نظرية المعنى الكلى

الجزء الأول

بين أفلاطون وأرسطو

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

طلعت، هيثم
نظرية المعنى الكلى (الجزء الأول: بين أفلاطون وأرسطو)/ د. حمادة أحمد على. - القاهرة: نور للنشر والتوزيع/ ط ١/ القاهرة: ٢٠١٧م.
٩٤ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمك: ١-٥٤-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/٣١٢٦
١-الفلسفة اليونانية ٢-الأرسطية ٣-الأفلاطونية
أ-العنوان ١٨٢

دار النشر: نور للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: نظرية المعنى الكلى (الجزء الأول: بين أفلاطون وأرسطو)
الكاتب: د. حمادة أحمد على
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٧

Nour Publisher
نور للنشر والتوزيع

نور للنشر والتوزيع
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

نظرية المعنى الكلى

الجزء الأول

بين أفلاطون وأرسطو

تأليف

د. حمادة أحمد على

استاذ الفلسفة اليونانية المساعد

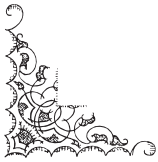
Nour Publisher

نـــور للنشر والتوزيع

2017

إهداء

إلى كوكـب الأرض الفيلسـوف وهبه طلعـت أبو العلا تغمده الله برحمته..



الفهرس

الموضوع	صفحة
مقدمة	9
الفصل الأول: المعنى الكلى النشـأة والتطور	11
الملطيون	13
هيرقليطس	17
الفيثاغوريون	19
الإيليون	21
أنبادوقليس	25
أنكساجوراس	27
الذريون	28
السوفسطائيون	29
سقراط	31
تعقيب	33
الفصل الثانى: مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون	35
تعقيب	57
الفصل الثالث: مفهوم المعنى الكلى عند أرسـطو	59
تعقيب	92

مقدمة

تنوعت الدراسات والأبحاث الفلسفية اليونانية فى شتى مناحيها سواء أكانت منطقية أم ميتافيزيقية أم سياسية أم أخلاقية. و إن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أصالة الفكر الفلسفى اليونانى بفترتيه الهيللينية والهللينستية. الأمر الذى دعانا لاختيار موضوعنا وهو بعنوان «مفهوم المعنى الكلى بين أفلاطون وأرسطو».

وتتمثل المشكلة الرئيسية لهذه الدراسة كما هو واضح من عنوانها فى محاولة الكشف عن مفهوم المعنى الكلى عند كل من «أفلاطون» وأرسطو» مع بيان مدى التأثير الذى أحدثه تباين المعنى عند هذين الفيلسوفين. هذا المفهوم وضعنا أمام مجموعة من المشكلات الفرعية قد تجذرت عنه، وحاولت الدراسة الفصل فيها. الأولى تتعلق بالمصادر والأصول التى استمد منها «أفلاطون» و«أرسطو» معرفتهما بالمعنى الكلى. أما الثانية فتتعلق عما إذا كان هناك تعدد وتنوع فى استخدام «أفلاطون» للمعنى الكلى أم أن الأمر خلاف ذلك. أما الثالثة فتخص الأسس التى بنى علىها «أرسطو» نقده للمثالية الأفلاطونية، والتى استخدمها فى بناء مذهبه فى المعنى الكلى. أما الرابعة فتخص المشكلة المتعلقة عما إذا كان «أرسطو» قد تناول المعنى الكلى بطرق متناقضة أم العكس.

وأهمية هذه الدراسة تنبثق عن حقيقتين. الأولى تتعلق بطبيعة الموضوع نفسه، فعلى الرغم من أن الدراسات التى تناولت فلسفة «أفلاطون» و«أرسطو» هى دراسات عديدة ومتنوعة، إلا أننا لم نعثر على دراسة واحدة تتناول مفهوم المعنى الكلى عند هذين الفيلسوفين، الأمر الذى جعلنا نعتمد على المصادر الأصلية محققين ميزة الريادة فى هذا المجال.

والدراسة التالية سوف تستخدم، بحكم طبيعتها، منهجاً تحليلياً مقارناً. حيث إن الهدف هو تحليل آراء هؤلاء المفكرين الثلاثة فى المعنى الكلى من أجل الكشف عن الأسس التى يقوم علىها مع المقارنة بينها من أجل إبراز ما تنطوى علىه من اتفاق واختلاف وتأثير وتأثر.

ولقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة فصول رئيسية بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

الفصل الأول بعنوان «المعنى الكلى: النشأة والتطور» وتناولنا فيه الفلاسفة السابقين على «أفلاطون» لبيان مدى أصالة «أفلاطون»، و إظهار مدى التوفيق والتلفيق فى فلسفة المعنى الكلى عند كلاً من «أفلاطون» و«أرسطو».

وأما الفصل الثانى فهو يحمل عنوان «مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون» وتناولنا فيه ماهية المعنى الكلى والمشكلات الثلاثة التى ترتبت على هذه الماهية، أعنى، مشكلة إدراك هذه الماهية، والمشكلة المتعلقة بإشكالية المشاركة - مشاركة المعنى الكلى للمحسوسات - والمشكلة التى تدور حول إذا ما كان المعنى الكلى هو العلم الحقيقى.

أما الفصل الثالث بعنوان «مفهوم المعنى الكلى عند أرسطو» وقد تعرضنا فيه لنقد «أرسطو» لمفهوم المعنى الكلى عند «أفلاطون»، هذا النقد الذى كشف عن ماهية المعنى الكلى عنده، وحفزنا للبحث عن شيئين: الأول البحث فى الجانب المنطقى لمفهوم المعنى الكلى الذى انقسم إلى شقين: شق المقولات، وشق الكليات الخمس. والثانى هو البحث عن وسائل إدراك المعنى الكلى عنده.

أما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة.

الفصل الأول

المعنى الكلى

النشأة والتطور

الفصل الأول

المعنى الكلى
النشأة والتطور

الملطيون

لقد لعب مفهوم المعنى الكلى منذ بداية الفلسفة دوراً بارزاً، حين أراد الفلاسفة أن يقدموا نظرة جامعة إلى مجموع الأشياء فى الطبيعة، وأول هذه الأدوار قدمتها المدرسة الملطية التى تمثل أولى فترات التحرر من المثيولوجيا.

فقد كانت الفلسفة الملطية أو الفلاسفة الطبيعيون على حد تعبير أرسطو تغلب على أصحابها نزعة مادية، ويجمعهم اتجاه واحد فى الفلسفة هو الاتجاه المادى، فعندهم أن عنصر الموجودات ومبدأها هو ما منه تتكون كل الموجودات، وما هو نقطة البدء فى نشأتها وتكونها وما تنتهى إليه عند فسادها، والجوهر الذى يبقى ويستمر رغم تنوع التحديدات التى تأتى عليه[1] حتى وإن لم يتفقوا على عدد المبادئ التى من هذا النوع ولا على طبيعتها[2].

وقد عرف تاريخ الفلسفة من هذه المدرسة ثلاثة فلاسفة بارزين وهم «طاليس» Thales «وانكسماندروس» Anaximander، «وانكسيمانيس» Anaximenes، ونظراً لوجود مفهوم المعنى الكلى عند هؤلاء الثلاثة فسوف نتناول هذا المفهوم عند كل واحد منهم على الترتيب.

أولا: طاليس:

لقد كان التفكير الأساسى فى الفترة التى ظهر فيها طاليس يؤكد على ضرورة وجود مبدأ

(1) Aristole: Metaphysics, vol.8, translated into English, sir D.Ross. great books of western world, Ed by: R. Mhutchins Publisher Chicago, 1952 B1. ch3. 983b(5).

(2) Ibid: B1, ch3, 983b, (13-15).

أقصى واحد وراء التكثر فى العالم [1]. هذا ما قال به الفيلسوف مؤسس هذا الدرب من الفلسفة، عندما قرر أن هذا المبدأ هو الماء...، وذلك استناداً غلى ملاحظة أن بذور الأشياء من طبيعة رطبة، وأن الماء هو أصل طبيعة كل ما هو رطب[2].

حقاً، لقد اعتبر طاليس أن الماء جوهر الموجودات الأوحد، وعلتها المادية، الذى تتكون منه الأشياء جميعاً، وبقوله أن كل شىء واحد أصبح فيلسوفاً، لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد.

هذه النظرة تعد، فى رأى نيتشه، نظرة صوفية وهى أول البحث الميتافيزيقى فى الوجود لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على الوجدان، أساسها الكل واحد[3].

كما أن هذه النظرة قد خلبت لب هيجل حديثاً ووصف طاليس بأنه أول من قال بالمطلق فى الفكر الفلسفى، إذ جعل الماء ماهية مطلقة وقوة عامة لكل شىء، وليست الأشياء الجزئية سوى تحول أو تعديل مؤقت فى هذا المطلق (الماء)، الذى يظل ثابتاً رغم خروج كل الأشياء منه[4].

إن الكل أو المطلق عند طاليس ليس مقصوراً على الماء وحده، فلقد زعم، كما يورد أرسطو فى كتاب النفس، أن لحجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد[5]، ولما كانت هذه العبارة تدل على أن النفس عنده هى مبدأ الفعل والحركة، ولما كانت الحركة كلية، فإن ذلك يمكن أن يؤخذ على أن النفس أيضاً كلية[6].

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1984، ص30.

(2) Aristotle: op cit, B1, ch3, 983 (20-25).

(3) د/ عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الطبعة الخامسة، الكويت، 1979، ص95.

(4) Hegel: Lectures on the history of philosophy نقلاً عن د/ محمود مراد الحرية فى الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1999، ص26.

(5) أرسطو: كتايس النفس، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب/ جورج قنواتى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1949، ك2، فقرة 504، 20.

(6) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1970، ص13.

وبغض النظر عما إذا كان هذا هكذا أم لا، فإن ما يهمنا هنا هو أن موقف «طاليس» يقرر بأن الماء ماهية أو كل، وهو اتخذ هذا الموقف بناءً على ملاحظتين. الأولى هى أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وأن الماء ينشأ عنها ويحيا بها، وأما الثانية فهى أن جميع الأشياء رطبة بالطبع، وأن الماء واليابس والبارد هى نسخ جزئية للكل وهو الماء[1]. فهذا الموقف يؤكد على أنه أول من طرح مشكلة الكل وهو فعل ذلك بمحاولة تقديم حل عقلانى، صحيح أن هذه العقلانية لم تكن عقلانية بالمعنى المعروف، الذى تطور فيما بعد، غير أن ما يمكن أن يغفر لطاليس هو أنه كان يعيش فى مرحلة تحول الفكر اليونانى من مرحلة الميثولوجيا إلى مرحلة التفكير المنظم.

ثانيا: أنكسمندروس:

لقد بحث «انكسمندروس»، مثلما بحث «طاليس»، عن مبدأ كلى وراء الظواهر المحسوسة، غير أنه لم يفعل مثلما فعل «طاليس»، حيث رفض أن يكون هناك كل محسوس يجمع بين المتناقضات، فالكل - أو المعنى الكلى - بالنسبة له أخذ شكلاً مغايراً فهو يصفه أولاً بأنه «الجوهر الأول» Arch الكلى، والخلاق، والمتوالد[2]، وهو يصفه، ثانياً، بأنه عنصر مثل شىء بلا روابط (بلا تحديد، بلا نهاية)[3]، وهو يصفه، ثالثاً بأنه الكل اللانهائى أو «الأبيرون» Aperiron.

هذا الكل اللانهائى أو «الأبيرون» هو المبدأ الذى يفسر فى رأيه أصل الكون وأساس الأشياء، فالظواهر أو العناصر التى يتألف منها الكون تتلخص فى رأيه فى أربعة هى: الحار والبارد والرطب والماء، ولما كانت هذه العناصر متضادة وفى صراع مع بعضها البعض، فإن «الأبيرون» أو المبدأ الكلى هو الذى يجمع هذه العناصر معاً ويؤلف بينها، وهذا يعنى أن أصل الأشياء لدى أنكسمندروس، وكما يقول فرفريوس، هو جسم موضوع الكل لا نهاية له، حتى وإن لم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر أم خارج عنها[4].

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص190.

(2) Bogomolov: A.S. History of Ancient philosophy, translated by, V.S Tankerich, progress publishers, Moscow, p. 46.

(3) Ibid: P 43.

(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفسلفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1954، ص58.

فلذلك فالعالم عنده عبارة عن ساحة من الكيفيات المتصارعة من الماء والرطب والحار والبارد، ولا يمكن لأى واحد من هذه الكيفيات الجزئية أن تكون كلا لأنها متضادة، أضف إلى ذلك، أنه لا يمكن لأى نوع من هذه الكيفيات الجزئية للخروج على الأبيرون أو المبدأ الكلى الموحد، لأن مثل هذا الخروج يعتبر نوعاً من التعدى أو الانتهاك للكيفيات الأخرى الكامنة فيه، الأمر الذى يحتم تكفير ما هو خارج عن خروجه بالعودة إلى حيث الفناء فيه مرة أخرى، لأن ذلك لا مفر منه حسبما يقضى قانون الزمان أو حكم الضرورة[1].

إن تفسير انكسمندروس لنشأة الأشياء عن اللامحدود أو الكل اللانهائى أو عن «الأبيرون» يضع هذا الفيلسوف، كما ذهب الدكتور «عبد الرحمن بدوى»[2]، فى عداد أصحاب النزعة الآلية التى تفسر الأشياء بصدورها عن الأصل الذى تكون مرتبطة دوماً به، ولا مجال للخروج على الأبيرون إلا بتفسيرها عن طريق الانفصال عنه.

ومهما كان الأمر، فإن النتيجة التى نريد أن نؤكد علها من خلال هذا الحديث المختصر عن موقف أنكسمندروس، هى أنه بحث عن مبدأ كلى أو عن معنى كلى وراء الظواهر المحسوسة يمكن أن يفسر أصل الأشياء وأساس الكون، وذلك من خلال محاولة استخدام البحث الميتافيزيقى أى الفكر التجريدى لتفسير جزئيات الطبيعة وترك البحث فى الأشياء الجزئية والتطلع لمعانٍ كلية.

ثالثاً: أنكسيمانيس:

إن مفهوم المعنى الكلى عند أنكسيمانيس يتضح من خلال المبدأ الكلى الذى اتخذه كأساس لتفسير أصل الكون وسائر الأشياء، والذى هو الهواء، وهذا يتضح لنا من خلال الشذرة الوحيدة التى رواها ثيوفراسطس، والتى صاغ فيها بكل وضوح هذا المبدأ، والتى تقول: «أن الجوهر الأول واحد لا نهائى ولكنه محدد الكيف، أنه الهواء منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت وسوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى وتفرعت عنه باقى الأشياء»[3].

(1) د/ محمود مراد: المرجع السابق، ص28.
(2) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص99.
(3) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996، ص57.

إن هـذه العبارة توضح أن هذا الفيلسـوف يؤكـد على أن الهواء هو المبـدأ الكلى الموحد، والهواء بهذا المعنى يختلف عن الهواء الجوى الذى ندركه بالحواس، فهو مبدأ ميتافيزيقى يشكل الأصل الذى تشكلت عنه الأشياء جميعاً، باعتبار أن الطبيعة الأساسية التى تتألف عنها الأشياء واحدة ولا محدودة، حتى و إن كانت لا متعاينة على غرار ما اعتقد «أنكسمندروس»[1].

و يذهب «ييجر»[2] إلى أبعد من هذا عندما يقرر أن الهواء عند «أنكسيمانيس» لم يكن كائناً حسـياً فحسب، بل كان متمتعاً بالظواهر السيكلوجية والعقلية، وهذا يعنى أن «ييجر» يجعل هذا المبدأ منطو ياً على جانبين أحدهما حسى والآخر عقلى ميتافيزيقى.

ولكـن مهـما كان الأمر، فإن مـا يجدر التركيـز عليه هنا هـو أن «أنكسـيمانيس» جعل الهواء المادة الأولى لأصل الأشـياء، وحاول تبسـيطها وتقريبها إلى الذهن ما أمكن، وهو بهذا يشـارك «طاليس» و«أنكسيمندريس»، فى القول بمفهوم المعنى الكلى، حتى و إن كان ذلك من اعتبارات مختلفة عن تلك التى جاءت عند سابقيه.

هيرقليطس

بعد أن تناولنا المدرسـة الملطية التى كانت بعيدةً عن التركيبات العقلية المعقدة تماماً ننتقل الآن إلى مرحلة أخرى من مراحل الفكر اليونانى، وأعنى بها مرحلة الفيلسـوف «هيرقليطس» الذى نقل البحث من المجال الطبيعى السابق عليه، إلى حيث البحث فيما هو كامن فى الطبيعة البشرية.

صحيـح أن «هيرقليطـس» بـدأ فى بداية أمـره متابعاً للـتراث اليونانى السـابق عليه من حيث إنه قال بمبدأ كلى يفسر سـائر الظواهر والأشـياء التى يتألـف منها الكون، وأعنى به النـار، فالنار بالنسـبة له هـى عبارة عن كل لأنها تشـتمل على كل شىء، وهى ليسـت مجرد شىء محسوس وملموس، وذلك أن «هيرقليطس» أضفى عليها خصائص عقلية مجردة[3]، كما

(1) د/ حربى عباس عطيتو: تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص44.

(2) W. Jeager: The theology of early greek philosophy, At clarendon press, Oxford, London, 1948, p.36.

(3) د/ حربى عباس: المرجع السابق، الجزء الأول، ص105.

جعلها كما يقول «ستيس» أعلى صور المادة، وسائر الأشياء الأخرى للمادة مجرد تعديلات وتنويعات لها[1].

غير أن «هيرقليطس» خرج عن هذا التراث وذلك من وازع رغبته فى وضع حقيقة مطلقة فوق العالم المحسوس، عالم الكثرة والتعدد، أسماها، الكلمة أو «اللوغوس» Logos فالكلمة بالنسبة له أزلية على الدوام، وهى الحق مطلب جميع الحكماء، ولكن الناس يعجزون عن فهمها لأنهم يأخذون بالظاهر[2].

والكلمة أو «اللوغوس» عبارة عن معنى كلى فى العقل لا يدركه إلا الحكماء لأنهم معنيين بجميع الأحكام الكلية، أما الناس فقاصرين عن تكوين معنى كلى فى عقولهم، لأنهم متمسكين بالظاهر ومعتمدين على الحواس بدون نقد للمعرفة التى تقدمها لهم، حيث إن الحواس لا تقدم إلا معرفة الظاهر المحسوس بدون نقد للمعرفة التى تقدمها لهم، ونظراً لأن العقل هو وحده الذى يستطيع أن يعرف الكلمة أو القانون، فعلنا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل حتى نعرف حقيقة القانون، حيث إن العقل الذى فينا جزء من العقل الإلهى الذى وضع «اللوغوس» أو الكلمة فى العقل البشرى[3].

إن مفهوم المعنى الكلى عند «هيرقليطس» يتضح بجلاء فى شذرتيه رقم 10، 45 اللتان تؤكدان على أن المعنى الكلى بالنسبة له هو الحقيقة الكامنة فى العقل، وهو لا يشاهد و إنما يشاهد الكثرة والأضداد التى تخص العالم المحسوس، يقول «هيرقليطس»: «الظاهر لنا هو الكثرة وهذه الأضداد، أما الحقيقة فهى الوحدة، ولكنها خفية لا تدرك بالحواس، ولذلك الطبيعة تحب أن تختفى». وهذا المعنى الكلى يظهر أيضاً فى شذرة رقم 51 حين يتحدث عنه باعتباره واحداً يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد[4].

والناظر لموقف «هيرقليطس» سوف يجد أنه يقوم على تفرقة بين عالم المحسوسات، عالم الكثرة والتغير، وبين عالم المعقولات. هذه التفرقة تعد، فى رأينا، ورغماً عن بساطتها، نواة لفلسفة

(1) وولتر ستيس: المرجع السابق، ص76.
(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص116.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص139.
(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص21، وأيضاً، ص126.

أفلاطون، التى بنى علىها فلسفته فى مفهوم المعنى الكلى، كما أنها كانت محط نظر «هيجل» الذى اعترف صراحة بتأثير «هيرقليطس» الهائل علىه، خاصةً فى الجانب المنطقى من فلسفته[1].

وبهذه الكلمات نكون قد خطونا بتطور المعنى الكلى خطوة جديدة حيث وجدنا انصرافاً عـن موقف الطبيعيين الأوائل الذين يقولـون بمبدأ كلى طبيعى، إلى حيث القول بمبدأ كلى عقلى واحد يعد معنى كلياً واحداً، وأعنى به مبدأ «اللوغوس» أو العقل.

الفيثاغوريون

إن مفهـوم المعنى الكلى عنـد «الفيثاغوريين» يرتبط ارتباطاً وثيقـاً بمفهوم العدد عندهم. فالأعداد عندهم ليست فقط موجودات متوسطة بين المثل والمحسوس[2]، وإنما هى عبارة عن كليات، وهى بهذا المعنى تشـكل جواهر الأشـياء، باعتبار أن طبيعة الأشياء كلها قد تشكلت فى رأيهم على مثال الأعداد[3].

والسـؤال الذى يطرح نفسـه هنا هو سـؤال عن الكيفية التى بها تكـون الأعداد أعداداً جوهرية؟ فى الإجابة على هذا السؤال، انقسم المؤرخون إلى فريقين أحدهما يقول إن الأعداد تكـون جوهر الأشـياء بوصفها صـورة وهيولى معـاً[4]، ويمثل الفريـق الأول كلًا من «وولتر سـتيس» و«الدكتور عبد الرحمن بـدوى» وغيرهما، وأما الفريق الثانى فيمثله «أرسـطو» ومن سار على دربه من المشائيين.

ويـرى الباحث أن الرأى الأول هو الأرجح، وذلك لسـببين، الأول هـو أن الفيثاغوريين نظروا إلى الأعداد على أنها علاقة بين الأشـياء، الأمـر الذى جعلهم يربطون دوماً بين المفاهيم الكليـة والأعداد، كأن يرمز للعدالة والتى هى مفهـوم كلى بالعدد 4 وللزواج بالعدد 3، وهلم جرا، وأما الثانى فهو أن الأعداد التى تعبر عن الوحدة، والوحدة توازى الصورة فحسب(*).

(1) د/ إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1995، ص67.
(2) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987b, 30, p505.
(3) Ibid: B1, ch5, 987 a, 15, p 505.
(4) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص107.
(*) يرى الباحث أيضاً أن الرأى الثانى الذى يقول بأن الأعداد هى جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً يتفق إلى حد كبير مع موقف أرسطو، وليس مع الموقف الفيثاغورى.

وبينما تذهب فلسفة المدرسة الفيثاغورية إلى أننا ندرك الأشياء فى الكون بصفاتها وأن غالبية هذه الصفات ليست كلية فى مداها، حيث إن لبعض الأشياء بعض الصفات، ولبعضها الآخر صفات أخرى فورقة الشجرة خضراء ولكن ليست كل الأشياء خضراء، وبعضها ليس له لون على الإطلاق والأمر نفسه يصدق على الأذواق والروائح فبعض الأشياء حلو وبعضها مر، إلا أن هناك صفة واحدة فى الأشياء تكون فى رأى هذه المدرسة كلية وشاملة فى مداها وتنطبق على كل ما فى الكون المادى وغير المادى، أعنى بها، أن كل شىء يمكن عده ويمكن حسابه[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «فيثاغورس» اعتبر أن للأعداد شكلاً أو هيئة Eidos، وبوصفه لهذه الفكرة لم يكن محدثاً لتطورا جديدا فى مفهوم المعنى الكلى الذى جاء عند السابقين فحسب، إنما كان مؤثراً فى من تلاه من الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذا المفهوم خاصة عند أفلاطون وأرسطو. ولكى نتعرف على مدى التطور الذى لحق على هذه الفكرة، دعنا ننظر فى معانيها المختلفة الممكنة التى يمكن أن تنطوى علها، إن «الإيدوس» ينطوى على ثلاثة معانى. الأول طبيعى، والثانى منطقى، والثالث ميتافيزيقى. المعنى الطبيعى يشير كما أوضح «ميلسيس»[2]، إلى شكل الجسم الخارجى وقد يقال أيضاً على الطبيعة الداخلية Phisis، وأما المعنى المنطقى فيقال على النوع الذى يشمل أفراداً كثيرين كما نقول ثلاثة أنواع من الأشجار فى الحديثة، زيتون وبرتقال وورد[3]، وأما المعنى الميتافيزيقى فيشر إلى وجود الشكل أو الهيئة كمعنى كلى فى العقل، وبينما استخدم فيثاغورس «الإيدوس» بالمعنى المنطقى الميتافيزيقى، وسوف نجد أن اللاحقين علىه أمثال أفلاطون وأرسطو قد تابعوه فى هذا الاستخدام. فبينما قصر أفلاطون، وكما سوف نرى، استخدامه «للإيدوس» على المعنى الميتافيزيقى الصرف، سوف نجد أن أرسطو استخدمه بالمعنى المنطقى الميتافيزيقى، وفى سائر هذه الأحوال نجد أن «الإيدوس» أو الشكل هو ترجمة للمثال أو الصورة والمثال أو الصورة يمكن أن تؤخذ على أنها تعنى المعنى الكلى.

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 39.
(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص83.
(3) نفس المرجع، ص 83.

ولم يكن تأثير «فيثاغورس» على أفلاطون وقفاً على هذه المسألة وحدها، وإنما امتد إلى فكرته فى «المشاركة» أيضاً، فهذه الفكرة قد تكون مستوحاة من فكرة فيثاغورس عن المحاكاة، أعنى، محاكاة الأشياء للأعداد، فالفكرة الأفلاطونية المتعلقة بمشاركة الكلى الميتافيزيقى التجريدى فى العالم المحسوس هى نفسها فكرة مشابهة لفكرة المحاكاة الفيثاغورية، حقاً، لقد وصلت هذه المشابهة إلى حد التماثل التام فى رأى أرسطو، فهو يقرر أن تماثل «المحاكاة الفيثاغورية» للمشاركة «الأفلاطونية هو تماثل تام بمعنى أن أفلاطون أخذ نفس الفكرة ولم يغير فيها سوى الاسم فقط، فالفيثاغوريون يقولون إن الموجودات توجد بمحاكاة الأعداد، أما أفلاطون فقد قال إنها توجد بالمشاركة، وهذا لا يعد إلا تغيراً فى الاسم فقط. صحيح أن الأمر قد يختلف بالنسبة لطبيعة هذه المشاركة أو المحاكاة، غير أن هذا لا يمكن الفصل فيه نظراً لأنهما تركا البحث فى طبيعتها ولم يقدما فيه أى حسم[1].

