدنا فكرتهم الأساسية مهيمنة عليها كذلك ، وقد سرت بنا الإشارة إلى أطبائهم فنقول الآن إنهم أثروا أكبر تأثير في مدرسة أقرطونا وحولوها 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 وتناسق والمرض والموت اختلال التناسب أى إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملائم والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته ، وطبقوا هذا الرأى تطبيقاً عاماً قالوا مثلاً إن المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة ، أى المتوسطة بين الحار والبارد — وهكذا ، ومن نوابغهم في هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقرطونا ، وما 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 الرغائف الحاسة .

ب — وامتازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضاً عن اعتباراتهم الرياضية ؛
فضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع ، كأنما كانت مهمتهم
تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره ، فقالوا مثلاً : « إن المدد 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) قد وضعوا أرضاً غير
منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكلاوا 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 قوائص كثيرة ، ولكنه « نار مركزية » غير منظورة لأنها واقعة هي
أيضاً إلى أسفل أرضنا والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى . ولم يقتهم
أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شيئاً في نظام العالم : النار
المركزية تمد الشمس بحرارتها فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر ،
والأرض الأخرى تقسم 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 بكرورية
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 غسداً في التصورات التي يوحياها ،

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ج ١ ص ٥ — ١٢ ، وكتاب
السما م ٢ ف ١٣ .

(٢) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٣ .

فالفيشاغوريون إذا اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلعة تزوس والهيكل وموقد العالم وللصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند ، ولم تظهر لاهذه ولا تلك ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ، فاستبدل الشمس بالنار المركزية فتم له الرأي الممول 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) ، وحجتهم 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 العلوي أصوات . وتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافتها كما تفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها وإنما 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 لثة وسروراً مثل ما في نغمات أوتار الميدان في هذا العالم ، فمذ ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهوى وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسائية ، فإن هذه هي المانة لها من الصعود إلى هناك بعد اللوت » ^(٢) .

د — فالفيشاغورية نهضة عظيمة متعددة الجهات . هي نحلة دينية كانت

(١) أرسطو: كتاب السماء م ٢ ف ٩ .

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

أصلق 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 عنيّت 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 الماربون من وجه القرس 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 الرضى (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 القرس لبلادهم 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 حراً للفكر من النقد . قال ساخراً من تكريم الناس للمصارعين : « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والليل » وقال متهمكاً على فيثاغورس لاعتماده بالتناسخ إنه « مر ذات يوم برجل يضرب

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

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

ح — ويقال بالإجمال إنه ارتفع بقله 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 والحليل لصورت الآلهة على مثالها . وقد وصفهم هوميروس وهزيرود 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 في التنزيه والتوحيد ، لم يمهّد له مثيل في 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) ، فكانه كان حلولياً أو كأنه أخذ وحلة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصوراً روحياً ، وعلى أى حال فلهبارته قيمتها في نفسها وهي جذيرة أن تجعل منه واضع « العلم الإلهي » .

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٩ ع ب س ٢٠ — ٢٤ ، وهذا النص دليل على أن كتاب « في أ كسانوفان ومليوس وغورغياس » المنسوب إلى أرسطو منقول ، لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلاً دقيقاً في التناهي واللامتناهي والحركة والسكون لو صح لتضيق العبارة المذكورة فوق فضلاً عن أنه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطوطال من أهل القرن الأول للميلاد .

١٦ — بارمنيدس :

١ — ولد في إيليا « ويقال إنه تنلذ لأ كسانوفان »^(١) ، ومن المحقق أنه تأثر به فأمن بوحدة الوجود . وضع كتابه « في الطبيعة » شعراً ، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة . وكتابه قسيان : الأول في الحقيقة أى الفلسفة والثانى 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 حدوده 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 يتقصه شيء » إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهى والتميين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع قطعها .

(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 ومفرداً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعنى الوجود بالإطلاق فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلي وأنكر الكثرة والتغير واعتبرها وهما «وظنا»: أليس التغير يعنى أن الوجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقٍ في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان)؟ أو ليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هي كذا أى شيء معين، وليست كذا أى ليست غيرها؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول.

ح - «ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس»^(١) فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعي يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليه الفان فيها قبل الوجود واللاوجود في آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عند العقل من طريق الذين يستقنون «أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم انهما ليسا شيئاً واحداً»، يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس. فتصور بارمنيديس الوجود الكامل غير المتقسم كرة مادية كما تصور الفيثاغوريون السدد ممتداً وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزبود وأقوال أنكسيندريس وانكسيانيس فهل كان جادا في هذا القسم الثاني من الكتاب مخلوباً على أمره كما يقول أرسطو أم أنه بجمعه بين خيال هزبود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعي ومن أصحابه وأن يؤيد بالتخلف القسم الأول

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ج 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 — وصما 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 يدري غير أسر 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) وأعلتها صراحة وجعل منها أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته . ولئن لم يفتن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فمنه أن هذه اللغز لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تميز 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 — زنون الايلي :

١ — هو تلميذ بارمنيدس نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته سوى أنه أثير بطاغية مدينته فانكشف أسره 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) .

منه 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 المحالات وبين أن لذهبيهم نتائج هي أدعى للضحك . فهو قد نهج منهجاً جديلاً بحيث يقوم على برهان الخلف ويرى إلى إقحام الخصم . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة (١) .

ب — أما الكثرة فله عليها حجج أربع : يقول لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممثلة في المكان وإما كثرة آحاد (أعداد) غير ممثلة ولا متجزئة ، والحجة الأولى تنظر في الفرض الأول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمه بالطبع فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزئين ، ثم إلى جزئين وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً متصفاً وإذن يكون للمقدار المحدود المتناهي حواياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف — الحجة الثانية تنظر في الفرض الثاني وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فتقول ان هذه الآحاد متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية فيجب أن تكون معينة ، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة وإلا اختلف بعضها مع بعض وهي مفصلة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا يناقض للفروض 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 في مكان وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية — والحجة الرابعة تنهت إلى أنه اذا كانت

(١) السماع الطبيعي ٤ م ف ٣١ و ٣٢ — ٦ م ف ١٢ و ١٣ — ما بعد الطبيعة ٣ م ف ٤

الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كمية الذرة ووجه 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 بالقسمه الثانية . 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 ممتعاً فإن الحركة ممتعة .

— 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 مساو له ، فإن السهم في سروه 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 باللعب وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من قط غير منقسمة ، وتلخص كما يلي : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو قط ← 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 منها يصل إلى نهاية

الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التي تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول الجميع واحد) في زمن معين ، وفي 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 في الزمن . كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها للقسم إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية . قول إنه يتجاهل ولا ترميه بالجهل لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل — والمقدار عند بارمنيديس خاصية من خواص الوجود — بل إلى نقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه « لهواً جدياً » على حد تعبير أفلاطون^(١) ، ولكنها جاءت أمراً جديداً في الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضاً وطبعاً على ما يتفق لسليقة العقل ، وإنما قصد إليه قصداً ، ووضعه في صيغة فنية فكان أول واضح لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد ، والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون ، وبالأخص عند أرسطو .

١٨ — مليسوس :

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

(١) في عاورة « بارمنيديس » 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 الفيشاغوريين كما فعل زينون ؛ بل ضد مواطنيه الإيونيين فهو يمثل المذهب
الإيلي في إيونية وآخر رجاله .

ب — وتلخص مناقشته للمذاهب الإيونية القائلة بالكثرة والتغير كما يلي :
لو كانت الأشياء وكيانها 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 نصلق 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 ، قهولهم يرتد عليهم ، والمعرفة الحسية التي
يعتمدون عليها كاذبة فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة ، والحق الواضح في العقل
أن الوجود واحد متجانس ثابت .

ج — ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الآتية : كل ما يحدث
خله 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 متناهٍ ، واللامتناهى واحد فقط
إذ يتمتع أن يوجد شيء خارج اللامتناهى ، وهو ما كن من حيث أنه لا يوجد
مكان خارجه يتحرك إليه ، وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً ؛
وإذن فالوجود واحد لا متناهٍ ما كن ثابت^(١) .

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

(١) انظر أرسطو : السماع الطبيعي ١٢ ف ٣ ص ١٨٦ ع ١ ص ١٠ — ٢٢ .

لا متاهياً ، وكان بارمنيديس قد ذهب إلى أنه متناه . وقد اعتقد مليسوس أن للطلق 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 فقط البدأ على وجهين فظط 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 اللامتاهى يتحرك فى مكانه^(١) . ثم هو يفترق عن بارمنيديس فى نقطة أخرى هى أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليلب عنه التجزئة ويعود وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتاهى فى المكان مهما كان لطيفاً . وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على ميله إلى وجود روحانى أرق من وجود بارمنيديس .

والآن نظن الجهات الثلاث التى أشرنا إليها فى مفتح هذا الباب قد توخمت للقارى ، فرف ماهية كل منها والفرق بينها ، وتدرجها من المحسوس إلى العقول .

(١) للوضع 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 كثيرة حقيقية وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة — ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها واتصالها . 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 وتلف في أثينا واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل فقد أخرجنا الكلام عليه .

ب — نشأ أنبادوقليس في إغريفنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمرانياً ، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً ، وكان هو من أنبع أهل زمانه ، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . وقال أرسطو : إنه منشى 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 يتساقبون 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 ١٦٨٤ ج ١ ص ١٢

يسمهم الكلمة التي تشفى المرض « على حد قوله هو . وزاد في احترام الناس له وتعظيمهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسمى لتحقيق المساواة ، ويبذل ماله في الإحسان ، فرض عايه 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 المورة ، وقضى هناك فيما يرجع .

ح — لم يحاول أن يبادر بخلق 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 ثاني 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 كبيرين يسميهما المحبة والكراهية^(١) . المحبة تضم النرات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل بينها ، ويتغلب كل منهما حيناً في السور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر التلبة للمحبة ، فتسود الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة ، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده ، ثم يدور 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 والظلمة — والمحبة والدوان .

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

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

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

هـ — ولسنا ندري كيف تنفق 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 تنمها الحبة في كرة متجانسة . ولسنا ندري
ماهية الحبة والكراهية ، أتصورهما قوتين روحيتين فنسميهما الخير والشر ،
أم قوتين طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده أن الحبة
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 الحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء
تتألف اتفاقاً بحيث يترجح الفرض الثاني ، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائي
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 من كبات بمقادير معينة أي بنسب عددية . وتابع بارمنيدس في القول
بالكرة الأصلية ، وفي إنكار بعض التغيير ؛ وهو التغيير الكيفي ، فتصور حقائق

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ١٨٥ ع ١ س ١ — ١٠ .

الأشياء بأصولاً ثابتة الماهية ونصور التغير تنقل هذه الأصول — فجاء مذهبه مزاجاً من عناصر مختلفة .

٣٠ — 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 يقم 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 بطهم 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 تطبيعي 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 ، وانحلاء لا وجود ، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران . ودلتها التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تنطير في أشعة الشمس ، كالذرات الملونة التي تذوب في الماء ، والذرات الرأحية التي تتصاعد مع اللخان أو الهواء . ودلتها التجربة أيضاً على

أن اللبْن والحشْب يرشع منهما الزيت والماء ، وأن الضوء يحترق الأَجسام
الثقافة ، وأن الحرارة تحترق جميع الأَجسام تقريباً ، فبدا لهما أن في كل جسم
مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها . وكانت طريقتهما في التوفيق أن
قسما الوجود الواحد للتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من التوحيدات
التجانسة غير للنقمة غير المحسوسة لنهايتها في الدقة ، ووضعها في خلاء غير متناه
تتحرك فيه فتتلاقى 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 . وواحدتها الجوهر
الفرد ، فإنها جميعاً امتداد لحسب أو ملاء غير منقسم ، فهي متشابهة بالطبيعة تمام
التشابه ، وليست لها أية كيفية ولا تمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد
وهي الشكل والمقدار : أما الشكل فمثل Λ و N ومنها المستدير والمجوف والمحدب
والأملس والحسن إلى غير ذلك ، وأما المقدار فيتفاوت مع إبانته 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 لوقيبوس وديموقريطس للملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً ، ويمتبرانهما
عتين مادتين على السواء^(١) ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ،
ولما كانت الكثرة ، ولا منعت الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضى
حتماً القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب اللأ .

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 .

وتشابهك بنفوسها وتآلف في مجاميع هي للوجودات . وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعا بعضها من بعض : الترتيب مثل AN و NA والوضع مثل Γ و H 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 خلاءً ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالمياً أو شيئاً جزئياً في العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية تركيب الأشياء ومساقها 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 .

٤ — والنفس مادية طبعاً مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هي للاستديرة التي تؤلف النار أطف المركات 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 والمخ فإنها تكتسب

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

(٢) أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢

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

الحساسية إذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور ، فإن إذا ما فقد بعضها كان النوم والاشعور ، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ، وإذا لم يبق شيئاً كان الموت الحقيقي أى فناء الشخص . وتحقيق الإدراك الحسى أن مجازات لطيفة تتحلل من الأجسام في كل وقت محتفظة بمخائص الجسم المتحلل منه ، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع وتنفذ في مسام الحواس فتدرك ، وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمررة بينما اللساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا . وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في المخ ليس غير ، أو هو الصور المحسوسة ملطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولم يخرج عن المادة وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً وإنما سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والخاوف ، وتحقق هذه الطمأنينة بالعلم والتسليم لقانون الوجود والتمييز بين الذات والتزام الحد الملثم فيها ، (فإن تجاوز الحد يجر الألم) واجتناب الأفعال العنيفة .

هـ — فديموقريطس قد مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ووضع في صيفته النهائية فقال : إن كل شيء استداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثن الآلهة ، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالإنسان إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ولكمهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام ، أى للفساد بعد الكون واستئناف النور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من « المقاومة والحركة والتصادم » دون أية غاية أو علة خارجة عن الجواهر مثل الحجة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية ، فالمنهـب غاية في البساطة ولكنه حافل بالصعوبات ، فما هي الضرورة التي 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 التقل غير لازم بالذات من الكمية ولكن سلبه عن الجواهر يلب عنها الحركة فتبقى في سكون مطلق ، ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق في عدم الانقسام ، بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصية أصلية للجوهر والجوهر امتداد بحيث خلوا من كل مبدأ يردده للوحدة ؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول إن المعرفة الحقة في العقل ، ولكنه يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللاحسوسات مثل الجواهر والخلاء ، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هي مادية ؟

٢١ — أنكساغورس :

١ — ولد في أقلازومان 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 ليكمل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء ، فلما دخلها أنكساغورس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة كان في خلالها قطب الحركة الفكرية ، ولما آذن نجم بركليس صديقه وولي نعمته بالأفول أصبح هدفاً لكيد الخصوم السياسيين ، واتهمه هؤلاء بالإلحاد آمليين 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 لاعتمادهم أن كل ما هو سماوي فهو إلهي ،
فاضطر لمغادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبسا قوس ومات فيها .

ب — وهو يعتقد أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدولنا ، وأن قصة
الأجسام بالفة ما بلغت تنتهى دائماً إلى أجزاء مجانسة للكل : تنتهى إلى لحم في
اللحم وإلى عظم في العظم فلا تلامى أبداً طبيعة الشيء المقسم ، وعلى ذلك فلا ترد
الأشياء إلى مادة واحدة أو بضعة مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمية
والحركة . على أن الذى حدا بالطبيين إلى موافقهم هو المشاهد من تحول الأشياء
بعضها إلى بعض وضرورة تفسير هذا التحول وأنكساغورس يعلم ذلك — يعلم
مثلاً أن الخبز الذى نأكله والماء الذى نشربه يميان جميع أجزاء البدن على
السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ . ولكنه يابى أن يتابعهم ويقول : إذا
كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم جميعاً — « فكيف يخرج
للشعر من اللاشعر واللحم مما ليس لحماً ؟ » أمامنا ثلاث قضايا كبرى : الأشياء
متباينة بالذات — ولا يخرج الوجود من اللاوجود — والكل يتولد من
الكل (أى شيء يتولد من أى شيء) فإذا أردنا الاستمساك بها جميعاً قلنا إن
الأشياء موجودة بعضها في بعض على ما هي وإن الكل في الكل أى أن الوجود
مكون من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها
تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد
ويتمين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يحكون كل جسم عالماً
لامتناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار فتختلف الظواهر والأسماء .
وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحية ودموية .
بل إن المبادئ جميعاً تلتقى في كل ذرة عظمية ولحية 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 يئلب 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 كمن بعد ظهور دون أي 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 التساوي لا يتميز فيه شيء من شيء على ما ارتأى أنكسيمندريس حين وضع اللامتاهي ، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها . وليس هذا الفاعل الاتفاق فما الاتفاق سوى لفظ نستربه عجزنا عن اكتشاف العلة — وليس هذا الفاعل القدر فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشراء — 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 ، علم بكل شيء ، قد ير 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 س ٣١٤

ع ا س ١٩ — ٣٠ — ماجد الطبيعة م ا ف ٣ س ١٩٨٤ 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 — ولما تناقش أنكساغوروس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددا لامتناهياً من الطبائع في الجسم المتناهي ، واهتمصر على ملاحظة أنه في تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً مثل من تقدمه من الطبيعيين^(١) حتى أنه يطل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض ، ورقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أي أثر للعقل الذي قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه « آلية كيفية » . الحق أنه لم يفتن بخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها ، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصاً في هذا الدور من الفلسفة قال بها « فبدا كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان سلفائه »^(٢) واهتمرت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بيدلدي^(٣) . وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، أي أشياء عقلية ومعتولة عدداً أنكساغوروس طليعة 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 .
(٢) فيدون : ص ٩٧ وما بعدها .

الفصل الخامس السوفسطائيون

٢٢ — نشوء السوفسطائية :

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

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

سقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين ، فالطين وكانوا متجربين
بالعلم . أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله ، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية
لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد
وتقيضه على السواء ، ويأيراد 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
وأواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخافوا في هذه الناحية من
الثقافة أثراً حقيقياً بالذكر . أما سائر العلوم فكانوا يلون بها إلاماً 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 حقاً وباطلاً وخيراً وشرّاً وعدلاً وظلماً بالذات ، وأذاعوا
التشكك في الدين ، فسخروا من شعائره واختلقوا على آلهته الأقاويل ، ومجدوا
القوة والغلبة ، وكان الأمر إلى الديمقراطية تعدد فيها القوانين وتناسخ فيدخل
على النفوس أن القانون والحق ما يريد القوي .

ح — وأما آجرامهم بالعلم فقد كان شأنهم حقاً : كانوا يتنقلون بين المدن
يطلبون الشباب الثرى ويتقاضونه الأجر الوفيرة ، وكان هذا الشباب يهرع
إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمال والعصية ، فيستمع
إلى خطبهم العنوية ودروسهم الخاصة ، فأصابوا مآلاً طائلاً وجاهاً عريضاً ، ولكن
اليونان كانوا يستعجبون أن يباع العلم ويشترى ، وكانوا يفهمون للدراسة على أن
التلاميذ يقدون على المعلم يقيم في مكان دائم ، ولا يبذلون من المال إلا الضروري
لحاجات المدرسة ، فمكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف
والصناع ، 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 ضربية عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا
حكما . 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
أحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقى فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالي 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 أحصها غموض المسألة وقصر الحياة »
فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً ففر هاربا 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 رأي
هرقليطس في التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد
للمعرفة فيخرج منها « أن الأشياء هي بالنسبة إلى على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة
إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان » فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من
حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً
وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتغير ، فإن الاحساسات تعتمد 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 ؟ فإذا 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 يبارد عند الآخر ؟ »^(١) « وإذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضببط . . 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 ، ويتمتع الخطأ إذ يتمتع 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 يعنه « خير » من بعض ، فالطبيب حكيم إذ يستخدم المقاقير 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 محاوره اسمها « بروتاغوراس » أقدم من « تيتياتوس » يصور فيها السوفسطائي حيا يرزق غير شاك لا كثيرا ولا قليلا بينما هو يقول عنه في المحاوره الأخرى إنه مات من زمن طويل ، ويورد « مذهبه » على أنه « رأى خاص »

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

(٢) محاوره « تيتياتوس » ص ١٦٦ — ١٦٨

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف هـ

مختلف 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 مؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم » . لهذا كله يمكن الارتياح في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك ويبقى 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 لوثيوم من أعمال صقلية ، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعات مثله وعنى بالفن والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوصة ، فغلب ألباب الأثينيين ببلاغته . ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخرراً بمقدرته على الإجابة عن أى سؤال يلقي عليه . مات في تساليا ، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضحمت ثروته .

ب — وضع كتاباً « في اللاوجود » قصد به إلى التحليل لقته والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . وتتناخص 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 لنيره 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

في مكان ، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متاهياً وإذن فليس الوجود قديماً . أما إن كان حادثاً فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود ، ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث لأنه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه فهو إذن قديم . وفي الفرض الثاني الامتناع واضح — وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة للمعوم بالعلم ، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود وأن يوجد الوجود على ما تتصوره ، ولكن هذا باطل فكثيراً ما نتخذ عنا حواسنا وكثيراً ما تركب الخيلة صوراً لا حقيقة لها — وأما عن القضية الثالثة فترجع حجة إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز وليست مماثلة للأشياء المفروض عليها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ ، فنحن نتقل للناس ألفاظنا ولا نتقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان^(١) .

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

(١) انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو : « في ملبسوس وأكانوفان وغورغياس » ف ٥ و ٦ . — ويسمى الاسلاميون موقفه بالنادية : مامن قضية إلا ولها مبارضة يتلها 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 المتأزين ، وأن أثره كان من القوة بحيث أن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فإذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيّد آراءه — وهو لم يكن بالكتابة قط — اعترضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه ^(١) ، وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم : أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون . أما الأول فشاعر هزلي يقوم فنه على الهزؤ والهجو ، فليس من الحكمة أن نقول 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 ، ففلا في تصويرها وأبلغها حد التبذل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر ، فلا يبقى سوى أفلاطون نلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة وعرف

(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 الحاكمة واختلف إليه في سجنه وحفظ له أجل الذكرى .
ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط ، يستخدمه
لأغراضه وينطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلية ، فكيف السبيل
إلى تبيين 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 يندى عقله ويمهذب
نفسه لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل ، فن 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 ، وأخذ شماراً له كلمة قرأها في عهد دلف
هي « اعرف نفسك بنفسك » . ومن الناحية الخلقية كان يقابل مزاجه الحاد
ويقسو على جسده القوي 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 دعامة خلقته مهجيين بحديثه
البيسط 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 والمريدين منهم الأثيني ومنهم
الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه ويستمع إليه — منهم حديث
العهد بالفلسفة ومنهم المعروف باتقائه لمدرسة أخرى . وكان يؤثر التحدث إلى

الشباب يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم ويصبرم بالحق والخير ليهيئ للبلاد مستقبلًا طيبًا على أيديهم . وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة داف الناطقة بوحى أبولون « هل يوجد رجل أحكم من سقراط ؟ » فكان الجواب باللب ، فوجب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئًا من الحكمة وأراد أن يستبين غرض الإله فطلق يمتحن الثراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إن كان أحكم منهم ويكشف عن ماهية حكته . كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من قنم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئًا . وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن أو عن إلهام إلهي وكلاهما مبين للعلم^(١) وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكته قائمة في علمه بجهله بينما غيره جاهل يدعى العلم . فمضى في مهته ينزل الحكمة بلائمن وهو يعتقد أنه يحمل في عتقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدبًا عموميا مجانيا يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية . — وكان إلى جانب هذا وطنيا صادقًا وجنديا باسلاً ، خدم في الجيش ضمن المشاة واشترك في حربين دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية ، ونجى من الموت ألقبيادس في إحدى المعارك وأكسانوفون في أخرى . وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، وكان عضواً في لجنته الدائمة سنة ٤٠٦ ففرغ بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديمقراطيين والأرستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج . وما أن اقتضت 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 » .

١ — اتبع سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان « التهم والتويد » : ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ، ولكنهم لا يلحون فيوقصهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل — وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أي السؤال مع تصنع الجهل^(١) أو تجاهل العالم ، وعرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائي أي الزائف وإعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم مجهولونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفتوها بأنفسهم — وهذا هو التويد أي 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 ويسبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد ، فكان يستعين بالاستقراء ، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جنس 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 : « نيناثوس » ص ١٤٩ — ١٥٢ .

حداً جامعاً مانعاً ، ويسنف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو « أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء وإنما يقوم العلم على هاتين الدعمتين ، يكسب الحد بالاستقراء ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين » (١) .

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير 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 ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية ، فهو موجد « فلسفة المعاني » أو الماهيات المنطوية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومقولة .

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 يهم الإنسان — وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط أنزل الفلاسفة 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 لتهرب الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوي بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١ — ٤ وم ١٢ ف ٤

س ٩٠٧٨ ع ب س ١٦ — ٣٠ باختصار .

(٢) أرسطو : في الموضوعين المتضمنين .

ويجربى مع الطبيعة . فقال سقراط بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى ، وقد يمتثل البعض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالتقصص العادل لا محالة فى الحياة للقبلة . 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 وحبه للخير ، وإن كان فيه إسراف فإجله من إسراف ! .

د — ولا شك أن سقراط كان متأثراً بالأرؤية المندمجة فى الفيثاغورية ، وأن ما بسطه أفلاطون فى محاورته « أوطيفرون » من رأى فى الدين يرجع لمعلمه ، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يابى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انهار الدين من أساسه ، ولم تعد تعلم أى الأعمال يروق فى أعين الآلهة وأياها لا يروق ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرضولاً عند غيره . ويحدد الدين بأنه تكريم الضمير التقى للمدانة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالآثام . كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل مناهة فى هذه الدنيا . وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تعد بضاده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها . وليس يهمننا كثيراً أن نقف على شروحه وأدلة فقد اصطنعها أفلاطون بلاريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده فى مجهود أفلاطون ، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدتها الأمين .

٢٧ — محاكته ومماته :

١ — إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأئنيين وأفاده شهرة واسعة فقد جلب عليه سخط هؤلاء، الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه يعبث بهم في الجدل ، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم وبطلان دعاوهم . 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 قعر وقذارة ، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار الملوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والمروض — ويمثله مرفوعاً في الغناء برصد السماء ويمزو إليه القول أن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر ، وتهمه بالكفر بألهة 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 المتخلفة المتدعة لما كان من مشابهة ظاهرة بين أسلوب سقراط وأسلوب السوفسطائيين يجادل مثلهم ويخوض مسألتهم ، بحيث لم يكن من اليسور تمييزه عنهم إلا للمقرئين إليه الواقفين على آرائه ، فاختره بطلاً لروايته لشهرته عند الأئنيين وغبابة هيئته ، ورآه أدمى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم . وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وألفه أمام الجمهور ، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه ، وأن يوقع بهذا الخصم المنيد . ومما يمكن من الباحث له فإن روايته لم تصادف إقبالاً ولم تلحق أى أذى بسقراط .

ب — و بعد 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 » و يطلبون 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 .
أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية . لأن سقراط علاوة على تسفيه الثعراء 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 الكبار 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 اقضبهم على المدينة وأهلها . ولكن سقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم ، وكان يشترك في الشعائر الدينية فيلوح أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلذيف ، 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 بالآلهة جدد ، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول إنه يسمعه في نفسه ينهيه عما اعتزمه من أفعال ضارة به وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين . والركن الثالث إفساد الشباب بقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة ، فينفرهم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى النقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة .

ح — أما المحكمة فكانت مؤلفة من محققين اختيروا بالقرعة فيمن كانت سنهم تزيد على الثلاثين ، ويظن أن عددهم كان خمسين واثنتين فكانت المحكمة إذن جمعاً حاشداً من النوتية والتجار ، يتأثرون بالذخعات الشعبية والتيارات القبحانية ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال ، ولكننا إذا رجنا إلى الدفاع الذي كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ألقيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تميق ، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد أولاً على الشعراء الهزليين وبالأخص على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء ، ويطلب التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتمس عذراً لهذا الامتحان رغبته في التحقق من مراد أبولون . وينقل إلى ملاتوس فيهراً منه ويلقى 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 ونحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود إلى رسالته ويقول إن إرادة الهية أوحى إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح وبعثه فيهم مهازراً بمفرم نورم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحهم لينظما لهم ليؤدى واجباً ولا يبغى عرضاً من أعراض الدنيا ، ويطن 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 يستمطعهم وأن ينزل إلى ما ينزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة في الحاكم الشعبي كالبكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء . . . ولم يكن هذا الشم وهذا التحدى ليمجبان القضاة ، ويقترع عولاء وتعلن النتيجة فإذا بالفالبية على أن سقراط مذنب . وكان القانون ينحول المتهم حتى مناقشة العقوبة المطلوبة

وتعيين العقوبة التي يرتضيها ، فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لأنه صدر بنقالية 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 بواحدة أية كانت إقرار بالذنب وهو برىء محسن يجب أن يثاب على إحسانه ، والثواب اللائق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على ثقة الدولة . غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهي بأن يقبل تأدية غرامة ، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكامله ، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم ، فيعاود الكلام 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 مقتبط بالموت ، وأنه لا يعتبر الموت شراً بل يرى فيه الخير كل الخير ، سواء اقترضناه سبباً أبدياً أم سبباً لحياة جديدة^(١) .