وهذا الموقف الأخير يضعنا أمام مشكلة، وهى هل هناك ضرورة فى أن نتابع أرسطو على طول الخط؟ أليس من الممكن القول أن هناك ارهاصات تنبئ عن إمكانية الفصل فى مشكلة طبيعة «المحاكاة» أو «المشاركة» عند الفيثاغوريين وأفلاطون، نحن نعتقد أن ذلك ممكن، وهذه الإمكانية تضرب بجذورها فى فكرة «المفارقة»، وعلى هذا يكون سؤالنا هو: هل الأعداد الفيثاغورية لها وجود مفارق أو مستقل عن الأجسام المادية المؤلفة منها فى الواقع أم أنها مفارقة للأشياء مثل الكلى أو المثال بالمعنى الأفلاطونى.

إننى أرى أن الإجابة عن هذا السؤال هى أن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التى هى نموذج لها، وهم بذلك اتخذوا موقفاً مخالفاً لموقف أفلاطون، الأمر الذى يعنى أنه على الرغم أنه هناك احتمالية تقول بأن أفلاطون استوحى فكرة «المشاركة» من فيثاغورس، إلا أن طبيعة هذه المشاركة مختلفة عند الاثنين.

الإيليون

إذا شئنا أن نلخص أهم ما جاء فى هذا الفصل حتى الآن فى كلمات مختصرة نستطيع أن نقول: إن مفهوم المعنى الكلى قد طرأت عليه بعض التطورات من بدايات التفكير الفلسفى

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987 b, 30, p.505.

المنظم الذى تعارف الباحثون على أنه يبدأ بطاليس مروراً بمن تلاه وصولاً إلى المدرسة الفيثاغورية، فبينما قال طاليس ورفاقه من الطبيعيين أصحاب مدرسة ملطية بالكل الطبيعى، نجد أن هيرقليطس قد نقل الكلى إلى مجال «اللوغوس» أو العقل أو الكلمة، أما فيثاغورس فقد خلعه على العدد. وسؤالنا الآن هو سؤال عن التطورات التى طرأت على مفهوم المعنى الكلى على مدار تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة، والإجابة على هذا السؤال تقتضى منا تعقب مراحل هذا التطور عند المدرسة التالية للمدرسة الفيثاغورية، وأعنى بها المدرسة الإيلية. نظراً لأن «بارمنيدس» و «زينون» يمثلان أهم أعلام هذه المدرسة، فسوف نقصر حديثنا على آراء هذين الفيلسوفين.

أولاً: بارمنيدس:

إن مفهوم المعنى الكلى عند «بارمنيدس» يمكن تناوله فى ضوء محورين رئيسيين الأول يتعلق ببحثه فى الوجود، وأما الثانى فيتعلق بما ذكره عن مسميات الأشياء أو الألفاظ، والوجود عند «بارمنيدس» ينطوى على نوعين أحدهما مادى، والآخر عقلى، ويتعلق الوجود المادى بعالم الكثرة أو التعدد، أما العالم العقلى فهو عالم الوحدة أو عالم المعنى الكلى المتجرد عن العالم المادى[1].

وانتقال عالم المعنى الكلى المتجرد هكذا من العالم المحسوس إلى العالم العقلى عند «بارمنيدس» إنما هو انتقال من وجود إلى وجود أو انتقال من وجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وليس انتقالاً من وجود إلى لا وجود لأنه فى شذرة (6) من ترجمة «بيرنت» يقول «من المستحيل أن يوجد اللاوجود»[2] وهذا يعنى أن «بارمنيدس» أقام فلسفته على أساس وجود جوهر مفرد أو معنى وراء كل الأشياء متمثلاً فى الوحدة[3].

وهذا التجريد البارمنيدى لمفهوم الوجود الذى هو بمثابة المعنى الكلى للوجود فى العقل كوجود ثابت، هل هذا التجريد يناقض التجريد الأفلاطونى؟ هذا ما أوضحه «بيجر» عندما

(1) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص135.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص138.

(3) Stumpf: History of Philosophy, from Socrates to Sarter, second edition, Mcg new, Him. B. Nerwyourk, 1975, p. 16.

أشـار إلى أن وجـود «بارمنيدس» وجـود ثابت ومفـرط فى الثبات[1]، فى حـين أن «أفلاطون» يحاول أن يتخلص من هذا الثبات المطلق المفرط ويشرك المعنى الكلى المجرد عن الإحساسـات مع المحسوسات ذاتها.

ويبـدو أن هناك دافعاً، يعلل به «بارمنيدس» هذا البنـاء الوحدوى الثابت للمعنى الكلى، يتجلى فى أن العقل يريد أن يطمئن إلى شىء ثابت يفكر فيه، ويسـتطيع أن يطلق عليه اسـماً أو لفظاً، ولا يتسنى ذلك فى الأشياء التى ندركها بالحواس، بل فى تلك التى ندركها بالعقل[2].

أما بخصوص المحور الثانى وهو الألفاظ فيمكن القول بأن المعنى الكلى وقيامه على التجريد فى العقل عند «بارمنيدس» إنما يعد أساساً لمذهب اسمى مبكر، وذلك لأنه أدرك العلاقة الوثيقة بـين المعانى والألفاظ، ورأى أن المعنى الكلى هو اسـتخلاص أسـماء ومفـردات جزئية يتعامل معها العقل بدلاً من المفردات الحسـية. هذا الموقف يتضح لنا من خلال الشـذرات التى نقلت عن «بيرنت» و«فيريمان». وفى شـذرة (8) يقول «بارمنيدس»: «ليست جميع الأشياء إلا أسماء أطلقها البشر، واعتقدوا فى صدقها: مثل الكون والفساد، الوجود واللاوجود، النقلة فى المكان، تغير اللون الساطع». وفى شذرة (6) يقول: «ما نلفظ به ونفكر فيه يجب أن يكون موجوداً... لأن كل مـا يمكـن أن يعقل وأن يوجد شىء واحد»[3] ومقتطفات الشـذرات التى ذكرناها هى نموذج بسـيط لما ذكره «بارمنيدس» عن العلاقة بين اللفظ والوجود. وهذه الشذرات تدل على مذهب أسمى كامن فى فلسفة «بارمنيدس».

ولا يعـنى هذا أن هذا الموقف يسـمح لنا بأن نجعل «بارمنيدس» رائـداً من رواد المذهب الأسـمى، أن العكـس هـو الصحيـح، لأن المذهب الأسـمى الحديـث يناقض ما ذهـب إليه «بارمنيـدس». غير أن أهميـة «بارمنيدس» تكمن فى أنه كان مصدراً مـن المصادر التى اعتمد علها أرسـطو فى مسألة الأسماء والصفات ناهيك عن إمكانية اعتبار «أرسطو» و«بارمنيدس» معاً بمثابة طور من أطوار المذهب الاسمى.

(1) Geager: Op cit, p 105.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص130.

(3) نفس المرجع، ص131.

وهكـذا يمكن القـول أن المعنى الكلى اتخذ بعـداً جديداً على يد «بارمنيـدس». فهو جعل هذا المعنى مجرداً عن الإدراكات الحسـية الموجودة فى العـالم المتكثر، وذلك من خلال نقله إلى عالم الوحدة، عالم المعنى الكلى، وصياغته بعد ذلك فى قوالب لفظية أو أسماء كلية موجودة فى العقل يتم الرجوع إليها عند إدراك الأشياء فى العالم المتكثر.

ثانياً: زينون:

لم يكـن «لزينون» الإيلى إسـهاماً كبيراً فى صياغة مفهوم المعنى الـكلى، حيث أنه كرس جهده للدفاع عن مفهوم «بارمنيدس» فى الوجود الثابت، الذى أطلقنا عليه سابقاً المعنى الكلى، وقد استخدم فى ذلك منهجاً استدلالياً غير مباشر[1].

ويتجـلى هذا المنهج فى حجج ثمانية قدمها «زينون» ويمكن تقسـيمها إلى نصفين، ينطوى كل نصـف على أربـع حجج، الأربع الأولى تختـص بإبطال الكثرة والتى هـى إما كثرة مقادير ممتـدة فى المـكان، أو كثرة أحاد أو أعـداد غير ممتدة أو متجزئـة[2] وذلك إثباتـاً للعالم الثابت الواحد أو الكلى، وأما الأربع الأخر فهى تبطل الحركة للسبب نفسه.

ولا يعـنى هذا أن «زينـون» كان متابعـاً «لبارمنيدس» على طول الخط. فلقد سـاهم هو الآخـر، وإن يكـن بقدر ضئيل للغايـة، فى إحداث مزيد من التطويـر فى مفهوم المعنى الكلى، ووجه التطوير هنا ينبثق عن حجه نفسها، حيث أنها كانت تدعو إلى تحليل معانى كليات مثل الامتـداد والزمان والمـكان والعدد والحركة واللانهائى بطريقة أو منهـج مختلف عما جاء عند سابقيه حتى وإن بقى المفهوم مماثلاً تماماً لما جاء عند «بارمنيدس».

والآن، إذا شئنا أن نلخص نوع التطوير الذى أحدثته المدرسة الإيلية بالنسبة للمعنى الكلى فقد نستطيع القول إنه على الرغم من أن هذه المدرسة قد فرقت بين عالمين أحدهما عالم الكثرة والجزئيـات المشـحون بالمتناقضات وعالم المعنى الكلى الواحد الثابـت، إلا أنها تعدت ذلك إلى حيـث توضيـح الطبيعة الجوهرية لهذا الواحـد أو الثابت أو الكلى محدثـة بذلك نقلة جديدة سوف يكون لها تأثير على أفلاطون على وجه التحديد.

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص126.

(2) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص31، وانظر أيضاً، د/ أميرة حلمى مطر، الفلسفة اليونانية، ص93.

أنبادوقليس

لقد خطا أنبادوقليس الذى يأتى بعد المدرسة الإيلية فى الترتيب التاريخى بتطور مفهوم المعنى الكلى خطوة جديدة جعلته يختلف هو الأخر من بعض الاعتبارات عن التطورات التى جاءت قبله، ولقد حدث هذا التطور على ثلاثة محاور. الأول يتعلق بفكرته التى تقول بأن الشبيه يدرك الشبيه، والثانى يتعلق بمفهومه فى الاتحاد والانفصال أما الثالث فيخص مفهومه فى المعرفة القبلية.

بالنسبة للمحور الأول، يرى أنبادوقليس أن التعددية الموجودة فى الوجود لا يمكن أن تدرك بدون أن يكون لها شبيه فى النفس، والتى هى بالطبع من نفس مكوناتها، ولأن الإنسان يرى الأشياء كالجبل، والبحر والشجر، والأرض، ولأن هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هى النار، والماء والأرض، فلابد وأن تكون النفس المدركة مؤلفة من هذه العناصر أيضاً طبقاً لمبدأ الشبيه يدرك الشبيه.

هذا يعنى ضمناً أن «أنبادوقليس» يرى أن هناك معنى كلياً يكون كامناً فى النفس يمكن للنفس بواسطته أن تدرك الجزئيات فى الوجود، وأن هذا الكلى الكامن فى النفس يشبه أيضاً الشىء الجزئى الموجود فى الخارج، كما يعنى أيضاً أن «أنبادوقليس» يطور مفهومه فى المعنى الكلى فى ضوء أسس ثلاثة. الأول هو المدرك الحسى كالشجرة وما يشابهها من الموجودات الحسية، والثانى هو تشابه المعنى الكلى المدرك مع ما هو حسى والثالث هو طبيعة النفس التى تكون حاوية للمعانى الكلية المكونة من نفس عناصر المدرك الحسى. حقاً، لقد لخص أرسطو[1] هذا المحور الذى يقول به أنبادوقليس فى عبارة مختصرة مؤداها إننا بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نرى الأثير الألهى، وبالنار نعرف النار، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض الحزين الشديد يدرك البغض[2].

أما المحور الثانى عنده فيشير إلى شىء من طبيعة المعانى الكلية نفسها فهو يقول: إنما تجتمع

(1) أرسطو: كتاب النفس، ك2، فقرة 404 ط (15 - 20)، وانظر أيضاً، د/ أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص177.

(2) أرسطو: كتاب النفس، ك2، فقرة 404 (15 - 20).

العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين يسميهما المحبة والكراهية، فالمحبة تجمع المعانى الكلية المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها[1]، وهذا يعنى أن المحبة هى مبدأ اتحاد المعانى الكلية والكراهية هى مبدأ انفصالها، فقد تجتمع المعانى الكلية فى «الكروى»[*] الذى هو بمثابة الصورة الكاملة للألوهية عند أنبادوقليس، والذى يشبه إلى حد كبير الواحد أو المعنى الكلى البارميندى، وفى «الكروى» أيضاً تبتعد المعانى الكلية بفعل الكراهية هى مبدأ الانفصال.

أما المحور الثالث يتعلق بإيمان أنبادوقليس بوجود المعانى الكلية قبل نشأة الكون، صحيح أنه يعتقد أن هذه المعانى الكلية القبلية هى معانى غير محددة، وغير واضحة، حيث إنها بمثابة صور تجريدية تعد نموذجاً لما سيكون عليه الكون[2]. وصحيح أيضاً أن هذه المعانى الكلية القبلية تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه أفلاطون فى محاورة «فيدون»، كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى حين قرر أن المعانى الكلية موجودة قبل وجود النفس، وصحيح من جهة ثالثة أن هناك اختلافاً بين موقف أنبادوقليس وموقف «أفلاطون»، رغماً عن هذا التماثل من حيث أن أفلاطون يجعل المعانى الكلية محدودة فى وجودها القبلى بينما يجعلها أنبادوقليس غير محددة فى هذا الوجود، غير أن حقيقة الأمر هى أن أنبادوقليس أكد على قبلية المعانى الكلية حتى قبل نشأة الكون وهذا هو بيت القصيد هنا، لأن هذه الفكرة بالذات هى التى تشكل بعداً جديداً على صعيد تطور فكرة المعنى الكلى.

إن النتيجة التى نستطيع أن نستخلصها من هذا العرض المختصر لفكرة المعنى الكلى عند أنبادوقليس هى أن هذه الفكرة أخذت منحى جديداً عند هذا الفيلسوف، هذا المنحى يمكن أن يتضح من عدة مواقف يؤكد علىها، الأول هو الموقف القائل «بالشبيه يدرك الشبيه»، فهذه الفكرة توضح أن الإنسان يدرك عناصر الطبيعة من خلال المفاهيم الكلية لعناصر الطبيعة فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب فى الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب فيه، أو عن طريق المعنى الكلى الموجود فيه، أما الموقف الثانى فيتمثل فى ابتداعه لفكرة قبلية المعانى

(1) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص 172 - 173.

(*) فقد كان لهذا الاصطلاح مدلوله فى الفلسفة المسيحية، حيث اعتبر هذا الكروى بمثابة صورة كاملة للماهية الألهية، وقد يرجع الأثر الكامل لهذه الفكرة فى الفلسفة المسيحية إلب أنبادوقليس. (الباحث)

(2) Aristotle: Metaphysics, BIII, Ch4, 1001 a, 20.

الكلى الموجود فيه، وأما الموقف الثانى فيتمثل فى ابتداعه لفكرة قبلية المعانى الكلية التى سنجد مدلولها عند أفلاطون فيما بعد، وأما الموقف الثالث فيشير إلى تأكيده على دور مفهومى الاتحاد والانفصال فى تجميع وتفريق المعانى الكلية.

أنكساجوراس

لقد تصور أنكساجوراس أن المعنى الكلى له علاقة وثيقة بالعقل، والعلم والبساطة وبكونها مبدأ منظماً للعالم[1]. والعقل عند أنكساجوراس ينقسم إلى نوعين. الأول يطلق عليه اسم العقل الأصغر الذى ينقسم بدوره إلى مجموعة من العقول تتجسد فى الإنسان، والحيوان، والنبات، أعنى فيما يسميه باسم الكون الأصغر، والعقل الآخر يطلق عليه اسم العقل الأكبر، وهو بمثابة العقل المنظم لمجموعة العقول التى ينطوى عليها العقل الأصغر، وهو أيضاً عقل منظم للعالم، أو للكون الأكبر ومكون له[2]. والعلاقة بين هذين العقلين ليست علاقة انفصال، و إنما هى علاقة تطابق أو اتساق بمعنى أن ملكات الإنسان الذهنية، وهى ملكات الكون الأصغر، تطابق العقل الكونى، أو الكون الأكبر، وتعمل وفقاً لتوجيهه[3].

وهذا يعنى أن تفرقة أنكساجوراس بين هذين النوعين من العقل هى تفرقة تقوم على التجرد المنطقى، فالعقل الأصغر ممثلاً فى عقل الإنسان، والحيوان، والنبات هو بمثابة النوع للعقل الأكبر الذى هو جنس لمفردات العقل الأصغر، ولكن بينما يؤكد أنكساجوراس هكذا على كلية العقل، فإنه يرفض أن ننظر إلى الجزئيات، لأن هذا النظر يحمل نوعاً من العبث، حيث إن الجزئيات والتقسيمات سوف تقضى حتماً إلى الكل، فمهما يبالغ المرء فى تقسيم الأجسام، فإن التقسيم ينتهى دائماً إلى أجزاء متجانسة مع الكل كاللحم فى اللحم، والعظم فى العظم،.....، فالكل إذن موجود فى الكل بالفعل، ومن ثم لا تكون هناك فائدة فى التحدث عن العناصر أو التقسيمات[4].

---

(1) د/ أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص104، انظر أيضاً،
Aristotle: Metaphysics. B1, Ch7. 988a. (30-35).

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص91.

(3) W.Jagger, the theology of early greek philosophy, p.164.

(4) البير ريفو: الفسلفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د/ عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة، طبعة 1958، القاهرة، ص 86 - 87.

و إن الجديد الذى أتى به أنكساجوراس على صعيد تطور فكرة المعنى الكلى يتمثل فى تقسيمه الثنائى للعقل إلى عقل أصغر متجسد فى الإنسان، ويحمل معانى كلية، وعقل أكبر هو عقل كونى كلى، ينظم المعانى الكلية فى العقل الأصغر، وفى تأكيده على التماثل والتطابق بين العقلين، الأمر الذى يجعل إمكانية إدراك العقل الكلى الكونى أمراً ممكناً.

الذريون

لقد عنى ديمقريطس مؤسس المذهب الذرى، بمفهوم المعنى الكلى عناية خاصة وهو حاول أن يعالج هذا المفهوم على أساسين. الأول هو إضفاء صفات ومحمولات المعنى الكلى على الذرة، والثانى هو التفرقة التقليدية بين عالم المحسوسات أو عالم الجزئيات وعالم الوجود العقلى الذى هو عالم المعنى الكلى.

ففى ضوء الأساس الأول، أكد ديمقريطس أولاً على أن الذرة تتصف بكونها لطيفة أشد اللطف ومنبثة فى كل مكان، وهذه الصفة هى صفة تجريدية وبسيطة، ومما لا شك فيه أن هذه البساطة وهذا التجرد لا يكون إلا للمعنى الكلى، كما أكد ثانياً على أن الذرة أو «الأيدولا» Eidola التى اشتقت منها كلمة Adols الإنجليزية لها دلالة خاصة تعنى الأشباح أو الصور أو الأطياف أو الأوهام[1]. ولسوف نرى فيما بعد أن أفلاطون استخدم هذا اللفظ للدلالة على المثل أو المعانى الكلية، والنتيجة المترتبة على ذلك أن ذرات ديمقريطس ليست ذرات مادية محسوسة و إنما هى معانى كلية لها حقيقتها الموضوعية[2]، ناهيك عن كونها حقيقة مباطنة، أعنى، لا تدرك بالحواس فى مقابل الحقيقة الظاهرة التى تدرك بمدارك الجسم الحسية[3].

وفى ضوء الأساس الثانى فقد أقام ديمقريطس نفس التفرقة بين عالم الظاهر الذى هو

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، الكتاب الأول، العلم القديم فى العصر الذهبى لليونان (القرن الخامس) الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف د/ زكريا إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1978، ص59.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص222.

(3) ايريفين شرودنجر: الطبيعة والأغريق، ترجمة د/ عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962، ص124.

عالم الجزئيات وعالم الباطن الذى هو عالم الكليات، فعنده أن المعانى الكلية العقلية تنبت من الإحساسات، باعتبار أن ما يملكه العقل من معانى كلية إنما مرده إلى العقل التعس، إنك تستقبل اعتقاداتك منا، أفتستطيع بعد ذلك أن تقهرنا؟ إن صنعك عندئذ سيكون تماماً كتدميرك»[1]. وهذا النص يؤكد على أن كلاً من العقل الذى يحوى المعانى الكلية والإحساس يحملان قدراً من الحقيقة، حتى و إن كانت معرفة الإحساسات تعد فى رأيه معرفة غير مشروعة لكونها غير يقينية فى تحديد الحقيقة، وذلك على النقيض من معرفة المعنى الكلى القائمة على العقل، والتى تتسم بالمشروعية نظراً لأنها هى وحدها التى تتمتع بالصدق فى الحكم على المعرفة[2].

من هذين الاعتبارين السابقين نستطيع أن نستنتج أن هناك نوعاً من التطور طرأ على مفهوم المعنى الكلى بمجيئ المدرسة الذرية الديمقرطية. والتطور هنا يبدأ من إدخال المذهب الذرى كمبدأ تجريدى يحمل صفات ومحمولات المعنى الكلى، و ينتهى بين عالم الجزئى، عالم المعرفة غير المشروعة وعالم الكلى، عالم المعرفة المشروعة.

السوفسطائيون

إن السوفسطائيين يمثلون مرحلة جديدة على طريق تطور مفهوم المعنى الكلى، فعلى الرغم من أن التطور السابق على السوفسطائيين اتخذ فى مجمله، وكما سبق أن رأينا منحى إيجابياً يتمثل فى محاولة إثبات وجود المعنى الكلى، إلا أن هذا التطور اتخذ على يد هؤلاء السوفسطائيين منحى سلبياً يتمثل فى محاولة نفى المعنى الكلى و إنكار كلية، وهذا التطور السلبى، إن صح التعبير، جاء على يد فيلسوفين من أبرز أصحاب هذا الاتجاه السوفسطائى وأعنى بهما «بروتاجوراس» و«جورجياس».

أما عن «بروتاجوراس» فيمكن القول أنه آمن بنسبية المعانى الكلية، حيث لا يوجد عنده أى شىء كلى أو حقيقة مطلقة[3]، فما تعده معنى كلياً كالعدالة قد يعنى لشخص آخر الظلم

(1) د/ على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1970، ص79.

(2) نفس المرجع، ص95، وانظر أيضاً، W.Jagger.op. cit, p163، وانظر أيضاً د/ أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص223.

(3) Fuller (B.A.G): History of Philosophy, Revised edition, New York, 1945, p69.

بعينه، وهذا يعنى أنه ينفى الصفة الجوهرية للمعنى الكلى، أعنى، صفة الثبات، ويجعلها تختلف باختلاف البشر، جاعلاً بذلك الإنسان مقياس كل شيء، أعنى مقياس الموجود منها ومقياس لا وجود غير الموجود منها[1].

إن هـذا يعنى أن ما نسـميه أو نصفه بالمعـنى الكلى يكون فى حركة دائمة، فالذى نسـميه كبيراً سرعـان ما تجده صغيراً، و إن قلت ثقيلاً ظهر خفيفاً، وهكذا الحال بالنسـبة لكل شيء، إذ لا يوجد واحد محدد أو معنى كلى محدد أو صفة ثابتة على أى حال من الأحوال، وكل ما نصفه بالوجود إنما هو فى صيرورة وحركة وامتزاج متبادل. والثبات الكلى يكون من هذا الاعتبار مجرد وصف مضلل[2].

أمـا بالنسـبة «لجورجياس» فيمكننـا أن نقرر أنـه كان أكثر غلواً مـن «بروتاجوراس» فى القول بنسـبية المعنى الكلى، ففى كتابه المسـمى بـ»اللاوجود» ينفـى أى قيام للمعنى الكلى، فالمعنى الكلى غير موجود، فى رأيه، و إن وجد لا يمكن إدراكه، و إن تم إدراكه لا يمكن تبليغه، وهـذا ما عبر عنه فى القضايا الثلاث الشـهيرة التى تقول: لا يوجـد شيء، و إذا كان هناك شيء فإن الإنسـان قاصر عن إدراكه، و إذا فرضنا أن إنسـاناً أدركه فلن يسـتطيع أن يبلغه لغيره من الناس[3]، فهذه القضايا تعنى حتمًا أن سبب إنكار أو نفى المعنى الكلى يكمن فى صعوبة إدراكه، وعلى الرغم من أن الباحث يتفق مع «جورجياس» على صعوبة إدراكه، إلا أننى اختلف معه فى القـول بإنكار المعنى الكلى إنكاراً تاماً، حيث إن الاختلاف حول تعريف أو تحديد معنى كلياً كالعدالة لا يعنى إنكاره، و إنما هو موجود ولكن تعريفه أو تحديده هو الذى ليس باليسير.