و — وكانت أئينا 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 تدرس المدينة بإعدام طوال زمن الحج ، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يوماً ، فانتظر سقراط في سجنه أوبة المركب ، وكان تلاميذه ينتظرون 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 إسوب ، ونشيداً لأبولون ؛ ولم يكن قد نظم الشعر قبل ذلك ، وإنما نظم امثالاً لصوت طالما سمعه في المنام^(٢) . واتمر تلاميذه فصيلاً و

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

(٢) أفلاطون : « فيدون » ، ص ٥٨ — ٦١ .

له أسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش في تساليا ، وكان الفرار مستطاعاً ، وكان العرف يمتد القار في مثل هذه الحال ، ولكنه أبي أن يهرب كالسييد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج اللولة ، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون ؛ فإن كان الأثينيون قد ظلموه فبأى حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم ينادر أثينا قط إلا للحرب دونها ؟ وهو أينما يذهب سيثار على خطته من الرعظ والتأنيب وإلا ضاع 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 ابنتها الصغير ، فلما وقع نظرها عليهم أخذت تتنحب وتندب فأمر أن تصرف إلى للنزل ، 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 يتأثرون بالحديث وهكذا^(٣) ، وكان معظم حديثهم في خلود النفس حتى إذا ما تقدم النهار قام فاستحم ليكفي النساء مؤونة إحمام جثة هامدة ؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة فكلهم ثم صرفهم . ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجن وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى — وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم — فأمر سقراط بالسلم فأحضره له محوقاً في كأس فناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوقوه في هذا الرحيل من العالم القاني إلى العالم الباقي ،

(١) أفلاطون : « أقرطون » .

(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٦٠ (١) .

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

وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشمئزاز ، وأجش التلاميذ بالبكاء ، فاتهمم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بتقل رجليه استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم ، وأنذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلا فيفقد الإحساس شيئاً فشيئاً حتى باغت القلب فاعتزته رجفة فأطبق أقريطون فيه وعينه (١) .

و — « ولما ضرب الراعي تشتت الخراف » ، وقصد 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 القورينائية . وأسس أثنان في أثينا المدرسة الكلية . وكان لهذه المدارس شأن ولكننا نرجى الكلام عليها إلى الدور الثالث لأنها متصلة به شعبة بمدارسه .

(١) « فيلون » ص ١١٦ — ١١٨ .

(٢) هي الآن قرية صغيرة تدعى قرية 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 . تتقف كأحسن ما يتقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميلا خاصا للرياضيات . ثم تلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هيرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العلمية . وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أدمنت وأغلقون (وهما محدثا سقراط في « الجهورية ») وبعض أقرانه ، وكان هؤلاء يمتحنون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورأى بهم الاستطلاع والهوى بالجدل ، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد تفرغ من أهله وأصلقاته ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة ، أن يتلذذوا بأعمالهم . فآثر الانتظار . وطنى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في

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

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

هو هناك سمع بذكره ديموس ملك سراقوسة ، وكان مثقفاً ينظم القعايد والقصص
التشيلية فاستقدمه إليه ، فمبرأفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوسة ، فقبله
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 المنشى في البلاط
فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة اسبرطية أفلع ربانها إلى جزيرة أجيئا ،
وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد أثينا ، فمرض في سوق الرقيق فاختاره 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 فترتين قصيرتين سافر فيها إلى
سراقوسة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيها مع ديموس
الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكننا
نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزائر ، 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 نشاهد في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم
يتناول جميع فروع المعرفة ، وكان إلى جانب أفلاطون وتمت رياسته عدد من
العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك واللوسيقى والبيان
والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجم ، 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 المحطات 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 ، قطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعا بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعا تعليميا ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فقارنوا بين ما كتب في أزمنة مختلفة . وباعدوا بين ما وضع في دور واحد ؛ نسبوا له ست وثلاثين تأليفاً ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبونها 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 تبعا 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 تاتي فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح قط ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

(١) « القوانين » في الكتب العربية .

ب — أما مصنفات الشباب فنسبى 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 الفرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي للشهور المثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيباس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي هل الذى يأتى الشر عمداً أحسن أو أرحماً من الذى 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 إلهى هو العقل ؛ و « هيباس الأكبر » فى الجلال ما هو ؛ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر ؛ و « خرميدس » فى الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال فى العمل ، والثانى أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛ و « لاختيس » فى تعريف الشجاعة ؛ و « ليسيز » فى الصداقة ؛ و « بروثاغوراس » فى السوفسطائى ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أم كثيرة ، وفى أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذا ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و « إيون » فى السمر وشرح الإلياذة ؛ و « غورغياس » فى نقد بيان السوفسطائيين وفى أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث فى الخير والشر وفى أصول الأخلاق . وللقالة الأولى من « الجمهورية » فى العدالة هل هى وضعية أم طبيعية ، ويسح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالدستور ، ولكن شيشرون قال : Res Publica فتشاع 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 تقنية 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 البيانيين وبيط رأيه في البيان بعد أن قد في « غورغياس » رأى السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يجد الفضيلة فيعرض نظريته الشهورة 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 » (أو سمبوسيون) 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 » (تتبع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى . والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضعة سنين لطولها وأهميتها . و « فيلروس » يعود فيها إلى موضوع للمأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحس آراءه ويهدبها ويشبه أن تكون هذه

المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرامجها . و « بارمنيدس » راجع فيها نظريته في « المثل » ثم ينتقد المذهب الإيلي قداً طويلاً دقيقاً . و « تيتياتوس » يمد فيها العلم ويعطل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب . وهو في هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقها .

و — وتتماز محاورات الشيخوخة كذلك بالجلفاف والجدل الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفسطس) يحاول أن يمد 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 « السيامي » (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتدال وسراعاة الأحوال . وفي « فيلابوس » ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق . وفي « تيتاوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً . وفي « أقرتيايس » يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أئتنا في زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن النية عاجته 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 للؤلؤ 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 للرسل . 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 والمجور . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان المومنون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تمكنه في جميع جهاته . وأما المناقشة فهي تسيج المحاوراة ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتخصيص 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 ليهراً منه ، والتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكرة في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهوريين والقوانين . وكانت القصة في البدء حلقة يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ النور الأول على لسان سقراط يسردها لا مندوحة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة

أول أسلوب أتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز مالا ينال بالبرهان ، ويمثل التغيّيات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروي 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 أثلثتيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك (١) .

ب — أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ 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 للمقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيديس ، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط ، وسندل على هذه الظاهرة كلها صادفتها . وثمت ظاهرة أخرى هي محاولته تمويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية ، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزد شيئاً من تراث الماضي ، وأراد أن ينضع بكل شيء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص ، وزاد فيه توسعاً وتعميقاً إلى حد لم يسبق إليه .

(١) انظر مثلاً : غورغياس من ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠٠ س ٦١٤ — فيثاغورس من ٢٤٧ — فيثاغورس من ١٠٧ — أترقياس بأكلها — تيلوس من ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثاني

المعرفة

٣٦ — الجدل الصاعد :

١ — لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه الأول للقصص التمثيلي ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه (٢٦ — ١) هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة ، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهبة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم ، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه للنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى العقول لا يستخدم شيئاً حسياً ، 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 للنطق واليتافيزيقا 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) د ص ٥٢٣ (ج) .

وأما لها من المرقليطيين 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 التحقل 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 المرقليطيون 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 لاقترنت المعرفة على الظواهر للتغيرة 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 قط فى النظريات بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكهما ممكنان فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كلكة خاصة ، والواقع أن الفكرة والشعور بالثبته ينقضان هذه الدعوى من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى فتعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتقوته موضوعات مائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة

مثلاً رؤية ألقاها أو سماعها ، بل إن الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبدأ . 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 ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب . والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلاً متمايزان 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 بالعلّة فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعلمها ، ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآية 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 متميز من العلم لتمايز موضوعيهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم للماهية الدائمة . ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق قسمة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم^(٢) .

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

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

نهاية المقالة الخامسة . تيلوس ص ٥١ .

« — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والمهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات وبتأهيج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن اللعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر فى الأشكال أنفسها . 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 كوضوع بل كواسطة لتنبه 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 وضماً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « افرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « افرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لى » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم 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 »
نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٢٤١ . انظر أيضاً : P, Duhem : Le. : systeime du monde, I, p, 103

قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يُستعمل إلا حيث يتمل نظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها لأنها تفتح مبادئها وضماً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ طيا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم . هي أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها 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 شبيهاً 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 الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعمالة 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 التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة « وجدل صاعد » لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٣٢ — نظرية التثل :

١ — وللجدل الصاعد شروط آخر : فإن المحسوسات على تغييرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع ، وتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة

(١) الجمهورية م ٧ ص ٤٢٦ (ج) — ٥٣٢ (ب) .

(٢) * المواضع المذكورة وفيون 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 وقد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تنداعى 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 عما كانه وتجاوز له ، وأنه لا يمكن أن يكون المقول 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 ضرورة مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المروف حتماً . فتؤمن النفس بعالم مقول 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 والمدالة بالذات ، والكبير والصخر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرا ، فهي مبادئ و « مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يمين كل منها في نوعه « بمشركة » 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 كالات 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 معايرتنا الداعة يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل ، فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وعلّة حكمتنا على النسبى بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود^(١) .

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

(١) فيدون والجمهوريّة في الواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و٩٩ و١٠١ و١٠٢ .

(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 للمقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلقناً ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعياناً . فإذا أطلقنا أحدهم وأدركنا وجهه للنار فجأة فإنه ينهر ويتحسر على مقامه المظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود 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 المشتركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس للتغير 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 وهراقليطس أن المحسوسات لتغيرها للتصل لاتصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى في الحقيقتات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلاً . أما للمشاركة فهي

(١) منتج للعالة السابقة 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 يحملون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأفسها^(١) ، فظن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يشار المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات «^(٢) فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرى إليه أنبادوقليس بقوله بالحجة أو الخير ، وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكامل ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكرياً . فالقارى يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاامت فوقت بين المحسوس والمقول والتخير والوجود .

هـ — ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها^(٣) فرأى أن النطق 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 انتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولي يوماً ، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقاراً لشيء . وينقل إلى للمشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشارك في مثال واحد ، فإما أن

(١) ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتوبة بالاستعراء

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

(٣) في محاوره بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣

يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعنى أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ، وإما أنه يوجد مقسمًا في الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب 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 ممتعة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبير الكثيرة 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 هو للماهية 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 ، فيتمين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية ... ولكنه يسود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلاً متنازلاً ؛ أما إذا وقنا عندها وأنكرنا اللثل فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : إلى التمييز للتصل فمستنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيستنع العلم كذلك ؟ إن اللثل « تخط ثابتة » فوق التغير تقسره وعليها هي يقع العلم . ولكن ...

٣٣ - الجدل النازل :

١ - ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا أو كذا والمثل فأمة بأخصها فكيف يمكن الحكم عليها، والحكم يعني 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 بارمنيدس 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 . والفرض 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 ملاءمة 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 القاعلية والعلة الغائية . ويضع الجدل هذه العلاقات فى أحكام . فالحكم الذى يعنى أن الشيء هو هو ، وفى آن واحد شيء آخر (المحمول) يعنى أن المثال الواحد يشارك فى مثال آخر (وفى غيره) مع بقائه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن

أضاف مثلاً لمثال 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 (بالمحمول) غير ما تتصور
(بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغبات المسألة أفلاطون فالجها في
« تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاوراة 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 ذكراً كاذباً وتناقراً 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 ققص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا موداً 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 الثاني ؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الضخيم أو المساوي ، أي
تقصد 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 المقبول على
حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته
القسم ، فإن قسمة الجنس ممكنة بمخاصيات نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه ،
وتجمل 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 تهشم ، ويجب
أن تكون تامة فستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين
أو ثلاثة حتى تنتهي إلى البساط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطاً
والعرضي جوهرياً . والقسم المثلثي هو الثنائية كأن تقول : السياسة علم والعالم
نظري وعمل 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 فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى
التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه^(٣) . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتدرج
إلى التعيين أي أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ
إلى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه
وأكفل باستيعاب الأقسام 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) السياسي ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .

(٣) السوفسطائي ص ٢١٨ — ٢٣١ .

مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغرض من مشاركة المحسوسات في المثل ، واقتراب من القياس بالنسبة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٥٠) . ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها تؤكداً 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 وتابسه 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 المعقولة التامة أراد أن يلغى المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتقل وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عددية فيلغى النظر من المعرفة ولا يستبقى غير العلم في شكله الرياضي ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكرارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ ص ٣٣-٣٥ ، وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة الفالين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور

الفصل الثالث

الوجود

٣٤ - الله :

١ - نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تعتمد من المحسوس إلى العقول وتخضع الأول للثاني . وقد قص حكاية حاله يلزاه 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 الكون وهو علة الأشياء جميعاً » فقرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنني أفتيت 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 جلومى هنا (في السجن) بمحركات عظامى وعضلاتى ، ويميل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الحققة وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا علىّ ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن أحمل التقاص الذى فرضوا علىّ ، فقد بقيت في هذا المكان ، ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى منذ زمن طويل في ميغارى أو في بونتيا حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن . فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة . أما إن قيل لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى فهذا صحيح ، وعلى ذلك فما هو

علة حقا شئ، وما يدونه لا تصير العلة علة شئ، آخر^(١) . والعلة العاقلة تلاحظ 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 الكف ، 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 بينا العناصر والأجسام جميعاً منظورة^(٤) . فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم مقبول يصفه بأنه إلهي لاشتركة في الروحية والعقل ، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في قته الله .

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين : وجهة الحركة ووجهة النظام ، فن 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 يجرى 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 (أ) — ٩٩ (ج) .

(٢) ثياوس ص ٤٦ (د) .

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

(٤) ثياوس ص ٤٦ (د) .

(٥) ثياوس ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب) .

وفيا بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتقاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخى 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 الأدبية ، ومثال الخير في الجمهورية ، فقال عن الأول : إنه علة الجمال للفرق 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 للعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثل الذي لا يدرك إلا بسعوبة ، 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 ميبا يكن لها من جمال . هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعلقه ، وإن جماله ليعجز كل بيان ، لا يوصف الا سابقا ولا يبين ايجابا الا بنوع من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنور والغذاء دون أن تكون هي شيئا من ذلك فإن العقولات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وانما هو شيء أسمى من اللاهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان : الواحد على العالم للعقول والآخر على العالم المحسوس^(٣) . ومقصد أفلاطون واضح ، هو أن التفسير النهائي للوجود هو « أن الخير رباط كل شيء وأساسه^(٤) » من حيث

(١) نيلوس ص ٢٨ (١) — ٢٩ (١) .

(٢) الأدبية 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 خبير 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 ، فإن أقسام الزمان لا تلائم 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 فهل يكون الله أقل علماً من الانسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخالق . أما الشر الطبيعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود أو خير أقل ؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب ، لم يردده الله بل سمح به فناء للخير الفائض على العالم ، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذج الدائم ، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكلليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكلليات ، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء ، والفنان يدبر أفضاله 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 أنه يجهد أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل . فوجود الله وكاله وعنايته حقائق لا ريب فيها

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩

(٢) نيبوس ص ٣٧ (٥)

وإنكارها جملته أو فرادى جريمة ضد النبوة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إخلال بالنظام الاجتماعي . وقد ينكر المرء الله بتاتا ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبنياته وينكر كماله وعدلته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية العالمة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم ، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإتيان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشياً . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتحقيد^(١) .

٣٥ — الطبيعة :

١ — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام ، أتطق « نياوس » الفيثاغوري بقصة التكوين . وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية ، وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة ؛ فليس أمامه إلا الظن والتشبيه^(٢) . قال نياوس : 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 مصدريين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته بما فيها النفوس تاج حركة العناصر المادية غير الطائفة ، والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخلقية وضعية وأن ليس هناك خير وشر بالذات ، ثم يمضي في البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدلته ؛ وهو يذكر الآلة بالجمع ، وستعرض لهذه المسألة فيما بعد .

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

الصانع خيراً والخير بريئاً من الحمد فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس ؛ فتصور العالم كائناً حياً عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال « الحى بالذات »^(١) أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء ، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التي من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحد ، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروي لأن الدائرة أكل الأشكال ، متجانس يدور على نفسه في مكانه . أما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله « من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومزاج من الاثنين » ؛ فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتدرك المحوسس المنقسم والمعقول البسيط ، وتتفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والحبة والكراهية ، وتملك أنت تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فنزل التكميات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجمعه مرئياً ، وتراباً ليجمعه 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 نقله عنها أنها موضوع التنوير أو للمكان والحل الذي تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغيير الذاتي . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض ، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة

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

(٢) تيلوس ص ٢٧ (د) — ٢٧ (ج)

تعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته . ألسنت ترى أن ما نسميه ماء إذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، وإذا تخلخل صار هواء وريحاً ؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً ؛ وأن النار إذا تقلصت وانطقت عادت هواء ؛ وأن الهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً ؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماء ، وهكذا دواليك ؟ ^(١) . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك بحركات اتقاقية ، تلك الحركات الست التي قلنا أن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير تمس تدبرها . فأحدثت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل ، وألفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذاً — والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أي من هرمين — وللماء 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 عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته ^(٢) .

ح — ثم فكّر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شيئاً 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 والقصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة

(١) نيلوس من ٤٨ — ٥٧ .

(٢) تيارس من ٥٢ — ٥٧ .

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

د - ثم أخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين ، وإتمامت الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها وليكون العالم كلاً حقاً ، وإتماماً لكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يضع ما يماثلته ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث وضع منجزاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه شمسين مائتين : أحدهما انفعالية والأخرى غذائية . أما الانفعالية ففضيية وشهوانية تحس الأذى 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 . فضع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالدة ، 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 يتخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل

على الشهوة وتصعد السلم وترجع رجلاً صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالسواب فالرحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجهالة 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 يوفرُوا له الغذاء ، فزجوا جوهرًا مماثلًا لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى ، وأوجدوا طاقة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية . وليست هذه النفس عاقلة ؛ ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهي متفعلة وليست فاعلة ؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض ^(٢) .

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

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

(٢) تيلوس ص ٧٧

(٣) تيلوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

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

و — يبقى مسألتان . الواحدة : ما معنى حدوث العالم في القصة ؟ والأخرى : ما هي بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو : « إن الأقدمين 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 في 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 في إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن « تيموس » قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الفرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان ، ومن قوله « قبل

(١) السماع الطبيعي 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 ؟ قد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يميز القول أن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعالية في المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في « الهوانين » وهي ليست قصة . وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي : للثل ومثال الخير ومثال الجمال ، والصانع والنموذج الحي بالذات ، والنفس العالمة 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 أي الروحية ولكن مغاوتة بتفاوت الوجود ، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر) مديون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكاف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في فئة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج أول للثل وحاربهما جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع

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

خير ومثال الخير مصدر المثل والتودج محلها ، وكلهم جميل وكلهم أجل الموجودات .
فإنه الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة « على نحو يصعب
وصفه » ، وهو التودج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ، وهو الجمال والخير
من حيث هو علة غائية تحب وتطلب . ثم صفات لوأحد ميزها أفلاطون بحسب
المناسبات ، وكان موجهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين
ولم يكن لسألة 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
بالحواس فلا بد من قوة روحية تغلقها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقبتها 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 اللوافة 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 وطبائمه فليست قهراً ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النم^(٢)
وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم
وتدبيره بمقتضى الحكمة .

(١) فيدون س ٨٥ - ٨٦ . وانظر ما ذكرناه في عدد ١٣ (ج) .

(٢) فيدون س ٩٢ - ٩٥ .

ب — على أن رأى أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففي المحاوراة الواحدة (فيدون) يحدد 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 متمايزين تمام التمايز فيقول إن الإنسان النفس وإن الجسم آلة ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها ألم بمحاجاته 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 فيما من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير النطقى بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ، ولكنه يشور بالطبع للمدالة 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) تيبوس ص ٨٢ — ٨٩ .

ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة^(١) . وهذا كلام لاغبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة ، ولكننا رأينا أفلاطون في « تيموس » يضع في الإنسان ثلاث نفوس و يعين لكل منها محلاً في الجسم فيزيد الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . و بينا هو في « فيلروس » يشبه النفس في حياتها السهاوية الأولى بمركبة مجنحة الحوذى فيها العقل والجوادان الإرادة والشهوة^(٢) إذا بكلامه في « تيموس » 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 بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية ، تلك العقيدة القديمة الأرفية 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 يعيشون 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 المحسوس — وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوأ وبالعكس ، فنصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون للطلق وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الليل من

(١) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .

(٢) ص ٢٤٦ .

ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبمنا 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 الثاني يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ومن ثمت فهي ثابتة إذ أن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم « الشبيه يدرك الشبه » وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة ^(٢) . « ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنية يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيقان من الحق وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب . مادام لا سبيل لنا إلى مركب آمن وآمن أعنى إلى وحى إلهي » (ص ٨٥) . ويقول قابس : إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتناقى خصائصها مع البقاء ، أما البقاء نفسه فلم يتم الدليل عليه إذ من يدرينا ؟ لئلا النفس تنفى بتلاشي قوتها بعد أن تكون تجمعت أجساماً عدة ^(٣) . هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته في المشاركة ويقدم دليلاً ثالثاً فيقول : لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها

(١) ص ٧٠ — ٧٧ .

(٢) ص ٧٨ — ٨٤ . وهذا الدليل وارد في الجمهورية برعيت : النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم — النفس تنقل 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 تقوم أدلته وتمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالنور تسليماً ، فلا يحاول دعه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الخد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا يتقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالخار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئاً كالصغير يصير كبيراً وبالعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكلبيات فقد نجردها 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 الليل الأقوى فيما نرى فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم والطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتنوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة في عالم روعي مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون وماعداه محاولة لتوكيدها ، وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة » ^(٣) هي ثابتة من مذهبه بأكله إذ يستحيل

(١) س ١٠٥ — ١٠٧ . وفي « الفوائيد » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦)
يرض دليلاً مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بناته محرك للجسم فيقول من ناحية :
إن ما يصير بناته فهو خلقه من حيث أنه لا يوجد فيه ولا في غيره ما يحفز حركته — ومن
ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إذ لو كانت تنهى لانتهت الطبيعة
أيضاً — فمورد إلى الدليل الأول في « فيدون » . — وفي « فيديوس » س ٢٤٥ كلام
قريب من هنا .

(٢) س ١٠٧ (ا ب) .

(٣) « فيدون » س ٦٣ (ج) .

على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا تعجب بهذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأن حياً إلهياً لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقيناً وطيداً ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هي التناسخ ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يحورها 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 (١ ، ٣٤ ، ١ — ٣٦ ، ج) ولكن كان في وسعه أن يضع نفساً للمرأة ونفساً حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفساً نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق ، ويفتخر لأفلاطون أنه كان يعذر عن وجوب التكافؤ بين العدل والجزاء وإيمانه بالعدالة الإلهية .

(١) فيروس ص ٢٤٩ (ب ج) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٣٧ - القانون الخلقى والطبيعة :

١ - لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس والنفس والجسم ، قد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسين في المعرفة والآليين في الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندما تنقيداً^(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 الأقيح هو الأخرس ، والأخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخرس الأقيح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، فقصداوا إلى تخويف الأقوياء وصدوم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامى على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم اللليل على أن العدالة الصحيحة تقضى بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن : في الحيوان والإنسان ، في 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 لأي

(١) انظر في « غوزغياس » القسم الثالث بأكمله ، وفي « الجمهورية » م ١ و ٢ و ٩ :

شيء 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 القوي، لذلك ترى العامة تصنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتعفى بهذا التعنيف ضعفاً وخجلها من هذا الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال، وتشيد بالغة لتصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام، وبالعدالة لجبنها وعودها 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، فلنسألهم 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 أقيح من الانظام فرأيها مطابق للطبيعة وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون. — ولنسألهم ثانياً: من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً معاً، قوياً رديئاً معاً؟ هما تقاب المسألة فلا يحيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله، أيًا كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم بجادة 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 الذات أصنافاً — هل هو سعيد؟

كلا ، بل إن حياته مخيفة تمسه فإن جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ، ولما كان الاشتهاء المأمن الحرمان كان إغناء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تمهد آلام في النفس لا تهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المتقوب تصب فيه فلا يمتلى ، أو مثل الأجرى لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضى حياته في هذا العذاب ، أو مثل مدينة رطاعها هائجة مأهجة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاً كآبد أن ارتعى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته فلا ينوق لذة الصداقة ، فهو شقى للغاية ، والدولة التي يحكمها أشقى الدول .

ح - فلا تقل إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق ، ولكن قل إن الإنسان أسعد في النظام منه في الإسراف . ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي أيضاً ألد حياة ، تتنازع بين الأفعال وضعف اللذة والألم ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة . فالتقائلون باللذة لا يتقدمون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق الطبيعة ، فتشكل بهم الطبيعة شر تشكيل ، وتؤيد القانون الذي يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها ، وهي تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن 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 هي التي تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هي التي تجنب ، وأن

النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والمنفعة التي تؤسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء ، والضرر الذي يؤسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضى عليه ، فإن كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختلف النظام فقد تبدى الشيء 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 التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة .

٣٨ — الفضيلة :

١ — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق — والعفة فضيلة القوة الشهوانية تطفئ الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة النخبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجزت الشهوانية على خيلتها وانقادت لها النخبية ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة لتمهدان لها السبيل وتتشرقان بخدمتها لما خرجنا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة إذ « ما الحرب من لذة لتليل لذة أعظم سوى عفة مصدرها الشرف ، وما خوض الخطر لاجتتاب خطر آخر سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شيء 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 للخصبية والفضبية 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 والعدة . 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 نجد بها الإحسان إلى الأصدقاء ، والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة لإساءة للنفس أولاً ، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدلته ويزيد الشرير شرّاً فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدث السوفسطائيين ويقاب 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 أصفح ظملاً أو أن تقطع أعضائي أو أن أسلب مالي ، وأدعى أن العار يلحق المعتدى وأن الظلم أقيح 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 ، قد تنزل

(١) « فيثون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

(٢) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

بالمادل المصائب ويتم كذباً ويجاد ويمذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه
ويعلق على صليب وهو سعيد بهدائه ؛ أما الطاغية الذي ينكل بالناس وأما
السياسى الذى يوقع بخصومه فكلاهما شقى حقيق بالرثاء لأن الظلم أعظم الشرور .
وليست للسألة بيننا وبين السوفطائين إن كان الظالم متصراً دائماً أم غير متصراً .
ولكن إن كان سعيداً أم شقيماً ، وقد أوردنا لها حلاً أولاً لما خاطبناهم بلقمتهم
وجادلناهم من وجهتهم فينا أنه تمس معذب فى جسمه وشعوره ، والآن وقد عرفنا
النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هائى فى ظلمه ونؤكد مع
ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل ، بل تستخدم 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 الطيب 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 ويلبىه الذى يشقى من شره . أما الذى يحتفظ بشره فأشقى الناس
لا يدرى أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة
النفس المريضة . وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل السكى والشق ، كذلك
يجب على الخاطيء أن يسعى إلى القاضى بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتبها فى
صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه ، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط
واستحق الفرامة أداها أو التقي رحل عن وطنه أو الموت تجرعه ، فإن التكفير أفضل
الخيرات بعد البر . — « هنى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من
يطعها بأدلتها ومرامياها يأت الخير حتماً من حيث أن الإنسان يطلب الخير
بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر للشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذى

يعلم الخير ويأني الشر فطمه ناقص وحقيقته أنه « ظن » قلق عارٍ من الأصول
والنتائج 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 للطلق ، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يترشد بالقيثاري
تعلم العزف على القيثارة . أما الرذيلة فجهد بالخير الحقيقي واعتزاز بالخير الزائف^(٢) .

٣٩ - الأخلاق والجهد الصاعد :

١ - كل هذا الحوار وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون
لمحاربة جهل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر مبدءاً 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 التأييات
وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة . فلنسر
إذن وراء أفلاطون نرآن الحياة الحكيمية هي المطلب الحقيقي للنفس ، وأن الجهد
هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها
قوة عظمى 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 يفتى ، هو اشتهاً
الحصول على الخير حصولاً دائماً ، هو جهد الكائن القاني في سبيل الخلود ، فإن
اشتهاً الخلود متحد باشتهاً الخير وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل .

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

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

ب — ويتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية ، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوهم ، وتدرك أن الجمال المتحقق في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة للجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمتد 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 الملول إلى العلة وتنفذ إلى النفس ، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميّاً 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 وتهيأ بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال للطلق غير المخلوق وغير الهانى ، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بجمال ، الجمال بالذات الذى يجب لذاته ، من يشاهده يتعلق به ويمخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدى حقياً 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 القردوس للفقود تمنح إليه بكل جوارحها . فالحب الحقيقى الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف يزدرى الجمال الزائل الذى يملأ النفس جنوناً ليشواق بالجمال اللئيم^(١) .

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

(١) • الأداة • ص ٢٠١ (أ) — 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 الميشة الروحية التي يشتهيها ، وأن يتجمل الحياة الأخرى بممارسة
العفة بمنهاها الأسمى ، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم واليران على
الموت ، فيبلى جسمه ويعفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته في
التشبه بالله ! (١)

(١) « فيثون » 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 ترقق فيها وعرف للذة حقها ، ففخ بهمه الصورة تلك الحياة
« العلوية » التي وصفناها . وعندنا أن هنا التمارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلاً أعلى
يطمح إليه ويهتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راضية خاضعة لأختها .
فإن اللذة في « فيلابوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة ، أما اللذة
الحسية فوصوفة بأنها خداعة تمنى النفس أكثر مما تنطيمها ، من مجروراء بما يحيى حياة كثرية ، وليست
اللذة شيئاً معيناً ، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها ، فإن كان الموضوع خيراً بكل
النفس كانت هي خيراً ، ولكنها خير بالامتانة وأذن الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف أفلاطون
سراج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالنون فالظنون الصادقة في
الحياة الصالحة . وثانياً من اللذات التي تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده أمين لنظرية
المثل ، أراد أن يرضى تزوجه لكل التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئاً من مذهبه ، والتشبه
بالحق ما يزال الغاية في « الفواين » ، يؤكد كما بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٠ — المدينة الفاضلة :

١ — السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة كما أن الغضبية 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 ، فلبجات للتجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة القطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والتجار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويسرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبي انتهى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاعت الأرض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتآلفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية . فعلى أية صورة بنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها وبين النفس شيئاً قوياً ، فإن المدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تعادل 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 والقضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هي : الحكام والجند والشعب . والطبقتن الأولى والثانية حراس للمدينة ، 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 ويتمهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أسماء أقوىاء . وعليهم أن يغذوا قلوبهم بالآداب والفنون . فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكون الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الخائفة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيرود ومن نحاسوهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث اللادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخسومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تقفأ ترده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما نصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة ، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء ، : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ،

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

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

ح — وينقل أفلاطون من الشعر الهوميروى إلى الفن بالإجمال^(٢) ويتعامل
عليه ويتصف في قلبه ، 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 ،
فالنن صورة الصورة وشبح الشبح : يضع النجار السرير يحاكياً 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 مخادع 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 الجاهل . 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 . فالنن بالإجمال أداة إيهام وتخيل ، والشعر دجل
كالتصوير إذا نزعته عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، وهو يستطير
وصف العواطف وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجده له موضوعاً في العقل الثابت الهادئ

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) . ١٠ م .

فيميج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد الساطة للأشرار ، ويضطهد الأختيار ، فإنه يوحى المطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما تنكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما تنعذب له في الواقع . والتراجيديون لا يرمون أمير إحرار إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل الأشخاص الحكاء الرزينين ؛ بل يطلب أشخاصاً شهوتين متقلبين تملأ قلوبهم 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 ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون قومهم 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 وتصف ، وكان المقول أن يساوى بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعتهم إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نهته إلى مخاطر الفن ، فراح يتمنه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن في 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 إثارة العدالة على كل شيء . وإنما شدد التنكير على الشر الهومييري لأن هذا الشر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في 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 . — انند 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 ، وهي
المعلم التي تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفي .
وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف
العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن توفر لهم ونحن بهذا التوفير نهى
لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، وبعد عنهم كل ما من شأنه أن يعرّيبهم
بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسياداً وعلّفة ، ونحن نريد
حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، يقدم لهم الشعب مؤوتهم
فلا يحتاجون للذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أى شيء منهما ، سواء أكان
هوداً أو آنية أو حلماً ، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك ؛ بل رؤيته
إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست للمدينة
لأجل الحراس . يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم
إياه فينتفى الحسد والنزاع^(١) . — فيرى القارىء أن ما يضاف عادة لأفلاطون من
اشتراكية وشيوعية ، إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولم عنده وظيفتان :
الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج وبه تم المدينة وظائفها الثلاث فترك للشعب من
زراع وصناع وتجار يمتلكون مصادره وآلاته تملكاً شخصياً ، ويستغلونها

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

ويتاجرون بتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن قوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة ؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متباذبتين : الأغنياء والعقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير للنظمة تنظيماً عقلياً . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصادياً ، ولكنه تدير سياسي يرمى إلى الفضل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تقصد به ، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وأناث على السواء يسرى عليهم جميعاً نفس النظام .
ثم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نتنقى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مبيأة 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 تلحق بالجموع وأنها تقلد الكفاء دون أي اعتبار آخر ، وإذن فنحن نكلف للمرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها ، وتدع الحق يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن توفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال المتأثرين ينجب منهم نسل ممتاز ، فصلحة الدولة هي التي تقتضى ذلك وتتطلب منا التناحى عن العرف ومعارضته . وكأنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة اللادية 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 ويؤمنهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تقادياً من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يفقدوا لكل كفاء على كفته ، فيعقدون

زواجاً رسمياً ، ولكنه مؤقت الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمتنقى القواعد الرعية في الحيوان . ويوضع الأطفال في 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 في عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، 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 والارن على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والذراع عنها ، ثم يزوج بهم فى الحياة العامة ويمهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الحسین ، فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر يرقون إلى مرتبة الحكام ويدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نومهم فى هذه السن الطمع وما زال النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل العقولات الصرفة والخير المطلق ، ويتناوبون الحكم يزاوله كل بدوره (وهذه هى اللوناركية أى حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على

المبادئ . وإنما نريد الحكام 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 الحكام فلاسفة يملون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً وأن يلقنها الآخرين بأصولها وبراہینھا فتدوم في المدينة ، بينما تصور السياسيين العمليين ، إن أصاب ، فهو ظني لا ينتقل للغير فيقبر معهم . وعلى ذلك فالعقيدة 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 تفالج ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمفالطهم ومخاتلهم ، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتعدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حاية 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 وتعددها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه 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 السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى مادام الحكام 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 فصرفوا ما يطلب وما يجنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والقر على السواء^(١) .

٤ — 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 لا محالة ، 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 فتسمى موناكية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد في الحقيقة . ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد ببيدون عن مشابهة آباؤهم حكمة واعتدالا — أو أن يتهاونوا في تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجنود يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة في أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه ، وقد انحطت قيمتهم بفساد الورثة أو التربية ، بل يستقلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضى والدور ويستخدمون الشعب في شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب المعاش ، ويهملون المدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطامعين . — ويصبح المال أهمية عظمى ، ويثرى البعض دون البعض ،

(١) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦ .

وَيُقْتَضَى نصاب مال لولاية الوظائف العامة ، فتتكاك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدينية ويكثر اللصوص : وهذه هي الأوليفركية أو حكومة الأغنياء . — ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالبا ينفقه هؤلاء في الملاذات فيصيهم الفقر وتبقى لهم نعتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء الترفين : وهذه هي الديمقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال . — ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينق الأغنياء أو يعدمهم ، ويلقى الديون ويقسم الأراضي ، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر اللزائمات ، فيفتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكن يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين تهنئهم من مدينتنا ، فيكيلون له المدح كيلاً . وينهب المياكل ويعتصر الشعب ليطمح حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هي الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتتات الطبقات السفلى في المجتمع والقوى السفلى في النفس على الطبقات والقوى العليا : فالديموقراطية مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليفركية شره للمال ؛ خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطية متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره في الحرية المسرقة فيقتله هذا الإسراف — والطاغية تهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . ألا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد

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

هـ — هذا تلخيص للمقالات السياسية في الجمهورية يتبين منه القارىء أن أفلاطون نهج منهج الرياضى ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاهل للتجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخراف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور ، ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيمة 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 المخازى التى أخذها عن الأسبرطيين الغاظاء ، 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 احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ؛ فإن انقصت لم تمتح الأناية كما توهم ؛ بل محبت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسألتى الحرب والرق ؛ فإنه يكيل هنا بكيابن الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية أن تعتمد فيما بينها العلاقات الودية ؛ بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر

ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة للغلبة كأنهم أعداء ؛ بل يضرب الأقلية التي أثارت الحسام ، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسرق بعضهم بعضاً وإنما يسرقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسرق قريبه وصديقه بل يسرق عدوه^(١) . — الحق أن قارىء « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يتتبع تقاديبها ، 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 فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٢ — المدينة الانسانية :

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

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٦ (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 يخطع بالساعة للطلقة دون أن تتناهب 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 يقيدتها 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 للثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ — ٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها ، والمقالات ٩ — ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب . ففي المقالة الأولى ينص أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء ، وأن النصر للبين قهر العدو الخارجي ، ويذهب إلى أنه التظلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتمهدها حتى تتصلح ، فغير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة والنوع الأرفع والأشق مغالبة

(١) محاوره السياسي ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ .

اللذة وقمع الشهوة ، فالشجاعة الحربية في الحبل 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 بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا . — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ، ويسطع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع للمواطنين وعبيدهم من ناحية ، والصناع والترباء محترفون 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 بالتعام على الأعداد الإثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!) ، ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يتبين أحد . والحصة قسيان الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ، ويطلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفى الأسرة بفلاحها 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 للحد.

والشقاق (م ٥) . — والسلطات سبع : (١) حراس الدستور وعدددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . (٢) القواد وعدددهم ثلاثة يمينون الضباط لمختلف فرق الجيش . (٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، يتداولون السلطة 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 فضاها ، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه ياطف من صرامته بإزاء التراجيديا 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 — ويمض أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعنى بأن يهد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعضلة خلقية ، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هاد ومرتب يُقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها فيقول إن الله لا يمكننا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي 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 ، ويستمد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليعطها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائماً تتغير وأن القانون أصعب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخضع كل استقلال في الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آله صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعتقد صورته وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة ، غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هي ربح صافي للاجتماع والسياسة .

٤٣ — خاتمة الباب الثاني :

١ — نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشار القارىء بعض الشيء بسمو روحه وعمق فكره وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها : الجراءة والتؤدة ، الحدس والاستدلال ، العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة ، واستوعب جميع الأفكار فحصبها إلى حد بعيد ، وسلكها في نظام واحد بديع ، وأحس جميع النزعات الروحية ؛ فاستخلصها من الأرقية وسائر الأسرار ، ووضحها وأحاطها معاني عقلية ؛ فنقل الدين إلى الفلسفة : قال إن للطورين الدين يتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يمتنون بالفلسفة بمعناها الصحيح^(١) ، وأن الفلسفة

(١) « فيلون » ص ٦٩ (ج د) .

هي التي 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 ، وان تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيميوس ، وخلفه ألكسانوقراطيس ، 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) « فيثون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .

(٢) انظر فيما بعد ٩٢ و ٩٧ (ب) .

الباب الثالث أرسطو طاليس

الفصل الأول حياته ومصنفاته

٤٤ — حياته :

١ — ولد أرسطو سنة ٣٨٥ في أسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخرّبوها وسميت فيما بعد أسطافرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كإبراهيم كابر ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً الملك للقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليبوس أبي الإسكندر ، توفي وما يزال أرسطو حدثاً فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، ومالبت أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخلق ، 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 المناقشة العلمية ، فإن أرسطو كان قد هدد نظرية المثل ، ولعله كان قد كوّن مذهبه ونقد نظريات أخرى ، فهو في 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 وأوتر الحق على أفلاطون »^(١) وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه صرف كيف يوفق بين إشار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجيله .
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 لقاومة فيليبوس ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع . فقد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج ، وفيها هو هناك استقدمه فيليبوس ليمهد إليه بتتقيف 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 بولى العهد أربع سنوات متصلة حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودي به 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 ملعب رياضي يدعى لوقيون فحرفت بهذا الاسم . ولصكته لم يكن صاحبها القانوني لأنه كان أجنبياً فسدجها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووجهه لهذا الترض منازل وساتين اتباعها في المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحياناً . وكان من عادته أن يقضى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليه فيأق

(١) هي مشهورة بهذا النس . 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 الفلسفة-
ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى
من نوعها في العصر القديم ومعهداً 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 يرح أثنين مرة ثانية ، فإن
الإسكندر مات بالحى سنة ٣٢٣ فهاودت ديموستين وحزبه آمالمهم وعادوا إلى
نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب ، واتجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشغل
بالسياسة قط ومع أن العلاقات 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 متبكاً : « لا حاجة لأن
أهىء للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » وقصد إلى مدينة خاقيس
في جزيرة أوبا ، وكان ممووداً منذ زمن طويل فبات هناك بمرضه فى السنة التالية
وهو فى الثالثة والستين ، عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من
هذه وابن من تلك اسمه نيقوماخوس .

٤٥ — مصنفاته :

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

الكتب في جميع مظاهرها ، فخبأوها في قبور بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى أن اكتشفت مكدسة من غير ترتيب وقد نال منها التعفن فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها . ثم وقعت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى روما وكفروا بمراجعتها علماً كان عند شيشرون مؤدباً وأميناً للمكتبة ، فلم يجيء عمله وافياً بالمرام ففرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرومى 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 تعمل عليها ؟ بلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها في دور الشباب ، وأن تأليفه العلمية بقيت وفقاً على بعض المدارس والعماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد نلنا 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 نعلم 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 : السيامى ، السوفسطائى ، منكسينوس ، المأدبة ، فى البيان ، إسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربية ،

في اللذة . ويذكرون « أوديموس » في خلود النفس ويقولون إن أرسطو حذا 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 بفدلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم ، وانتهى بالبرهنة على ألوهية 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 ققط محررة تحريراً نهائياً والباقي منه مادونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه مادونه تلامذته عنه وراجعه هو ، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا . وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض . لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر . ولنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا يخرج عنه والكلام فيسه مرتب ترتيباً منطقياً والمذهب فيها واحد متناسق . ولنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسماؤها ، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنيته 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 ، سوفطيقا .

(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 سماع الكيان (وهو كتاب كافي في الطبيعة) ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض في إمكان نسبتها إليه ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلى يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هي) : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة واللوت ، 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 الإلهى وبالفلسفة الأولى . وهي تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضاً بكتاب الحروف لأنها سر قومة بحروف الهجاء اليونانية .

(٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (فى سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (فى عشر مقالات) ، والأخلاق الكبرى (فى مقاليتين) ، والكتابان الأول والثانى روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثانى أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات القابلة لها فى الثانى . أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم تقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس لأن الإخصائين الآن

يبدلون عن هذه الترجمة ويقولون إن العنوان اليونانى مبهم يحتمل ثلاثة معانى :
الواحد « الأخلاق إلى ... » يعنى أن الكتاب مهدى إلى ... والآخر « أخلاق
نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر والثالث « الأخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى
أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيها يلوح
وأن نيقوماخوس كان صبيّاً 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 دستاير نحو
١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى
سنة ١٨٩٠ .

٥) الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

٤ — وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة : منها كتاب العالم
كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقيا 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 كلة ما عدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء
منها بتقديم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثقة فى كتبه الجزئية

خالصة 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 نهر . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر . على أن الكتب العلمية تحمل البيانات على صدق إعجاب القدماء فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تعلمه 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 ينجل « الصعوبات »^(١) أي المسائل المشككة في الموضوع ويستقصيها للنهاية ، وأخيراً ينظر في المسائل أخصها ، ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المتخلصة في المراحل السابقة . وإليك

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

نصاً بما تقدم : « من الضروري أن يبدأ العلم بالتحقق عن مسأله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته ، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماتشي الذي لا يدري إلى أي 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 يبين لنفسه غاية ، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم »^(١) .
وتعيين الموضوع «بإزالة 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 الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوى على المادة »^(٢) .

(١) ماجد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ١٩٩٥ ع ١ س ٢٤ — ص ١٩٩٥ ع ١٥ س ٤ باختصار .

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

الفصل الثامن

المنطق

٤٧ — المنطق وأقسامه :

١ — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تعنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي يتهدى إليها : العلم النظري يتهدى إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعي ، ومن حيث هو مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضي^(١) ، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة . — أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الأعمال الإنسانية وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود ، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن . والعلم العملي يدبر أعمال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : في شخصه وهو الأخلاق ، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفي الدولة وهو السياسة . والفن يدبر أعمال الخيالة والأعضاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها . — والعلم النظري أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه ويتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده من التغير . كذلك العلم

(١) ويسمى أيضاً في الكتب العربية بالعلمي ؛ لأن القفظ اليوناني المال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضاً على التعليم .

العمل 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 ذلك 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 مادجاً،

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ و م ٨ ف ١ - والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ -

وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ - وانظر فيما بعد عدد ٦٥، ا 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 الصبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث اللادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعالم ، 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 ، والثاني في الجدل ، والأخير في الأغاليط . — وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو « منطق العلوم » ؛ على أن أرسطو لم يتقل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه في كتاب واحد ؛ فقد مر بنا قوله إن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه ، وكتابه « التحليلات الثانية » منطق العلوم المجردة وله في أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة : كان معروفاً أن العلة متى وضعت وضع المعلول ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل في منطق الاستقراءى إلا وفي كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية فإن هذا التلخيص بين أيدي الجميع في الكتب العربية القديمة ، وإنما تقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لتؤدى واجب التاريخ .

٤٨ — المقولات :

١ — هي عشر مذكورة هنا تبينها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها في جميع كتب أرسطو تقريباً ، وهي : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل أبيض ، الإضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل

أمس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكي السلاح ، الفعل مثل القطع ، الإفعال مثل مقطوع — والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أى القضية ، ولفظ « قاطيغورياس » يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد ؛ فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مستندة أو « مقولة » أى محولات ، أو بتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً فى قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن للمقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شىء . فإن الجوهر أول وثانٍ : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلًا فى موضوع مثل سقراط ، والثانى هو النوع والجنس أى ما يبرهن 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 لا تقبل أضدادها ، وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن يتقلب 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 المتغيرة أشباحاً ، ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلى ،

وأن ما يزيد به الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم .

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

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

(١) في « بارينيس » ، وفي « السوفسطائي » .

أو من صورته وهذا هو الكيف ؛ وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هي الإضافة . ومن الوجه الثالث المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرّة وإما بعض الشيء ؛ والخارج بالمرّة 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 له وهذا هو الفعل ، وإما أن يكون نهاية وهذا هو الأفعال .

٤٩ — العبارة :

١ — كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية . والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » فهي إذن غير الصوت اللال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين ، وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أي الحرف ، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية لأنه وحده يتضمن الصلح 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 أي بالفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة قسمي العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم ، وقد تملن قسمي العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لا كتنفى بما يقوم في نفسه من الأفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الأفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية أفعاله للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ،

والألفاظ دلالات افعالات النفس ، والافعالات 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 الافعالات وضعية كذلك خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون في « أقراطيلوس » إذ لو كانت طبيعية لانفتحت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ، وأما دلالة الافعالات 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 وموجة وسالبة وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث في القضايا المحالة والمدولة والقضايا المركبة والقضايا الموجبة وتقابلها . — وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره أرسطو فلا تفت إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في انقضايا الممكنة للمستقبل لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أي الأفعال 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 الإيجاب 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 ، أ ج .

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 يئناً ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى بالأولى وهي مقالاتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي تسمى بالثانية ، وهي مقالاتان كذلك .

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالمرض قول آخر غيرها اضطراراً . فاهية 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 الشكك 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 تقوم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوم 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 (مأنت)

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب منه 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
(ماتت) مقول على كل ح (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها
في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (ماتت 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 القدمتين 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 فينشد يكون بالضرورة قياس
كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على المصدق لأن هذه
الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس ، ولكنه حين ينظر إلى الحكم
يستهمل المفهوم ، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء
تحت شيء . واعتبار المصدق في القدمتين 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
للكل الأول .

ح --- ولتعيين أضرب كل شكل لم يتوافر أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهل النتائج فخرج 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 مقدمتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدمتها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس ، كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط في الشكائين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث للاصدق ، فإنه يعالجه لجملة متوسطاً وورد الشكائين غير الشكائين إلى الأول الكامل ، وله في ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلاف أى ببيان أنه إذا لم تسلّم نتيجة القياس تسلّم 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 الشكائين 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 ثاوفراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف للقدمتين . 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 سالتين — (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 للوجبة 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 يوافق ؟) ثم ركب القياس حلها . وإنما ركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبثان واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكثر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب ، فالحد الأوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبثين . 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 كالأنواع ، 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 إيمان الفكر والنفاذ إلى الماهيات ، وإذن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف وإقامة البرهان ؛ فإن محاولة تركيب القياس شيء وتركيبه بالفعل شيء آخر وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس للتقدمون 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 .

٥ — بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (ج ٣٣) فيقول إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنها خلو 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 تهمى جميع خصائص الإنسان ، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تنعما وضماً . فالأرجح عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق في القسمة ، بل إن القسمة معاصرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها . — فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بين الطريقتين .

و — ومائل 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 القاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتخيل . وقد كثرت الكلام في الاستقراء

الأرسطوطالي لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً فقال النقاد إن
الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات
معدودة بله على جزئى واحد وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام
باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع للنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي . وإنما
صاح أرسطو عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري ، فلم
ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عد الاستقراء
بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً ، ولا مشاحة في أن
الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من
الوجهة الصورية وإلا كان التالى أعم من المقدم 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 المرارة — إذن فكل
حيوان قليل المرارة 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 في هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله في التحليلات
الثانية وهو الكتاب الذى يبحث في البرهان والعلم اليقيني قال : « إن من بين
برهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراہين عدة (كل منها خاص
بجزئى) أن كلاً من المثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى الضلعين
مجموع زواياها يساوى قائمتين فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوى زواياه
قائمتين اللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هي
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 واخذة بحيث إن وُضع المثاث ورفعت المثاثات واقفه 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 بينها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وأن العلم الضروري عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعي المتخلص 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 شوهد 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 المصادق 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 الأول م ٢ ف ٢٣ وهو الخاص بالاستقراء .

ومحمول ، 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 هندسي خاص الخطوط فيه تمثل القضايا والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعها متصلة ومنفصلة لأنهما تنحلان إلى حليتين . وأهم الأقيسة للمقابلة لهذه القضايا لأن القياس الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ولأن القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقتراني بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضمري مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض والله ثابت إذن فالله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حامية مباشرة « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥١ — التحليلات الثانية :

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

توهم البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة ، ولكن هناك مقدمات أولية لا تقتصر إلى برهان ولا تحمل البرهان وإنما هي أصول البراهين . والبرهان تعريف أولي ظاهري بالعلة الغائية هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء ، وانمظ العلم بمعنى معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية بينا الإحساس والظن يقعان على الحادث وللممكن ، 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 بالعقل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — والبرهان تعريف ثانٍ جوهرى بالناصر المؤلفة له هو انه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان للموضوع والمحمول 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 والمحمول 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 علم التناقض والثالث المرفوع والعلوية وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها أى أنها مقدمات بالقوة لا بالعقل ، وهي ليست ضرورية في العقل لكن العقل يكسبها بالحدس فتبدو كالفريزية . والقسم الثانى مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » ليست أولية ولكن التعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى

« مصادر » يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه ويصبر عليها إلى أن تبين له في علم آخر . — فحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المألوف بالعلة يسمى البرهان « برهان لم » يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المألوف وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » وهو الذي مقدماته تقتضى البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمألوف وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبداً أندمالاً 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 باقي مسائل الكتاب وهي مبسطة في كتب المنطق .

٥٢ — الجدل :

١ — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي (٣١-١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف فحده بأنه « الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات ، مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والسفاهة عن النتيجة للوجبة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن المقدمات الصادقة لا تنتج التقيضين في آن واحد ، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء ، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . وإذن فليس الجدل علماً أو منهجاً

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 يتحنن بموجه 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 يبين 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 للدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعالم والفن .

ج — ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الماصدق وإما أن لا يكون : فإن كان مساوياً (أى يتعكس) 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 الوجوهات تحصل لنا به معرفة ، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجوهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً ، فهذه الوجوهات 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 فورفوروس
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
بالمناطق . أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تندرج تحتها الموضوعات
والمحمولات ، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها . ثم إن
البحث في الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسم ، وهما مستعملان في كتاب
المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فورفوروس كلياً
خامساً هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحداً من الكليات وإنما كان يعتبره
الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلية 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 التلظ أو السفطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة ، وتستطرد
إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأنها « أفضل
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 أقراله 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 ـ 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 . ثم إن السوفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلمون الحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تمجيرية مما هو أدخل في علم البيان . أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ وتنتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل . — انتهى كلامه — والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب أرسطو الثنية العميقة ليدهش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم ، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت 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 للمنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبانه رشده .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٤ — العلم الطبيعي وأقسامه :

١ — الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فإنهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلامسها . وكل ما هو مادي فهو متحرك ، فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة ، بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع ، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو العبورية : كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود ؛ إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ومن الوجود إلى اللاوجود ، ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول فليس حركة ولكنه « كون » لأن الحركة 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 الثاني فليس حركة كذلك ولكنه « فساد » إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود ، والانتقال من الأول إلى الثاني 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 المقولات الأخرى ؛ بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها وإنما توجد

بطرفيها فتغيرها تابع لتغيرها ، والفعل والانفعال هما تنير ولا تنير للتغير ، والزمان مقياس الحركة فليس هو الذي يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي : الكيفية ، والكمية ، والمكان : فالحركة التي في الكيفية « استحالة » ، والتي في الكمية « نمو وتقصان » ، والتي في المكان « نقلة » . وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد ، والنقلة شرطاً للحركتين الأخريين إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد لتمامهما من تقاربهما . والنمو والتقصان حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ثم يعتره الذبول والتقصان^(١) .

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

(١) السماع الطبيعي م ١ ف ٢ وم ٥ ف ٢ .

يسميه « في المبادئ » (الطبيعية) ويمتد الباقى قسماً آخر يسميه « في الحركة »
وسهل هذا الباقى هنا إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على
تفصيلات في الحركة لا ترى فائدة في تتبعها . والمقالة السادسة تبحث في اتصال
الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية . والمقالة السابعة
تمنى بتفصيلات أخرى في الحركة ، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض
التلاميذ وقد أقيمتا على الكتاب . والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم
(وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول وهذا
بحث سيمود إليه أرسطو في « مابعد الطبيعة » فترجته 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 العلة والمبادئ والأصول . وقد تعددت الآراء في المبادئ
الطبيعية . فن الفلاسفة من وضع مبدئاً واحداً ثابتاً مثل بارميندس ومليوسوس —
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 طاقتان : واحدة ذهب
إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديموقريطس —
وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس .
ب — أما رأى بارميندس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي إذ أن
الأجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ما كنا ، فهو
لم يظن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر لا على نحو واحد ، وأن

كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ، ويقال كيفية للأبيض والحار وما 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 جوهرًا آخر ، وإذن فليس يلزم أنه لا شيء . كذلك الواحد يتخذ 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 الكهية ولم يعد الوجود متناهيًا كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهيًا كما يرى مليسوس . وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد في ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، وإلا وقصنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكهية ، وهذا خلف ، ولا تبه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحفته 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 وبجملها تمايزة 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 يملل 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 تفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة ، وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشيء آخر غير الأجزاء هي النفس ؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية ، وانتفى التغير الجوهري وهو مشاهد على الأقل في الحي يتغير إلى غير الحي بالموت والانحلال ، وفي غير الحي يتغير إلى الحي بالاعتداء والتوليد .

٥ — فلاجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول أن للمبادئ ثلاثة قطع ، ويتبين ذلك من النظر في التغير ، فإنه يقتضى أولاً ، موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه وإلا لم يمكن أن يغير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالأول الهيولى أو المادة الأولى ، والثاني العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد ولكنه يخترق على مبدئين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهي مبادئ بمعنى الكلمة أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الهيولى والصورة مبدأ ماهية ، 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 الهيولى موضوعاً غير معين في نفسه ؛ فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئاً

داخلياً في المقولات التي هي أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها ، وإنما نضطر لوضعها ونذكرها 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 الميولي الوجود بالفعل في ماهية معينة ، فهي معقولة لأنها فعل ؛ بل هي ما ننقل من الشيء . وبآحاد هذين المبدأين آحاداً جوهرياً يتكوّن كائن واحد ؛ من حيث أن كلا منهما ناقص في ذاته ، مفترق للآخر ، متم له ؛ فهما يتميزان بالفكر ، ولا يتفعلان في الحقيقة ؛ فلا توجد الميولي مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ؛ اللهم 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 قابعة بأنفسها . كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة ، وليست المادة متشبهة بالمقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها ، وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيق ، 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 كالسريير 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 هي الحركة وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من قلة العناصر الأرضية ومركبتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لما 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 » فلتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق ، وأما قولنا « لا بالعرض » فيتضح معناه من ملاحظة أن الطيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض ؛ بل عرض أن رجلاً بينه طيب 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 كالبنت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علة 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 هي الصورة ، والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء . فإنه هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته . أما الهوى فليست طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ؛ أى يتخذ صورة وماهية ،

ويفترق أرسطو عن أفلاطون 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 وأضالاً لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ؛ بل يريد الطبايع الجزئية بالإجمال .