إن مـا يترتب على هذا الاتجاه السوفسـطائى هو قول بالردة إلى حيـث إنكار المعنى الكلى، وهـذا يعـد فى حد ذاتـه ضرباً من ضروب التطـور، صحيح أنه تطور فى اتجاه سـلبى، غير أنه تطـور على أية حال، إنه خطوة على طريق إثارة رد فعل جديد سـوف يصـل بالتطور إلى أبعد منتهـاه، حيـث إن لكل فعل رد فعـل كما يقولون، فـما يتعين أن نضعه فى الأذهـان هنا هو أن السوفسـطائية تفتقت عن اتجاهين أحدهمـا يمثله «بروتاجوراس» الذى يقول بنسـبية المعانى

(1) أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة د/ أميرة حلمى مطر، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986، فقرة 153، ص194.

(2) نفس المصدر، فقرة 152، ص192.

(3) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص48.

الكلية، والأخر يمثله «جورجياس» الذى أنكر هذه المعانى تماماً، والنتيجة التى تترتب على هذا الاتجـاه فى مجملـه هى هدم المعايير الكلية الثابتة فى المجتمع مـن ناحية، ونفى العلم الذى يقوم هو الأخر على معان كلية من ناحية أخرى.

سقراط

يبـدو أن التطور السـلبى الـذى أحدثه السوفسـطائيين قد دفع سـقراط إلى محاولة وضع مبـدأ يجلو به صدأ المعرفة الفطرية بالكليات الكامنـة، وذلك من خلال مهاجمة التطور الذى أحدثه السوفسـطائيون، ومحاولـة البرهنة على أن هناك معياراً مطلقاً وكلياً للأشـياء. حقاً، لقد أكد سقراط على أن الفكر هو عبارة عن حركة مستمرة من الجزئى إلى الكلى، ثم من الكلى إلى الجزئى أو من المشخص إلى المجرد، ثم العكس[1]. وهو بذلك يريد أن يعبر عن قدرة العقل على التفكـير انطلاقاً من المعانى الكليـة أو الأفكار وصولاً إلى الجزئى، بدلاً من مجرد الاختصار على نطاق الجزئيات فقط[2].

والهدف الذى كان يسعى إليه سقراط من وراء هذا الموقف هو هدف مزدوج: أولاً قيام الأخـلاق، حيث رأى أن الـضرورة الأخلاقية تحتم علـه أن يتخذ معنى كليـاً ثابتاً يتصدى به لنسـبية المعايير الكلية السوفسطائية. ثانياً، قيام العلم، حيث إن المعنى الكلى يتوفر فيه شروط قيام العلم، أعنى، الثبات والبساطة[3].

وفى دفاعـه عن المعانى الكلية ضد الموقف السوفسـطائى، اسـتخدم «سـقراط» منهجين. الأول يتمثـل فى الاتفـاق على معنى محدد للمعنى الكلى، وأعنى به، «الـشىء بالذات»: كالعدالة بالـذات، والتقـوى بالذات، والخـير بالذات، وهلم جـراً وذلك على غرار ما فعـل أفلاطون فى المرحلة المبكرة، حتى و إن كان هناك اعتقاد بأن «سقراط» استخدم إلى جانب ذلك اصطلاحاً آخر وهو «بحسب الكل» Kata olou الذى يعنى النظر إلى الأشياء كالكل فى مجموعها[4].

(1) د/ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1970، ص139.
(2) Stumpf, op. cit, p42.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، 1980، ص53.
(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص109.

أما المنهج الثانى فهو المنهج الاستقرائى وذلك باعتبار أن الاستقراء قائم على مبادئ كلية مجردة من حالات جزئية، وهذا ما جعله يستعين به لكى يتدرج من الجزئيات إلى الماهيات المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية أى المعنى الكلى فيسأل ما الخير وما العدل، وما الظلم، وما الحكمة، وما الجنون، وما الجبن، وما التقوى، وما الإلحاد[1].

ولكن على الرغم من أن «سقراط» قد أولى مفهوم المعنى الكلى هكذا عناية خاصة، إلا أن تعامله معه لم يكن يخلو من قصور، فمعالجته لهذا المفهوم لم تمتد لمناقشة مسائل مثل: هل المعانى الكلية مفارقة لوجود الأشياء الجزئية أم أنها توجد فى إطار واحد مع بعضها البعض؟ أو بتعبير آخر، هل المعانى الكلية العقلية مشاركة للأشياء الجزئية أم أنها فى عالم مفارق مثالى على النحو الذى سنراه عند «أفلاطون» ومن تلاه من فلاسفة العصر الوسيط[2].

غير أن هذا لا يقلل من أهمية الدور الذى لعبه «سقراط» فى تحليل مفهوم المعنى الكلى، ذلك الدور الذى أنكره «القورينائيون» و«الكلبيون» من أتباع «سقراط» وهم السقراطيون الصغار، وذلك عندما شككوا فى كلية المعانى كمفاهيم لها نفس الدلالة عند غالبية الأفراد[3]، متابعين فى ذلك نفس التطور السلبى الذى قدمه السوفسطائيون!! فجوهر دور سقراط يتمثل كما سبق أن ذكرنا، فى أنه خطى بمفهوم المعنى الكلى خطوة أخرى جديدة، وذلك من خلال المنهج الذى اتبعه فى تعامله معه، فهو استخدام المنهج الاستقرائى للوصول إلى المعانى الكلية، الأمر الذى كشف عن نفسه فى ثلاثة أبعاد. الأول يتمثل فى محاولة استخراج المعانى الكلية الكامنة فى عقول البشر عن طريق الجدل أى التهكم والتوليد، والثانى يتمثل فى مناهضة التطور السلب لمفهوم المعنى الكلى عند السوفسطائية، وأما الثالث فيشير إلى الإضافة التى أضافها «سقراط» إلى الفلسفة، أعنى، علم تحديد المعانى، أو بمعنى أدق تكوين معانى كلية أو أفكار عامة نحصل علها عن طريق الاستقراء الذى عول علىه «أرسطو» فى مشكلة تحديد التعريفات[4].

---

(1) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص52.

(2) ألفريد أدوار تيلر: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، راجعه د/ زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962، ص145، وانظر أيضاً، فرانسيس وولف، سقراط، ترجمة منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت 1993، ص75.

(3) Fuller B.A.G.: op. cit., p69.

(4) د/ محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط (دراسة مقارنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص85.

تعقيب

يمكن أن نستنتج من كل ما جاء فى هذا الفصل من حديث عن تطور مفهوم المعنى الكلى قائلين إن المرحلة السابقة على أفلاطون قد شهدت على مدار تاريخها تطورات مختلفة فى هذا المضمار، وهذه التطورات تنقسم فى مجملها إلى نوعين، الأول إيجابى، والثانى سلبى، وأما التطورات الإيجابية هى تلك التطورات التى بدأت مع بداية التفكير اليونانى المنظم أعنى، بداية من طاليس وانتهاءً بسقراط وهى تحاول جميعها إثبات وجود المعنى الكلى، وأما النوع الثانى السلبى فقد جاء على يد السوفسطائيين على وجه التحديد الذين حاولوا إنكار وجود المعنى الكلى ونفيه تماماً، والنوع الإيجابى الذى هو بيت القصيد هنا اتخذ أبعاداً مختلفة، تبعاً للتطور الذى طرأ على الفلسفة اليونانية نفسها. فإذا جاز لنا أن نجمع ما عرف باسم الطبيعيين الأوائل فى مدرسة واحدة، فقد نستطيع القول بأن هؤلاء لم يتفقوا على مبدأ واحد يكون هو الكل، حتى و إن كانوا قد اتفقوا جميعاً على وجود كلى متجسد اسماه أولهم طاليس بالماء، وأطلق علىه ثانيهم أنكسمندروس اسم اللامحدود، ونعته ثالثهم أنكسيمانيس بالهواء، ومع انتهاء عصر «ملطية» اتخذ هذا التطور أبعاداً أخرى كتلك التى جاءت عند «هيرقليطس» الذى أرجعه إلى «اللوغوس»، و«الفيثاغوريين» الذين أرجعوا الكل إلى الأعداد، والإيليون الذين ردوه إلى الواحد المتجرد، و«أنبادوقليس» الذى جعل الكلى كامناً فى النفس و«أنكساجوراس» الذى ربطه بالعقل، والذريون الذين خلعوه على الذرات، و«سقراط» الذى بحث عن الكلى فى مجال القيم والأخلاق والعلم.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو، بالطبع، سؤال عن تلك التطورات الإضافية التى شهدها مفهوم المعنى الكلى فى عصور الفلسفة اليونانية التى جاءت بعد سقراط. ولما كانت هذه الدراسة تأخذ على عاتقها مهمة استجلاء أبعاد هذا المفهوم عند أفلاطون وأرسطو على وجه التحديد، ولما كان «أفلاطون» يتمتع بالسبق الزمانى على تلميذه «أرسطو» فسوف نبدأ غايتنا بتعقيب تطورات المعنى عند «أفلاطون».

الفصل الثانى

مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون

الفصل الثانى

مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون

مما لا شك فيه أن أفلاطون حين تحدث عن المعنى الكلى لم يكتب من فراغ إنما كتب فى ضوء ذلك التراث المتباين الذى عرضنا له فيما سبق الأمر الذى يعنى شيئين.

أولاً: أنـه تأثر بهذا التراث سـلباً و إيجاباً، حيـث كان يأخذ منه و يصلحه و يطوره أو يوفق بين فكرة وفكرة.

ثانياً: إنه لم يكن مجرد ناقل عن التراث أو موفق بينه بل تعدى ذلك إلى حيث الأصالة بمعنى أنه حتى إذا كان قد اعتمد على هذا التراث، إلا أنه استطاع أن يكون لنفسه آراء مستقلة تتسم فى بعض نواحيها بالجدة والطرافة.

و إذا شـئنا أن نوضح مدى التأثير الذى أحدثه السـابقون على أفلاطون، فقد نسـتطيع أن نقـول إن هـذا التأثير جاء مـن مصادر عديدة ومتنوعة يقف على رأسـها الواحـد البارمنيدى، والكثرة الهيروقليطيـة، والأيدوس الفيثاغورى. فمن بارمنيدس أسـتمد أفلاطون الثبات، كما سـنرى فيما بعد تفرقته الشـهيرة بين عالم الكثرة والتغير الذى اتسـم بالزيـف، وعالم الواحد المجرد الذى اعتبره العالم الحقيقى. كما أنه استمد من هيرقليطس الفكرة التى مؤداها أن المعانى الكليـة توجد فى العقل أو اللوغوس، و إن يكن قـد طورها من خلال وضعه للمعانى الكلية فى عالم مفارق، ومن فيثاغورث اسـتمد أفلاطون، وكما أشرنا فى الفصل السـابق، فكرة الأيدوس، حتى و إن كان قد أضفى علىها نوعاً من التعديل سوف تتحدث عنه بعد قليل.

أمـا التأثـير الحقيقى عـلى أفلاطون فقد جاء من سـقراط، ونحن نسـتطيع أن نقسـم هذا التأثير إلى قسـمين: الأول هو ما يمكن أن نطلق علىه اسـم التأثير اللفظى الذى سـاد فى المرحلة

المبكرة من حياته التى كان يستخدم فيها نفس الألفاظ التى كان يستخدمها سقراط، كما هو الحال فى محاورات فيدون ومنيون وأطيفرون خاصة لفظ «الشيء بالذات» للدلالة على المعنى الكلى، الأمر الذى أثار المشكلة الشهيرة التى لا تزال تبحث عن حل حتى الآن، وأعنى بها المشكلة المتعلقة عما إذا كانت مثل هذه الألفاظ وما يستتبعها من آراء ترد إلى سقراط أم إلى أفلاطون.

أما الثانى فهو التأثير المنهجى الذى يتعلق بالمنهج الذى تناول به سقراط مفهوم المعنى الكلى، أعنى، المنهج الجدلى. فهذا المنهج أثر فى أفلاطون تأثيراً كبيراً وهذا واضح من منهجية الحوار فى معظم محاوراته، إن لم يكن سائرها.

ولا يعنى هذا التأثير أن أفلاطون كان فيلسوفاً غير أصيل، إن العكس كما ذكرت هو الصحيح، فمما لا شك فيه أن أفلاطون يعد فيلسوفاً أصيلاً من اعتبارات عدة، ونحن هنا لسنا معنيين فى المقام الأول بإبراز كافة جوانب أصالته، حيث يكفى أن ندلل علىها فى ضوء اعتبارين. الأول جاء فى عبارة سابقة تؤكد على تأثير فيثاغورث علىه من خلال استخدامه لكلمة المثال أو الأيدوس التى أستخدمها فيثاغورث، صحيح أن أفلاطون أستخدم نفس الكلمة، غير أن هذا لا يعنى أنه كان متابعا لفيثاغورث على طول الخط، لأنه تجاوزه إلى حيث اعتبار الأيدوس الحقيقة الثابتة الكلية وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير[1]، فى حين أن الفيثاغوريين استخدموا الفكرة وكما ذكرت فى الإطار الرياضى ليس إلا، وفى هذا تكمن أصالته، أما الاعتبار الثانى فهو اعتبار عام ويشير إلى الحقيقة التى مؤداها أن أفلاطون نفسه طور نسقاً جديداً لم يكن معروفاً من قبل الأمر الذى يعنى أنه أستطاع أن ينتج فكراً أصيلاً تجاوز به كل من سبقوه.

إن أول ما نريد أن نوجه إليه الأنظار ونحن نتعامل مع مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون هو أن اللفظة Universal المستخدمة للدلالة على المعنى الكلى فى لغة كالإنجليزية المعاصرة، تعادل الألفاظ اليونانية القديمة التى أستخدمها كلا من أفلاطون وأرسطو، على سبيل المثال، للدلالة على المعنى الكلى، وفى حين استخدام أفلاطون كلمتى Eidos و Idea نجد أن أرسطو قد

(1)- د / أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، ص169، وانظر أيضاً
A. D. Woozley: Universals, (Paul Edawers) Editor Ship, Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, Macmillan. New York, 1972, P 196.

أستخدم كلمة FORM شكل أو هيئة، غير أن المعنى بقى واحداً من الناحية اللفظية، حيث إن سائر هذه المصطلحات هى ترجمة لما نطلق علىه اصطلاح «المعنى الكلى».

وقد مر المعنى الكلى عند أفلاطون بمراحل ثلاث جاءت موازية للمراحل الرئيسية الثلاثة التى شهدت تطوره الفكرى، فإذا كان صحيحاً أن فكر أفلاطون قد مر بمراحل ثلاث هى: المرحلة المبكرة والتى كان فيها تحت عباءة سقراط، ومرحلة الشباب التى تعد بداية وضع النقاط الأساسية للمذهب، ومرحلة الاستقرار والنقد، فإن الأكثر صحة هو أن تطور المعنى الكلى عنده مر بمراحل ثلاث سارت فى خط مواز لهذه المراحل، ففى المرحلة الأولى كان يستخدم أفلاطون مصطلحاً واحداً للدلالة على المعنى الكلى، أعنى، ذلك المصطلح الذى أستخدمه سقراط من قبل، والذى أشرنا إليه فى الفصل السابق وهو اصطلاح «الشيء بالذات» كالعدالة بالذات، والشجاعة بالذات.

وكشفت هذه المرحلة عن نفسها من خلال ثلاث محاورات رئيسية هى: أوطيفرون ومينون، وفيدون. ففى محاورة أوطيفرون يحاول أفلاطون أن يحدد معنى «الشيء بالذات» هو المعنى الكلى، وهو يعترف فى الظاهر بأن هذا التحديد شيء يصعب عمله، لأنه يتصف بصفتين: الأولى هى أنه مثار جدل بين البشر، والأخرى هى أنه تجريدى وليس على غرار الأشياء المادية التى تخضع للقياس(*) الأمر الذى يعنى أن كل ما يمكن عمله هو محمولات أو أغراض للمعانى الكلية كالتقوى، بدلا من محاولة تحديدها هى نفسها، وهذا ما انتهى إليه سقراط وأوطيفرون فى هذه المحاورة، وذلك فى السياق الذى ناقشا فيه هذه المسألة والذى لم يكن يتعدى صفحات قليلة.

أما محاورة «مينون» فقد نقلت عملية تحديد «الشيء بالذات» أى المعنى الكلى إلى مرحلة أعلى، حتى و إن كانت هناك استمرارية للاعتراف بعدم القدرة على تقديم تعريف محدد لماهية

(*) أفلاطون يصيغ هذا الجدل على هيئة تساؤل قائلا: «ما هى الموضوعات التى نختلف حولها. وليس من الممكن الوصول إلى قرار بشأنها فنعادى بعضنا بعضا ونغضب؟ ربما ليس واضحا أمامك، ولكن انظر، بينما أنا أتكلم، إن لم تكن الموضوعات هى العدل والظلم والجمال والقبح، إلخ» ويقصد بهذه الموضوعات المعانى الكلية. أفلاطون. أوطيفرون فى محاكمة سقراط. ترجمة د/ عزت قرنى. دار النهضة العربية. القاهرة 1973. 6 (هـ) ص44.

ذلك «الشيء بالذات» أو المعنى الكلى، ففى هذه المحاورة وجدنا أفلاطون يخصص مساحة أكبر لمناقشة هذه القضية، و إن كان قد انتهى فيها إلى نفس ما انتهى إليه فى المحاورة الأولى، مع إضافة صفة ثالثة للمعنى الكلى هى أنه يختلف عن محمولاته[1].

وأما محاورة « فيدون « فقد وصل فيها أفلاطون بالنقاش إلى ذروته فى مرحلته المبكرة، ففى هذه المحاورة بدأ أفلاطون يخصص مساحة أكبر لمناقشة القضية ثم بدأ يربط بينها وبين قضية أخرى كانت تمثل أهمية بالنسبة له هى قضية خلود النفس، غير أن الشيء اللافت حتى فى هذه المحاورة هى أنها لم تقدم هى الأخرى أى تحديد لمفهوم المعنى الكلى، وكل ما يتم تقديمه هو عبارة عن أمثلة تعطى محمولات للمعنى الكلى، ولا تحدد ماهيته، وتكشف عن ثلاث صفات أخرى للمعنى الكلى هى: أولا، إنه يعبر عن حقيقة الموجودات وذلك من خلال النظر فى المفاهيم وليس الأشياء الفعلة[2] ثانيا، أن المعانى الكلية تسمى بنفس المسميات الحسية و إن يكن تختلف عنها كالمساواة فى ذاتها، أى المعنى الكلى للمساواة يختلف عن تساوى المحسوسات التى تبدو متساوية وهى ليست كذلك.[3] ثالثا، أن المعنى الكلى يتصف بالثبات، حيث إنه أخذ من مسميات الأشياء، والمأخوذ من مسميات الأشياء لا يتحول إلى طبيعة المحسوسات التى تتصف بالتغير والتعدد والتنوع.[4]

إن الصفات السابقة تتضمن من بين ما تتضمن أن أفلاطون كان يؤكد فى هذه المرحلة على أن المعنى الكلى أو الشيء بالذات يتصف بصفة جوهرية أساسية هى أنه حقيقة موضوعية، تختلف عن حقيقة الأشياء الجزئية الفعلة، وهذا يعنى أن أفلاطون كان يقول فى هذه المرحلة بحقيقتين أحداهما مجردة و تتعلق بالشيء بالذات أو بالمعنى الكلى، والأخرى هى حقيقة الأشياء الفعلة، غير أن التفرقة بين هاتين الحقيقتين لم تتضح فى المرحلة المبكرة، بل حدث ذلك فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى أو فى المرحلة الثانية من تطور المعنى الكلى.

(1) أفلاطون: محاورة مينون، ترجمة د / عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 74 (ب)، صـ62.

(2) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د / عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، ط 2، القاهرة، 1979 م، 99 (هـ)، ص244.

(3) نفس المصدر: 74 (أ)، صـ185.

(4) نفس المصدر: 103 (جـ، هـ)، صـ250.

إن المرحلة الثانية من مراحل تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون تتصف بصفتين أساسيتين، الأولى أنه قدم فى هذه المرحلة كما ذكرت منذ قليل، تفرقة أساسية بين الحقيقة المجردة الثابتة التى تتعلق بالمعنى الكلى وبين حقيقة الأشياء الفعلة المتغيرة، هذا ما فعله فى محاورة الجمهورية على وجه التحديد خاصة فى أسطورة الكهف الشهيرة التى يفرق فيها بين عالم المعنى الكلى وهو عالم الثبات والحقيقة المجردة وعالم المحسوسات وهو عالم التغير والزيف والعدم،[1] أما الصفة الثانية التى تنطوى علىها هذه المرحلة فهى أنها شهدت غياباً تدريجياً لاصطلاح «الشيء بالذات» الذى استبدله أفلاطون باصطلاح مواز له ويساويه فى الدلالة على المعنى الكلى، أعنى به، مصطلح المثال، الذى جاء كلفظ بديل للفظ الشيء بالذات، وهذا ما كشفت عنه محاورتا ثياتيتوس والقوانين بجانب محاورة الجمهورية.

وأما المرحلة الثالثة فهى تمثل قمة المراحل على طريق تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون، ففى هذه المرحلة قدم أفلاطون كافة الإشكالات التى يمكن أن تحيط بالمعنى الكلى، والتى قد يتعرض لها المفهوم فى أى وقت من الأوقات، وهو لم يكتفى بذلك، بل حاول أن يقدم ما تصوره من حلول لهذه المشكلات، وتوسع فى ذلك إلى حد أنه عد نفسه أول واضع لمفهوم المعنى الكلى وأول ناقد له.[2]

و إن محاورتى بارمنيدس والفليبلوس هما المعبران الأساسيان عن هذه المرحلة والناظر لهاتين المحاورتين سوف يجد أنهما تكشفان عن نضوج حقيقى فى استخدام أفلاطون للمصطلحات، فنراه أولا يستخدم لفظ الصورة، والمثال الذى أستخدمه فى المرحلة الثانية والواحد كمرادفات للمعنى الكلى أو «للشيء بالذات» الذى استخدمه فى المرحلة المبكرة، كما نراه ثانياً، يصف المعنى الكلى بصفتين جديدتين أحداهما هى البساطة والأخرى هى أنه غير قائم فى ذاته.[3]

غير أن الفاحص للمراحل الثلاثة التى مر بها تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون،

(1) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، فقرة 515، ص246.

(2) Plato: Parminides, in dialogues of Plato, translated into English, by B. Jewett, vol. 4, Oxford, at clarendon Press, London 1892, Introduction, p 19.

(3) Plato: Parminides, 133, P 53.

سوف تواجهه حقيقة أساسية مؤداها أن أفلاطون لم يقدم أى تعريف محدد لماهية المعنى الكلى فى أى مرحلة من هذه المراحل. لقد كان يقدم الصفات والمحمولات و يترك دوماً للقارئ مهمة تحديد ماهية المعنى الكلى، وهذا يطرح علينا تساؤلا: هل هناك سبيل لتحديد ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون، رغماً عن أفلاطون نفسه ؟ إن الباحث يرى أن ذلك ممكناً، وهذه الإمكانية تقوم على حقيقة مؤداها أن أفلاطون وضع فى محاوراته صفات للمعنى الكلى كالثبات والبساطة وغيرها، كما وضع له محمولات كثيرة « كأن نقول الفضيلة فى ذاتها كمعنى كلى ويجعل لها محمولات كفضيلة المرأة وفضيلة الرجل». وهذا يجعلنا نتساءل: أليس من الممكن القول بأن المحمولات أو الجزئيات هى أفراد أو جزئيات للمعنى الكلى؟ و إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فإن هذا يعنى أن المعنى الكلى عنده هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد، و إن صح هذا، فإن ذلك يعنى أننا الآن أمام تعريف سوف يتفق عليه الفلاسفة الذين نتعامل معهم فى هذه الدراسة.

والآن، إذا كنا قد وصلنا هكذا إلى وضع تعريف محدد يمكن أن يصف ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون إلا أن هذا التعريف لا زالت تعترضه عقبات أو مشكلات، والمشكلة الأولى تتمثل هنا فى كيفية إدراك هذه الماهية: هل إدراكها قائم على الحواس كالبصر والشم واللمس وغيرها أم أنها تدرك بطبيعة مجردة تشبه طبيعتها وهى العقل ؟ إن إجابة أفلاطون على هذا السؤال هى أن إدراك هذه الماهية يتم بواسطة العقل، وذلك لأن هذه الماهية تتصف بكونها مجردة، ولكونها كذلك فإن هذا يحتم إدراكها بشيء من نفس طبيعتها، ولما كان العقل من نفس طبيعة هذه الماهية، فإن هذا يعنى أن العقل وليس الحواس هو الذى يدرك هذه الماهية[1].

وهذا يعنى أن أفلاطون تابع أنبادوقليس فى القول بمبدأ الشبيه يدرك الشبيه: فالإدراك العقلى المجرد هو الطريق الوحيد لإدراك المعنى الكلى المجرد، أما الإدراك الحسى فهو، كما يتضح من محاورة ثياتيتوس[2]، يتباين من فرد إلى أخر الأمر الذى يجعل الحقيقة فردية وتتصف بالزيف لأن موضوعها هو عالم الحس الذى يتصف بهذه الصفة، كما سبق أن ذكرنا.

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 66 (أ)، صـ162.

(2) M.cornford: Plato>s theory of knowledge, The Theatetus and Sophist of Plato, Routlege, London, 1968, sophist 251. A. B. p. 253.