ب - وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضى ؛ فإن السطوح والمجسوم والخطوط والنقط التى هى موضوع الرياضى متحققة فى الأجسام الطبيعية ؛ فكيف يتمير 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 ضله الخاص ، وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن مجرد عن المادة أشياء المادة داخلة فيها ، وهى الأشياء الطبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر ، لا يمكن دراستها إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأقطس 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 الميولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء 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 العلة أربماً ؛ علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ، يعنى الطبيعى بها جميعاً

من حيث أن عرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضى ينظر في صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج في معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره في ذاته . والحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . والحركة غاية تقصد إليها بالضرورة وإلا لم تكن حركة أصلاً . ونستطيع أن رد العتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها ، وفي صورة التحرك يوجه إليها ، بحيث تنتهي إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة أو الطبيعة التي بها يكون الشيء 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 التي تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أى تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالتمسك إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال للجيء الفرس بخت إذا كان الفرس بهذا الجيء 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 في الأكثر ، ومنها ما يقع استثناءً ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه إنه يقع بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التي تقع دائماً أو في الأكثر تقع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفك . أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لأجل غاية أى أنها تنتهي

عند غاية ليست مهيأة لها بالذات ، فمثلا لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان يمكن أن يكون غاية الدائن لو أنه علم أنه سيقبض مدينه هناك ولو سكته ذهب من غير أن يعلم ولغير هذه الغاية ، فعرض له إذا 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 يمد حينئذ من قبيل البخت . وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض ، من حيث أنها لم تقبل لأجل عدا 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 لمحاولات الفكر والطبيعة محدثاتها بالذات ، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معينة بحجوبة عن الإنسان معارضة للعقل ، لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين شيتين ممكنتين (٤٩ ب) .

هـ — فالعلم أربع كما قلنا ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء . إن مثلهم مثل قاتل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتتألف الأساس ، وتبعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى أعلا . نحن بالنظر تراعى هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أعضائها على هذا الشكل . والنظر 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 بالنظر 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 يبنى عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقة لحماية ثمره ، ويرسل جذوره لا إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن اليبين أن الغائية متحققة في الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسيحاً 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 مسخ بالقياس إلى الأصل الذى تنزهه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة التحوية ، فالغائية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء . وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها ، فبناء البيت من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر ، والسبب هى الغاية منه أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصورة المعروفة والالم تتحقق غايتنا . 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 للمسألة الطبيعية ، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية ، ويكسر النطاق الضرورى الذى كان قدما الفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه :

الاتفاق والحرية

٥٧ - الحركة ولو احقها :

١ - عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة ، فدراسة الحركة داخلية في هذا العلم .
والحركة لواحق فانها خاصة بالأجسام الطبيعية المتعلة ، والمتعل إما أن يكون متناهيًا أو لامتناهيًا فيتعين النظر في ذلك ، ثم إن الحركة تمتنع بغير مكان وخلاء ، وزمان فيجب البحث في هذه الأمور أيضاً . - تقول عن الحركة : لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة 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 غير الفهم ولكنه مقبول عند العقل . وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة ، ففي المتحيل من حيث هو قابل للاستحالة الفعل هو الاستحالة ، وفي النامي 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 المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس فينقل بهذا التماس في نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعلاً باعتبارها حاصلة في المتحرك ، كما يقال صعود وزول ، الطريق واحدة . فإن قيل إن المقدوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك ، أجب أنه طو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط (الهواء) الذي يجتازه المتحرك في دفع هذا الوسط المقدوف من خلف و يضعف الدفع بالتدرج 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 ينبه 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 مفارقاً أم جسماً أم عدداً : فإن كان جوهرًا مفارقاً كان غير منقسم ومن تمت لم يكن لامتناهياً ، وإن كان جسماً طبيعياً أو رياضياً كان متناهياً لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ، ولا عبرة بوم الخيال لأن الزيادة والتقنان يحملان في التخيل لافي نفس الشيء ، وإن كان عدداً كان قابلاً للعد ويمكن العبور فلم يكن لامتناهياً . وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ولا هم يتعاملونه ولسكنهم يستعملون مقاديرهما 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 وإنما 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 خارجة ، 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

فصل . . . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متاهيان 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 الساحفة لأن المسافة بينهما متناهية ، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل . أما حجة « الملعب » فالتلظ فيها باشي^١ من توم 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 جنسان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً . فثلاً 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 .

قول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أى المكان) هو في

(١) انظر أيضاً م ٦ ف ٩٠٢ — وم ٨ ف ٨ .

الجسم الحاوي لا كأنه في مكان بل كالحذ في الشيء المحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو في مكان ، ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئي ، ومنها ما هو في المكان بالمرض مثل النفس التي ليست جسماً ولكنها متعلقة بجسم .

٥ — وثمت مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أي امتداداً خلوياً 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 في مكان واحد ولأمكن ذلك لأي عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف ، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للثقله وتمكثف الجسم الطبيعي ونحو الجسم الحي ، لأن الثقله حلول المتثقل في أمكنة متعاقبة ، والتكثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم ، ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء . وهم يؤيدون حججهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء ، وهو ممثلي رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممثناً . — ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة ، فالخلاء غير ضروري للثقله إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلتقي فيه حجر . أما التكثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أي جسم آخر يتخلل الجسم المتكثف ، وهذا هو الحال في الإناء الملوء رماداً ، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله ، والتكثف والتخلل اقتباس المادة نفسها أو تبسطها بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . وأما التوفيق احتجاجهم به يرتد عليهم إذ أن الجسم إنما ينمو في جميع أجزائه ، فلما أن يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم وحينئذ يتداخل

الجهان 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 يدل على أنه ممتنع ، وأداته كلها قائمة على العلم القديم تقتضى شروحا طويلا ، 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 حينما لا تتغير حالتنا النفسية أو حينما لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زمانا قد تقضى ، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة أنهم إذ ينامون فى هيكل سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ، ويستيقظون ، يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم ، كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة ، والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها 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 تانيا ، وإلى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحدد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثم 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 قائمة في « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة أى أن الآن يعدل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان باليوم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء ، فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط بل إن خطين هما جزء الخط واحد . ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . — ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في الزمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفاً للوجود مع الزمان . وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التي تنقضى على محور راتب . والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذي يمتاز بالتغير 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 وجهة بعض الشيء . وحجج أخرى جزئية تكافئها تكافئاً وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ولكنها قائمة على مبدأ كلي فيجب تقديمها . وهي تلخص فيما يلي : العلة الأولى ثابتة (٦٨ ب) هي دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس الملول ، 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 زمنياً لا متناهيًا ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير للعلّة الأولى --- وهذا محال --- فإنه لا يبين المرجح تدخلها 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 يعني أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ويعني أن إرادة قديمة تمقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو التعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم العلول إلا إذا كان للعلول من شأنه أن يصلح عن عاتيه صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب - 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 الهيولي أزلية أبدية ، ويقول : لو كانت الهيولي حادثة لحدثت عن موضوع (٥٥٥) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف - ولو كانت فاسدة لوجبت هيولي أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولي بعد أن

(١) السماع الطبيعي م ٨ بداية ف ١ - وم ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب ص ٢٢ -

تفسد وهذا خلف كذلك^(١) . تقول : صحيح في التغييرات الجزئية أن الهيبولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذى يمنع أن تحدث الهيبولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (« لو كانت الهيبولى 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 اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف - وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف . وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر فلاجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة ؛ فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون في 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 و بعد يتضمنان الزمان فهذا خلف . - قول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شبيهاً بأنواع الكون الشاهدة في هذا العالم والتي تتم في موضوع بتأثير محرك مادى ، ولكنه إحداث من لاشى ،

(١) السبع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١١٢ ع ١ س ٢٥ - ٣٤ .

(٢) السبع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ س ٨ - ٢٥١ ع ب س ٢٨ .

فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول : لما كان الخلاق إبداع الشئ ، بمادته وصورته فلا يمكن أن يسود بأنه حركة من العلة نحو موضوع ، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست بحركة كلمة فاعلية بل كلمة 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 تخيله 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 بالتصل 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 معادرات لا حججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام اللول ، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضرورياً ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضرورى كذلك وإنما هو فعل حر ، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات . —

ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل .

د — وبعد أن دلت أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضاً وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو وقعت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة — ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات المحركة

والمتحركة ، والعلّة 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 تملقت 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 فى 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 الزمان 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 فى كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة . وهو يقع فى أربع مقالات : الأولى والثانية تقران صفات العالم وهى أنه محدود أو متناه واحد منظم أزلى أبدى كرى ، ثم تبحثان فى السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة فى حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسبان كبيران متفاوتان مقداراً وكالاً : ما فوق فلك القمر وما تحته . ونحن نجمل الكتاب فى 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 دلائل 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 للمادة ومطابقتها للدورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعي (م ٨ ف ٧ - ١٠) : لكي تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا لسلسلة حركات متمايزة متعاقبة ، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة ثقلة لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها (١ ، ٥٤) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة . أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان . وبين أنواع النقلة النوع الأول النقلة الدائرية وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لامتناحية ، فإن الحركة اللامتناحية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنٍ مفتوح ، لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة ، وحتى لو فرضنا التحرك يعود أدراجه ويتألف نفس الحركة ، فإن كل حركة متناحية ، ومهما جمعنا التناحيات فلن نبلغ إلى اللامتناحي ، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنٍ مقفل لا يصادف للتحرك عليه طرفاً يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناحية ، وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التي يرسم بفعالها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى .

ح - دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف

عن مادة الأجسام الأرضية للتغيرة تنيراً متصلاً . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس
جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، طبيعته أنه لا يتحرك بنير 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 مفترقة 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 أكل الحركات ،
مثلة فى العالم بالطبع لا بالقمر ، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع فى العناصر
الأربعة ، والطبع قوة مفترقة إلى محرك يخرجها إلى القفل . — والكواكب أجسام
كروية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهى من أعلا إلى أسفل : زحل فالشترى
فالمرخ فالشمس فالزهرة فمطارد فالقمر . والباقية يقال لها ثابتة وهى وراء السبعة .
ولكل كوكب من السيارة فلك ينحصره أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام
كروية مشفة مجوفة ، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك 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 دائم الدوران يدور من
المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحتها فى كل يوم وليلة
جورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها فى جوف بعض فهى متسامتة ذات
سركز 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 ، وعلّة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض . وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلّة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف 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 عرض 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 ٧٣٠٠٠٠ كيلومتر أى نحو ضعف طولها الحقيقي . وبهذه المناسبة يرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين

(١) انظر أيضاً : الساع الطبيعي م ٨ ف ٧ — ١ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

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

أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي ، وكان هذا الرأي أحد الأسباب الهامة التي حملت كولمبوس 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 جادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينا السماء دأمة . والعناصر التي تكونه متضادة فيما بينها في حين أن الأثير لا ضده . هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينا الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يجيد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار إلى أعلا فهي الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ويمين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع للمكان ، وهي تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق^(١) . وإذا تقرر ذلك فالعالم واحد وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة ، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها أي تتخذ بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

(١) انظر السبع الطيس م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب ص ٨ — ٢٢ .

٦٠ — الكون والفساد :

١ — هذا الكتاب تمة للمقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء ، وهو في مقالتين تبحثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذي قلناه في هذا الفصل تقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول : القديمان فريقان في الكون والفساد ، الفريرق القائل بتادة واحدة يعتبرهما تغييراً كيفياً في هذه المادة الواحدة ، والفريرق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المولفة للحجم والفساد اقتراقها ، والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى أى تحول الشئ بكنيته من طبيعة إلى أخرى (ج ٥٥) فيتعين الرجوع إلى الذهب المذكور في السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هي الهيولى القابلة للصور على التوالي . ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والمكس بالمكس ، فليس الكون كوناً من لا شئ وليس الفساد عوداً إلى العدم ولكنهما وجهان لتحول واحد . على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون ، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد ، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صورة والبرودة عدما . — ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية ، فإنها تتحقق عندما يبقى موضوع محسوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقى ، أما في الكون فالموضوع الباقى غير محسوس وهو الهيولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية لثانى . — ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أى أنه يتضمن تغييراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً

ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي هي ؛ فإن النامي ينمو في جميع أجزائه على السواء ، أما الكون فتغير بتناول الجوهر ، وتناول الاستحالة الكيفية .

ب — كيف يحدث الكون ؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنبادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهي موجودة 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 للزيج اجتماع أجزاء أحد المتزجين إلى أجزاء الآخر ؛ فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطاً يبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالتعل وهو عبارة عن تجاورها وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر . فالكون بالإجمال يقتضى فعلاً واقعلاً ، ويقتضى الفعل والاتصال التماس ، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أى أن يكونا ضدّين أو وسطين بين ضدّين . 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 هاهما ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيها الأصليتين ،

فتظهر الصورة الجديدة وتبقى صورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتكوين الأوكسجين والهيدروجين ماء ثم بتحليل الماء إليهما . وبهذا يتم هدم المذهب الآلي الذي تضطره مبادئه إلى رد المزيج للاختلاط ومعارضة الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدري ؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخوض الآلية (والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها) فيكون لأرسطو فضل السبق في هذه النقطة كما في كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦١ — تعريف النفس

١ — يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاث : الأولى مقدمة في علم النفس وحصر مسائله وآراء الفلاسفة وتمحيصها ، الثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس النامية والنفس الحاسة ، والثالثة في النفس الناطقة وفي القوة المحركة . وسنجد في هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى . أما « الطبيعيات الصغرى » فتقتبس 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 أكل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية . وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكلها (لأن العلوم العقلية والحلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لاندرک النفس فى ذاتها فيجب أن تبدأ بالظواهر النفسية أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً نعرفنا بمصادرهما 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 الذي يعرفنا بالتمقل^(١) .

ح — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعي ، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ، ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مباينة أفعالها للمادة مباينة ظاهرة . وأرسطو يقرر أن الاضغالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المد للإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التمقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفترق للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم . وإذن لجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي . وسيأتى الدليل على القنيتين الثانية والثالثة (٦٢ ب ، ٦٣ ب) . أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه في نفس الوقت الذي يحدث فيه افعال نفسية يحدث تغير في الجسم : وثانياً أن المرء قد يمرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم يجده أحياناً أخرى يحتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد : وثالثاً أنه يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن ألم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الاضغالات صور متحققة في مادة ؛ ويجب أن يشتمل حدها على المنصرين فلا يقال مثلاً على طريقة الجليليين : 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 الضحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف

(١) م ا ف ١ — م ٢ ب ا ي ف ٤ .

بالنفس ، من حيث أن الأفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه . كما أنه لا يصح القول إن النفس تبنى أو تحيك ، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس . ولنا قصد بهذا أن الحركة هي في النفس بل أنها تارة تصدر عنها وطوراً تنتهي إليها ^(١) . — فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين للجوهر واحد متحدين اتحاد الميولي والصورة ، لاجوهرين تامين كما يفعل أفلاطون . ونظرته في الاضغالات أصدق من نظرة ديكرت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ثم يحارون في التوفيق بينهما .

٤ — ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحى يمتاز من غير الحى بمخاستين هما الحركة الذاتية والإدراك ، فمن قال منهم بمبدأ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركاً وعالمياً وجعل النفس شيئاً منه ، مثل طاليس وأنكسيانس وهرقليطس ، أو تصور المبدأ متحركاً فقط ثم حاول أن يعلل به الإدراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألفت النفس منها جميعاً ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء . ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن ^(٢) . — وردود أرسطو طويلة يجتري منها بالنقط الآتية : لا يمكن أن تكون النفس جسماً فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك والإدراك غير منقسم لا يتصور له نصف أو ربع ، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل . يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة ، فكيف كان

يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟^(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 الذي في المكان . ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس — يبدو كأنه سكون لا حركة وبالأخص التعقل الإلهي فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدي تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضاً أن لا تتحرك فتصبح الحركة العالية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان قوماً ثلاثاً ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر 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 للقسومة قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة . ولا يتدح في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء^(٢) .

هـ — وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس ، ونحن نهد 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

— وم 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 بالحس 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 . — تأتي إلى التعريفين : فمن جهة كونها
شبه جنس يعرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي » ، وهو يعني بقوله « كمال
أول » أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعلة الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة
المدقة ؛ أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أي هي
الحاصلة باستعمال الوظائف . وبقوله « لجسم طبيعي » أن الجسم الحي يتجاز من
الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والوجود بالذات أجزاءه . وبقوله
« آلي » أنه مؤلف من آلات (أعضاء) ، وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف
متباينة ؛ أما البنية فهي حيـة بالقوة البعيدة لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها
خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها « ما به نجى ونحس وننتقل
في المكان وننقل أولاً » ، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس ، وهو
أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول للأخوذ من العلة . واتعدد الأنواع الحية
لا تؤخذ واو العطف (« نجى ونحس و... ») على التركيب بل على التفصيل ،
فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحاءها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو
بعضها (١) .

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

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة :

١ — تقال 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 يحيى 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 الماين شيئاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته
ويتخذ صورة المغتذى . على أن الغذاء ليس مبانياً بالمرّة ، لأن التغذية لا تتم بأى
شئ ، ولكنه مبانٍ بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك ترى الحى يختار مواد معينة يأكلها
ويشربها ، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيثقله ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم
ودم وعظم بالقوة ، والشئ لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن
النمو والتقدير في المركب الطبيعي حدّاً ونسبة ، أما في الصناعى فلا ، وليس ينمو
الحى اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلاً هما في كل نوع . والنسبة
والحد ثابتان للصورة لا للمادة أى للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا ترتب بذاتها بل
بمرتبة . — وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد
مشاركة في السوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت ، وهذه للمشاركة
مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لاهو
هو بل شيئاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالتنوع »^(١) . — والمذهب

(١) ٢٢ ف ٤ (وهو الحاس بالحياة النامية) س ٤١٥ ع ١٥ ب .

الآلى عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل وتكون 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 كفيته لا الهيرولى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائناً حياً من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم الرريض يبرأ بجمارة عارضة دون تدخل الطبيب ؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفرن فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً قامت الطبيعة بعملها كذلك .

ب — والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة ، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضائها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى موضوع إحساس . والواقع ينقض التيجتين ، 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 يودى 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 المروفة 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) تكون الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ج ١ ص ٨ . وما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ج ١ ص ٣٠ ف ٩ ص ١٠٣٤ ج ١ ص 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 كلفته هو ، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحداً من الغدين أى يتفعل به فى حين أنه لا يتفعل 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 اللمس قوة غير معينة ، والعضو وسطاً بين الأضداد ، ضرورى لفهم الإحساس ؛ فإن الإحساس تمثيل كالأغذاء ولكنهما يفترون فى أن المتذى يتمثل الغذاء بمادته أى يحيله إلى ذاته بينما اللمس يتمثل بالمحسوس أى يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتتمثل الشبكية بصورة الشئ) ومعنوية فى القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك اللمس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس ؛ فالهواء يتفعل بالرائحة ويصير رائحة لا مدركاً للرائحة ، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الكلام على الاقتمالات النفسية بالإجمال (٦١ ج) . والاستحالة المعنوية قبول اللمس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه « فليس الجبر هو الذى فى النفس بل صورته »^(٢) . ولأن النبات خلق من مثل هذا التوسط بين الأضداد ، ومن مبدأ كفىل يقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس مع انفعاله بالمحسوسات كالحرارة والبرودة انفعالاً مادياً واقلابه حاراً أو بارداً^(٣) . ولأن اللمس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر اللمس بالصورة المحسوسة أضافها

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

(٢) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٢٠ .

(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 والاعتمال 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 ديموقريطاس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل لأن الإحساس يقتضى الحسوس كما يقتضى التحرك 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 معده لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تصبه ، والذي يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها الخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر والصوت محسوس السمع والطعم محسوس اللق . أما اللس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . وإن أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه أي في اللون أو الصوت مثلاً بل في ماهية الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه ؛ فإن الحس إنما ينفعل 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 فتلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ؛ غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . ويدراك المقدار ندرك الشكل إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو

(١) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٠ ع باس ٢٥ — ٣٢ و ص ٤٢٦ ع اس ١٥ — ٢٧ .

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

(١) م ٢ ف ٦ وم ٣ ف ١ اس ٤٢٥ ع ١٥ — ٢٠ . وما يد الطيبة م ٤ ف ٥

س ١٠١٠ ع ب س ٢ — ٢٨ .

(٢) كتاب تبيير الرؤيا في الأحلام ف ٢ .

٥ — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهي ترتب 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 المحل الثاني لأنه وسيلة التفاهم والتطعيم 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 عتته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق فاللس ؛ والسبب واضح مما تقدم^(١) . — وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، اللس أول لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى إنه حاس ، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم ؛ فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس وهي كينيات للمأكل والمشروب . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود ، لذلك قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه . ويليه الذوق لأنه سرتب 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) .

٥ — وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي : الحس المشترك والحيلة

(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

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 ياتقئ عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رأياً 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 باعتبارها 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 ، وحيثه 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 فتستعيد وتذكره فى غيبة موضوعه ؛ فالتخيل إحساس ضعيف . ويتنهما قوارق : 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 ويسمى اللاتين لا تبدأ إلا بالصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندم تحمى 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 تخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والخيلة 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 حدثنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه للعتاد للبصر ؛ ثم يتقلب قرمزياً فأرجوانياً فأسود ثم يتلاشى ، والتعليل أن التأثير القوى ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى . — وللخيلة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم لأن ذهنه متصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى ، وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الاقمال القوي فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفرق فتخيل أشياء كثيرة^(١) .

ز — والذاكرة قائمة على الخيلة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن الخيلة 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 تستحثها الإرادة ، ويسمى هنا النوع الثاني تذكراً

(١) م ٢ ف ٣ ص ٤٢٨ ج ب س ١٠ وما بعده . كتاب تيسير الرؤيا في الأحلام

وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس والحركات البدنية أيضاً (الحمية) فإن هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقا سابقها 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 نغفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالملاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالمادة 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 المادة ، وأحياناً تنشأ المادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويا 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 العقل 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 فصل العقل — فلا يتعلق بالإرادة إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا . ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة الخفيفة مرسومة قد لا تنفعل أو تنفعل قليلاً جداً ، وعلى كل حال

(١) كتاب الذكر والتذكر .

فالاتصال غير محبوب بتعديق^(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 يتعلل الموضوع كما هو ، إذ لو
كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه .
فطبيعته أنه بالقوة ، كالروح لم يكتب فيه شيء بالفعل . غير أنه أعم من الحس في
معنى القوة إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً في حين أن الحس لا يدرك سوى
المحسوسات من حيث هي كذلك . فالعقل « مفارق » أى ليس له عضو يعينه
إلى موضوع ويشاركه في فعله ، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً كيف أن اتصاله
يختلف عن اتصال الحس فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير الضعيف ، 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 يتعلل موضوعات أدنى معقولة ، والسبب في ذلك أن الحس لا يتحداه بغير
يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل اتصالاً طبيعياً
كالحس . — وبلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى
الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ويستطيع أن يستعيدهما ، فهو بالإضافة إلى
هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (وسمى
حينئذ عقلاً بالملكة) . والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة
فيها الماهيات بانكاسه على الحس الذى هو يدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل
يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف ، فهو يدرك ماهية الماء
ويدرك أن هذا اللغوم بالحس ماء^(٢) . وباعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها

(١) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

(٢) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور فى م 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 كالحلق والباطل^(١) .

ب — والمقولات 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 العقل 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 للعقل^(٢) . ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص العقولات من اللاديات 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 منشير 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 ولنموض 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 من ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

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

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

وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث أنه يصير جميع العقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المائل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى العقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلاً) غير متمزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (العلة) أشرف من المادة وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم ، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شيء يفكر^(١) . تقول : 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 : « وبعد أن يفارق » فلا سبيل إلى القول مع اسكندر الأفروديسي 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 المتعلق 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 أوضحناه الآن والقول أرسطو « وبعد 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

(١) م ٣ في ٥ .

الجهتين ، وهو أن إدراك العقل المجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . غير أن قوله : « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العتقين 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 بالفعل 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 يستفيد 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 نذكر 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 أعمال العقل بل أعمال 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 وخالصاً وحده ، فإنه يقول : « غير أننا لا نذكر » يقصد النفس كلها وإلا فإن مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التنقل ، وهذا يناقض مذهب أرسطو مناقاة 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 انما يريد ، كما قد دل على ذلك في غير ما
موضع ، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله ، فإن قوى النفس صور لأجزاء
الجسم (كقوة الإبصار فهي صورة الحدقة) ، وقوى النفس لا تبقى (فاعلة)
بعد فساد مادتها إلا العقل (بالإطلاق) فهو باقٍ لأنه ليس صورة لمادة ^(١) .
نعود إلى كلامه فنجده يقول : « بينا العقل للنفعل فاسد » وهذا هو الوضع
الوحيد الذي يذكر فيه « العقل المنفعل » فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو
صراحة على ما سمى بعده بالعقل للنفعل ، لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل
المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به الخيلة وهي قوة المركب وتسمى عقلاً بالمشاركة
من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه
إليه من الصور الجزئية بمجرد منها المقولات ^(٢) وأرسطو نفسه يقول عن التخيل
إنه نوع من التحقل ^(٣) ويقول ابن سينا : « وهذا الشيء يسمى ... عقلاً فصلاً
كما يسمى العقل الميولاني بالقياس إليه عقلاً منفصلاً أو يسمى الخيال بالقياس
إليه عقلاً منفصلاً آخر » ^(٤) . سبباً وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير
فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر في الشيخوخة بأنه ناشئ
لا من انفعال النفس بل من اتصال الشخص القائمة فيه كما يحدث في السكر
والمرض ، وأن مثل العقل كمثل الحس ، فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر
كالشاب ، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن أما العقل
في ذاته فغير منفصل ^(٥) ، أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فعل التحقل

(١) م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ج ١ ص ٤ وم ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ج ب ص ٢٤ .

(٢) ثاسطيوس وخبابه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠ .

(٣) م ٣ بداية ف ١٠ .

(٤) كتاب النجاة ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٥) م ١ ف ١ ص ٤٠٨ ج ب ص ١٨ — ٢٦ .

ينتهي 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 المنفصل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيا كان المراد بالعقل
المنفصل) ، ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ويضع الجملة السابقة بين
قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصططنها الناظرون في هذا
الموضع من المقالة الثالثة لعمود أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها
ونلأم 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 عما أنه يأتي فينا وهو حاصل على
وجود ذاتي وغير فاسد »^(١) بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة »
وتعود إليها . ولنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة فإن أرسطو لم
يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ لأنه يلح في أن العمل الفاعلية فقط له
وجود سابق على معلولاتها أما العمل الصورية فساوقة لمعلولاتها في الوجود ، وأن
كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لاسبقها على
تأليفه^(٢) . وإذن فن 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 الفعال 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 الليثافيزيقية » 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 العلة الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلة ، 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 يمزونها إلى أحد التلاميذ ، ولكن إسكندر الإفروديسي يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليدان والترض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلة وإظهار وجوب الوقوف عند عالٍ أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ، ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . — والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أي في الوجود بما هو وجود وفي للبادئ الأولى ، وبالأخص في

مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس
وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرف ثلاثين نظماً أو أكثر ،
وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة
مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكرن والفساد ، وفى بمثابة تهديد لما بعد
الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم
بالمرض ، وفى ماهية المرض ، 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 التنوير كما فى العلم
الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد
والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قسيمان : الأول (ف ١ —
٧) تكرر الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرر
لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتنوير واللامتناهى ،
والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تلخيصاً حرره أحد التلاميذ . —
والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى
عقول الكواكب ، وفى إذن تنبؤ المقالة الثامنة من السماع الطبيعى . —
والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى والثالثة ، وموضوعهما
عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد وقد هذه الآراء ، ولم يشرحها
ابن رشد ، ولكنه يشير إليها 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 ضمنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب : ونحن نقل المذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة ، ونرجي قد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضمنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منها مقدمة في إمكان هذا العلم ، وضمنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشر كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه ، ثم تجي ، 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 قبحه ، وبالأخص إحساس البحر فمعن تؤثره على غيره ليس فقط حينما تقصد إلى العمل بل حينما لا تتوخى أى عمل ، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس طبيعي للحيوان ، ولكنه يولد الذكوة في بعضه دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر ، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذكرة ، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تنتهي بأن تكون عنده « تجربة » ، وبواسطة التجربة يبالغ إلى الفهم والعلم فإن الفهم يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلي يطبق على جميع الحالات المتشابهة ، فمثلا الحكم بأن الدواء الفلاني شقي كالإياس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آخرين كلا بمفرده فهو يرجع للتجربة ، أما الحكم بأن الدواء الفلاني يشقى جميع المصابين بالمرض الفلاني فيرجع للفهم . وتعددت الفنون ، بعضها للضروريات وبعضها للذة وزينة الحياة ، ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل بالذات

ولا بالضروريات ، نشأت في البلاد التي توفّر فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكا فيها للكهننة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى . وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضاً ، فالتجربة أعلى من للعرفة 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 بالعلمة وبالكلّي أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلّي ، والكلّي يتفاوت . ثانياً أن الذي يعلم العلمة أقدر على التعليم ، وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلمة . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحقّقاً في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى المطرّب من الجميل ، 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 ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ^(٣) ، ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء ، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أي إلى طبيعة واحدة ، فمثلاً « صهي » ، فهو راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها وما يحدّثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها ، وكما أن علماً واحداً يبحث في كل ما هو صهي ، 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 وعلاؤه ولواحقه السكائية ^(١) . فإذا كانت الفلاسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة لأنه ينظر في العال الأولى بالإطلاق بينا 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 الحقّة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث ^(٢) .