ولا يعنى هذا أن أفلاطون يرى أن عالم الحس ليس له أى دور فى إدراك مفهوم المعنى الكلى، إن العكس هو الصحيح بمعنى أن المعانى الكلية المدركة بالعقل تكون بنفس المسميات الحسية[1]، و إن كانت تختلف عنها من حيث الكيف باعتبار أن المعانى الكلية المجردة والثابتة والموجودة فى العقل كالمساواة فى ذاتها تختلف عن معانى التساوى المتغيرة الموجودة فى العالم الحسى المادى، فالمعنى الكلى للمساواة يأخذ من الأشياء المتساوية فى العالم ويجردها، ومن هنا يظهر دور الأشياء الحسية، حيث إنها تمد العقل بما يدركه من معان كلية، وقد يحدث الإدراك العقلى كما يقول أفلاطون، بمجرد أن تلتقى العين بالموضوع المناسب كالبياض مثلاً فيتولد البياض والإحساس معاً وكلاهما ما كان ليوجد ما لم يحدث التقاء بين العاملين المتسببين فى حدوثهما، فبفضل الحركة التى تتم فى مكان متوسط بين البصر الصادر من العينين والبياض الصادر عن الشيء المنتج للون تمتلئ العين بالرؤية فهى تبصر عندئذ وتصير عين مبصرة فى حين أن الفاعل الأخر فى أنتاج اللون يمتلئ بالبياض فلا يصبح بياضاً بل شيئاً أبيض: سواء كان خشباً أو حجراً أو أى سطح أخر قابل لأن يتلون بهذا اللون، وكذلك ينبغى أن يكون الأمر فيما يتعلق بالجاف وبالحار وبكل الصفات التى ينطبق علها نفس التفسير[2]. وهذه العملية تفسر عند أفلاطون عملية انتقال المدركات الحسية إلى العضو الحاس، وكيف يستخلصها العقل فتصبح معنى كلياً.

وعلى الرغم من أن المعانى الكلية عند أفلاطون مدركة بالعقل إلا أنها ليست فيه، فهى ليست تصورات أو أفكار فى عقل البعض[3]، أو بمعنى أدق، أنها ليست أفكاراً فى عقل الإنسان أو عقل الله، لأنها لو كانت كذلك، لكان وجودها مثل وجود المحسوسات، بمعنى أنه لكى يدركها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى لابد أن تكون موجودة من قبل، ثم يتأملها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى على النحو الذى يفعله، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ليتأملها فيما بعد. ومعنى هذا كله أن الصور أو المعانى الكلية لا يمكن أن تكون أفكاراً

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 67 (أ)، ص164.

(2) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس عن العلم، ترجمة د / أميرة حلمى مط، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986، 152، ص194.

(3) Book noel. M. K. Bruder: The power of ideas, Mayfield publishing, 3ed, London, 1963, p. 40.

فى عقل الله أو فى عقل الإنسان. فإذا قيل إن الصور أو المعانى الكلية موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله، فإننا نجد أفلاطون ينكر صراحة أن تكون المعانى الكلية مخلوقة على أى نحو كان الخلق: سواء أكان منذ الأزل، أم كان خلقاً فى الزمان فالمعانى الكلية ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها فى عالم علوى وليس للأشياء أو الكائنات بوجه عام من صلة بها غير المشاركة، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك المعانى الكلية إلا عن طريق التفكير العقلي[1].

ويرى «ستامبف» Stumpf[2] أن العقل عند أفلاطون يستخدم فى عملية تعقله ثلاث طرق مختلفة وذلك لإدراك المعانى الكلية، الأول هو التذكر، والثانى هو الجدل، والثالث هو قوة الرغبة، والطريق الأول يؤكد على أن المعانى الكلية تكون قبليه أو سابقه على وجود النفس، والطريق الثانى الجدل يشير إلى المنهج الذى استخدمه أفلاطون فى عرض كتاباته والمسمى بالمنهج الحوارى الذى اعتبره بمثابة المصدر لتجريد ماهيات الأشياء وكشف علاقات التقسيم بينها، والثالث هو قوة الرغبة power of desire أو ما يسميه بالحب eros الذى يقود الناس شيئاً كما ذكر أفلاطون فى محاورة المأدبة Symposium من الموضوع الجميل أو الفكر الجميل ومن ثم إلى الماهية العقلية للجمال فى ذاته أو المعنى الكلى.

وهذه الطرق الثلاث التى يستخدمها العقل فى الوصول إلى المعانى الكلية يمكن أن تختزل فى طريقة واحدة هى التذكر، وذلك لأن الجدل عند أفلاطون منهج يستخدمه فى التعلم ويحكم أسلوب محاوراته، والتعلم يعتبر مرادف للتذكر، ناهيك عن أن الجدل نفسه هو عملية مرحلية على طريق التذكر، وأما الرغبة فهى عشق الموجودات لأن تكون معانى كلية وذلك لا يأتى إلا عن طريق التذكر، وهذا يعنى أن مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون يرتبط ارتباطاً وثيقا بنظريته فى التذكر، وعلى هذا يكون سؤالنا هو: ماذا يقصد أفلاطون بالتذكر فى المقام الأول؟.

إن أفلاطون يمهد للإجابة على هذا السؤال ببيان كيف تكون المعانى الكلية قبلية بمعنى أنها موجودة قبل وجود النفس فى عالم مجرد يختلف عن عالمنا الحسى، وهو يعتقد فى احتمالية أن ترجع إلى الإنسان كاملة بعد الموت وذلك لأن فترة الموت تتشابه فى رأيه مع طبيعة المعانى الكلية هذا يعنى أن أفلاطون يرى أن الإنسان لن يستطيع أن يصل إلى ذلك فى حالة الروح

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص152.

(2) S. E. Stumpf: History of Philosophy, p 64.

الخالصة المتجردة من آثار الجسد وما يحصل عليه الإنسان من معرفة فى الحياة الدنيا ليس سوى استرجاع أو تذكر لما أحاطت به النفس فى وجودها السابق أعنى الوجود الذى سبق ميلادها[1] هـذا مـا أوضحه أفلاطون فى محارة فيدون عندما قرر أن مـا نقوم به من بحث و تعلم للوصول إلى المعانى الكلية ما هو إلا تذكر لما قد تعلمته النفس فى الماضى، وهو يبرر ذلك بقوله لما كانت الطبيعـة مـن جنس واحد و لما كانت النفس قد تعلمت كل شيء قبل حلولها فى الجسـد فليس هناك ما يمنع من تذكرها.[2]

وهـذا يعـنى أن أفلاطـون يـرى أن المعـانى الكلية تكـون موجـودة فينا من قبـل، ونقوم باسترجاعها بعملية التذكر، وذلك بمساعدة الأشياء الحسية، فالإنسان حين يرى الأشياء الحسية يدرك أنها تتشابه مع تلك التى فيه ولا يدركها فيسعى للحصول على ما يشبهها[3].

ويمـضى أفلاطـون إلى أبعد من ذلك عندما يقرر أنه على الرغم مـن أن المعانى الكلية قبلية و أن التذكر ينبش فيها فيحيى منها جزءا يسـيرا إلا أن هذا التذكر ليس أمراً مشاعاً بين الناس و إنمـا هـو قاصر على من أنعـم الإله عليهم بنعمـة التطهر من آثار الجسـد إذ ليس التذكر كما يقول هو فى «متناول من لم يحظ من النفوس بالرؤية المقدسة إلا لفترة قصيرة من الزمان وليس أيضا من نصيب النفوس التى وقعت على هذه الأرض فأحييت بالتعاسة وانقادت بالظلم بسبب صلات سيئة نسيت بسببها الرؤى المقدسة التى حظيت بها من الزمن الغابر، وعلى ذلك لا يبقى سـوى عـدد قليل من النفوس هو الذى سـعد بنعمة التذكر، وحين تبصر هـذه النفوس محاكاة موضوعات العالم الأخر تأخذها الدهشة وتفقد القدرة على السيطرة على نفسها أما فيما يتعلق بحقيقة إحساسها فإنها لا يستطيع أن تفسيره وذلك لأنها تقوى على الإدراك كما ينبغى»[4].

إن هـذا النـص ينطوى عـلى نتيجتين على قـدر كبير من الأهميـة الأولى هـى أن التذكر، وكـما سـبق أن ذكـرت، لا يدركه كل الناس و إنما نفـوس قليلة هى التى تحـوذ هذه الإمكانية القـادرة على إدراك المعانى الكليـة والتى قد تعطى للمؤمنين والفلاسـفة الذين من علمهم الإله

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 74 (جـ، هـ)، ص186.
(2) أفلاطون: محاورة مينون، 81 (د)، ص 92.
(3) أفلاطون: محاورة فيدون، 74 (د)، ص186.
(4) د / حسين حرب: الفكر اليونانى الجزء الثانى أفلاطون دار الفارابى الطبعة الأولى بيروت 1980 ص 66.

بالقدرة على النظر فى العلل الشـاملة والذين جعلهم أفلاطون فى محاورتى الجمهورية والقوانين حكامـاً للمدينـة الفاضلة نظراً لتمتعهم بهذه القدرة على إدراك المعانى الكلية، وأما الثانية فهى أن أفلاطـون يقيـم علاقة طردية بـين اجتهاد البشر فى التخلص من آثار الجسـد والاقتراب من الرؤية المقدسة التى حددها الإله منذ زمن بعيد بين الوصول للمعانى الكلية، فكلما زاد الجهد فى المجـال الأول كلما تحققت إمكانية الوصول فى المجال الثانى أما الذين يتخبطون فى الخطيئة فقد يضلون هذا الإدراك.

تجدر الإشارة هنا إلى أن « A. rey»[1] قد ذهبت إلى القول بأن نظرية التذكر عند أفلاطون لا تخرج عن كونها مجرد تعبير أسطورى عن حقيقة مألوفة فى العلم تقول أن معارفنا تتخذ شكل « تعرف « على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة فى الذهن من قبل المعانى الكلية وليست عملية التعرف هذه إلا نوعاً من التذكر أى إدراك الكثرة المتغيرة التى تمر بنا فى اللحظة الراهنة، وعلى الرغم من أن هذا الرأى قد تكون له وجاهته إلا أن الباحث يرى أن ما عبر عنه أفلاطون فى سـياق حدثيه عن إدراك المعانى القبلية يكشـف فى جملته عن وجود شـكل مثالى صرف لهذه المعانى سـوف يكون له مدلول خاص فى العصر الوسيط. هذا الشكل يتلخص فى علو هذه المعانى الكلية عن عالمنا المحسـوس ومفارقتها له فالعالم المحسـوس فليس سوى سجن للجسد وان كان له أى دور فانه يقتصر على المشاركة فى المعانى الكلية فقط.[2]

وهذه المشـكلة تضعنا أمام المشـكلة الثانيـة المترتبة على التعريف الـذى قدمناه لوصف ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون. وهى مشكلة تضرب بجذورها فى هذا السؤال: كيف يكون عالم المحسوسات فى مرتبة أدنى من مرتبة المعانى الكلية و يشارك فيها فى نفس الوقت؟ أو بتعبير أدق كيف يشـارك العالم الحسى المادى الذى يتصف بصفات أدنى ذكرناها أنفاً فى العالم الكلى المجرد الذى يتصف بصفات أسمى؟..

لقـد تنبه أفلاطـون إلى الإجابة على هذا السـؤال وقدم نقداً لاذعاً لنظريـة المعانى الكلية المشـاركة للأشياء فى محاورة بارمنيدس، و يفوق فى وضوحه ودقته كل الانتقادات التى وجهت للنظرية من قبل رافضيها وهذا لا يعنى أن أفلاطون سـيتخلى عن نظريته فهى سـلاحه النظرى

(1) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د / فؤاد زكريا، مقدمة المترجم، ص144.
(2) أفلاطون: محاورة فيدون، 66 (أ)، ص162.

لتبرير نظامه السياسى الذى حدده فى محاوراته السياسية كالقوانين والسياسى والجمهورية وانتزاع سلطة المعرفة و إن هذا النقد يهدف إلى وضع شروط معرفتها وفهمها بعمق.

وترتب على هذا السؤال إثارة بعض الصعوبات والإشكالات كما رآها أفلاطون نفسه من خلال النقد الذى وجهه لذاته، تتلخص فى ست صعوبات أو إشكالات تعوق الإجابة على السؤال السابق ذكره وكشف فى مجملها عن السبب أو الأسباب التى تجعله يقر صعوبة المشاركة المعنى الكلى للجزئى. وبادئ ذى بدء يسلم بارمنيدس وسقراط وهم من يجرى على لسانهم أفلاطون محاورة بارمنيدس. أن تمشياً مع منطق نظرية مفهوم المعنى الكلى أن نترك التردد ونقبل بوجود صورة فى ذاتها للإنسان مفارقة لنا وكذلك صور مفارقة لكل عالمنا، حتى التى قد تبدو مضحكة منها كالوبر والوحل والعبس أو أى شيء أخر ذرى جداً وحقير، فهذه الأشياء الأخرى أشياء عالمنا مشاركتها هذه الصور أو المعانى الكلية تستمد منها ألقابها فالمشتركة فى الشبة تمسى شبيه والمشتركة فى الضخامة تمسى ضخمة والمشتركة فى الجمال والعدل تسمى عادلة وجميلة[1]، وبعد ذلك راح أفلاطون يصيغ الصعوبات أو المشكلات الست.

الصعوبة أو المشكلة الأولى هى أن مشاركة الأشياء الكثيرة فى المعنى الكلى الواحد لا يمكن أن تكون مشاركة فى كل المعنى الكلى أو فى جزء منه، فإذا شاركت الأشياء الكثيرة فى كل المعنى الكلى يصبح فى جملته فى ذاته وبجملته فى الأشياء الكثيرة التى تشارك فيه وذلك مع كونه واحداً وعين ذاته فى أن واحد، فهو يحل على هذا بجملته فى الأشياء الكثيرة المفارقة بعضها بعضا، وعلى هذا النحو قد يغدوا مفارق هو ذاته لذاته، وهكذا بفضل عن ذاته ويتعدد بتعدد الأشياء المشاركة فيه ولا يعود واحداً. و إذا كانت المشاركة فى جزء من الصورة أو المعنى الكلى بحيث لا تكون كلها فى كل شيء مشارك بل يمتلك كل شيء من الأشياء المشاركة فى الصورة جزءاً منها. فإن هذا الاحتمال يجعل الصورة أو المعنى الكلى قابل للتجزئة والقسمة وهذا يتعارض مع بساطته وبفقده وحدته لأن المعنى الكلى إذا دعانا أن نقسمه فى الواقع لا يمكن أن يلبس بعد ذلك واحداً. وهنا يظهر التناقض بين طبيعة المعنى الكلى ونظريته فى المشاركة ويبقى على التساؤل الذى وجهه بارمنيدس لسقراط وهو على أى وجه تشترك الأشياء فى صورة أو المعنى الكلى أن لم تستطيع أن تشترك فيها لا اشتراكاً فى الجزء ولا اشتراكاً فى الكل؟[2].

(1) Ibid: 130, p 49.

(2) Ibid: 131 , p50.

والصعوبة أو المشكلة الثانية تدور حول تكوين المثال أو المعنى الكلى واعتباره وحدة تأليفية، وهو اعتبار يؤدى أيضا إلى تعدد المثال أو الصورة أو المعنى الكلى، فإذا اعتبرنا الصورة أو المعنى الكلى وحدة تأليفية تظهر صورة أو معنى كلى آخر، مثل الكبير بالذات أى المعنى الكلى للكبر والأشياء الأخرى الكبيرة وبالإضافة لهذه الصورة الأخرى أو المعنى الكلى الأخر هناك معنى ثالث ورابع، إلخ ولن يكون منه بعد معنى كلى واحد، بل يضحى كل من المعانى الكلية بل حصر من جهة كثرته(*).

وأما الصعوبة أو المشكلة الثالثة، وهى تنبع من اعتبارنا أن المعنى الكلى يكون مفهوما أو فكرة عقلية، وأن اعتبار الصورة فكرة عقلية فكرة تتحقق بالعقل فقط، وتطبق على أشياء متباينة، يحفظ لها وحدتها، إلا أنه يؤدى إلى جعل الأشياء كلها أفكاراً، لأن الأشياء لا توجد إلا بمشاركتها فى الصور أى المعانى الكلية، فإذا كانت الصورة أو المعنى الكلى مفهوماً تصبح كل الأشياء أفكاراً تفكر أو أفكاراً لا تفكر، وينتفى التمييز بين الفكر والموضوع الفكر وبذلك يقضى على موضوعية المعرفة، وهذا ما لا يقبل به أفلاطون مطلقاً، إذ يرفض أفلاطون اعتبار الصورة أو المعنى الكلى مفهوماً(1).

والصعوبة أو المشكلة الرابعة وهى نابعة من اعتبار المعانى الكلية نماذج للأشياء تقبع فى واقع الطبيعة، والأشياء نسخ عنها، وهذا الاعتبار يؤدى أيضا إلى تعدد المعنى الكلى ولذلك يرفضه أفلاطون ويعلن أن ليس بالمشابهة تشترك الأشياء الأخرى فى المعانى الكلية، ويجب أن نبحث عن نوع آخر من المشاركة، وخير ما يعبر عن هذه الصعوبة هو الحوار الأفلاطونى فى محاورة بارمنيدس(**).

(*) بارمنيدس: تحسب أن كل صورة هى واحدة. فكل مرة يتهيأ لك أن الأشياء كثيرة هى كبيرة، يبدو لك ربما وأنت تنظر، أن نظرة واحدة بذاتها تشمل هذه الأشياء كلها، ومن ثم تعتقد أن الكبير هو واحد.
أجاب سقراط: أنك تعبر عن حقائق.
وماذا ترى، الكبير بالذات والأشياء الأخرى الكبيرة، إذا نظرت إليها كلها بالروح عن النحو عينه، ألا يظهر من جديد كبير «آخر» واحد، به تبدو حتماً كل هذه الأشياء كبيرة ؟

(1) د / حسين حرب: المرجع السابق، ص 77 وانظر أيضاً Parmenides. 132. p. 51. وانظر أيضاً
Introduction B. Jewit two Pasmenides. P. 10

(**) سقراط: ولكن يا بارمنيدس يظهر لى أن القضية فى الأغلب هى على هذا النحو التالى. يبدو لى أن هذه=

والصعوبة أو المشكلة الخامسة هى الصعوبة الأخطر برأى أفلاطون ذاته وهى ناتجة عن اعتبـار أن لـكل معنى كلى وجود قائم فى ذاته. وهو يعنى بالطبع اسـتحالة معرفة المعانى الكلية من قبل الإنسان.

فالمعـانى الكلية فى هـذه الحالة وكـما يقول أفلاطـون :» تملك وجودهـا فى صلتها بعضها البعض، وليس فى صلتها بما عندنا من أشياء، سواء افترض الإنسان أن هذه مشابهات لتلك أم أى وصف أخر لها، هذه الأشـياء التى نشترك فيها ونسـمى لكل منها وجوداً. وهذه الأشياء القائمة عندنا، ولها أسماء توازى تلك هى على صله بعضها ببعض، وليس على صله بالصور. وأكرر أن ما يسمى بهذا الاسم من أشيائنا صلته بعضه ببعض وليس بتلك الصورة».[1]

والنتيجـة فى النهاية هـى الانفصال بين عالم المعنى الكلى وعالم المحسوسـات ويمسى على ذلـك أن يكـون عالم المعـنى الكلى فى ذاته وعالم المحسوسـات فى ذاته أيضاً وهـو ما عبر عنه أفلاطون على لسان بارمنيدس وسقراط(*).

= الصور تنتصب فى الطبيعة بمثابة نماذج، وأن الأشياء الأخرى تماثلها وأنها أشباه لها، وأن مشاركة الأشياء الأخرى للمثل - المعانى الكلية ليست سوى مماثلة لها.

بارمنيدس أن ماثل شيء ما إذن الصورة - المعنى الكلى - أمن الممكن أن لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها، وبمقدار ما يشبهها ؟ أم هل من حيلة أن يكون المشابهة مشابهاً لشبهه ؟

سقراط: ليس من حيلة إلى ذلك.

بارمنيدس: ثم أليس هناك ضرورة كبيرة أن يشارك المشابه شبه فى صورة واحدة هى عين الصورة.

سقراط: هناك ضرورة.

بارمنيدس: وما تشترك به المتشابهات فتكون مشابهة، أليس هو تلك الصورة بعينها ؟

سقراط: فعلاً ومن كل الأوجه.

بارميندس: إذن لا يمكن أن يشبه شيء صورة، ولا أن تشبه صورة أخرى وإلا فإلى جانب الصورة تبرز أبداً صورة أخرى. وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما، وهى من جديد صورة غيرها. ولن تنقطع أبداً صورة جديدة عن الحدوث إن غدت الصورة شبيهة بما يشترك فى نفس الصورة،... Parmenides. Op. Cit. 133. P. 52.

وراجع أيضاً د / حسين حرب. مرجع سابق ص 79.

(1) Parmenides. 133. pp. 53 - 4.

(*) بارمنيدس: والعلم إذن بالذات أى تلك الماهية التى هى العلم، ويكون علم تلك الحقيقة بالذات التى هى الحقيقة؟ =

والصعوبة أو المشكلة السادسة هى مشكلة أشد هولاً من المشكلات الخمس السابقة لأنه إذا كان نتج عن المشكلة الخامسة الفصل بين عالم المعنى الكلى وعالم الموجودات الحسية، ف،ن الله فى هذه الحالة لن يعرف الواقع الإنسانى. لأن الله يحرز و يتملك العلم بالذات وهو العلم الأوفر ضبطا ودقة، ورغم ذلك لن يكون فى وسع الله الذى يحرز العلم بالذات أن يعرف ما لدينا من وقائع، لأننا وافقنا على أن تلك الصور أو المعانى الكلية لا تملك ما تملك من قدرة بالنظر إلى واقعنا، ولأن ما لدينا من وقائع يملك اقتداره بالنظر إلى تلك، ولكن كل فئة تملك اقتدارها بالنظر إلى عالمها.[1] ولكون الأمر كذلك يقول أفلاطون « إن كان إذن لدى الآلهة السيادة القصوى بالذات والعلم والأدق بالذات فلا سيادة أولئك قد تحكمنا ذات يوم، ولا علمهم قد يعرفنا أو يعرف شيئا مما عندنا..... ومن ثمة حسب البرهان عينه لا أولئك هم أسيادنا، ولا يعرفون المشاكل البشرية مع أنهم ألهه»[2].

ويرى الباحث أنه يمكننا من خلال العرض الوجيز لهذه الصعوبات أو الإشكالات التى تعيق المشاركة بين المعانى الكلية والجزئيات الحسية، أن نستخلص خمسة نتائج يكشف بعضها عن سبب تمسك أفلاطون بمفهوم المعنى الكلى.

= سقراط: بكل تأكيد.

بارمنيدس: ومن ثمة كل عام قائم بذاته، يكون علم موجود من الموجود قائم بذاته، الأمر على النحو هذا أم لا ؟

سفراط: أجل على هذا النحو.

بارمنيدس: والعلم لدنيا إلا يكون علم حقيقة لدينا ؟ ومن ثم يتأتى أن يكون كل علم عندنا علم موجود من الموجودات عندنا ؟

سقراط: حتما.

بارمنيدس: وبالتالى دون ريب، على ما تقربه به لا نحرز أم نمتلك الصور - المعانى الكلية ولا يمكن أن توجد لدينا.

سقراط: فعلا لا يمكن أن تكون عندنا.

بارميندس: فكل جنس إذن من الأجناس القائمة من ذاتها تعرفه صورة العلم القائمة بذاتها وهى صورة لا نحرزها. وفى هذه الحال لا نعرف ولا صورة واحدة من صور العلم القائمة بذاتها وهى صورة لا نحرزها. وفى هذه الحال لانعرف ولا صورة واحدة من الصور، بما أننا لا نشترك فى عملها. Parmenides. 134.p. 54.

(1) Ibid: 135, p 55.

(2) Ibid: 136,pp 56 - 7.

والنتيجة الأولى وهى أن الهدف الأفلاطونى من عرض المشكلات والصعوبات هو إثبات نظرية المشاركة أى مشاركة المعنى الكلى للجزئى محاولاً أن يضع نظرية عملية، وفى نفس الوقت لا يريد أن يفترض مفهوم المعنى الكلى ذاته لأنه أكد قبل عرضه للصعوبات على أن وجود المعنى الكلى بمثابة مسلمة.

والنتيجة الثانية وهى أن الهدف من هذا النقد لدى أفلاطون هو أنه يريد أن يمنعنا من التفكير فى أن المشاركة فى المعقول لا يمكن أن يكون جسمية ومادية، و إذا كانت الأشياء لا تشارك المعنى الكلى لا فى الكل ولا فى الجزء، فمعنى ذلك أن المشاركة ليست مادية وذلك لأن المعانى الكلية ليست مادية، ولا يمكن أن نطبق علىها المقولات التى نستخرجها من عالم الأشياء الحسية المادية المشاركة، فالتجزؤ والزمن والتوافق والوجود فى المكان لا يمكن تطبيقها على المعانى الكلية العقلية اللامادية.

والنتيجة الثالثة وهى أن المعانى الكلية موجودة، وهذا ما لم يشك فيه أفلاطون مطلقاً كما قلنا منذ قليل. والأساس الحقيقى فى الصعوبات هو البحث فى مسألة علاقة المعانى الكلية ببعضها وعلاقتها بالأشياء الحسية وهى مسألة المشاركة. فالصعوبات الولى والرابعة تهدفان إلى نفى المشاركة الجسمية المادية، أما الصعوبات الثالثة فهى تستبعد المشاركة النفسية، وهكذا يطرح أفلاطون مهمة البحث عن شكل آخر للمشاركة بين المعانى الكلية والجزئيات.

والنتيجة الرابعة هى أن مفهوم المعنى الكلى الذى وضعه أفلاطون من أجل تأسيس نظرية أنطولوجية وأبستمولوجية، أعنى، نظرية فى الوجود والمعرفة، تبدو بعد كل هذه الصعوبات والإشكالات التى صاغها أفلاطون نفسه غير قادرة على تلبية حاجات العقل الذى ولدها، ولكى تقوم بهذا الدور الذى أسست من أجله فلابد أن تتخلص من الأشياء التى تجعل المعانى الكلية منفصلة عن أشياءها أولا، وأن توضح الطريقة الحقيقية التى تشارك بها المعانى الكلية الجزئيات.