ح — ويرجع للفلسفة الأولى أيضاً النظر في المبادئ السكائية التي تم جميع نودات . نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالفلسفة 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 حاصلًا لنا قبل كل اكتساب) وإلا لم يكن مبدأً وافترق وهو وافترقنا 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 ألّبتة تصور أن شيئاً بينه 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 الاحتجاج المنطوق ثم على انتفاع حصول العندين مما في الوجود ، فالبدأ 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 يقتصر إلى برهان وما لا يقتصر. هم يطلبون علة 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 يترون بصدقه — وثانياً: إدخاض الحجج التي يبرسونها لإنكاره. فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً، فإن لم يقل كان من الضحك 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 مصادرة على المطلوب، بل نكتفي منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفانم 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 ميثارى بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولم يحاذر القوط في بثر تصادفه كأنه يستند أن القوط ليس خيراً وشرّاً على السواء؟^(٢)

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

لا وجود . نجيب 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 أي قابلاً لها ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا .
(٢) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلواً للبعض مرأ للبعض ، أو يبدو
لذات الشخص تارة حلواً وتارة مرأ ، قالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس
لأن الاحساس مجرد انفعال ، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يرافقه فهو غطى
وإذن فالاحساس 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 هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للرضى ، وأن
الحقيقة ما نراه في اليقظة لافي المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم
لا الجاهل ، وقد نيه 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 المحسوسات
هي كل الموجودات ، ولما كانوا يرون المحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه
يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين
أتباع هرقليطس وهو منهدب أقراطيلوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم
الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن
النزول في النهر الواحد مرتين ، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة .
ولكهم وهو في تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تنهدب
الصورة وتبقى الهيولى تحمل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير
من حيث العوارض فقط ، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن

(١) في « نيتاتوس » ص ١٧٨ (ج د هـ)

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

٦٦ — الجوهر :

١ — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعني أيضاً الوجود العرضي والاتفاني والوجود من حيث هو: حق أى المبر عنه بالرابطة في القضية ، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم : فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيا كان لأن العوارض علية لا تحصى وزائلة غير ثابتة ، وكذلك يقال في الاتفاني فهو معلول عرضي وليس معنى العلم إلا بالضرورة ؛ أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالنقل فهو يرجع للمنطق ، وإذا قلنا « شيء صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شيء كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات ، وإذا قلنا « شيء كاذب » وعيننا شيئاً له مظهر شيء 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 نضع كل حجة بردها . وبعد فراغه من هذا البحث يفقد فصلاً قد قطع عن مبدأ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين تهيضين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق للقولات باسم الوجود ، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها فإنها تقوم به وهو يقوم بذاته . وليس معنى أرسطو بقوله « تقوم به » أنها تنضاف إليه إضافة خارجية : كلا بل إن الجوهر هو الشيء بمقولته ، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعني أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه ، فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت المحمولات متمايزاً منها في الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التخيير ؛ فإن التخيير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض . — ويقال الجوهر على الهيولي موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولي . ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولي لا الصورة ؛ فإن الهيولي هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد ، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يطلون من حيث هم أفراد إلا بالحواس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو اللاهية^(١) . — وبناء على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن اللآلئ (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن اللائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت أشخاص .

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

(١) م ٧ ف ١ و ٣ .

(٢) م ١ ف ٩ ، وفي هذا الموضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية ، وأن ما قلناه (في ٣٢ — ٣٠) عن محاوره « بارمنيس » إنما يشير إليه . انظر أيضاً م ٧ و م ١٣ في مواضع متفرقة .

الحق أحياناً ، ونحن تقتصر هنا على حُجج أربع . الأولى : يتمتع قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلاً ، 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 حدد المقدار ومتحقق في مادة طبعاً فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم المرض الذي لا يتقوم بذاته ، والجنس كالخى والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه ؛ بل بأنواعه ، والمرض 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 يقابها 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 أترأ في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغييرها فلئها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعاً لهذا الثبات أن يكون فعلها مطرداً على وثيرة

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

واحدة ، ولا يظهر أن للمثل أثرًا في علنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لها بمسيدة منها ، فالقول إنها مثلها وإن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها . وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام علما خياليا فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي ، فكان الأول بمثابة « بطلانة » للثاني عديعة الفائدة . — ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه وأخطأ في تشخيص المعاني ، وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية ، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقنين أحسن توفيق .

٦٧ — القوة والفعل :

١ — ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أي من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل ، كالرجل الذي يبرى نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر^(١) . والطبيعة أيضاً مبدأ حركة لكن لاني موجود آخر بل في نفس الموجود من حيث هو هو فهي قوة بمعنى واسع^(٢) . والقوى منها ما في المادة ، ومنها ما في النفس الناطقة ، فهي إذن نطقية وغير نطقية ، لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادئ تغيير في آخر أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النطقية قوى الأضداد ، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى

(٢) م ٩ ف ٨ .

(١) م ٩ ف ١ .

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 أحدها 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 البصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه ما لا يخرج خروجاً تاماً مثل الحلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية ^(٣) . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي لا تقتصر لفعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تقتصر إلى تهيئة مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة ، وتسير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً ^(٤) .

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

(١) م ٩ ف ٥ .

(٢) م ٩ ف ٢ .

(٣) م ٩ ف ٧ .

(٤) م ٩ ف ٦ .

الفلاسفة يتهبون إلى إبطال الحركة والتخير 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 العقلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل ، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء وقوة الإبحار في الذي يستطيع الإبحار ، 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 الخدين ، 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 تخالطها القوة وهي الموجودات الأرضية ؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلواً من القوة فهي خلواً من الشر ، فليس يوجد الشر بذاته^(٣) . وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبادوقليس وإبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كراهية .

(٢) م ٩ ف ٨ .

(١) م ٩ ف ٣ .

(٣) م ٩ ف ٩ .

٦٨ — الإلهيات :

١ — موضوع هذا العلم الجوهر فيتمين علينا « أن تبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل للوجودات ، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الوجودات 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 إلهيات 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 مقتر للليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ، وقد جاء أرسطو بهذا الليل الآخر وبذل كل العناية في تأييده وهو الليل 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 المحرك والتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، ولانفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، وللجسم 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) م ١٢ بداية ف ٦ .

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

في غير الحى أو هو أبين ؛ 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 المادرة عن الصورة . وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق^(١) . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشى آخر ، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالمصا ، والمصا باليد ، واليد بالإرادة . ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، ويتمنع التداعى إلى غير نهاية في سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب ؛ فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك ، فإنما نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلطنا جدلاً 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 الحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة^(٢) .

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

(١) الساع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

(٢) الرجح 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 ، فعمل 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 شيء 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 .

و — 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 حقا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها ، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصوير بشرية وحيوانية ، لإفئاع العامة وخدمة القوانين والمصالح

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(٢) نفس القول في السلع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ج ب س ١٠ وما بعده .

للمشركة^(١). — ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه^(٢)، ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم بينما الباقيون في أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، وفكر أرسطو في هذه النقطة غامض قلق، ويزيدنا حيرة أنه بعد ما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدة بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محرّكة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول يرى عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث أن المادة هي التي تكثر الصور، فالمحرك الأول واحد والعالم واحد^(٣). ولكننا نسأل: ما القول إذن في المحركين الحسة والحسين أو السبعة والأربعين، وهم بريثون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكرر مع كونهم أفصلاً محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، لنفس السبب الذي جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركاً بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ولا كالنحية العامة التي تضع بين الآلهة واحداً أولاً وآخرين أدنين.

هـ — نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فتجد عند أرسطو ثلاث قضايا هي: أن المحرك الأول ليس جميعاً — وأنه يحرك كفايةً — وأنه معقول

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأ كله .

(٢) السبع الطبيعي م ٨ ف ٦ س ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ١ ص ٢١ إلى نهاية الصفحة .

ومعشوق — فلننظر في كل سببا . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسماً 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 يتتبع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد^(١) ، ونحن نقفل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دأمة 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 » أي شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعي يتفعل طبيعياً (٥٧ ، ١) ، والمحرك الإرادي يتفعل بالغاية وهي لا تتفعل به ، « هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المطلقة به السماء والطبيعة^(٣) » ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هي : كيف يمكن أن موجوداً غير مادي يبعث حركة مادية والتجريك عنده بالجذب أو بالدفع ؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضروري ليحرك الله العالم كماله فاعلية^(٤) ، وما معنى هذا والله غير جسمي ؟ ولارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المتفعل دأماً ولكن العكس لا يصلق إذا كان الفاعل غير مادي ، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم^(٥) ، وكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية ؟

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ ص ٥ — ١٢ ، والسبع الطبيعي م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب ص ١٩ الى نهاية الفصل .
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب ص ٢٠ — ٢٢ .
(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ ص ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب ص ١ — ١٥ .
(٤) السبع الطبيعي م ٣ ف ٣ ص ٢٠٢ ع ١ ص ٧ وم ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب ص ٢٨ .
(٥) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٢٢٣ ع ١ ص ٣١ — ٣٣ وف ٧ ص ٢٢٤ ع ب ص ١٣ .

وقال في موضع آخر إن المحرك 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 لمقر معين ولا لفعل خاص يبذله — أقرب لمذهب أرسطو ، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر : فقيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال وقيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشترك إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو : إن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية^(٢) . وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية ، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما سر بنا لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فصلاً ضرورياً لا حراً وفاته التمييز بين فعل الله أي إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما . — القضية الثالثة : إن الله يحرك كمنقول وممشوق . هو معقول لأنه فعل محض وفعله التعقل فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تمقل الأحسن بالذات أي الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً ، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(٣) ، ومعقوله ذاته لا شيء آخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره قصد عقل أقل من ذاته وأمحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته فالعاقل فيه

(١) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع ب ص ١ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب ص ١٥ — ٢٠ .

والمقول والعقل واحد^(١) . كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ، ومع ذلك ترى الفيلسوف يلوم 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 للشابهة : 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 مشوق فهو « علة الخير في العالم فإنما ترى كل شيء منظماً في ذاته وترى 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 العملية الغائية ، وإن هو أضاف إليه عملية فاعلية قصرها على التحريك اللاترى ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تميلها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (ج ٥٩) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدرى به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتثال 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 بياية ف ١٠ .

هناك عاكر من خشب أخذت تماكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشاً
حقيقياً ! الحق إن اتجاه للذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة
والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفترق ليس فقط
لمحرك بل أيضاً لموجد ترجع إليه كل أنواع التنوير وتفسر به الغائية في الطبيعة ،
تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دافع ثم تركها منقطة . 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 — العوّل في هذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهي في عشر مقالات : الأولى في غاية الحياة وهو بحث تمهيدى جدلى أى قائم على استقراء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد . المقالة الثانية في الفضيلة . والثالثة قسمان : الواحد في الإرادة والاختيار وهما الأصل في الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفعيل القول في الفضائل والردائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فيبحث 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 عملي . والإنسان مدنى بالطبع لا يبلغ إلى كاله إلا في المدينة وبموتها . 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 هي بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله^(١) .

ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس في الأكثر لا ينتفعون
بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من العقاص . إن العلل التي تعاون على
إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والعادة والتعليم . أما الأمزجة الطبيعية فلا تعلق
بنا ولا حياة لنا فيها . وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أي
التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الارضاء ، فتي وجدت عادة الفضيلة
بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به . ولا يُحسن القيام على التربية والتعليم
غير الدولة ، لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذي تصدر عنه القوانين ،
فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين
أيضاً طول حياتهم . أجل إن للتربية المنزلية مزايا ، فهي تقوم على المحبة الطبيعية
بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطباع 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 اقترضنا 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
تماماً يجب الكلام في العلم السيامى ^(١) . — هذا رأى أرسطو في علاقة الأخلاق
بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويمود إليه في ختامه . إن إخضاعه الأخلاق
للسياسة بيد كل البعد مما يفهم البعض ، وإن أمكن مناقشته فيما ينقول 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 شيء واحد وينبذ قول السوفسطائيين
إن الأخلاق وضعية متغيرة ^(٢) كما كان قد نبذ أفلاطون .

حـ — 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 أحياناً في الخيرات التي يسمي الناس ورائها ، 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 كالأبواب التي موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق . فيجب أن نقتنع 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 للدراسة الأخلاق لأن كلاً إنما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته . ثم إنه ميال لاتباع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فإن النقص ليس آتياً من الزمن بل من الجري وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فيربحون كثيراً . من تحصيل هذا العلم^(١) . — يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أى الاستقرائى) لا الذى يصدر عنها (أى القياسى) . ذلك لأن للعائى الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغصص بالإضافة إلينا ، فاستقرئ الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء لأن الرجل الفاضل الذى 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 القارى أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظرى الذى يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ، ومطاوعة الإرادة ، وخضوع الشهوة ، والاعتماد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيضاء . لهذا نجده يقول إن الإنسان يجب أن يكون على شىء من الفضيلة ليصير فاضلاً ، ولهذا نجد فى كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ؛ فإن الوصف وسيلة 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 يرى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل » : بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب ، ولا غرور 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 . قول « غاية الحياة » لأن الغايات وإن تعددت فهى مرتبة فيما بينها ، ينحصر 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 — م ٤ ف ١٢ .

الغاية هي من غير شك الخير الأعظم ، وإن معرفتها تهمنا 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 يمكنون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة . أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهي حياة العوام الأجلاف ، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات لأن كثيراً من أهل الناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الكرامة السليبية فيطلبها المتنازون النشيطون ، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليا أكثر منها بالذي يتقبلها ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع . ثم إن طلبها يريدنا ليقنع بفضله ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هي أيضاً لا تكفي إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتغص عليه سعاداته . تبقى الحكمة ، وأرسطو يرجي الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلي كما أسلفنا) ويقول إنه لم يخص الفنى بين السير والخيرات لأن الفنى 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 اللثل أصدقاؤنا ، غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة وأن هذا على الفيلسوف أوجب ، فع أن الصداقة والحقيقة عن يرتان علينا فالواجب المحقق إشار 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 وواحداً ، وإلا يجب أن يقال على مقولة

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 للوجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عده بالمائة كما يطلق الوجود (١٠٥٥ ، ١ — ٦٥ ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده ، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجع 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 ، وأي فائدة يرجو الحائث أو التجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟ ^(١) قول 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 كقولنا لها كما فعل أفلاطون . وقول 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 لداته 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 . وفيه تقوم سعادة الإنسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكال الموجود أو غيره يقوم في تمام تأدية وظيفته . وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة

وإذن فغير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكل 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 فصل 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 لمخى 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 ، وحدنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل معدر لذة حقيقية ، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجى للسعادة من حيث أنه من المتنع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً ، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسى وسائر أفعال كثيرة . ثم إن الحسب والنزوة السعيدة وجمال الخلق عناصر للسعادة إن عدت 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 نتظر موت الإنسان لنستطيع أن نمان 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 يسطع 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 أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ، وفضيلته هي السعادة الجوهرية وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية^(١) . — إلى هذا ينتهي أرسطو في خصه الجدلي ، 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 جديلاً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة .

٧١ — الفضيلة :

١ — ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أى بطبيعتها على حالات معينة . فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أى فن يأتیان أفعال مطابقة لكامل ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة يأتیان أفعال مضادة . والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتقانها ، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى^(٢) . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عمل كالتعب 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 التي ننجى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافي يعلمان الصحة على السواء ، بينما الغذاء المعتدل يحدثها ونجىها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس

(٢) م ٢٠ ف ١٠

(١) م ١٠ ف ١٠

فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً ، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنمّا تنشأ وتبقى وتمو بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نحو الملكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن . والفعل الذي يصير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شياً 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 عفاً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلذة . نعم بلذة فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعاله مطابقة لها . ليست الذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض : إنها ترشدنا في أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤذون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . ونيس من ينكر أن الإفراط في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها . فإن تلذذ 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 بعينائه^(١) . وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآلية 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) .

(٢) م ٢ ف ٣ .

(١) م ٢ ف ٢ .

ب — يد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء
الاقتمالات ناشئ من نحو 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 الرياضي الذي نعينه في المقدار المتصل على مسافة
واحدة من طرفين فلا يتغير ، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعاً للأفراد
والأحوال : فمثلاً الوسط الحقيقي بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان
أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة البدن بالرياضة ويقل عن حاجة المصارع ؛
فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « من وأين ومتى وكيف ولم » ^(٢) .
وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يمينه العقل بالحكمة » فإن
الشهوة ليس لها بذاتها حد تلزمه ؛ فالعقل هو الذي يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين
الفضيلة والرذيلة . وهذا التعمين قد يقوم به القاعل وقد يده 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 اللاهية
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 . وما يجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والاقتمالات ما لا يحتمل
الوسط ، فإن من الاقتمالات (كالحسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل)

(٢) م ٢ ف ٥ .

(١) م ٢ ف ٤ .

ما مجرد اسمه يدل على إنهم وما هو مذموم بلا استثناء وأية كانت الظروف .
لأنها ردائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط ، هي شروط قد تتفاوت
في الشر لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيحة ، فهي إذن غير قابلة
للسبب القاضل ، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر
أصغر من حيث أن الفضيحة في الخير كما قلنا^(١) . وإذا تدبرنا هذه
التحديدات اقتننا أن الذين يتقنون نظرية الفضيحة عند أرسطو ما يزالون
يترونها وسطاً حايئاً أو شيئاً بين بين وموقفاً هيناً ليناً في حين أنها حد أقصى
ليس بعده زيادة لمزيد . ومما يدل على أن الوسط القاضل اعتباري لا رياضي
حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ،
مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبين ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير
منه للبخل ، ومثل الغفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشه^(٢) . وكون الفضيحة
مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أسراً 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 الفضيحة ملكة تقوم في وسط ، ولكنها ملكة اختيارية ؛
فيتعين علينا أن نتحقق من هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم
تقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادي . فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن
ليس كل فعل إرادي اختياراً . الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة وتزوع ،
فالإرادي هو الذي يتقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضاً للتزوع وهو
الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي ؛ وإما خلواً من المعرفة وهو الناشئ

(١) م ٢ ف ٩ .

(٢) م ٢ ف ٨ .

(٣) م ٢ ف ٦ .

من الجهل . أما الأفعال التي تأتيها 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 للنهاية 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 شرٍ يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ، أما إن كان فعله ذنباً ثقیلاً فليس يعذر بها . يمكن الدفاع 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 ذلك لما فعل ، وعلامته أنه يشتر الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ظاناً أنه يرمى حيواناً ، فإذا كان للقتول عدواً يلتمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إرادياً إلا من حيث أن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة ؛ لذلك هو لا يشتر أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل أى بسبب الجهل والفعل جهلاً أى جهل الفاعل ما يفعل : فشلاً 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 علة ، 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 العفائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة

اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الإرادة اشتهاية
والاختيار تقرير ما يفضل بعد مشورة ، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته
، بالإضافة 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
يريد المستحيل أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعالنا الشخصي ، وإكنا 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 وضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة
لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن تنتهي 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 والضروري والمتنع ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئى الممكن الذى
في مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار
فالى 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) . — وتم الإرادة في
الاختيار بمراحل هي : اشتهاى الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك
لوسيلة اللأمة « هنا والآن » ، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك
فلا تكون المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التمين ، وهي تركب أقيسة عملية
مقدمتها الكبرى قاعلة (مثل « اللحم 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 مايلوح 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 فيسوء الاختيار^(٢) . — ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه ، فالذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا فالترك متعلق بنا أيضاً ، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة : يشهد بذلك الضمير وتصرف الشرعيين 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 الافعال والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل في جدولته الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى : وهذا هو ملخص الجدول :

(١) م ٣ ف ٢ .

(٢) م ٣ ف ٤ .

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

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

٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

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

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

٥ — بالإضافة إلى الكرامة :

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

٦ — (ب) : في الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له ، 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 في أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية :

(١) وفيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع
يافراط هو النّفج أو تكبير الأمور واقتخار المرء بما ليس فيه ،
وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدغابة ، والإفراط المجوف ،
والتفريط الغظاظلة .

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

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

١٢ — بالإضافة إلى افعالنا 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 في كل قسم
من أقسامها^(١) .

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

ب — للفظ العدالة معنيان : فهو قد يعني المطابقة للقانون الخلق ، وقد يعني
المساواة . وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح والفضيلة كما هي عند أفلاطون

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

فهى العدالة « الكافية » . 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 تفتت عليه ، فالرجل العالح أو القاضل عدل بهذا المعنى والشريير ظالم بهذا المعنى ، إلا أن لفظ العدالة يتعاقب بما اكمل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية ^(١) . — والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعميرية . 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 . — وللبداً 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 كلاً على قدر فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غيره ؛ وهى وإن شذت 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 يهين القانون لعمومه : ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع فى

(١) م ٥ ف ١ — ٢ . (٢) م ٥ ف ٢ . (٣) م ٥ ف ٢ — ٤ .

الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها
النس العام ابداً حكماً جازماً ، فالمتعسف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه
فيصح نسه ويتقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً^(١) .

ح - وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتمين النظر في هذه
الفضائل لسببين . الأول أنا عرفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة وعرفنا
الرجل الفاضل أنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ، وتقرير هذه القاعدة فصل
عقلى والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نتحصن عنها لئلا نلنا 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 في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل
الحلقية وأن نتحصن عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . — قول إذن :
العقل على ما هو معلوم نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو « حاسب »
موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة . ويشترك العقلان في أنهما
يطلبان الحقيقة لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة والعملى يطلب الحقيقة في موقف ما
لذلك كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل . ويختلف العقلان في 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 :
فتلأ العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم في نسبة ما بين أخلاط الجسر وأن هذه
النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة في الجسم وأن هذا
المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذلك وأن هذه الحالة يحلشها دواء معين . فلتأجل
تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما
في عضو ما ، وهذه الحالة سبباً في 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 الضرورية ، ولما كانت هذه المعرفة تكنسب بالبرهان كان العلم الملكة التي تؤهلنا للبرهنة . وللهرمان 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 التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة . وأما الحكمة العملية فهي ملكة المشورة الجيدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان ، وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتلاشى « المبدأ الأول » أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم وهي « أن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التي يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهي « العلم السياسي » ، ويجب أن تتناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة . والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أي مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه ؛ لذلك كان الذي يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذي يعمل بناء على حكته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها

(١) هنا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٢٢ ع ب س

تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فتى وُجِدَتْ قُضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً في ناحية رذيلاً في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

٥ — هذا التمييز بين العقليين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي أثاره سقراط حين قال : « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى فما الذي يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة ، وإنما هي تفسر على النحو الآتي : (١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكن ذلك ممنوع حين يكون العلم بالخير مائلاً بالفعل في العقل وقت العمل ؛ فإننا إذا سلطنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلطنا بالنتيجة وعملناها . (٢) يمكن الحصول بالفعل على اللقمة الكبرى مثل « الأظمة اليابسة نافعة للإنسان » ، والحصول بالفعل أيضاً على إحدى القدمات الصغرى (وهي تطبيقات شخصية) مثل « الطعام الذي من النوع الفلاني يابس » و « أنا إنسان » ، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة « هذا الطعام هو من النوع المذكور » حاصلة بالفعل فيمكن أن نجاري الشهوة . (٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحيث لا نقيدها ؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو الجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تعيير على الجسم فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ؛ مثله مثل الجنون أو السكران ينشد أشعاراً لا تبادو قليس ولا يفقه لها معنى . (٤) يجب أن نذكر أن الشهوة منطقتها وقياسها العملي

يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة وفعالها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلاية قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصح رأى سقراط بأن تقول 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 تكسب بالمران ، للاحكمة النظرية كما ظن سقراط^(١) .

٥ — ويخصص أرسطو مقالتين للصدقة (الثامنة والتاسعة) والسبب في ذلك أن لفظ 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 للمدينة 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 النصح في شباننا ويعنون بنا في شيخوختنا^(٢) . والصدقة على أنواع ثلاثة : صدقة الفضيلة ، وصدقة المنفعة ، وصدقة اللذة . في النوعين الثاني والثالث يجب الإنسان لاشخص الصديق بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصدقات التي من هذا القبيل دينية واهية تنفضى باقتضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دأمة القلب . وصدقة الفضيلة هي الصدقة الكاملة الباقية وهي نادرة لنكرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًا وخلقًا ، فتلقى عندها الأمانة والغيرية ،

(٢) م ٨ ف ١ .

(١) م ٧ ف ٣ .

كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة . بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ، والباذل فرح بمحظه الأوفى ، مفتبط 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) وهناك 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 لذيذاً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومستندة 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 متايراً 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 . وفي ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هنا المقام .

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

موضوعاً للشهوة ، وغاية تجمل الفعل أشهى وأحب لأنها هي مشتهة ، 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 متمايزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتديريها ، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة . ولكن الأفضل هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها ، فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضاً عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل . فما هي الأفضل 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 النظرى لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف للموضوعات أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذى نستطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة تقاء 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 نقف 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 العمليه فهي حياة المركب الإنسانى لا حياة العقل الجرد ، وهي مفتقرة للخير وللخيرات الخارجيه كوضوع لأفعالها ، والعقل فى 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 بتبهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . — ويقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة ، فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خفية أو قنية . 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 يملاً حياته بأكلها^(١) . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مغارقتها البدن . وإذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية ا هنا نفس النقص في أسس 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 بعدد العقل الإنساني والله قبلت 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 تفاوت طولاً : (١ : المقالة الأولى في تدبير المنزل ، وهي مقدمة لدراسة الدولة — ٢) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفي أكثر الدساتير اعتباراً — (٣ : المقالة الثالثة في الدولة والمواطن وفي تصنيف الدساتير — ٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة في الدساتير الوضيعة — ٥) المقالتان السابعة والثامنة في الدولة المثلى . — وجميع هذه المقالات ما خلا الثانية ناقصة أو شوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة في كل شكل من أشكال الحكم ، ونحن نقتصر هنا على بعض النقاط الهامة .

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

ليس فقط المعاش بل أيضاً المعاش الحسن — وهذا هو فصلها النوعي . 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 الخلق والعمل العقلي . من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة ، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلي بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض . والحالة التي يزدهر فيها العمالان الخلق والعقلي هي حالة السلم والرخاء والقراغ ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شمرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فكون حربية كأسبرطة ، ولا الفنى لذاته فكون تجارية تبني السفن وتغزو البلاد . إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . — ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة ؛ كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء لأنه علمها الغائية وشرط تحققها على أكل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترق الفرد وتحقيق جميع قواه . فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك لأنها غايتها جميعاً . ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، « والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي 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 حدا 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 حبت العقل الكامل فالإيه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلاً وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمزول تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة ؛ ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ويحد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورة 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 هي التي تعينه ؛ إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد في الطبيعة بأكلها ، هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وكلها وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى . والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قابلي الذكاء أقوىاء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية ، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان ، لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، واسكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ، ولكنهم خلو من الشجاعة ، لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد . وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين : الشجاعة والذكاء ؛ كما أن بلده متوسط للوقع ، لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتاحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذن فالإيوناني سيد حر .

والأجنبي (البربري) عبده . ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال ^(١) . — هذه
فكرة « الشعب المختار » ظنها أرسطو أواية كلية ضرورية ، ولم يستطع أن
يسمى فوق عرف عصره فيفطن إلى أن النصر قلب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب ،
وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يتمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن
العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . إن العبد إنسان وهذه الصفة
تعارض 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 وافتتح أمامه باب العتق ، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى
بعتق عبده . اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح لأن هذا الاستعباد قائم
على القوة لا على الطبيعة ، وليست القوة مرادفة دائماً للتفوق الأدبي ولا تستطيع
بالقوة 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 في معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى
مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعماله وسلطانه وأن
يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقاً له بقدر ما تسمح الحال .
اعتبار رابع وأخير أن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئاً من الفظائع التي
شانتها عند الرومان وفي العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل هورنا .
٥ — والأسرة بحاجة للثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعي
هو جمع النتائج الطبيعي اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الحيوان

والقنص والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القنصنة (أى صيد الرقيق) وقطع الطريق وصيد السمك والطيور وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى هو المبادلة وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية والقرض والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزيادةها فى أشياء فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للتقد وسيلة ورمزاً للمبادلة . ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا التقد 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 . تبعاً 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 أشبع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة لأنه مبادلة للمال — 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 تقدر ناتج أو مولود من تقد 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 ظهوره من الطمع فى اكتساب الثروة وعن إيثاره معيشة قداماء اليونان القائمة على الملكية العقارية لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنقى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

(١) م ١ ف ٨ — ١١ .