والنتيجة الخامسة والأخيرة وهى أن عرض أفلاطون لهذه الصعوبات أو الإشكالات بهذه الطريقة يكشف عن مدى تفهم أفلاطون لمفهوم المعنى الكلى وتمسكه الشديد بوجوده، لأن المفهوم فى اعتقاده هو الشرط الأساسى لقيام العلم، والتخلى عنه يفقد الجدل قدرته فى الوصول

إلى الحقيقة والمعروف أن الجدل هو المعول الذى يلجأ إليه أفلاطون فى عرض منهجه للوصول إلى المعانى الكلية.

ورغم كل هذه الصعوبات التى أثارها أفلاطون والتى عرضنا لها، إلا أن هذه الصعوبات لا تهدم نظريته فى مفهوم المعنى الكلى، حيث إنه نعت هذه الصعوبات أو الإشكالات بأنها ظاهرية وسطحية، ويحاول أن يحول هذه الصعوبات إلى براهين فى القسم الثانى من البارمنيدس، حيث يتصدى أفلاطون لكل الفلسفات السابقة ويهدمها كليا أو جزئياً ليشيد على أنقاضها نسقه الفلسفى، ناهيك عن أن مهمة أفلاطون فى القسم الثانى من البارمنيدس كانت مزدوجة فأنه من ناحية يدحض المعنى الكلى البارميندى ومن ناحية أخرى يحاول إظهار طبيعة المعنى الكلى العلائقى، أعنى، الذى يكون فى حالة مشاركة مع الجزئى، وسوف نقسم هذه المهمة إلى عدة أساسات يمكن أن تتم من خلالها المشاركة بين المعنى الكلى والجزئى.

الأساس الأول وهو أن المعنى الكلى يجب ألا يكون مطلقا، كما هو عند بارمينيدس إن كان المعنى الكل مطلقا ويعنى ذلك أنه ليس كلاً وليس له أقسام أو أجزاء وبما أنه بلا أقسام فهو لا ينطوى على بداية ونهاية أو وسط، وليس له شكل، أعنى، لا محدود وثابت ثبات مطلق ولا يكون فى ذاته ولا فى غيره، لأنه إذا وجد فى غيره سيلامسه هذا الغير فى كثير من الأماكن وهذا يتعارض مع المعنى الكلى المطلق الذى ليس له شكل، ويستحيل أن يكون فى ذاته لأن ذاته تحويه فى هذا الحالة، ويكون الحاوى شيئا مغايراً للمحتوى ويصبح الواحد البارمينيدس اثنين لا واحد[1].

ومن هنا يتضح أن المعنى الكلى المطلق بالمعنى البارمنيدى لا يسمح بقيام المعرفة لأنه مغلق، ولكونه كذلك يفصل العلاقة بين المعنى الكلى والجزئى، أعنى، المشاركة. لذا يجب أن نبحث عما يجعل الحكم منطقى وممكناً وذا قيمة، وما يجعله ممكنا هو تشارك الأجناس من ناحية والطبيعة الدينامية للمعانى الكلية من ناحية أخرى.

والأساس الثانى وهو أن الواحد أو المعنى الكلى واحد ومتكثر وليس واحداً ولا كثرة، ويشارك ولا يشارك فى الوجود، ولا يمكن أن يشارك وألا يشارك فى الوجود فى الوقت نفسه،

(1) Ibid. 137. pp. 58 - 60.

إذن يجب قبول وجود الزمن، وهذا يعنى أن هناك زماناً يكتسب الواحد الوجود وزمانا فيه يفقده هذا الزمن هو الأنى.[1] وهذا الأساس يوضح أن الواحد أو المعنى الكلى هو وحدة تضم المفاهيم المتناقصة توحدها بفعل الفكر الذى يذهب بدون انقطاع من الواحد إلى الأخر.

والأساس الثالث وهو أن الأشياء تشترك فى الواحد من بعض النواحى كمجموعات أو كأجزاء، وتشترك فى الكل أيضاً، وهى لا محدودة ومشتركة فى الحد والحصر.[2]

وهذا الأساس يرينا كيف يستطيع أن نطلق على الأخر حتى المادى مثال الوحدة مأخوذة بمعناها المادى والعقلى، وهكذا يقوم العلم كما أن بفضل هذا الأساس نفهم أن العالم واحد متكثر وتبرز الوحدة الأفلاطونية وحدة مدمرة لا تدمر وجود الأشياء الحسية.

والأساس الرابع وهو ينتقد فيه مفهوم العدم فى الفلسفة السابقة علىه ويدخل ايجابية مفهوم اللا وجود. عندما نقول عن الواحد أنه لا موجود يعنى ذلك انه يختلف عن الأشياء الأخرى. هذا اللاوجود يشارك فى مقولات كثيرة وبمشاركته هذه المقولات يشارك فى الوجود، بمعنى أن ما قلناه عنه يوجد إذن هناك وجود اللاوجود.

وبالنسبة للعقل الذى يفكر أن الوجود ليس إلا نفى اللاوجود كما أن اللاوجود هو نفى الوجود، والتأكيد والنفى متصلان. فالواحد اللاموجود له وجود ولا وجود وهنا يظهر أن هناك مشاركة للوجود فى اللاوجود فى الوجود[3].

وهذه الأسس الأربعة ليست هى الأسس الوحيدة، وإنما هناك عديد من الأسس خصص لها أفلاطون القسم الثانى كاملاً. ومعظمها يدور حول هذه الأسس الأربعة التى تحدثنا عنها ويمكن أن نستشف منها أن أفلاطون فى صراعه الأيديولوجى هذا فى دحضه للوحدة المطلقة والكثرة الجذرية المطلقة يدخل الحياة والعلم والمعرفة إلى نظرية فى المعانى الكلية ويطورها لتتجاوز كل الإشكالات والصعوبات المثارة فى القسم الأول من البارميدس.

والآن وبعد أن عرضنا المشكلتين اللتين تتعلقا بماهية المعنى الكلى وهما كيفية إدراك المعنى

(1) Ibid. 140. pp. 55 - 4.
(2) Ibid: 145 , pp. 71 - 4.
(3) Ibid: 142 - 4 , pp. 66 - 70.

الكلى وكيفية المشاركة بقى معنا مشكلة ثالثة وأخيرة تتعلق بهذه الماهية وهى تتلخص فى السؤال الآتى: هل المعانى الكلية تمثل نوعا من أنواع المعرفة العلمية عند أفلاطون؟ إن الإجابة على هذا السؤال هى بالإيجاب. فأفلاطون يرى إن المعانى الكلية تتصف بالثبات والبساطة وقبول الحمل، ولكونها كذلك لا يطرأ علها تغير أو فناء ومن ثم فهى تمثل المعرفة الحقيقية، أعنى، المعرفة العلمية بالمعنى الحقيقى، وهذا بعكس عالم الحس الذى يخضع للتغيير المتصل ولا يثبت فيه الشيء على حاله لحظتين متتابعتين الأمر الذى يعنى أنه لا يصلح لأن يكون مصدرا للعلم لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئا عن جسم يتغير من لحظة إلى أخرى إذ لابد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به[1].

وهذا يعنى أن أفلاطون يرى أن المعرفة العلمية الحقيقية القائمة على المعنى الكلى ليست مستمدة من المعرفة الحسية حيث أن دور التجربة الحسية لا يخرج عن كونه مجرد فرصة لتنبيه النفس فالتذكر المعانى الكلية التى هى عبارة عن صور انطبعت فيها من عالم المعنى الكلى.

و إن العلم الحقيقى أو المعرفة العلمية الحقيقية أى المعرفة بالمعنى الكلى يقوم على خطوتين: الأولى تتمثل فى تحديد المعانى الكلية فى ذاتها، والثانية تتمثل فى تحديد علاقة المعانى الكلية مع بعضها البعض. هذا يعنى أن الخطوة الأولى تحاول معرفة المعنى الكلى فى انفصاله عن المعانى الكلية الأخرى، وذلك باستخدام المنهج الاستقرائى وهو التدرج من العام إلى الخاص، حيث يمكن معرفة الأشياء التى تشترك فيه ويمكن أن تكون أما الخطوة الثانية فتحاول معرفة العلاقات المختلفة للمعانى الكلية وذلك من خلال عمليتى التقسيم والتصنيف اللتان تساعدان على تنظيم وترتيب المعانى الكلية سواء من حيث البدء من بالمعنى الكلى الأدنى صعودا إلى المعنى الكلية الأدنى التى تندرج تحته (التقسيم). وهذان النوعان من التقسيم والتصنيف هما اللذان أطلق علهما أفلاطون اسم الجدل الهابط أو النازل والجدل الصاعد.[2]

وهنا يشير أفلاطون إلى صعوبتين أساسيتين تواجهان عمليتى التقسيم والتصنيف اللتان يقوم علهما العلم بالمعنى الكلى. الأولى هى الخلط، أما الثانية فهى النسيان، الأولى تحدث حين يخلط الإنسان فى ذهنه بين معنى كلى لموجود ومعنى كلى لموجود أخر، حيث يتم فى هذه الحالة

(1) السيد / مح مود ابو الفيض: تهافت الفلسفة، دار الكتاب العربى، بيروت، دزت، ص 51.
(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 171.

وضـع موجود مكان موجود آخر، ومن ثم يحدث الخلط فى العلـم. أما الصعوبة الثانية فتتعلق بذلك النسـيان الذى يطرأ على المرء بخصوص المعانى الكلية، والذى يتفاوت من شخص لآخر. فمثل هذا النسيان معناه فقدان العلم الحقيقى ذاته.[1]

ولكى يبرز أفلاطون دعواه بأن المعرفة بالمعنى الكلى هى المعرفة العلمية الحقيقة أو المعرفة بكل ما فى معنى، راح يقسـم العلم إلى أربعة أنواع. النوع الأول أطلق عليه أسـم العلم الحسى القائم على إدراك عوارض الأجسـام وأشـباحها فى اليقظة وصورها فى المنـام، وأما النوع الثانى فأسـماه العلم الظنى وهو الحكم على المحسوسات من حيث حقيقتها المتغيرة. أما النوع الثالث فهو العلم الاسـتدلالى وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات، أما النوع الرابع والأخـير فهـو العلم العقلى وهو إدراك الماهيات المجردة أو المعـانى الكلية من كل مادة، وهذه الأنـواع جعلها أفلاطون مترتبة بعضها فوق بعض، فقد تتأذى النفس، فى رأيه، من النوع الأول وهـو العلم الحسى ثم مـن النوع الذى يليه حتى تصل إلى النوع الأخير وهو عالم إدراك المعانى الكلية فتطمئن عنده وما ذلك إلا لان هذا النوع من العلم هو العلم بالمعانى الحقيقى.[2]

وهذه الحقيقة الأخيرة أكدها أيضا «وولتر ستيس»[3] فى معرض تصفيفه لأنواع العلم عند أفلاطـون، وذلك عندما قرر أن النوع الأول من العلـم أى العلم الحسى يمثل المرحلة الأولى من العلم عند أفلاطون وذلك عندما لأنه ينبه قوة النفس ومن ثم فهو ليس علماً كاملا لأن الحواس تـدرك موضوعات وتترك أخـرى. أما النوع الثانى وهو الظن فهو أيضـاً ليس بالعلم الذى تتوق إليه النفس لأنه قد يكون صادقاً أو كاذباً. أما النوع الثالث وهو الاستدلال فهو ما تستخدمه العلـوم الرياضية وهى تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسـباً وقوانـين تتكرر فى الجزيئات، لذا يسـتخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ليس كموضوع و إنما كواسطة لتنبه المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعه، ثم يسـتغنى عن كل الصور الحسية و يتأمل المعـانى الخالصة، وهو يسـتغنى عن التجربة كذلك فى اسـتدلاله. أما النـوع الرابع فهو التعقل

(1) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، 189، ص 265.

(2) أفلاطون: محاورة الجمهورية، فقرة 511ب، وأنظر أيضاً، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 70.

(3) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة أما عبد الفتاح أمام، مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996، ص 71 - 72.

وهـو المرحلة الأخيرة وهو العلم الصحيح الـذى تبغيه النفس لأنه يبحث عن المعانى الكلية فى ذاتها ومن هنا يكون التدرج فى الفكر كجدل صاعد من إحساس إلى ظن إلى استدلال إلى تعقل محض. وهذا التعقل المحض هو العلم بالمعنى الكلى، أو العلم بمعناه الحقيقى.

أما «سـانتيلانا»[1] فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه وولتر سـتيس، حيث أكد على حتمية هذا العلم باعتبار أنه لابد أن يكون فى العالم شيء لا يعتريه التغيير ولا تطرأ عليه الاسـتحالة والفسـاد هو المعنى الكلى هذا وألا لن يكون هناك علم أو حكم على أى شيء إذ العلم ما تعلق الحق، والحق مطابقة الصورة المرتسـمة فى ذهننا أى المعنى الـكلى للجوهر الموجود فى الخارج، فلو لم يكن هناك جوهر ثابت بسيط غير قابل للتغيير، معنى كلى ما أمكن العلم بشيء. وهذا يعـنى أن العلم بالمعنى الكلى ليس فقط هو العلم الحقيقى و إنما أيضا يكون ضروريا للعلم بأى شيء. هذا الموقف الأفلاطونى لا يختلف كثيرا عن موقف أرسطو أو موقف وليام الأوكامى كما سوف نرى. فالأول يقول: أن العلم علم بالكلى ونفس الرأى أكده أيضا وليام الأوكامى.

(1) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية، مجموعة محاضرات القيت فى الجامعة المصرية 1910: 1911، الجزء الأول، مخطوط فى مكتبة جامعة القاهرة، رقم 839 فلسفة ص 21.

تعقيـب

وبهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية الحديث عن مفهوم المعنى الكلى عند «أفلاطون»، ويمكن أن نستنتج النتائج التالية وهى أن مفهوم المعنى الكلى لم يكن نبتاً شيطانياً عند أفلاطون، فقد حدثت مجموعة تطورات حازت قصب السبق فى تناولها للمفهوم قبل «أفلاطون» كما رأينا فى الفصل الأول، فقد تأثر بـ«هيرقليطس» فى التنبيه على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم constant flux وأن هناك حقيقة ممكنة طبيعتها مختلفة عن هذا العالم، أعنى، أنها لا محسوسة، كما أنه استمد من الفيثاغوريين صفات الأعداد فى كونها مجردة وثابتة وأضافها على مفهوم المعنى الكلى، بجانب انه استمد اللفظ «أيدوس» الذى يعنى عنده «المثال»- المعنى الكلى، والتأثير الأكبر على «أفلاطون» جاء من «سقراط»، فقد تأثر بـ«سقراط» فى ناحيتين الأولى لفظية وهى استخدام لفظ الشيء بالذات. والثانية منهجيه هى حيث استخدم المنهج السقراطى فى عرض المفهوم وتطبيقه على المشكلات الفلسفية، وقد أوضحنا أن هذا التأثير عند «أفلاطون» لا يعنى أنه غير أصل أو أنه كان عاجزاً عن تكون نظرية نسقيه جديدة. بل إن العكس هو الصحيح. وذلك بإشادة كل من «سارتر» و«وبوبر» على هذه النظرية كما أوضحنا.

فقد مر مفهوم المعنى الكلى عند «أفلاطون» بثلاثة مراحل. الأولى وهى المرحلة المبكرة كشفت عن نفسها فى محاورات كمحاورة «أقراطليوس» ومحاورة «منيون» و«أطيقرون» و«فيدون». وفى هذه الفترة كان «أفلاطون» تحت عباءة «سقراط»، لدرجة أنه استخدم نفس اللفظ الذى يستخدمه «سقراط» للدلالة على المعنى الكلى، أعنى، «الشيء بالذات». وفى المرحلة الثانية، تطور مفهوم المعنى الكلى عنده وأصبح يمثل إشكالية لا تنتهى فى أى محاورة من المحاورات التى قدمها، وأما المرحلة الثالثة، فهى تمثل قمة التطور عنده، فقد ناقش فيها كل الإشكالات التى يمكن أن تواجه المفهوم، ورغم أن هذه المراحل الثلاثة قد حددت ماهية المفهوم، إلا أنها لم تقدم تعريفا محدداً للمفهوم، والشيء الذى استنبطناه من خلال هذه الماهية، هو أن «المعنى الكلى هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد».

وقد تعلقت بهذه الماهية ثلاثة مسائل. الأولى هى إدراك المعنى الكلى، والثانية مشاركة المعنى الجزئى، والثالثة عما إذا كان المعنى الكلى هو العلم الحقيقى، أما بالنسبة للمسالة الأولى،

فقد رأى «أفلاطون» أن المعنى الكلى يدرك بالعقل ولكنه لا يوجد فيه، لأنه لو كان المعنى الكلى فى العقل أصبح شـأنه شـأن المحسوسات، وقد يستخدم العقل فى طريق تعقله ثلاثة طرق وهى التذكر والجدل وقوة الرغبة، وهذه الطرق الثلاثة يمكن أن تختزل فى طريق واحد وهو التذكر، والتذكر عنـد «أفلاطون» عملية إدراك المعانى الكلية القبليـة التى تكون موجودة قبل وجود النفـس، وهذا يعنى، أن المعانى الكلية موجودة فينا من قبل ونقوم باسـترجاعها بعملية التذكر، وقد جعل «أفلاطون» التذكر مفهوماً نسـبياً لأنـه يختلف باختلاف البشر، فالذين يعملون من أجل تطهر النفس والتخلص من آثار الجسـد، ينعم علهم الإلـه بنعمة التذكر للمعانى الكلية. أما المسـألة الثانية فقد أثار فيها موضوع المشـاركة أى مشاركة المعنى الكلى للجزئى، وقد قسم بهذا الشـأن محاورة البارمينيدس إلى قسمين، القسـم الأول يثير به الإشكالات التى تدور حول المشـاركة والإشكالات التى يمكن أن تصادفها مسـتقبلاً. وفى النصف الثانى حاول أن يرد على كل الإشـكالات رابطاً بين نظريته ونظرية السـابقين فى مفهوم المعنى الكلى، واسـتخلص من ذلك كله أن المشـاركة لا يمكن أن تكون جسـمية مادية. أما المسـألة الثالثة، فهى التى تتعلق بمـا إذا كانت المعانى الكلية تمثل المعرفة الحقيقة. فقد رأى «أفلاطون» أن المعرفة الحقيقة قائمة على المعنى الكلى وليسـت مسـتمدة من معرفة المحسوسات، وقد يرجع ذلك إلى أن المعنى الكلى يقبل الحمل لأنها ليست كثرة مفرطة ولا وحدة مطلقة، أى هو وحدة تقبل الكثرة يقبل الوحدة، وقد تتم من خلال عمليتى التقسـيم والتصنيف وهما ما أطلق علهما «أفلاطون» الجدل النازل والجدل الصاعد. وراح على هذا الأسـاس يقسـم العلم إلى أربعـة أصناف وهى الحسى والظنى والاستدلالى والعقلى، وأعلى من قيمة المعرفة العقلية لأنها تعتمد على المعانى الكلية.

الفصل الثالث

مفهوم المعنى الكلى عند أرسطو

الفصل الثالث

مفهوم المعنى الكلى عند أرسطو

إن معالجة «أرسطو» لمفهوم المعنى الكلى لا تقل أصالةً عن معالجة سابقيه. هذه الأصالة تتجلى أوضح ما تتجلى من جلال نقده للنظرية الأفلاطونية، ذلك النقد الذى جاء على ثلاثة محاور. الأول يشير إلى نفيه للفكرة التى مؤداها أن المعانى الكلية تكون عللاً للموجودات، والثانى يؤكد فيه على أن نقده للمعنى الكلى عند أفلاطون يقوم على إثبات مبدأ الاقتصاد فى الفكر، أما الثالث و يوضح فيه أن المعانى الكلية بالمعنى الأفلاطونى هى عبارة عن أعداد.

و يوضح «أرسطو» ما يقصده بالمحور الأول فى عبارة ينقد فيها مبادئ السابقين على «أفلاطون» و «أفلاطون» نفسه مؤداها، أن كون كل شيء هو مسمى بحسب مثاله أى معناه الكلى، وأن الأشياء تتكون متى تتلقى هذا المثال أى المعنى الكلى، وأنها تفسد متى تعدمه، فنتيجةً لذلك إذا كان هذا حقاً، فسقراط يرى أن المثل أو المعانى الكلية هى بالضرورة علة كون الأشياء وفسادها،وآخرون على الضد قد طنوا أنهم يرون هذه العلة فى المادة نفسها لأنه على رأيهم تصدر الحركة.

ولكن ليس الأولون والآخرون السابقون على «أفلاطون» و «أفلاطون» على حق، لأنه إذا كانت المثل أو المعانى الكلية هى فى الحق عللاً فلماذا لا تكون دائما كذلك بطريقة مستمرة؟ ولماذا تكون تارةً عللاً وتارةً أخرى لا تكون مع أن المثل أو المعانى الكلية تبقى هى والأشياء التى تشركها؟ زد على هذا أنه توجد أشياء يرى جلياً أن العلة فيها إنما هى شيء آخر غير المعنى الكلى. فالطبيب هو الذى يعمل الصحة، والعالم هو الذى يعمل العلم مع أن الصحة ذاتها والعلم ذاته موجودان هما والكائنات التى

يقومان بها، كذلك الحال أيضاً فى جميع الأشياء المصنوعة بحسب الفن الذى يمكن أن يتمها.[1]

وهذا النص يتضمن فيما يتضمن أن المعانى الكلية عند «أرسطو» لا تصلح أن تكون عللاً فاعلة أو عللاً غائية، فهى لا تصلح أن تكون عللاً فاعلة، لأننا لا نستطيع عن طريقها أن نتبين كيف تم الحركة ويتم التغير فى الظواهر بعضها إلى بعض، ولا تصلح أيضاً أن تكون عللاً غائية، لأن قول أفلاطون بترتيب المعانى الكلية بعضها إلى بعض بحيث يكون فى قمتها صورة الخير أو المعنى الكلى للخير ليس قولاً صحيحاً، لأن الخير لا يمكن أن تعتبر معنى كلياً و إنما صفة أخلاقية يحكم بها على الأشياء، وليس لها وجود خارج الذهن الذى يحكم.[2]

يقول «جيرار جهامى»[3] فى هذا المعنى «إن أرسطو يعزل أفلاطون بأن جعل ما هو مبدأ فاعلاً للشيء الكائن بالعرض مبدأ وفاعلاً للشيء الكائن بالذات، فأرسطو ينكر أن تكون المعانى الكلية المفارقة مبادئ فاعلة بأى وجه من الوجوه، بل على الوجه الذى قلناه فى الجزئيات التى هى كلية. وفى هذا المعنى تفترق الكليات الأرسطية عن كليات أفلاطون».

هذا القول بأن المعانى الكلية لا تكون عللاً للأشياء أو الموجودات الجزئية يترتب عليه أمرين.

الأمر الأول: هو أن المعانى الكلية عند «أفلاطون» لا تستطيع أن تؤثر فى الظواهر الكونية تأثيراً طبيعياً لأنها منفصلة عنها، ولأن قوى أبراز المسببات كامنة فى أسبابها المتصلة بها، ولا تستطيع أن تكون محركةً لها، لأن العام لا يكون محركاً للخاص، بل الخاص هو الذى ينتج الخاص فمثلاً: الإنسان هو الذى ينسل الإنسان، والمهندس هو الذى ينشأ المنزل.[4]

(1) أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتيملى سانتهيلر، تعريب أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932، ك2ن ب9، ف2 (6'5)، أنظر أيضاً أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتريبتقتوس)، قدمه للعربية مع تعلقات وشروح د/ عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987، ب12، ص 34.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص 115.

(3) جيرار جهامى: رسائل بن رشد الفلسفية، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعلق د/ رفيق العجم، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص 76.

(4) الأستاذ/ سانتلانا: المرجع السابق، ص 42.

والأمر الثانى: هو ما يقرره «أرسطو» فى كتاب الأخلاق إلى «نيقوماخوس»[1] حين يقول «إن المعنى الكلى الأفلاطونى صعب التحقيق لأن المعرفة العلمية لا تنشغل بمثال الخير فى ذاته أو معناه الكلى سواء تصورناه على أنه مفهوم كلى أم على أنه مثال قائم فى ذاته، ولا يمكن للإنسان أن يحققه،.....، ولما كان الأمر كذلك فإنك لا تجد أحد من بين الرجال من بين المشتغلين بالسلوك العملى يعرف ذلك المثال أو المعنى الكلى الأفلاطونى وحتى يشتغل نفسه،.....، والواقع أن الطبيب لا شأن له بالصحة كمفهوم كلى بل الذى يهمه هو صحة البشر وعلى الأدق صحة هذا الفرد المحدد أو ذاك، فالطبيب لا يعالج إلا الأفراد.

ويرى الباحث أن ما يقرره «أرسطو» فى هذا النص قد يحتمل أحد أمرين أيضاً، الأول: هو أنه ينكر المعنى الكلى الأفلاطونى المفارق للعالم لاستحالة العلم به، والثانى: هو أن المعنى الكلى العام صعب التحقيق وفى كلتا الحالتين يكون «أرسطو» متناقضاً، لأن الأمر الأول: الذى يفيد بأن المعنى الكلى مفارق للعالم قد أثبت فيه «أفلاطون» فى محاورة «بارميندس» أن المعنى الكلى رغم عن أنه مفارق للعالم فإنه قد يشارك المحسوسات كما أوضح هذا كما رأينا فى الفصل السابق تشابك المشاركة.

والأمر الثانى: وهو أن المعنى الكلى صعب التحقيق لأن العلم العملى لا يستطيع إدراكه فهذا يتناقض مع ما سيقرره «أرسطو» فيما بعد بشأن أن العلم قائم على المعنى الكلى وهى النتيجة التى سوف يتفق علها الفلاسفة محل الدراسة، إلى جانب هذين الأمرين المتناقضين نجد أن «أرسطو» إن كان يرفض أن تكون المعانى الكلية عللا للموجودات فإن ذلك بسبب مفارقتها للوجود المحسوس باعتبار أنه تحدث عن مفارقة المحرك الأول الذى يحرك العالم وتكون علة له ويؤثر فيه!!

وأما المحور الثانى الذى نقد «أرسطو» فيه «أفلاطون» كاشفاً بذلك عن أصالته فيشير إلى ما أشاعه «أرسطو» فى كتاب «الميتافيزيقا» بأن المعنى الكلى عند أفلاطون هو عدد الأمر الذى يعنى أنه يتشابه فى ذلك مع الفيثاغوريين الذين جعلوا الأعداد علل جوهر الموجودات. فأرسطو

(1) أرسطو: اخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتملى سانتهيلر، تعريب أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، 1096ب32، 1097أ13.

يقول: «وأفلاطون يتفق مع الفيثاغوريين فى أن الأعداد هى علل جوهر الموجودات،....، وأنه يضع الأعداد خارج مجال الأشياء المحسوسة.[1]

ورغم أن هذا النص ينم عن منهج نقدى أرسطى إلا أن الباحث يرى أنه يحوى فرية أرسطية على المعنى الكلى الأفلاطونى حين يصفه بأنه عبارة عن عدد، وهذا يمكن دحضه من أوجه عدة يمكن إجمالها فى ما يلى:

أولاً: إن ما عرضه لنا «أرسطو» فى نقده هذا لم يقل به «أفلاطون» فى مؤلفاته، فما قال به «أفلاطون»، خاصة محاورة «فيلبوس»، هو أن الصور المعانى الكلية تتطابق فى صفاتها مع صفات العدد مثلما هو الحال عند الفيثاغوريين، كما أنه حاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية والمعانى الكلية، وهكذا يقول: إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة فى المعانى الكلية وبين المعانى الكلية نفسها».[2]

ثانياً: إن «أفلاطون» يفرق بين نوعين من الأعداد: الأعداد الرياضية والأعداد المثالية فهو يقول: أن الأعداد بوصفها وحدات قابلة للأشياء الحسية هى أعداد رياضية أما الأعداد بوصفها مبادئ فهى تسمى الأعداد المثالية.[3] وعلى هذا يرى الباحث أننا يجب أن نضع نصب أعيينا أن هناك اختلاف بين الأعداد المثالية والصور العددية، فالعدد المثالى لا يختلف من حيث الكيف، أما الأعداد الرياضية فهى تختلف كيفاً وتتفق كماً، فإذا أضفنا عدد مثالى إلى عدد آخر فإنه لا ينتج شيء وعلى العكس من ذلك إذا أضفنا عدد رياضى (1) إلى عدد رياضى آخر وهو (2) وأصبحت المعادلة بالشكل الآتى 1 + 2 = 3 نتج عندنا عدد جديد، و إضافة إلى هذا فإن أفلاطون فى محاورة «طيماوس» لا يركز على الأعداد التى تنتج عن الطرق التقليدية للرياضة، و إنما يركز على ثلاثة أوساط من الأعداد اسماها الأوساط المتناسبة وهى العدد الحسابى والهندسى والتناغمى، وهذه الأعداد على حد قول «أفلاطون» تنتج من المتواليات، والظاهر من خلال السابق أن نظرية «أفلاطون» فى الأعداد المثالية الكلية كانت محاولة للاهتداء إلى أعم أنماط النسب وهى ليست معانى كلية تكون عللاً للموجودات.

---

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987b, (20-30)p505.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص 156.

(3) أفلاطون: محاورة طيماوس، C31 ص 208.

ثالثاً: إن «أرسطو» ربما يكون قد استنتج أن «أفلاطون» يقول: بأن الكلى أو المعانى الكلية هى عبارة عن أعداد من سياق ما يقوله «أفلاطون» عن النفس، فالنفس عند «أفلاطون» مساوية للمعانى الكلية فى طبيعتها بل هى كما يقول فى محاورة «فيدون» عبارة عن عدد، ومادام أن المعانى الكلية هى علل جوهر الموجودات، فإن هذا ربما يكون قد جعل «أرسطو» يستنتج أن المعانى الكلية هى عدد قياساً بالنفس، وهذا فى رأينا استنتاج أرسطى خاطئ لأنه ليست هناك علاقة جوهرية بين ما يقوله «أفلاطون» عن النفس، وما يقوله عن المعنى الكلى.

رابعاً: إن قول أفلاطون أن المعنى الكلى عدد «هو من الدروس الشفهية لأفلاطون على حد قول الدكتور عبد الرحمن بدوي[1]. وقد نقله لنا أرسطو من دروس الأكاديمية الشفهية، وهذا الرأى المنقول لنا عن أرسطو بهذه الطريقة لسنا على يقين بمصداقيته لأن من صفته أن يقضى على مذهب «أفلاطون» فى المعنى الكلى الذى دافع عنه فى الفترة الأخيرة من مراحل النضج من محاورة بارمنيدس، فكيف يدافع عنه و يقضى عليه فى آن واحد!؟.

خامساً: إن «أرسطو» حين نقد نظرية مفهوم المعانى الكلية عند «أفلاطون» وجعل المعانى الكلية الأفلاطونية أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت «أفلاطون» قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً خاصةً عند اسبوسيبوس واكسينوقراط.[2]

سادساً: إن النقد الأرسطى لم يكن مدفوعاً إليه من ذاته و إنما من جانب تلاميذ أفلاطون إذ كان فى أسيا الصغرى تلميذان لـ«أفلاطون» على صلة كبيرة بـ«أرسطو» فكونا اتجاهاً مخالفا للاتجاه الأفلاطونى، خاصة وأن أتباع الأكاديمية لم يكونوا أمناء على أراء «أفلاطون» حيث إن الأكاديمية اتجهت اتجاهاً رياضياً، وقد يعزى الرأى القائل بأن «المعانى الكلية أعداد» لـ «استبنوسبيوس» وهو أحد تلاميذ «أفلاطون».[3]

وأما المحور الثالث من محاور النقد الذى وجهه «أرسطو» للمعنى الكلى عند «أفلاطون»

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص28.
(2) نفس المرجع: ص156.
(3) نفس المرجع: ص 111.

فيتمثل فى اتهام «أرسطو» لـ «أفلاطون» بأنه لا يرسى مبدأ الاقتصاد فى الفكر وذلك من خلال جعله المعانى الكلية عللاً للموجودات، فأرسطو يؤكد على ضرورة عدم تعدد الأشياء بلا ضرورة، فهو يقول: «إن الذين يقدمون المثل على أنها علل فى محاولاتهم إدراك علل الموجودات التى تحيط بنا فإنهم ادخلوا موجودات أخرى فى عدد يساوى عدد تلك الموجودات التى تحيط بنا، فكانوا كمن أراد أن يحسب حسبته فظنا أنه لن يستطيع ذلك لأن عدد المثل أو المعانى الكلية يساوى أو لا يقل عن عدد المحسوسات التى كانت نقطة بداية هؤلاء الفلاسفة، حيث إنهم كانوا يبحثون عن عللها، ومنها وصلوا إلى المثل أو المعانى الكلية.[1]

وما يؤكد هذا الرأى الأرسطى قوله بما يسمى حجة الرجل الثالث، ومؤداها، إنه لن يكون هناك معنى كلى واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناهى من المعانى الكلية، لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى معنى كلياً، فإن ما هو مشترك بين الإنسان والمحسوس ومثال الإنسان أى المعنى الكلى للإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً، وما هو مشترك بين الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسان رابعاً، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنساناً خامساً إلى ما لا نهاية.[2]

والشيء الغريب هنا أن هذا النقد من جانب «أرسطو» لم يكن فكرة جديدة أتى بها «أرسطو» و إنما التفت إليها «أفلاطون» وعالجها فى محاورة البارمنيدس كما تناولناها فى الفصل السابق، وهنا يكرر «أرسطو» النقد مرة أخرى وكأنه لم يلتفت إلى أعمال «أفلاطون» أو أنه لا يريد أن يخرج «أفلاطون» من الإطار الذى رسمه له فى ذهنه، والأكثر من ذلك أن هذا النقد لم يتوقف عند «أرسطو» فحسب، و إنما استفاد منه وليام الاوكامى محاولاً تطبيق مبدأ الاقتصاد الذى أشرنا إليه على فكره، وهذا ما سنتناوله فى جانب آخر.

حقاً، لقد لخص أبو يعرب المرزوقى.[3] النقد الذى وجهه «أرسطو» لـ»أفلاطون» والذى تناولناه فى المحاور الثلاثة فى أربعة نقاط. الأولى، إنه من المحال أن يكون شيء ما فى نفس

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch9, 900 b (5-15).

(2) Ibid: B7, Ch 13, 1033 b, 25-30 P 556, وانظر أيضاً د/ محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1974، ص76.

(3) أبو يعرب المرزوقى: ابستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، بيروت 1985، ص289.

الوقت عنصراً للأشياء ومحمولاً كلياً علىها: إذ عندئذ سيكون صورياً ومادياً فى نفس الوقت، أى محمولاً كلياً وعنصراً كالمعنى الكلى، بحث تبقى طبيعة المبادئ غير محددة. والثانية، أن جوهرة المعانى الكلية الأفلاطونية لا تحل المشكلين اللذين زعمت لهما حلاً المشكل الأبستمولوجى لمعرفة العالم المحسوس، والمشكل الوجودى للعلة. والثالثة، إن المعانى الكلية ليست معلومة: فإذا زعمنا أنها كلية فقدت جوهريتها، و إذا زعمنا أنها فردية فقدت قابليتها لأن تكون معلومة. الرابعة، أن الواحد أو المعنى الكلى والوجود ليسا جنسين أو جوهريين، بل هما مجرد كليين وحدتهما تناسبية.

وهذا النقد الأرسطى لـ «أفلاطون» لا يجب النظر إليه على أنه نقد هدام و إنما هو على العكس، و يهدف إلى تصحيح موقف «أفلاطون» نفسه، ومن ثم الكشف عن الأساس التحتى الذى أقام علىه «أرسطو» مذهبه فى المعنى الكلى، وسؤالنا الآن يتعين أن يكون سؤالاً عن كيفية تصور «أرسطو» لماهية المعنى الكلى، إن إجابتنا عن هذا السؤال تنطوى على بعدين، الأول يتعلق بتلازم الصورة أو المعنى الكلى والمادة أو الجزئى، أما الثانى فيتعلق بما إذا كان المعنى الكلى هو جوهر أم أنه غير جوهر.

وعلى صعيد البعد الأول نجد أن «أرسطو» يرفض أن تكون الصورة كالمثال الأفلاطونى الذى يوازى المعنى الكلى فى وجود خاص عالم مستقل. فهو يذهب إلى أنها توجد و إن كان لابد لنا من استخدام كلمة توجد فى الأشياء وحدها، و يتساءل: أليست الصور أو الكليات محمولات؟ لأن مثال الإنسان أى المعنى الكلى للإنسان هو نفسه محمول مثله مثل كلمة «إنسانية». والكلى هو محمول مشترك بين أفراد الفئة الواحدة: فكلمة «البياض» الكلية محمولة مشترك فيه جميع الأشياء البيضاء.[1]

وهذا يعنى أن المعنى الكلى ملازم للجزئى أو أن الصورة ملازمة للمادة، فلا توجد إحدهما دون الأخرى، وكل جوهر فيهما يحل إلى الأخر و يشترك إليه و يتضمنه، فلا يمكن أن تتحقق الهيولى تحققاً فعلاً بدون الصورة أو المعنى الكلى التى لا تتحقق إلا فى هيولى تحل فيها، وعلى هذا فإن ما نتحدث عنه كمعنى كلى أو جوهر ليس شيئاً منتجاً من ذاته و إنما الشيء المحسوس

(1) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص46.

يعطيه اسمه و يصبح بذلك ملازماً له وهذا لا يعنى المشاركة أو الحلول. فعلى سبيل المثال، صورة الكرة البرونزية أو المعنى الكلى للكرة البرونزية التى هى الشكل الكروى لا تولد عند صناعة الكرة البرونزية، و إن ما يولد هو إتحاد الشكل الكروى والبرونز.[1]

وهذا لا يعنى أن أرسطو قد لازم بين الجزئى ممثلاً فى المادة والصورة أو المعنى الكلى تلازماً مطلقاً، و إنما ميز بينهما تمييزاً اعتبارياً فقط، فمثلاً نجد «أرسطو» يرى أن ثمة مادة فى الأجسام قد تكون موضوعاً للإحساس، ولكن هذه المادة لا توجد عن الجسم، إذ لا وجود لها عن طريق أحدى الصور الحسية، وعلى ذلك فالمادة لا توجد منفصلة بذاتها عن الصورة أو المعنى الكلى، كما أنها لا تعرف بذاتها، لأنها ليس لها كم ولا كيف ولا أى عرض من الأعراض التى تظهر الموجود وكذلك فلن نستطيع أن نجمل الصورة أو المعنى الكلى مفارقاً للمادة إلا عن طريق التجريد.

وعلى هذا الأساس فإن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً، لأن الوجود الفعلى يعتمد علها، ولأن الشيء عبارة عن إتحاد الصورة والمادة كما قررنا من قبل، وبدون هذه الصورة وهى كلية سيكون مادة بذاتها فحسب، والمادة بالذات هى لا شيء، أعنى، أنها غير موجودة، ومن ثم فبدون الصورة أو بدون الكلى لا يمكن للشيء أن يوجد وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التى توجد بدونها الأشياء.[2]

والنتيجة التى يمكن أن تترتب على ذلك هى أن هناك أربع صفات للمعنى الكلى بالمعنى الأرسطى. الصفة الأولى وهى أن وجود المعنى الكلى الأرسطى غير قائم فى ذاته إنما قوامته على الأشياء ووجوده ليس وجوداً فعلياً كالحجر وغير ذلك. ولكونه كذلك فإن وجوده غير مفارق لوجود المحسوسات، إنما وجوده مرتبط بالمادة أو الهيولى. الثانية هى أن الوجود الذى يأخذه المعنى الكلى هو صفة بسيطة simple property وهو مشترك لعديد من الأشياء ونصل إلى تصور هذه الصفات عن طريق عملية التجريد من الجزئيات particulars، فنحن نرى السماء الزرقاء، والماء الأزرق، والملابس الزرقاء، الخ...، ونصل بالتجريد إلى تصور الزرقة، ومن هنا لا وجود للمعنى الكلى بدون الجزئى، وعلى هذا فالاثنان يعتمدان كلاً منهما على الأخر. وعلى النقيض من

(1) Aristotle: Metaphysics, Book v11, Ch8, 1033b (15-20) p556.

(2) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص 50 - 51.

ذلـك نجد «أفلاطون» يبنى الجزئيات على المعانى الكلية ويجعل المعانى الكلية فى وجود مسـتقل عن كل الجزئيات. ولكونها كذلك- فإن وجودها سـابق على الأشـياء prior to things.[1]

والصفـة الثالثة وهى أن المعنى الكلى يتجرد عـن طريق مجموعة عناصر مادية إلى موجود قائـم بذاتـه، أعنى الجزئى، لأننا لو أخذنـا أى جوهر فردى معين فإننا نجـده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع فى الكلمة يتركب من جملة حروف أو اللحم مركب من العناصر الأربعـة الطبيعية، و إن كلاً منهما شيء له وحدته، ومصدر هذه الوحدة هو الصورة أو المعنى الكلى.[2]

والصفـة الرابعة وهى مترتبـة على الصفات السـابقة، أعنى، إذا كان المعـنى الكلى ملازماً للمادة أى يعتمد على الجزئى والجزئى متكثر فى الوجود، لزم عن ذلك كلاً مجرد تسمح له طبيعته بأن تتخذ محولات لموضوعات كثيرة على عكس الجزئى المفرد الذى لا يحمل على غيره.[3]

ومـن خلال هـذه الصفات التى نعت بها «أرسـطو» المعـنى الكلى توصـل لتعريف محدد للمعـنى الكلى فى كتاب الميتافيزيقا[4] وهـو «أن المعنى الكلى هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد»، هذا التعريف الذى قدمه «أرسطو» لا يختلف عن التعريف الذى استنبطناه لمفهوم المعـنى الكلى عنـد «أفلاطون» من خلال الصفات التى حددها للمعـنى الكلى. وعلى الرغم من هذا الاتفاق بين «أرسـطو» و «أفلاطون» فى تعريف وتحديد المفهوم، إلا أن «أفلاطون» فتح لنا مجال الاسـتنباط لتحديد المفهوم كما قد سـبق، و«أرسـطو» وفر علنا جهداً كبيراً بتقديمه هذا التعريف.

وبعيداً عن هذا التعريف الذى توصل إليه «أرسـطو» للمعنى الكلى فإن الصفات الأربعة التى حددناها تفرض علنا تسـاؤلاً ألا وهو هل تلازم المعنى الكلى أو الصورة الأرسـطية للجزء المتمثـل فى المـادة يحتم بأن المعنى الكلى مفهـوم واقعى؟ والإجابة على هذا السـؤال هى بالطبع

(1) John Hospers: Pholosophical Analysis, India, Air srindam, 1971, p 360.

(2) Aristotle: Metaphysics, B5, Ch8, 1018 a, 20, p548.

(3) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة د/ زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص263.

(4) Aristotle: Metaphysics, B5, Ch8, 1018 a, 20, p538.

بالإيجاب طبقاً لأرسطو، لأن الكلى بحسب «أرسطو» كما حدد سابقاً يوجد فى جزئياته، يقول «أرسطو» فى هذا الصدد المعانى الكلية فى كل مكان ودائمة[1]. وقد علق «وولتر برلى»[2] Walter Burley فى كتابه on Universals أو عن الكليات على هذه الجملة قائلاً «يقصد «أرسطو» بقوله إن الكليات فى كل مكان أن الكليات فى أماكنها وأماكنها الجزئيات، وبذلك المعنى الكلى وجوده فى الجزئيات» وهذا الشرح والتعلق من «وولتر» يؤكده «أرسطو» فى كتاب الميتافيزيقا عندما يقول: «الجوهر غير مفارق لما هو جوهر، والجوهر مشابه لما هو جوهر، وما هو مشابه لا يمكن أن يكون مفارقاً لذاته»[3] وهذا النص يتضمن أن الجوهر الثانى الذى يجمع الكليات كالأجناس والأنواع إلى آخر الكليات الخمس التى سنتحدث عنها بعد قليل، غير مفارق للجوهر الأول وهو الجزئى، ويترتب عليه أن الجوهر الأول مشابه للجوهر الثانى. وقد علق «بؤثيوس»[4] على هذه الواقعية قائلًا: «أن المعنى الكلى هو نفس الشيء يماثل الجزئيات، قد يختلف طبقاً للتصور لأن الحالات المادية عندما تجرد بالفهم من الحالات الجزئية تكون معناً كلياً، وعندما تفهم تحت تصور مشترك فإنها تكون معناً كلياً أيضاً، والشيء يكون جزئياً يحس والمعنى الكلى يكون كلياً عندما يعقل.

إن ما يريد أن يوصله إلينا «بؤثيوس» هنا أن «أرسطو» يؤكد على أن المعنى الكلى متشابه كجزئياته وهذا التشابه على حد ما يرى الباحث يختلف عن التشابه الأفلاطونى بين المعنى الكلى والجزئيات التى تشارك فيه حيث أن المعانى الكلية تأخذ نفس المسميات الحسية فى الطبيعة و«أرسطو» يرى أن المعنى الكلى يأخذ نفس المسمى ويكون فيه، فالعلاقة كما تبدو للناظر فيما سبق بالطبع مختلفة، لأن علاقة المعنى الكلى بالجزئى عند «أفلاطون» علاقة مشاركة صرفة، تجرد المعانى الكلية وتجعلها مفارقة، أما علاقة المعنى الكلى بالجزئى عند «أرسطو» هى

(1) Aristotle: Posterior analytics, Trans by G.R.D. Nur, The works of Aristotle, Vol1, Editor ship, W.D., Ros, Oxford University press, London, 1950 37b, (32-33).

(2) Walter Burly: on universals, translated from Burlei super arterm veterm porphirii et Aristoteli, Fols, 3rb. By Paul Venice Spade: Copy in the Lilly Liberary, Indiana University, 1497.

(3) Aristotle: Metaphysics, B7, Ch5, 1031 a, (11-13), p553.

(4) Beothius: second commentary on porphyry's isagoge brantt, ed p 166, 14-33 and see also Paul Venice Spade, Five teextes on the medieval problem of universals, Andiapolis, Jackett, 1994, p25.

علاقـة تداخل بين المعـنى الكلى المعقول والجزئى المحسـوس وهذه العلاقـة تفرض على المعنى الكلى واقعية تتجسد فى الجزئيات المشابهة له.

و يفسر «أرسـطو» حدوث هذه العلاقة المتداخلة بالاستعانة بمفهوم الحركة «فكل حركة تفترض شـيئين: أحدهما يتم به الفعل، والأخر يجرى عليه الفعل: إذ المطلوب فى هذه الحالة هو تحقيـق المعنى الكلى أو الصورة بالنسـبة للهيولى، وهـذا لا يتم إلا بأن تنتقـل الصورة أو المعنى الـكلى فتحل فى الهيولى، وهذا الانتقال يتم دائماً بأن تتماس الصورة أو المعنى الكلى بالهيولى، ما دام المطلوب هو تحصيل الهيولى لصورة ما أو معنى كلى ما.[1]

وقد يرى البعض ومن بينهم «وولتر سـتيس»[2] أن جعل المادة الموجود الحقيقى وهى مبدأ التشـخيص والفردانية يثبت أن الجزئى هو الموجـود الحقيقى وهو أولى بأن يكون المعنى الكلى فى الوجود، غير أننا نريد أن نطرح سـؤالاً على القائلين بهذا الرأى: من أين يأتى الجزئى موجود خامـل إذ لم يتحـرك لتحقيق ذاته أو كى ينشـئ الصورة أو المعنى الكلى الـذى يريد أن يكون علـه، و إن لم يتحـرك فهو موجود طبيعى. إذ أن هناك مبدأ أعلى منـه يعطيه هذا المعنى الكلى وهو المعنى الكلى فى ذاته أـو الصورة ذاتها. وبذلك يكون المعنى الكلى أحق بالوجود من الجزئى لأنه موجود بالفعل والجزئى موجود بالقوة، وهذا يجعلنا نقول أن واقعية المعنى الكلى فى علاقته المتداخلـة مع الجزئى لا تعـنى أن الجزئى هو الموجود الحقيقى أو أحـق بالوجود، وهذا لا يعنى أيضاً أن «أرسطو» يتشابه مع «أفلاطون» فى بخسه للعالم الجزئى، لأن «أفلاطون» جعل عالم الجزئى وهو عالم المادة عالم زائف، بينما جعل «أرسـطو» الجزئى فى علاقة متداخلة مع المعنى الـكلى. ومـن هنا تكون المعانى الكلية التـى هى صور عقلية منتزعة من الصـور النوعية التى توجد فى الخارج متحدة بالمادة و يسميها «أرسطو» بالماهيات وهى كلية Universal. فأنت إذا خطر ببالك معنى الإنسان فأنت أمام ماهية مجردة من صور نوعية فى الخارج وكلية أيضاً، لأنها لا تخص فرداً بالذات، و إنما تنطبق على الأفراد كافة «سـقراط» و«أفلاطون»، أما «سقراط» و«أفلاطون» فكل منهما مركب من صورة ومادة بأعراضهما المشخصة فى الأعيان، وهذا التميز بين المعنى الكلى والجزئى عند «أرسطو» فيه حل لنقائض «أفلاطون» فى المشاركة، إذ المشاركة

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص 146.

(2) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص 48.

أو الوجـود كرابطة بين موضوعات ومحمولات بين طبيعة الوجـود والوجود الذهنى وحده، أى الماهيات التى تتألف منها الأحكام والقياسات، فالمشاركة ممكنة لأنها فى مجال المعرفة فحسب، لأن الماهيات تتشارك فى الذهن وليست معانى كلية قائمة فى ذواتها منفصلة عنا فيعتذر المشاركة بينهـما، والذهن يجد بين الماهيات الكثير مـن العلاقات التى تعبر عنها الأحكام وهذا ما يجعل الكلام ممكناً والمعرفة قائمة.

وأما البعد الثانى للإجابة على السؤال الذى طرحناه قبلاً والمتعلق بكيفية تصور «أرسطو» للمعـنى الكلى، فهو يخص السـؤال المتعلق بما إذا كان المعنى الـكلى عبارة عن جوهر أم أنه غير جوهر، هنا نجد أنفسـنا أمام حقيقة مؤداها أن إجابة «أرسـطو» على هذا السـؤال هى إجابة متناقضـة، فهو تارة يجعل المعنى الكلى جوهر كما فى كتاب المقولات وتارة أخرى يراه أنه ليس بجوهر كما فى كتاب الميتافيزيقا.

ففـى كتـاب المقولات يـرى «أرسـطو» أن الجوهر ما لا يحمـل على موضـوع ولا يحل فى موضوع، لذلك هو قائم بذاته، ولا يوجد فى غيره، ولا يقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما، ومثال ذلك إنسـان ما، أو فرس ما، ومن هذا التعريف للجوهر استطاع «أرسطو» أن يحدد تقسيم الجوهر فهو إما أن يكون جوهر أول أو جوهر ثانى، «فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فى الأنـواع التـى توجد فيها الجواهر الموصوفـة بأنها أول»[1]. فالجواهـر الأولى هى الجزئيات أمـا الجواهر الثـوانى فهى الأجنـاس والأنواع وهى كليـات وقد أعطاها «أرسـطو» الأولوية فى الوجـود، لأن وجودهـا عقـلى. ولأن المنطقى يتناوله وسـتقرئه بطريق تجريبى من الأشـياء الخارجية اللامتناهية- الجواهر الأولى.[2]

وبناءً على ما تقدم يتضح أن أرسـطو قد قال بنوعين أساسـين للجوهر هما: الجوهر الأولى وهـو الذى يكـون دائماً موضوعـاً فى القضية، وهو أفـراد النوع، والجوهـر الثانوى وهو أولى المقـولات، ووضعه الأسـاسى فى القضية أن يكون محمولاً فى قضيـة، وإن أتى موضوع فى قضية

(1) أرسطو: المقولات، ضمن منطق أرسطو، ثلاثة أجزاء، الترجمة العربية القديمة، الجزء الأول، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، 1988م، 160 أ (5 - 15) ص36.