٧٦ — المدينة :

١ — في المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات
مثلى ، وما عُرف من الديمقراطيات والشرائع للمنازاة ليستخلص أحسن الآراء على
حسب عادته . ويبدأ بتقد جمهورية أفلاطون فيذكر أن الدولة يجب أن تكون
متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية . إن الوحدة
الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثيرة ، وكثيرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتريبة
لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون . وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة
لا عن الوضع والعرف ، فالناؤهما 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
انقضاء المحبة والاحترام فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، ولن يجد
أحداً يشمر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، وإن يشعر هو بعواطف الابن . هذا
إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعسل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها
تشابه الأولاد والوالدين فتفتق الشيوعية . — أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن
لها مساوى ، 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 والضيافة ،
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 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 تولى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتها أنواع
تتمين من الوجهة الثانية أي بسدد الحكام :

الحكومات الفاسدة	الحكومات العادلة
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 للتغلب . — وتبدو الملكية
لأول نظرة أنها الحكم الأمثل ، ولكن الفرد المتميز 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 . والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى
الإسراف ، وللملك حرس خاص ، فمن السهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته .
ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينه فهو مفتقر دائماً لمعاونين يشاركونه
في مباشرة الحكم ، وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك
لإرادة فرد واحد؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم

فضلاً، وليكن الأرسقراطية غير ممكنة التحقق كذلك^(١). أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب، وليكن 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 إشارتها واعتباره كاملاً، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدها في الأخلاق وهو « أن خير الأمور الوسط » وأن نجد طبقة من الشعب هي مزاج من ضدين ووسط بين طرفين: هذه الطبقة هي الوسطى، ويسميا أرسطو « بوليتية » أي الدستورية، وهي مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت، فلا يمتدون إلا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور. فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه. وكما 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 طاقة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الناية من الاجتماع. وهو يأخذ على الذين طالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف وليس هناك ديمقراطية أو ليغركية واحدة جبينها، بل ديمقراطيات وأوليغركيات

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

بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً ... وبحسب ما تكون الأقلية متميزة بالثروة المكتسبة أو اللوروتة 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 التوازن يختلف حتى باختلافه .

د — والشروط الكفيلة بعلاج المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالي وقد كان أرسطو يرى كإفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع (كالامبراطورية الفارسية أو القديونية) فهي مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة القاضلة لا الأثراء والغلبة بكثرة العدد . فيجب ألا يتقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها ، وألا يبدو حداً أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبانعة ، 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 اللائق يقول أرسطو بالاجهاض قبل أن يصير الجنين حساساً ويأعدام 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 للخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً بحياته جذيرة بالاحترام . — الشرط الثاني خاص بمساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهالي وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادي سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التورين ، 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 وتتبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمان : الزراعة والصناع والتجارة والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الفنية والكهنة 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 المشترك 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 يعرفه 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 اقتضاها 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 للمواطنين 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 تتمهدم بتربية واحدة تخدم لوظائفهم المستقبلية^(١) . فكان أرسطو يعود إلى فكرة « الحراس » عند أفلاطون بعد تنقيحها وجمالها أقرب إلى التنفيذ . والفيلسوفان

متشعبان بفكرة الترتيب والنظام ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام ، والرأس
في كل شيء . .

٧٧ — خاتمة الباب الثالث :

١ — « من العدل أن نصترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها
لا تتال 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 للفكرين 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 وتعريفات
لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر : صنف العلوم واشتغل
بها علماً علماً ، فكان المعلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا
تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع الفكرين .

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 للمدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين . وكان
أكثر اشتغاله واشتغاله 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 والتمب والنوار والإغماء والشلل ، والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عنواناتها ، ورسائل في المنطق وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية ، ورسائل في الفلاسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة ، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب « الأخلاق » ، أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أديبة كانت موضع إعجاب المتقدمين . — ومن إخوانه « أوديبوس » مؤسس فرع للدرسة 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 المدينة اليونانية ، ووضع كتاباً في الجغرافية اسمه « سياحة في الأرض » ، و « أرسطوقانس » كتب في تاريخ الموسيقى ، وفي الآلات الموسيقية ، وفي مبادئ الألحان . وأشهر رجال الجيل الثانى استراتون اللباقى خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سنة (توفى حوالى ٢٧٠) ، وكان قد قضى زمناً في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب فى بعض المسائل الطبيعية منجهاً هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال إن النفس هواء وتقد حجج أفلاطون فى خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف^(١) .

(١) وكانت للمعركة نهضة فى القرن الثانى لليلاد ، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير فى إنعاشه (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 وأسمايت باسمه . عاصرت الأكاديمية والواقيون وعارضتهما فهدت السبيل لمدارس اللور 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 و برغام و رودس 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 الواقيون 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 اللور 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 : أقليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلم بالإسكندرية ، وأرشميدس السراقوصي (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه ، كان يجمع بين النظر والعمل ، له أبحاث عويصة في الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سبوعية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسي الفلكي الكبير قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) . ومن رجال القرن الثاني للميلاد ثاون الأزميرى وأقلاديوس بطليموس عرضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرها ، والثاني 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 ، والألفظ اليوناني « مجسطوس » يعنى العظيم وترجمة العنوان الكامل « التصنيف التعليمي العظيم »^(١) . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الإبتحائيون ، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى (القرن الثاني للميلاد) اشتغل أيضاً بالمنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠ ب) ، ونلخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تاختيماته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبلينوس الكبير . — وشاع التنجيم والحر بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة .

(١) انظر تليو : 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 الشخصي لفكره ، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه . أشهرهم ثلاثة : أقليدس مؤسس المدرسة الميخارية ، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلية ، وأرسطيوس مؤسس المدرسة القورينائية . وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة ، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : أما أن أفلاطون أعلام قدرنا فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم ، وأما أنه السقراطي الحقيقي فنأين لنا أن تعاليم سقراط هي التي ذكرها أفلاطون ؟ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف . وأغلب الظن أنهم لا يستحقون ، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين ، وأفلاطون وحده أقام مذهباً إيجابياً فهو كبير وهم صغار . ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن سقراط

هي تلك التي رسمها أفلاطون ، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة عدنا بهم ، أفلاطون السقراطي الكلي وهم أنصاف سقراطيين .

٨٠ — أفليدس والمدرسة الميغارية :

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

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

ب — وخلفه أو بوليدس الملطى ، وكان خصماً عنيداً لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة للنطق 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 قح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث ، فمتى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؛ — أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع ؟ — وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

ج — وجاء بعده أستلبون الميخارى ، نحاً نحوه فأصاب إقبالاً كبيراً إذ يقال إن تلاميذ ثاوفرسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه نقده 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 يشكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم فليس هذا الذى تعرضه

على بقلّ من حيث أنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان ، وكان هذا الشخص في ميخاري ، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث أن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التكبير بمان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل « إن الفرس يدو » 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 الليخاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء ، فلم يتنازوا عن السوفسطائيين في شيء .

٨١ — أنتستانس والمدرسة الكلوية :

١ — ولد أنتستانس في أثينا ، وتلمذ لثورغياس قنشا على السقطة . ثم عرف سقراط ولزمه . وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم ، وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه « الكلب السريع » ، فأطلق عليهم اسم المكابيين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسهافتهم وغرابة أطوارهم ، فقد كان أنتستانس معجباً بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله ، فأسرف في محاسن كتابه وأسرف تلاميذه . كانوا يشترطون للانضمام لزمريتهم أن يعزل المرید عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكائته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرمل شعر الرأس واللحية ؛ ولما تميز الزمى الشعبي بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيمهم فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطرفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود ، وليس لهم من مأوى غير للعباد

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

ب — وأنتستاس إمامهم في آرائهم وسيرتهم . وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة ، فقد وصفه الأول « بالشيخ البليد العقل » ووصفه الثاني بأنه « رجل فظ أحق » . تكلم في الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال « إني أرى فرساً ولا أرى الفرسية » ، فالماهية عنده فردية غير متجزئة ، يعبر عنها بلفظ مفرد لا يحد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ : أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشيء آخر ، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد بل تشبه بشيء آخر ، 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 ولكلها تبقى منفصلة لتباينها مثل مباينة « الإنسان » و « الطيب » ، فكل ما يصح أن يقال هو : الإنسان إنسان والطيب طيب . — وأما الجدل فستحيل ، لأن المتناظرين إما أن يتقلا شيئاً واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتقلا أشياء مختلفة

فلا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، ويستحيل أن تصور غير الموجود . — هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم من حيث أن العلم مجموعة معانٍ وأحكام ، وكان أتستانس 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 أتلى بالجنون على أن أشعر باللذة » . وبالطبع لم يستخدم في تعاليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالي الذي قدده بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال ويعوِّغ الحكم ، فيبرز الفضيلة في صورة حية ويبحث 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 تكسب بالمران . فليست الكلبة 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 متمايزين : الواحد ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني استناداً إلى أن أوائل الكلبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم أتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثله متمكناً إنما وضعت بعده بزمان طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهاراً في غير كلفة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحضر العلوم كأستاذه ، 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 يحقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحى 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 يجلان 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 وعصبياتها . وهذا اتجاه جديد يسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام ، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهي مطلق لا يمتد الإضافة وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتين من هذا أن للذهب الكابي وحدة متماسكة الأجزاء .

٨٢ - أرسطوبوس والمدرسة القورينائية :

١ - نشأ أرسطوبوس في قورينا (٢٧ - و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بقراط فكان واحداً من تلاميذه للواطيين . وبعد مات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوسة لعهد ديسوس 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 الملكي » . وفي أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلم فيها .

ب — ويستدل بما عرف عن مدرسته أنه كان حسيًا تصويريًا مثل
بر وناغوراس يقول : إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا نبلغ إلى الأشياء التي تسبب
الإحساسات ، بل لا ندري إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من
الناس ، لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأنتا 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
أرسطوبوس هو أيضاً يزدري العلم النظري كالكليبيين . أما الأخلاق قائمة على هذا
الأساس التصوري أي 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 الحقبة والسعادة
الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها ، أو بالتخلص من الحياة متى
لم يعد منها نفع . . .

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

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

الفصل الثامن

ايقوروس

٨٣ — حياته ومصنفاته :

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

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

٨٤ — المنطق :

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

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلى ، وإنما وجه همه
لنقد المعرفة ، والنظر في علامات الحقيقة ، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة
العقلية التي تؤدي إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الانفعال والإحساس

والمعنى الكلى والحدس الفكرى . فالأفعال هو الشعور باللذة والألم ، والإحساس الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أى التى تحدته 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 إما نراه مستديراً ، ولكننا نخطئ إن اعتدنا أنه مستدير بالعقل وأنا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تغاف إليها . — فأيقوروس يثبث بالإحساس ويثبث 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 الإحساس الذى حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدتها الإحساس .

د — والحدس الفكرى استدلال ، وله منهجان : فهو من ناحية يؤدى بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة فى التجربة ولكن التجربة تقتضيهام كاملة 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 جلوية فشرطها موجود ،
ومثل لانهاية للمادة 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
يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر
الجلوية 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 وبراehينه ، مرتب لعلم 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 ؛ والترض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر
الجلوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تفي بهذا الترض . مثل ذلك :
قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد
تكون انطفاء الشمس وقتياً (!) ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر فإن أي واحد
منها يكفي لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك
لاستقصاء تفاصيل العالم فإن « نظرة إجمالية » تكفي ، إذ ليس العلم الطبيعي مطلوباً

لذاته بل لعلم الأخلاق وبالقدر اللازم له بحسب . — وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلماؤنا يرون القوانين 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 والتبخير والزيادة والنقصان البيطشان أموراً حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الحدس الفكرى) . أما اتصال المادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطيع 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 تركيبها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً فى خلاء لا متناهٍ ، وعللة الحركة باطنة فيها وهي الثقل — وكان ديموقريطس قد سلها الثقل فترك الحركة من غير عللة . 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 فلتقى وتتوأم للركبات . ولا يحتاج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاها 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 القرض الوحيد الذي يفسر تلاقى الجواهر . هذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى المدس الفكرى — ومن جهة أخرى وتطبيقاً المنهج الثانى نقول إنما نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها الحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء 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 أطف 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 « نَس 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 وتتحرك 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 يمحسها المد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضاً من الأشياء البعيدة واللباضية ، وهذه أصل خيالات للنام 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 تزدهم على الفكر فى كل وقت ، فلا يتأثر الفكر إلا بالتي 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 التي لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ولا إلى اعتباره نذيراً من لسن الآلهة .

د — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولاً أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جماء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا فى المنام وفى اليقظة ، والتي لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً : عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً : لكل شيء ضده يحقق للمعادلة فى الوجود ، فلا بد أن يقابل الوجود الغائى المتألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن تصور الآلهة على حسب أحسن شيء فىنا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبداً بين العوالم بممرز عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دنور ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يسنون بنا ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا ولا يطنون عن إرادتهم بالندُر كما تعتقد العامة . هذه المتقدات وما يضرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين الآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما تضيقه إليهم من عواطف وشواغل . فليتنا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن تنق عن قوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن

التدرب يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم شدة الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فأثر أن يحمو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت الخفيف . ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يختاف إلى المعابد ويشارك في الشعائر ، ولعله كان يفعل ذلك استرضاءً للعامة وتقادياً من الخصومة معهم ، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

٨٦ — الأخلاق :

١ — في هذا المذهب السادة هي اللذة الجسمية من حيث أنه لا يترف بغير المادة . وفي الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة ، ولكنه لا يتابع أرسطوبس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يجعلها نوعاً من السادة الروحية ويتبقى الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلق مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثانا 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 حمى : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن تمت إلى لذات وآلام ، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء . — ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهي الحياة اللذيذة السعيدة . فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة ؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة ، ومعنى هذا الشرط أن اللذة عواقب وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً ؛ فإن الشره

مثلاً يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجرّ الماء واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شرّاً فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجزّ لذة أعظم — وبهذا يتحيل مذهب اللذة إلى مذهب للنعمة . تمدّ كان أرسطوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل وأن يتقلب حبان العواقب قيدياً وعبودية ، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لنهاية بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجازاة 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 بأكلها وجدانها تفرقت . 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 بناء على ظن باطل مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصح دائماً إلى نزعات الطائفة الأولى ، وهي أبسط النزعات وأزمتها تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها وإرضاؤها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ويرفض لذاتها بالكفاية . أما نزعات الطائفة الثانية فينظر إن كان يرضيها أم يقمعها ، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أرضاها بتزودة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينتقل 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 حالماً يزول الألم ، وإذا انتهى 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 الجسدى لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية ورجاء اللذة المستقبلية فستطيع في الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المخاداة لألمها وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائماً . فسادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة ، بل لا يخاف الموت فإن خوف الموت من فعل الخيلة : يتخيل الإنسان أن هذا الجسم المحدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخذ 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 ملتها ، إذ أن

للذة لا تزيد في اللذة . — ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسطوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة ، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفيصل 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 لاذاً إلى حد تلطيف ألم جسدي محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وإن توقع اقتضاءها ينقصها وبلاشها . ولقد كان أبيقوروس بارعاً في انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقاً جوهرياً ودون أن يغير معنى اللذة ، ولكن للذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير والاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغواً وكان الموقف المقبول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطالب على قول أرسطوس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة اتحرنا على قول هسياس .

و — قلنا إن أبيقوروس يستبقي الفضائل المعروفة ، والحقيقة التي وضعت الآن أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة والتسليم بما لا مفر منه . والصدقة نافلة للينة فالحكيم يتمهدا كوسيلة للمعاشرة ، 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 وينقض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهي في الأصل تعاقب قائم على المنفعة بحيث لو اتفق التعاقد

أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه العدالة . و بعبارة أخرى أننا قبل القانون لنحتسب من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا وأمكنا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى فلنا ذلك ونحن نأمن 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 وليحتفظ بالطمأنينة وهي خير الأعمام

وكل هذا منطقي في المذهب الحسي ، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما قلناه 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 منطلق المبادئ ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقوروس عنواناً للمذهب اللذة والاستهتار 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 وممارسة لها ، وضع أصولها زينون وكلها تابان من بعده ، وثلاثتهم أسيويون . ولد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦ ، وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصياً يهتف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . قرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالي سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى تاو فراسطس وإلى أقرطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى أستلبون الليثاري وإلى رجال الأكاديمية ، ثم أنشأ مدرسة في رواق (« ستوى » باليونانية) كان فيها صاف محل اجتماع الشعراء ، فدعى وأصحابه بالرواقيين . وكان مستمعه كثيرين معجبين بسوا أخلاقه . وتوفي سنة ٢٦٤ .

ب - وخلفه أفلاينتوس (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 بالذهب وشدة تعصبه له ، ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية ، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين فتفجرت المدرسة في أيامه . - ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقرسيديوس : ولد سنة ٢٨٢ في سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية ، ودخل المدرسة فرغ من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة ،

واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية ، وتوفي سنة ٢٠٩ . ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات ، لذلك يصعب تصوير مذهبهم بشيء من الدقة ، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم في مجموعته كما أمكن تركيبه .

٨٨ — المنطق :

١ — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون . فهي تقول بالنار الحية وبالوغوس أو العقل منبثا في العالم وتسميه الله وترتب عليه الغائية والضرورة اللطاقة وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التي 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 في الأخلاق . والفلسفة عندها « حجة الحكمة ومزاوتها » والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي والجدل (أى المنطق) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط ، فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هذا ويربط العلولات 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 الخصبه العلم الطبيعى وسياجه الجدل وثماره الأخلاق » وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — الرواقيون ماديون ، فكل معرفة هي عندم 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 بالثبوت 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 مجاورة على التأثير الخارجي ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفواً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد للقبوضة 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 غيريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء ، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي تركيبها نحن بمناسبة الأشياء وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق .

ج — وكون الموجود جسمياً والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئي . 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 . والمحمول فعمل 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 . ووضوح التصديق .
والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكويناها 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 وأولاها 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 يهتمون المفهوم والصدق
وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس .

٥ — ولذلك لم ينعوا بغير القياس الاستثنائي ، وهو الذي يستخرج النتيجة
من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية
حالية . 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 نعيم ، والليل نعيم ، إذن فليس النهار طالماً ، أو والنهار طالع ، إذن
فليس الليل نعيمياً . 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 التالي فيه معلولاً للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولات لهذا النظام العام . ويمادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألقت أمثل 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 الطوائع بعلاقتها 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 الشيء بالشيء نفسه ، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلمته واحد ، والجرح وأثره واحد وهكذا .

٨٩ — الطبيعة :

١ — قلنا إن الرواقيين 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 يعلأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة ، فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غيرنهاية ، مفتقرة إلى ما يرددها للوحدة في كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدئين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقى أجزاءها متماسكة . واتسام المادة إلى غيرنهاية 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 الهيولى والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة والنفس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات . وبتفاوت التوتر بتفاوت التماسك وتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام . والنفس الحار هو في الحيوان والإنسان نفس أي مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور . فبهذا 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 قياتها صدرت وإن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم ، فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزائه وتؤلف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هي البدأ القاعل ، والمادة البدأ المنفعل . كانت النار في الخلاء اللامتاهي ولم يكن عداها شيء ، وتوترت فتحوّلت هواء ، وتوتر الهواء فتحوّلت ماء ، وتوتر الماء فتحوّلت تراباً ، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هي قانون العالم « لوجوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منظوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث أن كل حي فهو « مزيج كلي » من ذريته جماء . فانظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الوجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضروري أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق . وإن نظام الطبيعة ليبدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة ، فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع —

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

ح — فالعالم قديم ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحصر باستمرار ، ولو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب . ثم إننا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعها ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وُجدت 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 المعلولات الكافية ، وهي فصول السنة ، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما بين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالمراقبة وتعبير الأحلام .

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

وقانون وضرورة وقدر ، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولة النامة في الأشياء .
وهذه المعقولة تقتضى القول بالعلل الفائية ، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها
الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحويان ، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الفانيات .
وكذلك ظنوا أن هذه المعقولة تقتضى بإنكار القوة المقابلة للفعل ، وهى في الواقع
غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ، ورفضوا حد
أرسطو للحركة وقالوا : إن للتحرك هو ما هو في كل آن أى أنه في كل آن بالفعل
لا بالقوة . وما نظريتهم في كون الأشياء بعضها في بعض وخروجها بعضها من
بعض خروجاً آلياً سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلهى معقول تماماً ، وم
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 ، فيجارون العناية
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 تناول الكليات والجزئيات . ويرؤونها من الشر بقولهم
إن لكل شىء 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 محتومة 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 نأتميه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع
القمود والتواكل ، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتومة للفعل

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

٩٠ — الأخلاق :

١ — تنجس الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجاد والنبات ، وبالفريزة 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 بأفضاله أي أن يحى وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهديننا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد ، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملاً بهذا الميل الأول . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين أن الميل الأول منحرف إلى اللذة فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستيق كيانه . وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طيبة وموضوعاتها مراقبة 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 تشبهها ونسبية إليها . أما الإرادة الصالحة فهي مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل ، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه . والخير ماير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكَم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى ، وهو مدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون

أن تجعله مذموماً ، والخير الفضيلة ، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنهى عند نفسها وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وايمت تقاس قيمتها بنهاية 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 احتمالها ، والفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى يزهدان الإنسان في كل عمل وينتهيان به إلى الجود إذ تساوى 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 ، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعاق 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 يعتمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحفظ بحريته وينم 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 يستبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى مغرقة 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 الكلي 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 يفتر ليكون حكيماً لغير الشعور بالحكمة . ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفي أية درجة كان ، مثله مثل التعريق فإنه محتقن سواء أ كان في قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الرامي فإنه مخطئ سواء أ جاء سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يمتثل 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 الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع وحصر سمادته فيها فعرض لشتى الهوم 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 والقدر ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول بأخذ 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 بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتقلب الميول انفعالات وأهواء أى ميولاً مسرفة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دون التفضيلة والسعادة . وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن أو بين اللذة والغبطة فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما حالان له بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو ثورةها 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 المعقولة 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 يتعدى علاجه وهذه أدنى السمكات . — فالرواقيون يهودون إلى رأى سقراط أن التفضيلة علم والذيلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخي 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 يتبع أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحته كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فطابق 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 أسياذ وعبيد ، وم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أهدنا 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 مثل 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 الاتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تتوجب إنكار الاتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الليل الأساسي . وعرفت المدرسة عصرًا ثانيًا هو « الرواقية المتوسطة » في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أم رجاله أسيويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا ، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية . ثم عصرًا أخيراً رومانيًا هو « الرواقية الجديدة » في أيام القيصرية ، أشهر أسماؤه سنيكا وأبيقتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . وبعد ذلك لم تقدم 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 الرواقي في ثوب ديكارتي ، وأن الأخلاق عند كنتط هي الأخلاق الرواقية .

الفصل الرابع

الشكاك

٩١ - الشك الخلقى : بيرون :

١ - ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية ، فقديماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والمعادن 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 تحاذل المهم وتعاضم 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 متهماً كالسوفسطائى ولكنه رجل مغلوب على أمره فقد الإيمان بالحق والخير فى بيئة تبلبت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانهزل فى نفسه لا يوجب ولا يبنى 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 الإخلاق إلى التقاليد والمعتقد الشخصية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فأتقنوا المحاجة على

أصولها وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

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

ح — لم يدون آراءه وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقى لنا من أقوالهم إلى ما يأتي : كل قضية فهي محتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة في المدول 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 للثوقه 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 أنفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف . — ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان 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 في عهد متأخر .

٩٢ — الأكاڤمية 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 ففرت لهذا العهد بالأكاڤمية الجديدة . ولد أرقاسيلاس فى إيوية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاڤمية 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 « يلوج وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجهه 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 مقولاً ومن الأفعال ما يبدو مستقياً ، هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة ممتنة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتمالياً أو مرجحاً يعتقد بالعقل فى هذه الحدود

فيختلف من هذه الناحية عن يبرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للمادة والقانون للرعى خضوعاً أعمى ، ويحفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب — وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحو هذا النحى ولم يزيدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ — ١٢٨) . نشأ في قورينا ودخل الأكاديمية ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . وما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوربة فقضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بفرامة — وكان قد صار الحكيم 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 أكاديمى هو قرنيادس ، فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متواليين أورد في اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفي اليوم الثانى الحجج المعارضة ، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة ، فطلبت إليه أن يرح المدينة .

ح — لم يكتب ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر أن تكون هناك علامة للمضيقة . 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 أى اعتبرناه محتملاً . الشرط الثانى : عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإنى أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أى اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب على الحذر . الشرط الثالث : امتحان التصورات في جميع تفاصيلها ، مثال ذلك إذا أبصرت جبلاً وظننته ثعباناً فإنى أضربه بالعصا فأعلم ما هو .

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

٩٣ - الشك الجدلي : أناسيداموس وأغريبيا

١ - وتوالى تلاميذ بيرون من جهةهم بما كون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضاً علياً ودعه بالحجج . ولنا 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 فمروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي : اتنى صراحة إلى بيرون ، وميز الشكك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحفاقة فيعمون في التناقض ؛ أما الشكك فلا يوجبون ولا يملبون أصلاً . وأورد حججاً عشرًا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم .

ب - وهذه هي الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه اللفظي 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 جماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم

وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل ترجح 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 بنا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا . وإذن فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وأنفعال وهدوء وغير ذلك ؛ فثلاً العسل يبدو سراً في الحلى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان . وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضى استثنائي أجاب الشكك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً يثير 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 الصباح يبدو ضئيلاً في الشمس ساطعاً في الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة من بعد رأينا فيها بروزاً فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بفض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتاز به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ؛ فلون الوجه يختلف في الحروف والبرد ، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس

وفي ضوء المصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجّة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجّة السابعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فثلاً قرن المرعى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وجة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والتبيد يقربنا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجّة 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 . — الحجّة التاسعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكأنت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحجّة العاشرة اختلاف العادات والقوانين والآراء ؛ فالمصريون يخطون اللوى 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 أي ما بدا أو يبدو لهم حقاً لا الحق في ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة 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 التقيد ليتم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم أنه معرفة العلة بالظواهر ، فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلة : 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 وللسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس واللاجسيمي منزوع التماس فلا يفعل ولا ينفعل ، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسماً ولا اللاجسمي أن يحدث جسماً لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم فالعلية متمتعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلة 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 متمتعة .

د — وكان لأنا سيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم فلا تقيدنا أسماءهم . 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 نسبة أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض .

وفي هاتين الحجبتين تدخل حجج أناسيداسوس العشر . — الحججة الثالثة انتداعى إلى غير نهاية فى البرهان بمعنى أن كل قضية فهى تتطلب برهاناً وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحججة الرابعة أن المبادئ التى يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل فى البرهان فروض غير مبرهنة فهى ليست أبن من قائلها . الحججة الخامسة إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة فالبرهان تمتع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول ىرى إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثانى ىرى 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 المادم السلبي الذى هو تراث سقائهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوحى به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فألقوا الفن بديلاً من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أى التجريبي نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته ، عاش فى القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، أو فى القرن الثالث على ما جاء فى روايات أخرى . له كتب هى 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 فى الرد على العلماء .

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

موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقين . وهو ينه
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 أفكارهم بأقوال معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة
تقدمه للقياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل
إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعله أن سقراط وأفلاطون وديونم
أناسي وحيوانات في آن واحد ، فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان إذن فسقراط
حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول لأن القضية الكبرى الكافية
لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (٥٠ ب) . — ويقول
عن الاستقراء إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكافية غير
منطقية لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع
الجزئيات لأن عددها غير متناهٍ ، فالاستقراء تماماً كان أو ناقصاً ممتنع (٥٠ و) ،
والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

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

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

و — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هذا القارق وهو أن الساذج لا يعني بالبحث عن تفسير الأشياء والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هذا التفسير ممنوع المنال. ولكن مها يحرص الشكك على تعليق الحكم فإن الحياة تضطرم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحد للتواضع الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين. أيا كان مقداره وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم. وما من حجة من حجج الشكك إلا وهي مردودة، ولم يكونوا ليقتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً في تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين، ولكن الناس كما أنهم لا يعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها فكثيراً ما لا ينظرون في آراء من تقدمهم، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها. ولقد عاد الشك في العصر الحديث قائر في فكر ديكارت، وتقلب على فكر هيوم، وأيقظ كئيب من «سبانه اليقيني» حملته على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت ميل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك قده 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 كدرسة خلقية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالبيانات الشرقية . وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على « تيموس » ، وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . — واتخذت الأفلاطونية 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 يذكر عنه أنه ذهب في أواخر أيامه في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته . ولم يكن يعرف العبرانية فقرأ التوراة

(١) من أقدم الترجمات وأشهرها ، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف اثنان 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 تتعد 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 واقاد للذة (الحية) وهكذا .

ب — وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبثثة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه ، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة ، بحيث يتمذر 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 فالملائكة فنفس الله وأخيراً « القوات » وهي كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الآلهية . وتطهير النفس بالزهد وعلى الأخص بالمباداة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله . ويبدأ التطهير والصعود . والعودة إلى الله حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها (وفيلون يدلل عليه بحجج أنا سيداموس) . وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات

والإيمان به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم (وهذا حظ الأَكثَرين)
أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرق) . — فإذا ما أردنا أن تبين ماهية
هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها : فاللوعوس هو تارة الوسيط الذى
خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بألة والذى نعرف الله به والذى يشفع لنا عند
الله . وهو طوراً ملائكة الله المذكور فى التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر
الله . وهو سرّة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين . وسرّة 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 مجددي الأفلاطونية .
وُلِدَ فى ليتوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية ، وبقى بها إلى
الثامنة والعشرين ، ثم قصد إلى الإسكندرية وتلمذ لأمونيوس الملقب بساكس
أى الجمال لأنه كان حمالاً قبل أن يشتغل بالفلسفة . وأمونيوس هو المؤسس
الحقيق للأفلاطونية الجديدة كذهب فلسفى . نشأ مسيحياً ثم ارتد إلى الوثنية
اليونانية . ولساندى عنه شيئاً كثيراً فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصيلها .
إنما يقال إنه كان يوجه هم 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 الروماني المجرى على فارس . ولكن هذا
الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم فى العراق ، فلبى أفلوطين إلى أنطاكية

ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى ثمانه سنة ٢٧٠ . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة لسوء نفسه وعظيم حكته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية .

ب — ولم يشرع في الكتابة إلا حوالى الخمسين . كان يكتب أو يملئ على عجل ويدع لتعليقه وكاتب سره فورفوروس مراجعة الأوراق . كتب أربع وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوي ، 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 . فليت رسائله عرضاً منظماً لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح قسط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . والموضوعات الماثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في تيموس والمأدبة وفيدروس والمقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية . والموضوع الرئيسي النجاة : نجاة النفس من سجنها للمادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي عالم الوجود والحقيقة . والنهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود ، وطوراً الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر . — وبعد وفاته جمع فورفوروس 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 بتحيطه 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 » الذي حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣ — د) والذي ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شئ « أسمى من الماهية لا يوصف أو لا يوصف إلا سلباً (٣٤ —

(ب) . والركن الثاني 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 العصور بالجدل النازل . فن 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 اتحاداً أجزائه تاماً فهو يقتضى فوقه اتحاداً أتم . وعلّة الوحدة فى الموجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله ونموذجه للمعقول . 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 وعلّة 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 .

د — ومن الوجه الثاني أى بالجلد النازل^(١) نبأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع . ليس هو الوجود (لأن الوجود معين أى ماهية محدودة ومعقولة) ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالله 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 في ذاته إذ يسطبها 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 الثاني الذى هو وجود وعقل وعالم معقول ، فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني ، والثاني حلو للمثل الكلية أى الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضاً وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال) . ولما كان العقل شبيهاً 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 في 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 تماكي حركة النفس على ذاتها ، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثاني ، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول) . والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة الدم ، وهى وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة

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

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

• — واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل تقائصها وشرورها . فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول . والفاسفة وسيلة النفس فى صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد ، ولكنها لا تصل إليه بحس عقلى من حيث أن المعين وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك — بل بنوع من « التمس » لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعرفة لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد ، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهي نادرة عندهم^(١) وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة إذ أنهم فى حال الاتحاد يفقدون 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 العقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز . وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشاع الأفكار الهندية .

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

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

(٢) انظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسعة السادسة .

الأسماء منه بالتدرج كان أميناً لموقف قديم متعل 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 بالضرورة وأسماء اليمض الآخر « اللوغوس » وربطوا الأشياء ربطاً محكمًا لحدورها عن أصل واحد ، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للسلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدي على طقوس معينة ، قال إلى الشرق من هذه الناحية أيضاً وأدخل في مذهبه أخط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالي .

٩٧ — بعد أفلوطين :

١ — ملخوس السورى للقب 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 » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المقول أخذاً عن التاسوعات ، وكتاباً « في الامتناع عن اللحم » نزع فيه منزع الفيثاغورية ، وآخر « في أخبار الفلاسفة » مضى فيه لنهاية أفلاطون ، بقى منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « إيساغوجي » أي « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٢ — د) . وكتب أيضاً ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم

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

ب — ولها فرع سورى رأسه يامبليخوس من خلقيس (سوريا) المتوفى حوالى سنة ٣٣٠ ، أخذ عن فورفور يوس وقال بصدور الموجودات بعضها عن بعض . ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . — وللمدرسة 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 خلا فى مزج الرياضيات بالفلسفة .

٩٨ — خاتمة :

وفى سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستينانوس مدارس الفلسفة فى أثينا وكانت قد أقترت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها^(١) ، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكاتبا ، فاتمته الفلسفة اليونانية بماهى يونانية . اتمت بد 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 نزعة الروحية حظ كبير عند المسيحيين فى بلاد اليونان والرومان .

(١) فُرح بعض رجالها شرقاً وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية فى بلاد كسرى أبو شروان صديق الفلسفة ، منهم سمبليقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو .

ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان ، نقلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية ، ولكنهم نقلوها عن شراح كانوا قد أدخلوا عليها شيئاً من التأويل الشخصي . وأكابر هؤلاء الشراح إسكندر الأفروديسي (القرن الثالث للميلاد) ، وفورفور يوس المذكور آنفاً ، وثامسطينوس (القرن الرابع) ، ويوحنا النحوي (القرن الخامس) ، وسمبليقيوس (القرن السادس) . ونقل السريان أيضاً مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها «أوتولوجيا (إلهيات) أرسطوطاليس» ومختارات من «مبادئ الإلهيات» لأبروقلوس وأسموها «كتاب العال» وأضافوها إلى أرسطو كذلك ، قبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار^(١) وبدأ لهم ما فيها من صوفية إشراقية تنمط طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون ، عنا 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 وبشت 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 عامة .

مراجع

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

١ - مراجع عامة

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

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

طبقات الأمم لصاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢

الملل والنحل للفهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ . ليسيك ١٩٢٣

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن الفظلي أو الفظلي فقط ، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ

مستمياً بالفهرست وطبقات الأمم . ليسيك ١٩٠٣

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

سنة ٦٦٨ هـ . وضع كتابه لأول مرة حوالي سنة ٦٤٠ هـ ، ثم أعاد تصنيفه فزاد وفتح مستمياً

بكتاب الفظلي ونشره سنة ٦٦٧ هـ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كوتسبرغ

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ، ولد حوالي ١٠١٠ هـ

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

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

فإن هذا التاريخ قد تحرر بالرجوع إلى الأصول ، وفي الكتب المذكورة خلط كثير وتهدم

وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها عامة 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 الألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً . والثاني موجز .

والثالث تشويه ثرثرة تخرج المؤلف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو ، وأكثر

ما يظهر هذا السبب في كلامه على أرسطو

- HEHN (A. W.), The Greek philosophers, London 1882; 2 ed. 1911
HUNTER (John), Greek philosophy. Part I : Thales to Plato, London 1914
ROBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926

٢ — مراجع خاصة

أ — ما قبل سقراط

- RIVAUD (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905
HUNTER (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923
في هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية
A. Reymond بعنوان : L'antre 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 أوثق 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. Carleton : I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931

Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Âme, 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 المصنف على ترجمة أكفورد المذكورة آنفاً

ترجمات عربية : الدكتور طه حسين بك : نظام الأئينين . القاهرة ١٩٢١

د : أحمد لطفي السيد باشا : الأخلاق إلى نيقوماخوس في مجلدين . القاهرة

١٩٢٤ — الكون والفساد ١٩٢٢ — الطبيعة ١٩٣٥

هـ — 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 Ernout, 1920; commentaire par
L. Robin, 1925 — 1926

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà men-
tionné de Robin, 1er volume 1925

BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus,
translation and notes, Oxford 1926

OYVAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881

JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910

ز — الرواقية

BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910

RODIER (O.), 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. 21 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.

PLOVIN, 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.

INCE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.

قاموس

الإعلام والألفاظ الفلسفية

على ترتيب حروف المعجم

[وإلى جانب كل منها اللفظ الفرنسي أو اللفظ اللاتيني المتصل بالفرنسية]

أخلاق كبرى (كتاب) Grande Morale	٢٣١ ٢٣٠ Proclus
١٤٦	
أخلاق نيقوماخية (كتاب) Morale	٢٩٧—٢٨٦ Epicure
٢٢٩ ١٤٧ ١٤٦ Nicomachéenne	٣١٠ ٣٠٦ ٣٠٢ ٣٠٠ ٢٩٩
لمرادقة٢٢٩ ٢٥٢—٢٤٩ ١٧١ volunté	٣١٠ Epictète
أرستيبوس Aristippe ٢٨٢ ٢٧٧ ٧٤	١٧٩—١٧٨ ١٧٥ ٥٥ hasard
٢٩٤ ٢٩٣ ٢٨٤	٢٢٥
أرستقراطية aristocratie ١٣٢ ١٣٠	مأثر علوية (كتاب) Météorologiques
٢٧٠ ٢٦٩ ١٣٧ ١٣٦	١٤٦
أرستارخوس Aristarque ٢٧٦ ٢٣	أثير éther ١٩٤ ١٩٢
أرستوطاليس Aristote ١٦ ١٤ ١٣	أحادية monisme ١٨
٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٣ ٣٢ ٣٠ ٢٩ ٢٨	إحتجاج سقراط (كتاب) Apologie de
٤٩ ٤٨ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤٠ ٣٨	٧٩ ٧٢ Socrate
٦٧ ٦٤ ٦٢ ٦٠ ٥٦ ٥٥ ٥١ ٥٠	إحتال probabilisme ٣١٤ ٣١٢
١٤١ ١٤٠ ١١٣ ١٠٧ ٩٧ ٩٥ ٩٢	إحساس sensation ٨٦—٨٥ ٥٢ ٤٧
٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٩ ٢٧٨ ٢٧٤—	٢٨٨ ٢٠٦ — ٢٠٥ ١٩٩ ١٦٥
٢١٠ ٢٠١ ٢٨٦ ٢٨٤ ٢٨٢	٣٠٠ ٢٩١
أرستوفان Aristophane ٧١ ٦٩ ٦٣	إختيار choix, élection ٢٥٠ ٢٤٩
أرستوقسانس Aristoxène ٢٧٤	٢٥٢
أرض terre ٢٢ ١٧ ١٦ ١٥ ١٣	أخلاق éthique, morale ١١٥ ٦٧
٣٠٤ ١٩٣	٢٩٧—٢٩٣ ٢٦٢ — ٢٣٩ ١٢٣
أرسيلاس Arcésilas ٣١٣	٣١٠ — ٣٠٦
أسبوسيبوس Speusippe ١٤٠	أخلاق (كتاب) les Caractères ٢٧٤
أسبينوزا Spinoza ٣١٠	أخلاق أوديمية (كتاب) Morale
	١٤٧ ١٤٦ Eudémienne

- أقراطيلوس (محاوره) ٨٠ ١٥٦
 أقرتياس (محاوره) Critias ٨١
 أقرسيبوس Chrysippe ٢٩٨
 أقريطون (محاوره) Criton ٧٩ ٧٢
 أكلانثوس Cléanthe ٢٩٨
 أقليدس (البخاري) Euclide ٢٧٧ ٧٦ ٧٤
 ٢٧٩ — ٢٧٨
 أقليدس (المهندس) ٢٧٦
 أقنوم ج أقانيم Hypostases ٢٢٦
 أكاديمية Académie ١٤١ ٧٧
 أكاديمية جديدة Nouvelle Académie ٢١٢
 ٣١٥ —
 أكانوفان Xénophane ١٩ ٣٥ — ٣٦
 ١٠٦ ٤٤ ٣٧
 أكانوفون Xénophon ٦٣ ٦٥
 أكانوقراطيس Xénocrate ١٤٠
 ألساد athéisme ٥٣ ٥٩ ٦٣ ١٤٢
 ٢٨٤
 ألبياس (محاوره) Alcibiade ٧٩
 ألبميون Alcméon ٣١ ٤٧
 أله Dieu ٢١ ٢٦ ٩٩ — ١٠٢ ١٠٨
 — ٢٣٥ ١٠٩ — ٢٢٢ ٢٢٨
 آلهة dieux ٤ — ٦ ٣١ ٣٦
 ١٠٦ ١٠٥ ٧٠ ٦٨ ٥٩ ٥٢ ٤٧
 ٣٠٥ ٣٠٤ ٢٩٢ ٢٨٤ ٢٦٢ ٢٣٣
 آلهة (كتاب أصل ال) Théogonie ٦
 آليه mécanisme ١٦ ١٨ ٥٢ ٥٦
 ٢٠٤ ١٠٦ ٩٩
 أمونيوس ساكس Ammonius Saccas
 ٣٢٤
 آن instant ١٨٦ ١٨٨ ١٨٩
 أناسيداموس Enésidème ٣١٥ — ٣١٨
 ٣٢٤
 أنبادوقليس Empédocle ٤٥ — ٤٩
 (٢٢ — ظفة)
- ١٩١ ١٨١ ١٧١ altération استعمال
 ١٩٥
 raisonnement, science dis- استدلال
 ١٥٢ ١٥١ ٨٥ cursive
 ٢٧٤ Straton استراتون
 ١٦١ ١٥٢ ٦٧ ٦٦ induction إسهراء
 ٣٢٠ ٢٥٧ ١٦٣ —
 ٢٩٨ ٢٧٩ Stilpon أستيلون
 ١٣٤ ١٣٠ — ١٢٩ famille أسرة
 ٢٦٥ ٢٦٣ ١٢٧
 Alexandre d' Aphro- إسكندر الأفروديسي
 ٣٢١ ٢١٤ ١٥١ dise
 ٢٧٢ ١٧٨ socialisme اشتراكية
 إضافة attribution في مواضع مختلفة
 ١٧٠ ١٥٢ relation إضافة
 Réfutations sophisti- (كتاب)
 ١٦٨ ١٥٢ ١٤٥ ques
 ٣١٩ — ٣١٨ Agrippa أنيريا
 أفلاطون Platon ٦ ٧ ٢٩ ٤٢ ٥٦
 ٦٦ ٦٥ ٦٤ ٦٣ ٦١ ٦٠ ٥٩
 ١٤٠ — ٧٥ ٧٣ ٧٢ ٧١ ٦٨ ٦٧
 ١٥٤ ١٥٣ ١٤٦ ١٤٥ ١٤٢ ١٤١
 ١٩٢ ١٨٨ ١٧٧ ١٧٦ ١٧٥ ١٦٦
 ٢٢٦ ٢٢٤ ٢١٥ ٢١٣ ٢٠١ ٢٠٠
 ٢٥٢ ٢٤٤ ٢٤٠ ٢٣٣ ٢٢٨ ٢٢٧
 ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٠ ٢٦٨ ٢٦٢ ٢٥٨
 ٢١٠ ٢٠١ ٢٨٣ ٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٧
 ٢٢٨ ٢١٢
 أفلاطونية جديدة néoplatonisme ٣٢٧
 ٣٣٠ —
 أفلوطين Plotin ١٤٧ ٣٢٤ — ٣٣٠
 أفراتيس Cratès ٢٩٨
 أفراتيلوس Cratyle ٧٥ ٨٤ ٩١ ٢٢٤

٢٩ — ٢٧ ٢٥ Parménide	٢٠٣ ٢٠٠ ١٩٦ ١٨٧ ٩٢ ٦١
١٧٢ — ١٧٢ ٩٥ ٩٤ ٤٤ ٤٢	٢٢٧ ٢٢٢
٢٧٨ ٢٢٥	
بارمنيدس (محاورة) ٨١	٢١٠ ٢٠٧ ١٢٢ ٢٠ suicide
بخت ١٧٩ — ١٧٨ chance, fortune	٢٨٠ ٢٧٧ ٢٤ Antisthène
	٢٨٢ —
برهان ١٦٦ — ١٦٤ démonstration	٢٢٨ extase
برهان إن ١٦٦ d. quia	٢٩٠ élimination
برهان الخلف, à l'absurde, réduction	٢٥٥ équité
٢٧٨ ١٦١ ٤٠ l'impossible	١٩٩ ١٩٦ ١٨١ ١٥٢ passion
برهان لم ١٦٦ d. propter quid	٢٠٩ ٢٨٨
بروتاغوراس Protagoras ٦١ — ٥٩	— ٥٣ ٤٥ Anaxagore
٢٨١ ٢٠٩ ٢٢٢ ٩٤ ٨٥ ٨٤	١٨٦ ١٠٦ ٩٨ ٩٢ ٥٦
بروتاغوراس (محاورة) ٧٩ ٦٠	١٨ — ١٧ Anaximène
بيرون Pyrrhon ٣١٢	٢٠٠ ٢٨
	— ١٤ Anaximandre
	٢٨ ١٧
تاسوعات Euvéades ٢٢١ ٢٢٥	أبوليدس Eubulide ٢٧٩
تجربة expérience ٢٢١ ٢٤٠	أوتولوجيا (كتاب) Théologie ١٤٧
تجريد abstraction ١٧٧	٢٢١
تحليلات أول Premiers Analytiques	أوتيديموس (محاورة) ٨٠ Euthydème
١٦٤ ١٥٧ ١٥٢ ١٤٥	أوتيديموس Endème ٢٧٤ ٢٩
تحليلات ثانية (ou Derniers) Seconds	أورغانون Organon ١٥١ ١٤٥
١٦٦ ١٦٤ ١٥٢ ١٤٥ Analytiques	أورفيوس Orphée ٢٢
تخلخل rarefaction ١٨٤ ١٨	أورفية orphisme ٢٢ — ٢٤ ٢٥ ٢٠
تعاين (الصبر والمأني) association ٦٠	١٢٩ ١١١ ٨٢ ٦٨ ٢٤
٢١١	أوطيفرون (محاورة) Eutyphron ٧٩ ٦٨
تربية éducation ٢٤٠ ١٢٨ ١٢٥	أوليغركية oligarchie ٢٦٩ ١٢٦ ١٢٢
تشخص individuation ٢٢٤ ٢٢٦	٢٧٠
تصور ساذج appréhension simple	إيساغوجي (كتاب) Isagoge ١٦٨
١٥١	٢٢٩
تصرف mysticisme ٢٢٩	إيليون Eléates ٣٥ — ٤٤ ١٠٦
تطور évolution ١٠٦ — ١٠٥ ١٦	إيون (محاورة) ion ٧٩
١٠٧	

٩٧ — ٩٤ d. descendante جدل نازل	suspension du jugement تعليق الحكم
٣٢٧	٣١٣
٧٦ ٧٥ République جمهورية (كتاب)	٢٠ — ١٩ changement, devenir تغير
١٣٥ — ١٢٤ ٨٢ ٨١ ٨٠ ٧٩	— ١٧٠ ١١١ ٤٣ ٣٨ ٣٧ ٢١
٢٦٨	٢٢٦ ١٩٥ ١٧٤ ١٧١
جنس genre ١٦٧ ١٥٣	تقمص ٤٧ ٣٠ métempsychose وانظر
٢٢٥ ١٥٣ ١٥٢ substance جوهر	« تناسخ »
٢٢٨ —	تكاثف condensation انظر « تخلخل »
٢٩٣ — ٢٩٠ ٥٠ atome جوهر فرد	تناسخ ٢٩ ٣٠ ٣٥ ١٠٥ — ١٠٦
٣٠٢	١٠٧ ١١١ ١١٤ ١٤٥ ٢١٧ وانظر
جن جن ١٠٨ ٣٠٤ ٣٢٣	« قمص »
حجة argument في مواضع كثيرة	تجيم ٢٧٦ ٣٠٤ ٢٢٩
حد définition ٦٦ ١٦٤ ٢٢٦	تهكم سقراطي ٦٦ ironie socratique
حد terme ١٥٨	توتر tension ٣٠٢ ٣٠٣
حد أوسط terme moyen ١٦٠ — ١٦١	تولد ذاتي génération spontanée ٢٠٤
حس intuition ١٦٥	توليد (سقراطي) maïeutique ٦٦ ٩٢
حس فكري intuition de la réflexion	تيتياتوس (محاورة) Théétète ٨١
٢٨٨ — ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١	تيلوس (محاورة) Timée ٨١ ١٠٢ —
٩٩ ٤٢ — ٤١ mouvement حركة	٣٢٢ ١٠٩
٣٠٥ ١٨٢ — ١٨١ ١٧١ — ١٧٠	ثامسطيوس Thémistius ٣٣١
١٨٦ ٩٩ m. circulaire حركة دائرية	ثاوفراسطوس Théophraste ١٤٢ ١٤٣
١٩٢ ١٩١	١٥٨ ١٥٩ ٢٧٣
٣٠٥ ٢٩١ liberté, libre arbitre حرية	ثنائية dualisme ٤٨ ٢٣٠
وانظر « اختيار »	
٢٠٥ — ٢٠٤ sens حس ج حواس	جالينوس Galien ١٥٨ ٢٧٦
٢١٣ ٢١٢ ٢١١ — ٢٠٨	جدل dialectique ٤٢ ٥٨ ٨٢ ٨٤
٢٠٩ sens commun حس مشترك	٩٠ ٩٤ ٩٦ ١٦٦ — ١٦٨ ٢٨١
٢٨٠ ٢٧٨ ١٥٨ ٩٤ jugement حكم	جدل (كتاب) Topiques ١٤٥ ١٥٢
٢٨١	١٦٧
٢٥٨ — ٢٥٧ ٢٢١ ١١٨ sagesse حكمة	جدل صاعد d. ascendante ٨٤ — ٨٨
٢٦١ ٢٩٩ ٣٠٧ ٣١٢ وانظر	١٢١ — ١٢٣ ٣٢٦
« فلسفة »	

- ٢١٥ ٢١١—٢١٠ ٨ mémoire ذاكرة
 ١١٢ réminiscence, souvenir ذكر وتذكر
 ٢١٥ ٢١١ — ٢١٠ ١٤٥ ١١٣
- ربا ٢٦٧ usure
 رق ١٣٥ esclavage ٢٦٥ وانظر «عبد»
 رواق ٢٩٨ Portique
 — ٢٩٨ ٢٨٢ Stoïcisme روائية
 ٣٢٦ ٣١٤ ٣١٠
 رياضيات ٨٨ mathématiques ١٧٧ ٩٧
 ٢٤١ ٢٢١
- زمان ٤١ temps ١٠٧ ١٠٤ ١٠١
 ١٨٨ ١٨٦ — ١٨٥ ١٨٢ ١٥٢
 ١٨٩
 زينون الايلي Zénon d'Elée ٣٩—٤٢
 ٢٧٩ ٢٧٨ ١٨٣ ٤٩
 زينون الرواقى ٢٩٨ ٢١٣
- سحر ٢٧٦ ٣٢٩ magie
 سعادة ٥٢ béatitude, bonheur ١١٦
 ٢٤٥ ٢٤٤ ٢٤٣ ١٢٠ — ١١٩
 ٢٩٣ ٢٦٢ — ٢٦١ ٢٥٦ ٢٤٦
 ٣١٢ ٢٦٥
- سقراط ٦٢ ٦٣ ٧٤—٧٥ Socrate
 ٩٧ ٩٢ ٩١ ٨٥ ٨٢ ٨١ ٧٦
 ٣١٣ ٢٠٩ ٢٨٠ ٢٥٩ ٢٥٨ ١٢٣
 سكتوس ٣١٩—٣٢١ Sextus
 سماء ١٩٠—١٩٤ ciel
 سماء (كتاب) ١٧١ De Caelo ١٩٠
 سماج طبيعى ١٤٦ Physique ١٧١
 سيمپليسيوس ٣٣١ Simplicius
- ١٣٥ — ١٢٨ gouvernement حكومة
 ٢٧١ — ٢٦٩ ٢٤٠
 ٣٦ panthéisme (مذهب) حلول
 حياة انظر «نفس»
 ١٤٦ Mécaniques (كتاب) حيايات
- خاصة ١٦٧ propre, propriété
 خرميس (محاورة) ٧٩ Charmide
 خطأ ٢٠٧ ٩٥ ٢٨٨ ٢٨٢ ٢٠٧
 خطابة (كتاب) ١٤٧ Rhétorique
 خلق ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ٢١٧ création
 خلود ٢٩ immortalité ٥٢ ٦٨ ١٠٥
 ١١١—١١٤ ٢١٥ — ٢١٧ ٢٦٢
 ٢٩٥
- خلاء ٤٩ vide ٥٠ ٥٣ ١٨٤—١٨٥
 ٣٠٤ ٢٩٠
 خير ١١٨ ٢٤٥ ٣٠٦ bien
 خير اعظم ٢٤٣ ٢٤٤ souverain bien
- دور ١٦ cycle ٢٠ ٢٩ ٣٠ ٤٦ ٤٧
 ٣٠٤ ٥٢
 دور ١٦١ cerde vicieux
 دور (حجة) ٣١٩ diallèle
 ديكارخوس ٢٧٤ Dicéarque
 ديكارت ٩٧ ٢٠٠ ٢٢١ Descartes
 ديماغوجية ٢٦٩ démagogie
 ديموقراطية ٤٦ ٧٠ ١٣٣ démocratie
 ٢٧٠ ٢٦٩ ١٣٧ ١٣٦
 ديموقريطس ٤٥ ٤٩—٥٣ Démocrite
 ١٠٦ ١٠٦ ٢٠٠ ٢٠٣ ٢٠٦ ٢٣٣
 ٢٦٤ ٢٨٦ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١
 ديوجانس ٢٨٢—٢٨٢ ٢٩٨ ٢٨٢

١٧٠ changement, devenir <i>صيرورة</i>	٢٩ ٢١ grande année (كبرى)
« تغير »	٣٠٤
١٥٩ mode (القياس) ضرب	٣١٠ Sénèque سنيكا
٢٠٣ ١٨٠ — ١٧٩ nécessité <i>ضرورة</i>	٨١ Sophiste سوطاني (مخاوره)
٣٠٥	٦٧ ٦٥ ٦٤ ٦٢ — سوطانيون ٥٧
١٨٠ n. hypothétique <i>ضرورة شرطية</i>	١٠١ ٨٤ ٨٢ ٨٠ ٧٩ ٧٥ ٦٩
	١٣١ ١٢٤ ١٢٠ ١١٥ ١٠٩
	٣١١ ٢٦٤ ٢٤٠ ١٦٩
	٢٦٣ ١٢٩ — ١٢٤ politique <i>سياسة</i>
	٢٧٣ —
١١٧ — ١١٦ tyran <i>طاغية</i>	٨١ سياسي (مخاوره)
٢٠٠ ١٤ — ١٢ Thales <i>طاليس</i>	٢٥٧ سياسي (العلم الـ)
١٠٩ — ١٠٢ ٦٦ ٤ nature <i>طبيعة</i>	
٢٩٣ — ٢٨٩ ٢٢٨ ١٩٧ — ١٧٠	
٣٠٦ — ٣٠٢	
١٢ physiciens, physiologues <i>طبييون</i>	٧٩١ ٥٢ simulacres <i>شبه ج أشباه</i>
١٧٣ ١٠٩ ٥٦ — ٤٥ ٢٢ —	٣٠٠
Parva Naturalia <i>طبييات صغرى (كتاب)</i>	١٣٧ — ١٣٩ ١١٨ courage <i>شجاعة</i>
١٧١ ١٤٦	٣٠٧ ٢٦٦ ٢٤٧
٢٦٩ ١٣٧ ١٣٦ ١٣٢ tyrannie <i>طغيان</i>	٣٠٥ ٢٣٠ ١١٨ ١٠١ mal <i>شر</i>
٢٩٥ ataraxie, repos <i>طمأنينة</i>	٣٢٨
١٣٢ timocratie <i>طيوقراطية</i>	٢٣٤ ٣١ polythéisme <i>مرك</i>
	١٤٧ Poétique <i>شعر (كتاب)</i>
	— ٣١١ ٢١ doute, scepticisme <i>شك</i>
	٣٢١
٨٦ ٨٥ ٦٥ ٣٨ ٣٧ opinion <i>ظن</i>	١٦٤ ١٥٨ figure (القياس) <i>شكل</i>
٢٥٨ ١٦٥ ١٢١ ١٠٢ ٩٧ ٩٠	concupiscible (غس أو قوة) <i>شهوانية</i>
	١١٨ ١١٠ ١٠٥
١٩٠ ١٠٩ — ١٠٢ ٢٩ monde <i>عالم</i>	١٣٧ ١٢٨ communisme <i>شيوعية</i>
٣٠٥ — ٣٠٣ ١٩٤ —	
١٤٥ De Interpretatione <i>عبارة (كتاب)</i>	١٠٨ ١٠٦ — ١٠٢ Démurge <i>صانع</i>
١٥٦ — ١٥٥ ١٥٢	١٧٦ ١٧٥ — ١٧٤ forme <i>صورة</i>
٣١٠ ٢٦٦ — ٢٦٥ esclave <i>عبد</i>	٢٢٦ ١٧٨ ١٧٧
٢٥٥ — ٢٥٤ ١١٩ justice <i>عدالة وعدل</i>	image consécutive <i>صورة لاحقة لثابتة</i>
٣٠٧ ٢٩٧ — ٢٩٦	٢١٠ positive
١٧٤ privation <i>عدم</i>	٢١٠ l. c. négative <i>صورة لاحقة سلبية</i>
٢٢٩ ٣٠٤ divination <i>عرانة</i>	