(2) فرفريوس الصورى: إيساغوجى، نقل أبى عثمان الدمشقى، تقديم وتحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص61.

مـا، فإنه يكون موضوع غير حقيقى للحمل، أى موضوع متكلف، لأنه يأتى موضوع فى قضية ومحمول فى قضية، فإن وضعه الأساسى أن يأتى محمولاً، ومثاله، الأجناس والأنواع.

وهذا يعنى أن الجوهـر وعلى الأخص الجوهر الثانوى معنى كلى وجعله على رأس المقولات التسـع لأنها محمـولات له، فلفظ « كاتيجوريای» فى اليونانية يعنى عند «أرسـطو» الإسـناد أو الإضافة، وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافة أو مسندة أو مقولة أى محمولات، أو بتعريف أدق، المقولـة معنى كلى يمكـن أن يدخل محمولاً فى قضية ولا يخرج الجوهـر الثانى عن هذا التعريف مهـما يتبـادر إلى الذهن من أن المقولات التسـع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء.[1] وسـوف نعرض لاحقاً هذه المقولات لأن ما يعنينا هنا هو أن الجوهر فى كتاب المقولات معنى كلى تحمل باقى المقولات التى هى بالطبع كليات أيضاً.

وفى كتاب الميتافيزيقا قال أرسطو بأربع أنواع للجوهر، الجوهر الأولى هى أفراد الأنواع ووضعها الأسـاسى أن تـأتى موضوعاً فى قضيـة، والجواهر الثانوية، وهـى أولى المقولات وهى كالأجناس والأنواع، ووضعها الأساسى فى قضية أن تكون محمولة فى القضية، كسائر المقولات، وجواهـر أولى وهى موجـودات فى عالم ما فوق فلـك القمر، وهى مؤلفة مـن هيولى وصورة، ومتحركة حركة أزلية أبدية أى مستمرة، وجوهر أول أى محرك أول. وقد عرف أرسطو الجوهر بأنـه الثابت الذى تتوالى عليه الأعراض أو الصفات، وبالتالى فأنها أكثر الموجودات أحقية بأن يطلق علها جوهر أول.

ويزيد أرسطو على ذلك بقوله إن المعنى الكلى لا يكون جوهراً للمعنى الحقيقى لأنه يكون مشـترك للكثرة ولكنه محمول والمحمول لا يكون معنى كلى ويمكن فصله عن الأشـياء.[2] وقد قرر سابقاً أن الجوهر متقوماً بذاته ومتقوماً به غيره، وعلى هذا كيف يكون المعنى الكلى جوهراً بالمعـنى الأولى؟ فإذا أطلقنا كلمة جوهر على المعنى الكلى فما ذلك بطريقة ثانوية، أو من باب التمثيـل، باعتبار أن الـكلى فى هذه الحال هو مجموع الصفات الذاتيـة التى تقوم الشيء الجزئى

(1) د/ محمد فتحى: الجدل بين أرسطو وكانط، ص39، وانظر أيضاً د/ محمد فتحى عبد الله: معجم المصطلحات المنطقية وفلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2002، ص85.

(2) Aristotle: Metaphisics, B10, Ch2, 1053 b, (15-25) p580.

وتكـون ماهيته. فمن هذه الناحية يمكن أن يقـال: أن المعنى الكلى جوهر، ولكن هذا الجوهر أقل مرتبة فى الوجود من الجوهر بالمعنى الأول، أعنى الجزئى المركب من الهيولى والصورة، لأنه أدنى مرتبـة فى الوجـود، من حيث التحقق فى الوجود الجزئى، وعلى هـذا كلما أقترب الكلى من الجـزئى كان أعلى درجة فى التحقق فى الوجود، وكان بالتـالى أكثر جوهرية، ولهذا كان النوع على هذا الاعتبار أعلى فى الوجود من الجنس، وعلى هذا التفسير يكون الجوهر الأول هو الجزئى المركب من الهيولى والصورة بينما الكلى هو الجوهر الثانوى.[1]

وهذا الرأى هو الذى يتفق معه «وولتر ستيس».[2] فهو يقول إنما الكليات ليست جواهر بالمعـنى الحقيقى على حسـب «أرسـطو»، ولكنها ليسـت جواهر جزئية، لأنـه لا يوجد شيء جزئياً ومعزولاً بشـكل مطلق، فإذا كانت الإنسـانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الإنسـانية فمثلاً انزع عن الإنسـان الشيء المشـترك بينه وبين الآخرين ومـا هو مشـترك بينه وبين الأشـياء الأخرى، وسـوف تجد أنك وقد جردته مـن كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة، فنحن نقـول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق،..الخ، والآن الثقل والصفرة والصفـات الأخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب، وعلى هذا الذهب لا يمكن أن يوجد بمعـزل عـن كل صفاته فى الفكر، فإن فكرت فى الذهب بمعزل عن صفاته فسـوف تجد عقلك صفحـة بيضـاء تمامـاً. و إلى جانب هذا الـرأى، هنا رأى آخر يسـتند إلى ملاحظـة فى منهجية الكتابة الأرسـطية، حيث إننا لو نظرنا فى المواضع التى تحدث فيها «أرسـطو» عن المعنى الكلى فى الحالات التى ينقد فيها المذاهب السابقة علىها فإنه يرى أن المعنى الكلى ليس بجوهر بالمعنى الحقيقـى كـما فى الميتافيزيقـا، وحينما يتكلم عـن مذهبه بمطلق الحرية يـرى أن المعنى الكلى جوهـر بالمعنى الثانـوى كما فى المقولات، ووضعه أول المقـولات وباقى المقولات هى محمولات لهذا الجوهر[3]، وهذه المقولات التى تعد كليات عند «أرسـطو» قد شـكلت بجانب الكليات الخمس وهـى الجنس والنـوع والفصل والخاصة والعـرض الجانب المنطقـى لميتافيزيقا المعنى الكلى عند «أرسطو».

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص120.
(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص221.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص124.

وهذه الآراء تسوقنا للبحث عن الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» وذلك بعد أن تناولنا ماهيته من خلال المحاور الثلاث السالفة التى نقد فيها رأى «أفلاطون» فى مفهوم المعنى الكلى، وتلازم المعنى الكلى والجزئى، وتحقيق مبدأ الاقتصاد فى الفكر، وذلك لأن البحث فى المعانى الكلية يخرج فى الواقع عن نطاق المنطق، أو هو على الأقل انتقال من المنطق إلى ما بعد الطبيعة وذلك لكونها أعلى المعانى كلية أى أنها ستكون علل الأشياء ومبادئها، وما بعد الطبيعة وبحث فى علل الوجود ومبادئها. ولكن نظراً إلى أن هذه العلل والمبادئ ليست عامة تمام العموم وليست من ناحية أخرى خاصة لدرجة كافية فإن من الممكن أن تضاف إلى المنطق[1]. وهذا الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى ينقسم بالطبع إلى شقين. الأول هو المقولات والثانى هو الكليات الخمس.

بالنسبة للشق الأول يمكن القول أنه حظى باهتمام «أرسطو» الذى تناول فيه المعانى الكلية على أساس أنها معانى منطقية إلى جانب كونها تتمتع بأساس ميتافيزيقى، وهذا هو ما فعله فى كتابه المقولات على وجه التحديد. حيث قسم الكتاب إلى عشر مقولات وهى كالآتى: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال. وقد تعنى هذه المقولات عند «أرسطو» الإضافة أو الإسناد، الأمر الذى يعنى أنها تكو أموراً مضافة أو مسندة أو مقولة أى محمولات[2].

ويقول «بول موى»[3] أن المعنى الحقيقى للمقولات أنها جهاز تدخل فيه وجهات النظر التى ينظر من نواحيها المختلفة إلى الوجود، ومعنى ذلك أنها وسائل عن طريقها ينظر الإنسان فى الوجود، أى إنها لا تدل على تعيينات واقعية للوجود، من حيث هى تعيينات واقعية عامة، وإنما هى تعيينات عامة فى الوجود، ينظر منها إلى الأشياء الحاضرة به. ويصبح لها بعد ذلك صفتين: الأولى إنها حقيقة واقعية والثانية أنها كلية عقلية، وهذا هو مصدر الخلاف بين «أرسطو» و«أفلاطون» فى تعيين المقولات.

(1) نفس المرجع: ص83.

(2) أ/ يوسف كرم: المرجع سابق، ص120.

(3) بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، الجزء الأول، ترجمة د/ فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، 1960، ص51، وأنظر أيضاً د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص52.

و إن كان «أفلاطـون» قـد قال بأجنـاس علىا وهى الوجـود والذاتية والتغير والسـكون والحركة، وبمعانى مشتركة هى التشابه والتباين والوجود واللاوجود والذاتية والتغاير والزوج والفـرد والوحـدة والعـدد، إلا إنه نفى أن يكـون لها علاقة بهـذه المقولات. وقـد وردت عند «أفلاطـون» معانى الجوهر والكم والكيـف والإضافة والفعل والانفعـال لكنه لم ينظر إليها نظرة «أرسطو»، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد، فمن الخطأ موافقة بعض المؤرخين اعتقادهم أن نظرية «أفلاطون» فى الأجناس العلىا هى أساس نظرية المقولات الأرسطية[1].

ولم يتوقف «بول موى» عند حد وضع المقولات كتعيينات عامة فى الوجود عند «أرسطو»، ولكنه قال: يمكن وضع المقولات وضعاً لغوياً، فالمقولة الأولى هى الجوهر أو الماهية (سـقراط إنسـان) وهى تناظر الاسـم فى النحو والثانية وهـى الكم (طوله ذراعان) وهـى تناظر النعت العـددى، والثالثـة هى «الكيف» (أبيض) التـى تناظر النعت الكيفـى، والرابعة هى الإضافة (ضعـف. نصـف. أكبر منـه) وتناظر أفعـل التفضيل، والخامسـة هى المـكان أو «الأين» (فى المدرسـة. فى الميـدان) وتناظر ظرف المكان، والسادسـة هـى الزمان أو «المتـى» (أمس. فيما مضى) وتناظر ظروف الزمان، والسابعة هى الوضع (جالس. مضطجع) وتناظر الصفة أو اسم الفاعل، والثامنة «الملك» (حذاؤه. رداؤه) وتناظر المضاف إليه، والتاسعة والعاشرة هى «الفعل، الانفعال» هى (يقطع و ينقطع) وتناظران الفعل المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول[2].

وهذا التقسيم هو نفس تقسيم «ترند لنبورج» فى كتابه «تاريخ مذهب المقولات» ولكن يرد على هذا التقسيم بأنه لا شىء يدلنا على أن «أرسطو» كان يقسم أجزاء الكلام هذا التقسيم، كما أن مثل هذا التقسيم يجعل قيمة المقولات الأرسطية ضئيلة جداً، إذ سيكون الأصل فى وضع المقولات اعتبارات لفظية شكلية صرفة.

و إضافة إلى التحليل السـابق فقد حلل «الفـارابى» معنى المقولة تحليلاً دقيقاً، فحصر جميع الأقسام المحتملة التى تدخل أو تتضمن فى لفظة مقولة، حيث كانت المقولات مشتملة على كل مـا يمكن أن يقال فى أنحاء الوجود و يلخـص ذلك فى العبارة الآتية «لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً علىه بلفظ، وكان محمولاً على شىء ما مشـار إليه محسـوس، وكان أول معقول

(1) د/ محمد فتحى عبد الله: المرجع السابق، ص95.
(2) بول موى: المرجع السابق، ص22.

يحصل إنما يحصل معقول محسوس و إن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات، وكانت أيضاً مفردة والمفردة تتقدم المركبات فكل واحد إنما يقال له مقولة بالإضافة إلى المشار إليه، دوماً لم يكن معرفاً أصلاً المشار إليه على الصفة التى تعقلنا فليس بداخلة فى المقولات»[1].

وقد ادخل «الفارابى» مقولة العقل الفعال على المقولات الأرسطية وهو «الشيء الذى يعطى الأجسام السماوية الحركة المستديرة الدائمة «ولكن سرعان ما تنحى عن هذا الرأى لأن العقل الفعال هو جوهر متفرع عن الجوهر المقولة، أى أنه نوعاَ من أنواع الجواهر المتضمنة فى الجوهر بوصفه مقولة وجنساً للأجناس بقوله «وكذلك الأسماء المشتقة الدالة على سائر المقولات فإن المشار إليه منطو بالقوة»[2]. وبذلك يكون التعديل الذى أدخله الفارابى هو تعديل موجود بالقوة فى الجوهر الذى هو أول المقولات.

وفى نهاية الحديث عن لفظة مقولة فإننا لا نستطيع أن نرى المقولات فكرة نظرية فحسب، ولكنها ذات مدلولات خارجية وتعيينات واقعية، ومن هنا يمكن اعتبار المقولات تصوراً واقعياً للموجود بما هو موجود، وهذا يؤكد التلازم بين الجانين المنطقى والميتافيزيقى للمقولات، ويجب أن نلحظ جيداً أننا لا نستطيع أن نفرق عند «أرسطو» بين المنطقى الخالص والميتافيزيقى الخالص، بل تختلط المادة بالصورة، ولذلك فإننا نميل إلى جعل المقولات قاسماً مشتركاً بين المنطق والميتافيزيقا، و إن كاد بعض مؤرخى الجوهر والجوهر هو الموضوع الأساسى لما بعد الطبيعة.

ولما كانت المقولات معانى كلية لها مدلولاتها الواقعية المتعينة فى الوجود فقد رتبها أرسطو ترتيباً تنازلياً بادئاً من الجوهر ومنتهياً بالفعل والانفعال فالجوهر وهو أول المقولات «لا يقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما» [3] و يعنى ذلك، إنه لا يحمل على شيء ولكن الأشياء قد تحمل عليه، وقد قسمه «أرسطو» إلى نوعين الجوهر الأول والجوهر الثانى، الجوهر الأول وهو لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد فى موضوع آخر والمفرد الجزئى كـ «سقراط»، والجوهر الثانى، لا يحمل على موضوع غيره وهو المعنى الكلى كالجنس والنوع مثل حيوان أو إنسان، أما الذى يوجد فى موضوع آخر و يفترض وجود الجوهر فهو كل المقولات الأخرى.

(1) الفارابى: كتاب الحروف، تحقيق ودراسة د/ محسن مهدى، بيروت، 1968، ص62 و ص95.
(2) نفس المصدر: ص785.
(3) أرسطو: المقولات، ف5، 160أ، (10 - 20)، ص36.

وقد علق «الحسن بن سوار»[1] على «أن وصف أرسطوطاليس الكلي بأنه يقال على موضوع يتبين منه أنه تصور واختراع للنفس، ولذلك قال: يقال على موضوع، فهذا ما يقوله فرفريوس ويشبه بما قاله المشائيين الذين لا يرون وجود الأمر الكلي إلا في النفس، فإن رئيس نحلتهم يقول أن الكلي إما إن يكون موجوداً وأما أن يكونه وجوده أخيراً».

وعلاوة على هذا التعريف والتقسيم للجوهر فقد وصفه «أرسطو» بصفات ثلاثة، الأولى، أنه لا مضاد له فماذا يضاد الجوهر الأول كإنسان ما! إنه لا مضاد له، والصفة الثانية إن ما هو جوهر جوهر ليس يقال أكثر ولا أقل: مثال ذلك هذا الجوهر إن كان إنساناً فليس يكون إنساناً أكثر ولا أقل، ولا إذا قيس بنفسه، ولا إذا قيس بغيره، فإنه ليس أحد من الناس إنساناً أكثر ولا أقل، ولا إذا قيس بنفسه، ولا إذا قيس بغيره، فإنه ليس أجحد من الناس إنساناً بأكثر من غيره. الصفة الثالثة أن الجوهر الواحد بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات مثال ذلك: إنسان ما، فإن هذا الواحد هو بعينه يكون أبيض حيناً وأسود حيناً، وطالحاً وصالحاً[2].

وأما الكم وهو المقولة الثانية وهو كمعنى كلي محمول على الجهر وله بعض صفاته، وينقسم الكم إلى كم متصل وكم منفصل، وأما الكم المتصل كالخط والبسيط والزمان والمكان فهي أشياء متصلة لأن الخط مثلاً «قد يتهيأ أن يؤخذ حد مشترك تتصل به أجزاؤه: كالنقطة ويجرى نفس المجرى الزمان والمكان، فإن الآن من الزمان يصل ما بين الماضي منه والمستأنف. والمكان لأن أجزاء الجسم تشغل مكاناً، وأيضاً منه - المكان - ما هو قائم من أجزاء فيه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه أجواء ليسلها وضع. مثال ذلك أن أجزاء الخط لها وضع بعضها عند بعض، لأن كل واحد منها موضوع بحيث هو»[3]، وأما الكم المنفصل فهو كالعدد والقول، فأجزاء العدد لا يوجد لها حد مشترك أصلاً يلتئم عنده بعض أجزائه ببعض، مثال ذلك أن الخمسة - إذ هي جزء من العشرة - فليس تتصل بحد مشترك الخمسة منها بالخمسة لكنها منفصلة،...، وكذلك القول هو من المنفصلة: فأما أن القول كم فظاهر، لأنه يقدر بمقطع ممدود أو مقصور، وإنما

(1) الحسن بن سوار: كتاب المقولات، تقديم المقدم، ص90.
(2) أرسطو: المقولات، 5. 163أ (25 - 35) و 163ب (15) ص40 - 42.
(3) نفس المصدر: 164أ (5 - 10) ص44.

أعنى الذى يخرج بالصوت، وأجزائه ليست تتصل بحد مشترك، وذلك لأنه لا يوجد حد مشترك تتصل به المقاطع»[1].

وللكم نفس صفات الجوهر. فمن صفاته أنه لا مضاد له فذى الذراعين والثلاثة والسطح لا مضاد لها، أنه غير قابل للأكثر والأقل، فلا يقال بأن هذه الخمسة بأكثر من هذه ثلاثة، إنه يقال مساوياً وغير مساوياً، وهذه الصفة هى أخص الخواص لمقولة الكم.

وأما الإضافة فهى عبارة عن معنى كلى يقال حينما تكون ماهيتها تقاس بغيرها، فالجبل كبير بالقياس إلى غيره، وقد حدد «أرسطو» شواهد علها، كالملكة، الحال، الحس، العلم، الوضع، فالملكة إنما تقال ملكة الشيء، والعلم علم بشيء، والوضع وضع لشئ، والحس حس بشيء[2].

والإضافة لا تضاف على الجوهر، سواء أكان الجوهر الأول أم الثانى فالجوهر الأول ليس من المضاف لا فى كلياته ولا فى أجزائه، ففى كلياته لا يقال أن إنسان ما أنه إنساناً لشئ، وكذلك فى جزئياته. فإنه لا يقال أن رأس ما أنه رأس ما لشئ، بل رأس لشئ. والجوهر الثانى، فإنه لا يقال أن الثور ثور لشئ، ولا أن الخشبة خشبة لشئ، بل يقال إنها ملك لشئ، وهذا الشيء ظاهر، إلا أن فى بعض الجواهر الثوانى فقد يدخل فى أمرها الشك[3].

وأما الكيف فهو يقال لبيان حال الشيء، وقد حدد «أرسطو» أربعة أحناس للكيف، فالجنس الأول فرق «أرسطو» بين «ما هو كيف بالملكة وما هو كيف بالحال، فالكيف بالملكة هو أطول زماناً وأعصر تحركاً كالعلم، والكيف بالحال أقل زماناً وأسرع تحركاً كالحرارة والرطوبة. ويكون على ذلك الفرق بين الملكة والحال أن هذه سهلة الحركة، وتلك أطول زماناً وأعسر تحركاً. والملكات هى حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات فإن من كانت له ملكة فهو بها بحال ما من الأحوال، وأما من كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة[4].

(1) نفس المصدر: 6. 165ب (25 - 35). ص43 - 44.
(2) نفس المصدر: 7، 166 ب (35 - 40)، ص48.
(3) نفس المصدر: 7، 168 ب (15 - 25)، ص53.
(4) نفس المصدر: 169 ب (10 - 13)، ص56، وأنظر أيضاً Aristotle: Metaphiscsm B5, Ch14, 35, p541.

والجنس الثانى هو ما يسمى ملاكزين أو محاضرين أو مصححين أو ممراضين «أو بالجملة ما قيل بقوة طبيعية أو لا قوة،....، من قبل أن لا قوة طبيعية أو لا قوة فى أن يفعل شىء ما بسهولة أو لا ينفعل شيئاً، مثال ذلك أنه يقال ملاكزين أو محاضرين ليس من قبل أن لهم قوة على أن يفعلوا شيئاً بسهولة، ويقال مصححون من قبل أن لهم قوة طبيعية على ألا ينفعلوا شيئاً بسهولة من الآفات والأعراض، ويقال ممراضون من قبل أن لا قوة لهم طبيعية على ألا ينفعلوا شيئاً، وكذلك الأمر فى الصلب واللين، فإنه يقال صلب من قبل أن له قوة على ألا ينقطع بسهولة، ويقال لين من قبل أنه لا قوة له على هذا المعنى نفسه»[1].

والجنس الثالث هو الكيفيات الانفعالية كالحلاوة والمرارة، وكل ما كان مجانساً لهذين كالحرارة والبرودة، وقد يقال كيفيات انفعالية من قبل أن تلك الأشياء أنفسها التى قبلت هذه الكيفيات.

والجنس الرابع هو الشكل والخلقة الموجودة فى واحد واحد، فإنه يقال فى الشىء بأنه مثلث أو مربع: كيف هو، وبأنه مستقيم أو منحنٍ.

وهذه هى الأجناس الأربعة للكيفيات قد ساقها «أرسطو» كمعانى كلية فى شكل استقرائى لكل ما يوجد فى الوجود من كيفيات وما لا يوجد على غرارها فهو يقع تحت المشتقة أسماؤها كما يشتق من الأبيض أبيض ومن البلاغة بليغ، وهكذا.

والمقولتان السادسة والسابعة وهى الفعل والانفعال، فقد اقتصر الحديث عنهما لأنه قد تحدث عنهما فى معرض الحديث عن الجنس الثالث من مقولة الكيف، إلا أنه يذكر صفتين لهما وهما أنهما تقبل المضادة والأكثر والأقل[2].

وهذه المقولات التى ذكرناها وهى الجوهر والكم والإضافة والكيف والفعل والانفعال قد ضمناها فى باقى المقولات وهى الأين والمتى والوضع والملك وذلك خشية التطويل الممل. وبالإضافة إلى هذه المقولات العشر التى ذكرناها يلحق بكتاب المقولات لـ«أرسطو» مقولات أخرى كالمتقابلات والأضداد والمعية والمتقدم والحركة وله، وهذه المقولات الملحقة كما يرى

(1) نفس المصدر: 171أ (5 - 25) ص58.
(2) نفس المصدر: 9. 172 ب (1 - 5)، ص62.

البعض أنها ليست صحيحة النسبة إلى «أرسطو»، وأنها من وضع أحد المشائيين، لأننا نجده قبل الفصل الأخير مباشرة يقول «فهكذا نكتفى به من القول فى الأجناس التى غياتها قصدنا». ولن نستطيع هنا أن نجزم بأن هذا الملحق لأرسطو أم لشراحه، لأن أسلوب الكتابة المكتوب بها الملحق لا يختلف كثيراً عن الكتاب ذاته، وما يهمنا هنا أن ما ذكر فى الملحق هو تضمنات وتفسيرات للكتاب وتطويل للمقولات أو اشتقاق منها.

أما الشق الثانى من الجانب المنطقى لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» هو الكليات الخمس، فقد تحدث «أرسطو» عنها فى المقالة الأولى من كتاب الطوبيقا، وهى الجنس Genus، النوع Species، والفصل Difference، والخاصة Property، والعرض Accident. وقد خصص فرفريوس كتابه ايساغوجى ليكون بمثابة مدخل لكتب أرسطو المنطقية، وعلى وجه التخصيص، كتاب المقولات. وقد تحدث فرفريوس الصورى عن الكليات الخمس مجتمعة فى كتاب الطوبيقا، إلا أنه لم يفرد لها موضعاً خاصاً بهذا الكتاب، إلا أننا نجده قد تحدث عن النوع أثناء كلامه عن الجنس مقارناً بين الجنس والنوع، وأثناء حديثه عن الفصل مقارناً بينه وبين النوع.

فالمعنى الكلى الأول وهو الجنس محمول على كثيرين مختلفين بالنوع[1]. وبمعنى آخر، هو كل يقال على أشياء مختلفة الحقائق والذوات ويندرج تحته كليات أخص[2].

ويرى «جون ديوى»[3] أن الجنس هو المادة المنطقية التى منها نصوغ التعريف، إذ الجنس من التعريف هو كالوجود بالقوة بالنسبة إلى الوجود بالفعل فى مادة الوجود.

وإذا كان الجنس كذلك فإنه معنى كلياً يحمل على كثيرين ويحوى كليات أدنى منه فى الوجود وأقل منه فى الشمول، وإذا اعتبرنا هذا تعبيراً ماصداقياً لتعريف الجنس فإن «تريكو» يعترض على أن التعريف الماصدقى ليس إلا نتيجة يستند علها التصنيف وهذه هى وجهة نظر

(1) Aristotle: Topica, Translated by W.A., Psikard, Cambridge, Oxford Press, London, 1950, B1, Ch5, 102a, b31-5.

أرسطو: كتاب الطوبيقا، نقل عثمان الدمشقى، ضمن منطق أرسطو، جـ2، المقالة الأولى، 102أ، 32/ 102 ب3، ص496.

(2) د/ ألبير نصرى نادر: المنطق، منشورات مكتبة العرفان، الطبعة الأولى، بيروت، 1969، ص13.

(3) جون ديوى: المنطق - نظرية البحث، ص249.