- ٢٤٢ ١٨٠ — ١٧٩ ١٧٨ ٩٩ fin غاية ٢٢٥ ١٦٧ accident عرض
 ١٠٥ irascible (غضب أو قوة) غضبية ٢٩٦ ١٢٢ ١١٨ tempérance عفة
 ١١٨ ١١٠ ٣٠٧
 ١٦٩ ٦٢ — ٦١ Gorgias غورغياس ٥٥ intellect, intelligence, raison عقل
 ٢٨٠ ٢١٧ — ٢١١ ١١٨ ١١٠ ٥٦
 ٨٠ ٧٩ ٦١ (محاوراة) غورغياس ٢٥٦ ٢١٣ raison pratique عقل عملي
 ٢١٣ intellect actif, i. agent عقل فعال ٢١٧ ٢١٥ —
 ٢٢٤ Phanas فانياس عقل متفعل
 ٨٧ hypothèse فرض intellect passif, patient, possible
 فساد corruption انظر « كون » ٢١٧ — ٢١٣ possible
 ١٦٧ différence spécifique فصل نوعي عقل نظري، théorique،
 ١٢١ — ١١٨ ٧٩ ٦٨ vertu فضيلة ٢٥٦ ٢١٣ théorique
 ٢٦٠ — ٢٥٢ ٢٤٩ — ٢٤٦ ٢٤٣ عكس (المضاي) ١٥٩ conversion
 ٣٠٧ ٢٨٢ ١٦٤ ٩٠ ٨٢ ٨٦ ٨٥ science علم
 ٢٢٠ — ٢٢٨ acte فعل ٣٠٠ ٢٥٧ ٢٧١ ١٦٥
 ١٩٦ ١٨١ ١٥٣ action فعل علم عملي ٢٢١ ١٥١ ١٥٠ (انظر « عقل
 ٨٥ ٥٢ ٤٧ pensée فكر عملي »)
 ٣٠٠ idée compréhensive فكرة حقيقية علم نظري ٢٢١ ١٥٠ (انظر « عقل
 ٣١٣ نظري »)
 ٢٩٢ ٢٨٨ prénotion فكرة سابقة ١٧٨ — ١٧٢ ٩٩ ٨٩ cause علة
 ١٣١ ١٣٠ ٢٧ philosophie فلسفة ٣١٨
 ٢٢٨ ٢٩٩ ٢٨٧ ٢٢٢ ٢٢١ علة صورية ١٧٨ — ١٧٧ cause formelle
 philosophie des concepts فلسفة المفاهيم ١٧٧ ٩٤ cause finale علة غائية
 ٦٧ ١٧٨
 ١٩٢ sphère فلك علة فاعلة ١٧٨ — ١٧٧ cause efficiente
 ١٩٣ éclipse فلك البروج علة مادية ١٧٨ — ١٧٧ cause matérielle
 ٨٧ ٣٢ astronomie (علم ال) فلك علوم متعارفة ١٦٥ axiomes
 ١٥١ ١٥٠ ١٢٧ — ١٢٥ art فن ١٠٤ ١٠٣ ٤٧ ٤٦ éléments عناصر
 ٣٢٠ ٢٥٧ ٢٤٦ ٢٢١ ٢٢٠ ١٧٩ ١٩٦ ١٩٤
 ٣٠٠ ٢٥٧ entendement فهم عناية (العناية) ٢٩٢ ١٠١ Providence
 ٢٢٥ ١٦٨ Porphyre فورفوروس ٣٢٢ ٣٠٥
 ٢٢١ ٢٢٩
 ٢٤ — ٢٥ ١٩ Pythagore فيثاغورس ٣٠٥ ٢٤٢ finalité, téléologie غائية
 ٣٥ وانظر « علة غائية »

قياس syllogisme ٦٧ ٩٧ ١٥٧ —
 ١٦١ ١٦٣ ١٦٤ ٢٢٠ ٢٢٦
 قياس استثنائي s. conditionnel ١٦٤
 ٣٠٢ — ٣٠١
 قياس اقتراني s. catégorique ١٦٤
 قياس عملي s. pratique ٢٥١
 قياس موجه s. modal ١٥٩
 كليوت Cyniques ٧٤ ٢٧٧ ٢٨٠
 ٢٨٢ —
 كلي كلي s. général, universel ١٥٢
 كليات prédicables, universaux ١٦٨
 كم وكية quantité ٢٨ ١٥٢
 كمية متصلة qu. continue ٢٨
 كمية منفصلة qu. discrète ٢٨
 كسط Kaut ٣١٠ ٢٢١
 كهف (قصة ال) allégorie de la caverne
 ٩١
 كور (انظر « سنة كبرى »)
 كون génération ٣٧ ٤٦ ٥٠ — ٥١
 ١٧٠ ١٨١ ١٩٣ ١٩٥ — ١٩٧
 كون (كتاب الكون والفساد) ١٤٦
 ١٧١ ١٩٥
 كيف وكيفية qualité ٤٦ ٥١ ١٥٢
 لذة plaisir ١١٧ ١٢٣ ٢٤٣ ٢٤٧
 ٢٦٠ — ٢٦١ ٢٨٢ ٢٨٤ ٢٩٣ —
 ٢٩٤ ٣٠٦ ٣٠٨
 لوغوس logos ٢١ ٢٢ ٢٩٩ ٣٠٣
 ٣٢٣ ٣٢٤
 لوقيبوس Lenciippe ٤٩
 لوقيون Lycée ١٤٢ ١٤٤
 لوك Locke ٢٠٧

فيثاغورية pythagorisme ٢٥ — ٣٤
 ٤٨ ٤٠ ٦٨ ٨٠ ٩١ ٩٧ ١٠٧
 ١١١ ٣٢٢
 فيدروس (محاورة) Phèdre ٨٠
 فيدون (محاورة) Phédon ٦٤ ٧٣ —
 ٧٤ ٨٠ ٨٢ ١١١
 فيلون Philon ٣٢٢ — ٣٢٤
 فيلابوس (محاورة) Phlébe ٨١
 قانون (كتاب) Canon ٢٨٧
 قانوني (العلم ال) Canonique ٢٨٧
 قدر destin ٥٥ ٥٥ ٣٠٥ ٣٠٧
 قدم الحركة éternité du m. ١٨٦ — ١٩٠
 قدم العالم ١٨٧ — ١٨٨
 قريادس Carneade ٣١٤
 قسر violence ٢٤٩
 قسمة division ٩٦
 قسمة ثنائية dichotomie ٤١ ٩٦ ٩٧
 ١٦١
 قصة mythe ٨٢ ١٠٢ ١٠٧
 قضية proposition ١٥٥ ٣٠٠ — ٣٠١
 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) Lois ٧٦ ٧٨ ٨١ ٨٢
 ١٣٦ — ١٣٦
 قوريناويون Cyrénaïques ٧٤ ٢٧٧
 ٢٨٣ — ٢٨٥
 قوة puissance ١٨٢ ٢٢٨ — ٢٣٠
 ٣٠٥
 قوة في قوى (النفس) facultés, puissances
 ١١٠ ١٩٨ ٢٠١ ٢١٦

- ٢٠٦ sensibles propres محوسات خاصة
 ٢٠٧ s. par accident محوسات بالعرض
 ٢٠٩
 ٢٠٦ s. communs محوسات مشتركة
 ٢٠٩
 محول attribut, prédicat في مواضع كثيرة
 ٢١٦ ٢١٠ — ٢٠٩ imagination تخيلة
 ٢١١
 مدينة cité ١٢٤ — ١٢٥ ١٢٥ —
 ٢٦٨ ٢٦٤ — ٢٦٣ ٢٢٩ ١٣٩
 ٢٧٣ —
 مرقس أوراليوس Marc-Aurèle ٣١٠
 مزيج combinaison, mixte ١٩٦ —
 ١١٧
 مزيج كلي mélange total ٢٠٣
 مسخ م. م. monstres ٤٧ ١٨٠
 مشاركة participation ٨٩ ٩١ — ٩٣
 ١١٢ ٩٧ ٩٤
 مشاؤون Péripatéticiens ١٤٣
 مصادرات postulats ١٦٦
 مصادرة على المطلوب الأول pétition de
 ٢٢٠ ١٦١ ١٥٧ principe
 معنى concept, idée ٢٨٨ ٣٠٠
 مفارق séparé ١٧٥ ٢١٢
 مفهوم compréhension ١٥٨
 مقدمة م. مقدمات prémisses في مواضع مختلفة
 مقولة م. مقولات catégories, prédicaments
 ١٦٨ ١٥٥ — ١٥٢ ١٥١ ١٤٥
 ٢٢٦
 مكان lieu ٤٠ ٤١ ١٥٢ ١٨٣ —
 ١٩٤ ١٨٤
 مل John Stuart Mill ١٥٢ ١٥٧ ٢٢١
 ملك (مقولة) habitus ١٥٣
 ملكية monarchie ١٣٢ ١٣٦ ٢٦٩
- لاخيس (محاوراة) Lachès ٧٩
 ليزيز (محاوراة) Lysis ٧٩
 ١٤٦ Métaphysique ما بعد الطبيعة
 ٢٣٨ — ٢١٨
 مادة (محاوراة) Banquet ٨٠ ١٠٠
 ١٢٢
 مادة matière ٩ ٩٩ ١٠٢ ١٧٧ ٣٠٢
 ٢٢٧
 ماصق extension ١٥٨
 ماهية essence, quiddité ٦٦ ٨٥ ٨٨
 ٢٨١ ٢٧٨ ٢١٢
 مبدأ الثالث المرفوع principe du tiers exclu
 ٢٢٥ ١٦٥
 مبدأ التماثلية p. d'identité ٣٩ ٢٢٥
 مبدأ عدم التناقض p. de non contradiction
 ٢٧٩ ٢٢٢ ١٦٥ ٩٤ ٣٩
 مبدأ التلية p. de causalité ١٦٥ ٩٤
 متجانس homogène في مواضع مختلفة
 متجانسات homéomères ٥٥
 متنوع hétérogène في مواضع مختلفة
 مثال الجمال Idée du Beau ١٠٠٠ ١٠٨
 ١٢٢ ٩٩
 مثال الخير Idée du Bien ٩١ ٩٤ ١٠٠
 ٢٦٢ ٢٤٤ — ٢٤٣ ١٠٩ ١٠٨
 مثل Formes, idées ٨٨ ٩٣ — ٩٤
 ٢٢٨ — ٢٢٦ ١٧٥ ١١٢ ١٠٠
 ٢٨٠ — ٢٧٩ ٢٣٦ ٢٣٢
 مخطي Almageste ٢٧٦
 محاوراة dialogue ٨٢ ٢٤٤
 محرك أول Premier Moteur ٢٢١ —
 ٢٣٨
 مركون أوائل ٢٢٣ — ٢٣٤

١٧١ mouvement local, transport	٢٦٨ ١٣٧ ١٢٩ propriété ملكية
١٩١ ١٨١	٣٠٤ ١٨٤ ٥٠ ٤٩ plein ملاء
١٩١ ١٨١ ١٧١ accroissement	١٧٣ ٤٤—٤٧ Mélissus ملبسوس
٢٠٣ ١٩٥	٢٤٤ ٢٠٢ ١٧٥ analogie مماثلة
١٥٣ espèce نوع	— ٢٨٧ ١٦٩—١٥٠ Logique منطق
١٤٦ ١٤٣ Nicomaque	٣٠٧ — ٣٩٩ ٢٨٩
١٤٧	١١٨ — ١١٧ intérêt, utilité منفعة
٢٨٥—٢٨٤ Hégéias	٢٩٧ ٢٩٦ ٢٩٤
٢٨ ٢٢—٩ Héraclite	٨٠ Ménéxène (محاورة) منكبينوس
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 (منطق) sujet في مواضع مختلفة
١٢٥ ٢٨	١٣٢ ١٣٠ monarchie موناركية
١٩ ١٢ ٦—٣ Homère	٢٧٨ ٢٧٧ ٧٤ Mégariques ميغاريون
١٢٥ ١٠١ ٨٣ ٧٥ ٣٦ ٢٥	٢٨٠ —
٢٨٢ ١٢٧ ١٢٦	٢٧١ Ménon مينون
Hippias mineur (محاورة)	٨٠ مينون (محاورة)
٧٩	
Hippias majeur (محاورة)	٢٥٢ ٢٠٨ ٢٠٧ appétit, désir نزوع
٧٩	٢٩٥
١٧٥—١٧٤ matière première	٣١٨ ٣١٧ relativité نسبية
٢٢٦ ١٩٥ ١٨٨ ١٨٧ ١٧٧ ١٢٦	٢٦١ contemplation, spéculation نظر
٢٢١ Hume	٢٦٢—
٢٢٦ ١٧٣ ١٠٩ ٢٧ 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
٢٧٨ ٢٢٥ ٢٢١ ١٢٣—	٢٩١ ٢١٧ — ١٩٨ ١٨٤ ١٢٢
١٥٣ situs (نقولة)	٣٢٨ ٣٠٣
— ١٨٢ ٤٣ ١٧ ١٥ infini لانهائي	١٧١ ١٤٦ De Anima (كتاب) نفس
١٩١ ١٨٣	١٩٨
٩٥ ٦٢ ٦١ ٢٧ non-être لا وجود	١٠٨ ١٠٣ âme universelle نفس كلية
٢٣٠ Jamblique	٣٢٧ ٣٢٦ ٣٠٣
٢٣١ Jean Philoppon	٣٠٣ ٢٠٧ ١٨ pneuma, souffle نفس
	٣٠٤ ١٠٨ ١٠٥ نفوس الكواكب
	١٨١ ١٧١ décroissement نقصان

فهرس

صفحة

ج

و

تصدير

تفهيان

مقدمات

- ١ التفكير اليوناني قبل الفلسفة
١ — العالم اليوناني . ١ — الهجرة الأولى . ب — الهجرة الثانية
١ ج — وحد العالم اليوناني
٢ ٢ — هوميروس . ١ — الألياذة والأوديسية . ب — الطبيعة
٣ والألهة والانسان . ج — تعقيب
٢ ٣ — هزروود . ١ — ديوانه « الأعمال والأيام » . ب — « أصل
٦ الآفة »
٧ ٤ — الحكاء . ١ — الحكاء والشعراء الحكيمون
٨ ٥ — الفلسفة اليونانية وأدوارها

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

- ٦ — تمهيد . ١ — الوقت الأول وأتجاهاته . ب — الوقت الثاني

الفصل الأول — الطبيعيون الأولون

- ٧ — طاليس . ١ — شخصيته وعلومه . ب — « الماء أصل
١٢ الأشياء » . ج — « العالم مملوء بالآفة » . د — تعقيب
٨ — أنكسيندريس . 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 اللطية
١٠ — هرقلطس . ١ — شيء عنه . ب — قانون الخير .
١٩ ج — « النار أصل الأشياء » . د — تعقيب

الفصل الثاني — الفيثاغوريون

- ١١ — النحلة الأرقية . ١ — منشؤها وعائلتها

٢٣

صفحة	
٢٥	١٢ — فيثاغورس وفرقة . ١ — تأليف الفرقة . ب — نشاطها السياسي وتاريخها . ج — أشياء عنها
٢٧	١٣ — مذهبهم . ١ — « العالم عدد ونتم » . ب — العلم الطبيعي ج — النفس . د — التناسخ . ه — الألوهية
٣١	١٤ — علومهم . ١ — الطب . ب — الفلك . ج — « لمركبات الأفلاك نجات » . د — جامعة

الفصل الثالث — الإيليون

٣٥	١٥ — أكانوفان . ١ — رجال المدرسة . ب — شيء عن أكانوفان ج — مذهب
٣٧	١٦ — بارمنيدس . ١ — شيء عنه . ب — وحدة الوجود ج — العلم الطبيعي . د — تعقيب
٣٩	١٧ — زينون الابلي . ١ — شيء عنه . ب — حججه ضد الكثرة ج — حججه ضد الحركة . د — تعقيب
٤٢	١٨ — ميليسوس . ١ — شيء عنه . ب — مناقشته للإيونيين ج — مذهب ق الوجود . د — تعقيب

الفصل الرابع — الطبيعيون المتأخرون

٤٥	١٩ — أنبادوقليس . ١ — تمهيد الفصل . ب — ترجمة أنبادوقليس ج — العناصر الأربعة . د — تفصيل التكوين . ه — تعقيب
٤٩	٢٠ — ديموقريطس . ١ — ديموقريطس ولوقيوس . ب — الجوهر الفرد . ج — تفصيل التكوين . د — النفس . ه — تعقيب
٥٢	٢١ — أنكساغورس . ١ — حياته . ب — مذهب الطبيعي ج — « العقل » علة أول . د — تعقيب

الفصل الخامس — السوفسطائيون

٥٧	٢٢ — نشوء السوفسطائية . ١ — تمهيد . ب — السوفسطائيون مجادلون . ج — متجرون بالعلم
٥٩	٢٣ — بروتاغوراس . ١ — شيء عنه . ب — « الانسان مقياس للأشياء » . ج — تحقيق مذهب
٦١	٢٤ — غورغياس . ١ — شيء عنه . ب — جلده . ج — تعقيب

الفصل السادس —سقراط

٦٣	٢٥ — حياته . ١ — المصادر . ب — ترجمته
----	---------------------------------------

- ٧٦ — ٢٦ — فلسفته . ١ — منهجه في البحث . ب — منهجه في الفلسفة
ج — منهجه في الأخلاق . د — رأيه في الدين
٢٧ — محاكته ومماه . ١ — رواية أرسطو فان . ب — الاتهام
ج — دفاع سقراط عن نفسه . د — سقراط في السجن وإبائوه الفرار
٧٩ — اليوم الأخير . و — أتباعه

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٧٦ — ٢٨ — حياته . ١ — نشأته الأولى . ب — أسفاره . ج — إنشائه
الأكاديمية وتعليبه فيها إلى مماته
٢٩ — مصنفاته . ١ — ترتيبها . ب — مصنفات الشباب
ج — الكهولة . د — الشيخوخة
٧٨ — ٣٠ — أسلوبه . ١ — أسلوبه في الكتابة . ب — في الفلسفة
٨٢

الفصل الثاني — المعرفة

- ٨٤ — ٣١ — الجدول الصاعد . ١ — تعريف الجدول الأفلاطوني . ب — درجات
المعرفة . ج — الاحساس . د — الظن . ه — الاستدلال الرياضي
و — نقل المجردان
٣٢ — نظرية الثل . ١ — الثل . ب — كيف عرفناها ؟
ج — الكهف . د — مصادر النظرية . ه — مراجعة النظرية
٨٨ — ٣٣ — الجدول النازل . ١ — الجدول كعلم . ب — تصحيح الخطأ
ج — القصة . د — خاتمة
٩٤

الفصل الثالث — الوجود

- ٩٨ — ٣٤ — الله . ١ — الله الحققة 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 النفوس
٩٠٣ — تحييب . و — تحقيق فكرة حدوث العالم . ز — تحقيق فكرة الله
٣٦ — النفس الانسانية . ١ — وجود النفس . ب — ماهيتها
ج — مخلوقها . د — تقييبها
١٠٩

ملحة

الفصل الرابع — الأخلاق

- ٣٧ — القانون الخلق والطيبة . ١ — دعوى الوضائين
ب — الرد عليهم . ج — موازنة بين اللذة والفضيلة ١١٥
- ٣٨ — الفضيلة . ١ — الحكمة والشجاعة والفة . ب — الصداقة
ج — العادة في الفضيلة ١١٨
- ٣٩ — الأخلاق والجسد الصاعد . ١ — الحب وجدل الارادة
ب — مراق الحب . ج — صورة الحب الكمل ١٢١

الفصل الخامس — السياسة

- ٤٠ — المدينة الفاضلة . ١ — المدينة الفطرية والمدينة النضرية
ب — الفضيلة في المدينة . الحلة على الشر الهوميى . ج — الحلة على الفن
ب — الاجال . د — تعقيب ١٢٤
- ٤١ — الحكومة المثلى . ١ — تربية الحراس . البيئة الاشتراكية
ب — الحراس ذكور وإناث . شيوعية النساء والأطفال . ج — تربية
الحراس . مرحلة الفلسفة . د — الحكومات الفاسدة . ه — تعقيب ١٢٨
- ٤٢ — المدينة الانسانية . ١ — حكومة المستور . ب — تانيس
سياسة « القوانين » . ج — تعقيب ١٣٥
- ٤٣ — خاتمة الباب الثالث . ١ — كلة في أفلاطون ومنع
ب — مدرسته من بعده ١٣٩

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٤٤ — حياته . ١ — نشأته وانتسابه للأكاديمية . ب — مغادرته
أثينا بعد وفاة أفلاطون وتبنيه الاسكندر . ج — عودته إلى أثينا وإنشائه
مدرسته « اللوقيون » . د — مغادرته 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 — القولات . ١ — يانها والقول في الجوهر بنوع خاص
١٥٢ ب — تحديد معنى المقولة . ج — تصنيف القولات
- ٤٩ — العبارة . ١ — تعريف العبارة . ب — محتويات الكتاب
١٥٥ ٥٠ — التحليلات الأولى . ١ — اسم الكتاب وموضوعه . ب — القياس
تربيته وأشكاله . ج — اضرب القياس . د — استكشاف الحد الأوسط
١٥٧ هـ — القياس والفئة الأفلاطونية . و — مسائل المقالة الثانية وبالأخص
الاستقراء . ز — ما لم يذكره أرسطو
- ٥١ — التحليلات الثانية . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — مقدمات
البرهان
١٦٤ ٥٢ — الجدول . ١ — تعريف الجدول . 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 الأقسام الطبيعية . ١ — تصنيف مذاهب الفلاسفة
ب — تنفيذ مذهب أرسطو . ج — الرد على الطبيعيين . د — مذهب
١٧٢ أرسطو في الهول والصورة
- ٥٦ — العلية والاتفاق . ١ — الطبيعة أو الصورة . ب — الفرق بين
العلم الطبيعي والرياض . ج — العلة الفاعلية والناجية . د — هل الاتفاق
١٧٥ والبيحت أى المظعلة ؟ هـ — الضرورة والناجية
- ٥٧ — الحركة ولو احدها . ١ — الحركة . ب — اللاتماهي
١٨١ ج — المكان . د — الخلاء . هـ — الزمان
- ٥٨ — قدم العالم والحركة . ١ — حجة كلية . ب — حجة جزئية :
١٨٦ ق قدم العالم . ج — في قدم الحركة . د — أبدية الحركة
- ٥٩ — السماء . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — صفات العالم
١٩٠ وحركته العائرية . ج — الأجرام السماوية . د — ماتحت فلك القمر

٦٠ — الكون والفساد . ا — تعريفها . ب — كيف يحدث الكون ؟

الفصل الرابع — النفس

٦١ — تعريف النفس . ا — كتاب النفس . ب — علم النفس ومنهجه . ج — النفس والجسم مركب واحد . د — آراء القدماء في النفس . هـ — تعريفان للنفس

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة . ا — النفس النامية وقواها . ب — الاحساس لا يفسر بالمادة . ج — المحسوسات الحاسة والمفترقة وبالعرض . د — ترتيب الحواس . هـ — الحس للثابت . و — الحيلة ز — الذاكرة

٦٣ — النفس الماطفة . ا — العقل وتمايزه من الحس والتخيل . ب — العقل النعال والعقل المنفل . ج — خلود العقل . د — أصل العقل

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

٦٤ — وصف الكتاب . ا — مقالة . ب — قسم هذا الفصل . ج — ما بعد الطبيعة . ا — درجات المعرفة . ب — الحكمة وعلم ما بعد الطبيعة . ج — المبادئ الأولية وقيمة هذا العلم . د — حل إشكالات . هـ — الجوهر . ا — معاني الوجود . ب — الجوهر . ج — قد نظرية المثل

٦٧ — القوة والفعل . ا — تعريفها . ب — الرد على منكري القوة . ج — مقارنة بين القوة والفعل

٦٨ — الالهيات . ا — قيمة الدليل على المحرك الأول بقدم الحركة والزمان . ب — الدليل على المحرك الأول بالحركة . ج — سبق الفعل على القوة . د — المحركون الأوائل . هـ — صفات المحرك الأول

الفصل السادس — الأخلاق

٦٩ — الأخلاق ومنهجها . ا — كتاب « الأخلاق النيقوماخية » . ب — الأخلاق والسياسة . ج — منهج الأخلاق . د — غاية الحياة (بحث أول) . هـ — الغاية القصوى . ب — الثابتات . ج — تعيين الخير الأعظم

٧١ — الفضيلة . ا — تمهيدات . ب — تعريف الفضيلة

٧٢ — الإرادة . ا — الإرادة والارادي . ب — الاختيار

٧٣ — الفضائل . ا — الفضائل بالاجال . ب — التسبب

- صفحة
٢٥٢ ج — الفضائل العقلية . د — كيف يصل التمرغ العلم بالخبر . ه — الصداقة
٢٦٠ ٧٤ — غاية الحياة (بحث ثان) . ا — اللذة . ب — النظر

الفصل السابع — السياسة

- ٢٦٣ ٧٥ — الأسرة . ا — كتاب السياسة . ب — الأسرة والقرية
والمدينة . ج — الأسرة والرق . د — الثروة وتحصيلها
٢٦٨ ٧٦ — المدينة . ا — تدمر جمهورية أفلاطون . ب — أشكال الحكومة
ج — الحكومة المثلى . د — شروط المدينة المثلى
٢٧٢ ٧٧ — خاتمة الباب الثالث . ا — كلمة في أثر أرسطو . ب — مدرسته
من بعده

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

- ٢٧٥ ٧٨ — تمهيد . ا — خصائص البور الثالث . ب — العلوم
والصناعات فيه

الفصل الأول — صغار السقراطيين

- ٢٧٧ ٧٩ — ثلاث مدارس . ا — ذكرها وبيان السبب في تسمية رجالها
بصغار السقراطيين
٢٧٨ ٨٠ — أفلاطون والدراسة اليغارية . ا — أفلاطون ومذهبه
ب — أوبوليدس . ج — أستليون
٢٨٠ ٨١ — أكتانس والدراسة الكلية . أكتانس وأتباعه . ب — مذهبه
ج — ديوجانس
٢٨٣ ٨٢ — أرسطوبوس والدراسة القورينائية . ا — أرسطوبوس
ب — مذهبه . ج — مدرسته من بعده

الفصل الثاني — أبيقوروس

- ٢٨٦ ٨٣ — حياة ومصنفاته . ا — حياته . ب — مصنفاته
٢٨٧ ٨٤ — التلقين . ا — الخلفة وأصلها . ب — الاحساس . ج — المعنى
الكلى . د — الجنس الفكرى
٢٨٩ ٨٥ — الطبيعة . ا — العلم الطبيعي وقيته . ب — الجواهر الفردة
ج — الحياة والاحساس والفكر . د — الآلهة
٢٩٣ ٨٦ — الأخلاق . ا — اللذة هي الغاية . ب — تصنيف اللغات
ج — العادة في الطائفة . د — الفضائل

صفحة

الفصل الثالث — الرواقية

- ٢١٨ ٨٧ — مؤسسو الرواقية . ١ — زينون . ب — أفلايتوس وأقريبوس
- ٢١٩ ٨٨ — المنطق . ١ — الفلسفة وأقسامها . ب — الاحساس — القضية . د — القياس
- ٣٠٢ ٨٩ — الطبيعة . ١ — المادة والقوة . ب — تركيب العالم — صفات العالم . د — العالم إلى أو منهب الحلول
- ٣٠٦ ٩٠ — الأخلاق . ١ — الانسان الكلل . ب — الانسان الناص — الانسان الفريز . د — الحياة . ه — تلرغ الرواقية وأثرها

الفصل الرابع — الشكاك

- ٣١١ ٩١ — الشك الخلق . ١ — الشك والسوفسطائية . ب — بيون — مذهب
- ٣١٢ ٩٢ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال . ١ — أركاسيلاس ب — كرتيادس . ج — مذهب
- ٣١٥ ٩٣ — الشك الخلق . ١ — أناسيداموس . ب — حجبه الفشر ضد المعرفة الحية . ج — حجبه القلان ضد العلم . د — أغريبا
- ٣١٩ ٩٤ — الشك التجريبي . ١ — الأطباء الفكك . سكستوس ب — فقه القياس والاستقراء . ج — منهجه التجريبي . د — تعيب

الفصل الخامس — الأفلاطونية الجديدة

- ٣٢٢ ٩٥ — فيلون الاسكندري . ١ — الاسكندرية وجاليتها اليهودية ب — مذهب فيلون
- ٣٢٤ ٩٦ — أفلوطين . ١ — حياته . ب — مصنفاته . ج — مذهب بالجدل الصاعد . د — مذهب بالجدل النازل . ه — التطهير والانعذاب و — تعيب
- ٣٢٩ ٩٧ — بيد أفلوطين . ١ — فورفوروس . ب — يامبليخوس وأبروقوس
- ٣٣٠ ٩٨ — خاتمه
- ٣٣٢ سماجع
- ٣٣٦ قاموس الأعلام والألفاظ الفلمنية
- ٣٤٦ فهرس

تضحيح خطأ

سواب	خطأ	سطر	صفحة
علم	مؤمن	٣	٦١
القياس	القياس	١٦	٦٥
»	»	٨	٧٩
سوفطس	سوفطس	٧	٨١
أو مضار	واضدادها مضار	١٦	٣٠٦

وغير ذلك مئات لا تحق على القارىء

استدراك

سطر	صفحة
٣	١٤٠

يضاف « السماء » قبل « الكون والناس »