«أرسطو»، الذى يعرف الجنس بأنه يحمل بالاشتراك على عدة أنواع، ويمكن حمله عليها فى مقولة الجوهر[1].

وقد قسم «أرسطو» الجنس، فالجنس الذى فوقه كليات وليس تحته إلا أنواع مختلفة يسمى بالجنس السافل أو القريب، وما بين الجنس البعيد والقريب يسمى بالأجناس المتوسطة، أما النوع الذى ليس فوقه إلا الجنس العالى كالجسم إذ ليس فوقه إلا الجوهر بالمعنى الثانوى كمرادف للوجود هنا فيسمى النوع. والذى ليس تحته إلا أفراد جزئية يسمى بالسافل، أو نوع الأنواع كإنسان وما بينهما يسمى بالأنواع المتوسطة كحيوان وجسم نام[2].

وهذا التقسيم شمل معه تقسيم النوع لأن الضرورة تقتضى أن يكون الجنس والنوع فى قسمة واحدة، وقد وضعهم «أرسطو» تحت مفهوم الحد فى المقالة السادسة، وذهب لضرورة والتلازم تجعل النوع ملازماً للجنس فى الكيف والكم «فينبغى أى يكون الجنس والنوع تحت قسمة واحدة أبداً، وذلك إن كان النوع جوهراً، فينبغى أن يكون الجنس كذلك، أيضاً، و إن كان النوع كيفاً. فينبغى أن يكون الجنس مثله كيفاً، مثال ذلك، إن كان الأبيض كيفاً فاللون كيف وكذلك يجرى الأمر فى الأشياء الأخرى»[3].

أما المعنى الكلى الثانى من الكليات الخمس فهو النوع وهو لفظ كلى يقال بمعنى يصدق على أفراد مختلفة داخلة تحت حقيقة واحدة و يندرج تحت اسم كلى أعم منه مثل إنسان مع إنسان وفرس مع فرس، وذلك جميع الأشياء التى تحت نوع واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى النوع وذلك جميع الأشياء التى تحت نوع واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى النوع، وكذلك جميع الأشياء التى تحت جنس واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى الجنس[4].

وقول «فرفريوس»[5] قد يقال نوع أيضاً للمرتب تحت الجنس الذى وضعنا، كما اعتدنا

(1) Tricot: Traite de logique formelle, Vrin, 1930, p.66.

نقلاً عن د/ محمد فتحى عبد الله: المرجع السابق، ص91.

(2) جون ديوى: المرجع السابق، ص542.

(3) Aristotle: Topica, B4, Ch1, 121 a, (6-8).

(4) Ibid: B1, ch7, 103a (11-15).

(5) فرفريوس الصورى: ايساغوجى، ص71.

أن نقـول: أن الإنسـان نوع للحى، إذ الحى جنس، ونقول: أن الأبيـض نوع للون والمثلث نوع للشـكل. و إننا لما وصفنا الجنـس ذكرنا النوع بقولنا المحمول عـلى كثيرين مختلفين بالنوع من طريـق مـا هو، وكنا نقول فى النوع أنـه المرتب تحت الجنس الذى وصفنـا، فينبغى أن نعلم أن الجنس هو جنس لنوع، والنوع نوع لجنس، كل واحد منهما للآخر.

ويجب أن نلاحظ أن حمل جنس من الأجناس على النوع لا يكون على طريق الاشـتقاق، و إنما الحمل يأتى بالتواطئ «لأن الأنواع تقبل اسم الأجناس وقولها، وذلك أن من قال أن الأبيض متلون لم يصفه على أنه جنس، إنما وصفه على طريق الاشـتقاق. ولم يصفه على أنه خاصة، لا عـلى أنـه حد، وذلك لأن الخاصة والحد لا يوجدان لشـئ آخر غير ما هما له. وقد توجد أشـياء كثيرة متلونة، مثل خشبة وحجر و إنسان وفرس، فمن قد وصفه على أنه عرض»[1].

وخلاصـة هـذا أن المعنى الكلى إما أن يكون جنسـاً أو بإضافة صفة لهـذا الجنس فيصبح نوعـاً أو يكون مركباً من الجنس والنوع، والفصل والخاصـة والعرض هى المميزة داخل النوع وما يدخل تحت هذا النوع.

والمعنى الكلى الثالث من الكليات الخمس وهو الفصل الذى يمثل الصفة الأساسـية للشـئ المعرف والتى تميزه عن الأشياء الأخرى، مثال ذلك كلمة حيوان فهى جنس وكلمة إنسان فهى نوع، فلكى تميز بين الإنسـان والحيوان، تقول إنسـان مفكر، إذاً كلمـة مفكر هى الفصل التى فصلت الإنسان عن بقية الحيوانات الأخرى[2].

ولا يدل الفصل على أشـياء عرضية، ولكنه يدل على أشـياء محددة وجوهرية فى الشىء لأن الأشـياء العرضيـة يمكن أن توجد فى الشىء ويمكن ألا توجد، أما الصفة الأساسـية للشـئ أى الفصل فلا يمكن أن تكون موجودة وغير موجودة فيه[3].

وعـلى هذا يكـون الفصل معنى كلياً، وهو من أكثر الأشـياء دلالة على الشىء، وهو صفة أساسـية توجـد فى الشىء، وباتحـاده مع الجنس ينتجان معـاً ماهية الشىء، ومـن هنا يتضح لنا

(1) الطوبيقا: المقالة الثانية، 109ب 3 - 13، ص525.

(2) Aristotle: Topica, B1, Ch18, 108a, 37, 108 b, 1-6.

(3) Ibid: B6, Ch 5, 144 a, (20-25.

العلاقة الوطيدة بين الفصل كتصور ميتافيزيقى فى الذهن وبين المجردات الأخرى، وبالأخص جوهر الأشياء وماهيتها، وعلاقة هذه المجردات بالوجود، ومن هنا تنتج العلاقة الوثيقة أيضاً بين التصور الذهنى أى المعنى الكلى وبين الموجود أو الجزئى المحسوس.

وأما المعنى الكلى الرابع من الكليات الخمس وهو الخاصة هو «ما لم يدل على ماهية الشيء»، وكان موجوداً للموضوع وحده، على سبيل المثال، الكتابة للإنسان[1].

وقد توصف الخاصة أما بذاتها دائماً أو بالقياس إلى آخر، مثال ذلك قولنا حيوان أنسى بالطبع خاصة للإنسان بذاتها، فأما الخاصة بالقياس إلى آخر مثل خاصة النفس بالقياس إلى البدن أن هذه آمره وذاك خادم. وقد توصف الخاصة بذاتها بالقياس إلى كل شيء وتفرق المخصوص من كل شيء، مثال قولنا، إن الإنسان الحى ناطق، ماءت، قابل للعلم، فأما التى بالقياس إلى آخر فليس تفصل المخصوص من كل شيء بل من شيء معلوم[2].

ويتضح من هذا أن الخاصة معنى كلى وهى صفة ممكنة فى جميع أفراد النوع الواحد. ولكن لا تعتبر صفة أساسية له، إنما هى صفة خاصة لأفراد ونوع معين كالضحك للإنسان فهو خاصة له وهى مستنبطة من نفس صفات النوع الجوهرية، ولا تؤلف ماهية أو جوهر و إنما خاصة للإنسان دون الحيوان أو أى موجود آخر.

والمعنى الكلى الأخير من الكليات الخمس وهو العرض ويكون صفة غير أساسية يمكن أن تطبق على كثير، مثلاً وليس يمنع مانع فى بعض الأوقات أى يكون العرض خاصة، فمتى آلف إنسان الجلوس وحده صار الجلوس له خاصة، و إذا لم يكن جالساً فليس هو وحدة، فالجلوس له خاصة بالإضافة على ما ليس هو جالساً، فليس يمنع مانع أن يكون العرض فى بعض الأوقات، بالإضافة إلى شيء خاصة، ولا يكون خاصة على الإطلاق[3].

ومعنى ذلك على حد تعبير «البير نصرى»[4]. أن العرض ما ليس حداً ولا خاصة ولا جنساً، وهو موجود فى الشيء أو هو الذى يمكن أن يوجد لشئ واحد بعينه كائناً ما كان، وألا يوجد،

(1) Ibid: B1, Ch 5, 102 a, (18-27).

(2) Ibid: B1, Ch 5, 102 a, (18-27).

(3) Ibid: B1, Ch5, 102b, 25.

(4) د. البير نصرى: المرجع السابق، ص64.

مثل الجلوس، وكذلك الشيء الأبيض فإنه ليس مانع يمنع أن يكون شيء واحد بعينه مرة أبيض، ومرة أخرى غير أبيض.

وقد ترجع أهمية العرض كمعنى كلى إلى أنه من أهم شروط التعريف هو إسقاط الأعراض العامة، لأن العرض العام صفة عرضية لا تبرز حقيقة الشيء المعروف، إذ يشترك فيها أكثر من نوع، وهذا اسم كلى غير ذاتى يقال على أفراد حقائق مختلفة مثل الماشى على رجلين[1]. وهذه هى الأهمية الأولى، أما الأهمية الثانية أن هناك من الأشياء ما لا يمكن حملها على موضوعاتها إلا بالعرض، وذلك حين تكون لا هى جزء من الجوهر ولا هى لازمة عنه، وكذلك لا تكون من طبيعة الجنس ولا من طبيعة الفصل، ومن هذا القبيل كل المتغيرات التى لا يمكن تصويرها بحدود ثابت، فعندئذ لا تكون تلك المحمولات موصولة بموضوعاتها إلا بعلاقات عارضة.

وبالعرض يكون قد اكتمل الجانب المنطقى لميتافيزيقيا المعنى الكلى. وبقى شيء واحد يمكن أن نتناوله فى مفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» وهو يتلخص فى السؤال الآتى. هل هنالك وسائل لتحصيل المعنى الكلى القائم علمه العلم عند «أرسطو»؟ إن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، لأن «أرسطو» بنى تحصيل معرفة المعنى الكلى خلال التراث الأفلاطونى والمتباين، وإن كنا قد تحدثنا فى الفصل السابق على الاعتماد العلى بين المعانى الكلية والجزئيات المحسوسة حيث يعتمد المعنى الكلى على الجزئى كعلة أو كسبب فى المعرفة والإدراك، إلا أن «أرسطو» رفض هذا الوجود العلى ورأى أن المعنى الكلى على الجزئى يأتى من خلال الأسبقية المنطقية [2](*) للمعنى الكلى حيث ينبثق العالم من الكلى لا كما تنشأ الواقعة عن سببها فى الزمان، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها[3]، وإن كنا قد تحدثنا أيضاً على أن إدراك أو تحصيل هذه المعانى الكلية عند «أفلاطون» قائم على التذكر والعقل واستخدام الجدل بنوعية الصاعد والنازل، فإن «أرسطو» رأى أن هناك ثلاث وسائل أيضاً تتحكم فى تحصيل هذه المعانى الكلية. تتشابه فى بعض نواحيها بالوسائل الأفلاطونية، فالوسيلة الأولى وهى فكرة التطور والثانية وهى العقل والثالثة وهى الاستقراء.

(1) د. محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، ص94.

(*) إن هذه الأسبقية المنطقية للمعنى الكلى لم تأخذ شكلها النهائى والواضح إلا من خلال فلسفة هيجل فى المنطق حديثاً (الباحث).

(3) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص53.

فالوسيلة الأولى لتحصيل المعنى الكلى عند «أرسطو» وهى فكرة التطور بمعنى اكتساب المعنى الكلى شيئاً فشيئاً أو على نحو تدريجى، وذلك على أساس فكرتين أساسيتين تسميان فيما يتصل بالوجود: القوة والفعل، وفيما يتصل بنظرية المعرفة: الاستعداد والتحصيل. فهو يقول: إن الإنسان مستعد لتحصيل المعلومات أو المعانى الكلية، وليست المعلومات موجودة فيه بالفعل منذ أن يولد، فالشئ الفطرى الموجود لدى الإنسان ليس المضمون (المحتوى) وإنما هو الاستعداد والتحصيل للمضمون، فالإنسان قبل أن يتعلم شيئاً بالفعل، كان مستعداً من قبل لتحصيل هذا الشيء، أعنى أن المعلومات التى تصبح بالفعل كانت بالقوة من قبل، ويضرب على ذلك مثالاً «كل مثلث زواياه متساوية لقائمتين» إن كان تقدم فقد علم، وأما أن «هذا المرسوم فى نصف الدائرة وهو مثلث» فقد نعرفه ونعلمه مع إحضارنا إياه،...، وأن الذى لم يكن يعلم أن هذا موجود على الإطلاق فكيف يعلم أن زواياه متساوية لقائمتين على الإطلاق؟ لكن من البين أنه. إنما يعلم هذا بأنه عالم بالكلى. وإما على الإطلاق لا يعلم، وإما فقد تلزم الحيرة المذكورة فى محاورة مينون(*). وذلك إما ألآ يكون الإنسان يعلم شيئاً، وإما أن يكون إنما يتعلم الأشياء التى يتعلمها[1].

ومن خلال هذا المثال استعاض «أرسطو» عن فكرة التذكر الأفلاطونية بفكرة الاستعداد والتحصيل، وهى ما توازى كما ذكرنا فكرة القول والفعل الأنطولوجية، ويظهر لنا أن «أرسطو» فى هذه الاستعاضة يدور حول الحل الأفلاطونى فى قبلية المعانى الكلية، ولكنه لم يقل بالقبلية الوجودية، واقتصر على الأسبقية المنطقية للمعنى الكلى التى تنتج بالتحصيل الناتج عن الاستعداد، وهذا هو وجه الاختلاف. أما وجه الاتفاق هو أن العلم لا يحصل للإنسان إلا بوجود معرفة سابقة للمعانى الكلية. وهذا هو الجانب الذى طور فيه «أرسطو» النظرية الأبستمولوجية للمعنى الكلى، حيث أن «أرسطو» لم يبحث عن هذا الكلى فى عالم من الصور النموذجية قائم فى ذاته، بل فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها، ورأى أن الكلى هو الماهية التى يقوم علمها كل محسوس عينى، ويجاهد من أجل تحقيقها بقدر ما يستطيع، «وبهذا تحول

(*) كتاب مانن هو محاورة مينون لأفلاطون (الباحث).

(1) أرسطو: كتاب البرهان، نقل أبى بشبر بن يونس القينائى إلى العربية من نقل إسحاق بن حنين إلى السريانى، ضمن منطق أرسطو، الجزء الثانى، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1980، 71أ، (17 - 30)، ص331.

المثـال الأفلاطـونى «الذى كان يقـف فى عالم منفصـل إلى الطبيعة الحقيقة القائمـة فى كل فرد وجزء[1].

ومـا يجدر الإشـارة إليه هنا هو أن نقد «أرسـطو» لفكـرة التذكر الأفلاطونيـة يقارب ما وصـل إليه «ديفيـد هيوم» فى نظريته تداعى المعـانى فى القرن الثامن عـشر، حيث إن التذكر عند «أرسـطو» هو أشبه بتوجيه النفس فى طلب الذكرى، والحالة الفعلية هى منطلق التذكر، وبالارتكاز إلى سلسلة من حالات أخرى مرتبطة بالحالة الأولى، إما لأنها جميعهاً تشابهها، وإما لأنها تعاكسها، وإما لأنها كانت تجاورها، يتم التوصل إلى الذكرى المنشودة[2].

وأما الوسيلة الثانية وهى العقل، وهو قوة مجرد خارج الجسم تستخلص الصور العقلية من الماديـات، ولما كان هو كذلك فإنـه يدرك الماهيات المعقولة، ولكى يمكـن للعقل القيام بإدراك ماهيات الأشـياء أو المعانى الكلية، فإن «أرسـطو» فرق بين قوتـين فى العقل «قوة مقابلة لتلقى جميـع المعقولات وهى ملكة اسـتعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقـولات بالقوة، ولكنها لا تعقـل هذه المعقـولات بالفعل إلا بفضل قوة أخـرى فعالة تخرج المعانى الكليـة من الجزئيات، وتظهرهـا كـما يظهر ضوء الشـمس الألوان مـن الظلام ويحولهـا إلى الوجـود بالفعل فى العين الإنسانية.

وبناءً على هذه التفرقة يضع «أرسـطو» عقلين فى النفس الإنسانية، عقل منفعل أو هيولانى Patheticos وعقـل فعـال Poeticos، فالعقـل الهيولانى أيضاً هو الذى يـدرك الجزئيات، حيث يقـول «أرسـطو» فى كتاب النفس: «إننا نميـز من جهة العقل الذى يشـبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفعالة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء»[3].

وقـد ينتج عن هذا أمريـن، الأول، أن العقـل الهيولانى يدرك الجزئيات كـما قلنا، والعقل الفعـال يجـرد الجزئيـات المدركة إلى معانى كليـة «ويصبح ما هـو بالقوة إلى فعـل بتأثير شىء

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص374.

(2) Aristotle: on memory, Translated by. J.I. Beare, The Basic works, Edited with introduction, Richard Mckean, Random House, New Yourk, 1941.

(3) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثالث، ف5، 430، (14 - 21) ص112.

هـو بالفعـل»، والثانى أن العقل الفعالى أسـمى من العقل الهيولانى، لأن الفاعل دائماً أسـمى من الهيولانى، والمبدأ أسـمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيئاً واحداً، أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق.

وعلى هذين الأمرين فإن العقل بالقوة هو اسـتعداد لتلقى أشياء العالم، والعقل الفعال هو محصل للمعانى الكلية، ومن هنا تعتمد الوسـيلة الأولى على الوسـيلة الثانية، وبهاتان الوسيلتان فسر «أرسـطو» أصل معانينا الكلية واصلاً بينها وبين التجربة، وذلك بواسـطة العقل الفعال، خلافاً لـ«أفلاطون» الذى يجعـل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل ذلك العلم مسـتقلاً عن التجربة، وإذا اسـتثنينا نظرية «أرسـطو» هذه على حد تعبير الأستاذ يوسـف كرم[1] فقد لا نجد فى تاريخ الفلسـفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينها، وإنما سـنجد الفلاسـفة يفترقون طائفتين: طائفة الحسيين الذين يردون المعانى الكلية إلى الصـور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم، وطائفـة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة يفسرون به موضوعية العلم.

ويلخص «أرسطو» عملية تعقل المعانى الكلية بعبارة رصينة فى كتاب النفس ويؤكدها فى كتاب الطبيعة، ففى كتاب النفس يقول: «ولما كان اللامنقسم يقال على معنيين: إما اللامنقسم بالقوة، وإما بالفعل، فليس ما يمنع أن نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول لأنه منقسم بالفعل فى زمن لا منقسم، فالزمن يكون منقسماً كالطول، فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذى يعقلـه العقـل فى كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسـم، فالنصف لا يوجد بالقوة، ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطولاً كثيرة[2].

ويعنى «أرسطو» بذلك أن المعنى الكلى لا منقسم ولا يخضع للزمن أى لا يحدد بالزمن، وما دام هـو كذلـك فهو يدرك بالعقل، وعلى النقيض، فإن ما هو منقسـم ومحدد فهو يدرك حسـياً، وهذا ما يؤكده فى كتاب الطبيعة قائلاً: «أن المعنى الكلى يعرف بواسطة العقل Logos، والجزئى يعرف بواسـطة الإدراك الحسى Sense Preception، لأن العقل يدرك المعنى الكلى Universal،

(1) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص165.
(2) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثالث، ف6، 430 ظ (8 - 13)، ص115.

والإدراك الحسى يدرك الجزئى Partial فالكبير والصغير يعرفان بالعقل فى حين أن السمين والرفيع يعرفان بالإدراك الحسى[1]. وبهذا يتضح لنا أن النص الذى سقناه من كتاب الطبيعة هو تفسير لنص كتاب النفس. حيث أن الكبير والصغير يعدان من اللامنقسم، والسمين والرفيع هى منقسمات تخضع للزمن لنها حسية.

ويتصح لنا بهذا أن هناك نوعين من الإدراك، الإدراك العقلى الذى يدرك المعانى الكلية القائم علمها العلم أو المعرفة، والإدراك الحسى الذى يمد الإدراك العقلى بمحتواه، ولكن الإدراك العقلى الذى يجرد المعانى الكلية القائم علمها العلم أو المعرفة لا يتم بنفس الطريقة التى تنتظم بها الأشياء فى الطبيعة، فما هو فى دالاته - المعنى الكلى - أوضح وأشد يقيناً ليس كذلك بالنسبة لنا، أعنى، أن ما هو أولى فى الطبيعة وهو الكلى ليس أولياً بالنسبة لنا. لأن الأولى بالنسبة لنا هو القرب إلى إدراكنا، وهو الجزئى المحسوس. أما الأكثر وضوحاً، والذى ينبغى أن تصل إليه المعرفة العلمية هو الكلى المعقول، ولكننا عادة نبدأ بمعرفة الجزئيات لأنها أسهل طرق المعرفة، ولهذا يرى «أرسطو» أن الاستقراء لا يوجد إلا فى مرحلة بدائية مؤقتة وليس عند اكتمال العلم[2].

ويؤكد «أرسطو» على هذا الرأى فى كتاب التحليلات الثانية[3] رافعاً من شأن الكلى الناتج عن العقل قائلاً: «أنه أشرف من قبل أنه ينبئ ويعرف السبب «وهذا يوضح لنا السبب فى اعتماد العلم على المعنى الكلى، كما أنه يضع الفرق بين المعنى الكلى والجزئى وهو ما ركز علىه «أرسطو» فى كتاب التحليلات الثانية قائلاً «لأن كل ما كان جزئياً فوقوعه إلى ما لا نهاية، أما الكلى فمصيره إلى شىء بسيط ونهاية. والأمور بما هى بلا نهاية فهى غير معلومة مما هى كذلك عن طريق الجزئية. فالأشياء الكلية إذ هى فى باب ما هى مبرهنة أكثر[4].

(1) Aristotle: Physis 2, translated by, J.I.Bear, The Basic Works, Edited and Introduction by Richard Mckean, Random House, New Yourk 1941, Ch2, 1093 b, 30-35.

وانظر أيضاً، أرسطو: كتاب الطبيعة، الجزء الثالنى، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1954، ف2، 193 ب، 35-30.

(2) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، ص259.

(3) أرسطو: التحليلات الثانية، ف31، 88أ، (4 - 6)، ص418.

(4) نفس المصدر: ف24، 86أ (5 - 10)، ص409.

والوسيلة الثالثة وهى الاستقراء (*) Induction وتعد تفسير لكيفية حصول العقل بما لديه من ملكات استعداد كائنة فى العقل المنفعل وملكات تحصيل كائنة أيضاً فى العقل الفعال الذى يحصل المعانى الكلية، حيث إن الاستقراء هو استقصاء للمحسوسات للوصول إلى كلى يجمع تفردها، بمعنى آخر، هو استدلال يبدأ بعدد معين من القضايا الشخصية المتعلقة بواقعة واحدة أو فرداً واحد أو من القضايا الجزئية المتعلقة ببعض الوقائع والأفراد لينتهى إلى قضية كلية تتعلق بكل الوقائع والأفراد من جنس معين.

وقد حدد «أرسطو» انواعاً ثلاثاً للاستقراء فى ثلاثة مواضع من مؤلفاته، فى الطوبيقا والتحليلات الأولى والثانية، ففى الطوبيقا يرى أن الاستقراء انتقال من المعلوم إلى المجهول، أعنى، انتقال من الجزئيات إلى الكليات، و يعرف هذا النوع من الاستقراء، بالاستقراء الناقص Incomplete أو المشكل problematic كما يسميه «جونسون» أو التجريبى impliative كما يفضل ذلك «بيرس» و«لالاند» و«نيل»، وفى التحليلات الأولى يربط «أرسطو» بين معالجته للاستقراء ونظرية القياس و ينظر للاستقراء على أنه انتقال من خلال إحصاء كل الحالات، وهو ما يعرف بالاستقراء التام أو التلخيصى summary or summarative كما يحدده «جونسون» و«نيل»، أما النوع الثالث والأخير فهو التحليلات الثانية، وهو يكشف لنا عن الكلى المتضمن فى الجزئى المعلوم، وهو ما يعرف بالاستقراء الحسى intative induction[1].

وهذه الأنواع الثلاث للاستقراء كما يرى «ارسطو» لازمة للعلم، حيث يقول: «إذا كنا إنما نتعلم إما بالاستقراء، و إما بالبرهان، فالبرهان من المقدمات الكلية، والاستقراء هو من الجزئية، ولا يمكننا أن نعلم الكلى إلا بالاستقراء، و إلا فهذه الأشياء التى توجد فى الذهن على الإطلاق إن قصد الإنسان إلى أن يوضح من أمرها أنها موجودة لو أخذ واحدة من الأجناس إنما يوضحها بالاستقراء، و إن كانت غير مفارقة أو كانت حالها غير ذلك الحال، ولا أيضاً يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمت حس: لأن الحس هو للأشياء الجزئية فإنه لا يمكن أن نتناول

(*) كلمة الاستقراء Induction هى المقابل اللاتينى للكلمة اليونانية epagoge (التى كان الأحرى أن تترجم بقولنا «غضافة» adduction أو «استيراد» importation. بول موى. مرجع سابق. ص115.

(1) د/ محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، ص115.

العلم بالجزئى، لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس فالعلم هو بالكلى»[1].

وهـذا النص الأرسـطى أكد عـلى بينتـين، الأولى وهى تأكيـد «أرسـطو» للاختلاف بين الاسـتقراء الـذى يبدأ مـن الجزئيات إلى الكليـات، والبرهان الـذى يبدأ من الكليـات، الثانية تأكيـده على المنظومـة المتكاملة بين الجزئى والمعـنى الكلى والعلم، حيث يعتمـد المعنى الكلى والعلم، حيث يعتمد المعنى الكلى على الجزئى، والعلم يعتمد على المعنى الكلى، و إذا اختزلنا أحد أطراف المنظومة ينتفى طرف المنظومة الثالث وهو العلم، و إن دل ذلك على شىء إنما يدل على حتمية اعتماد العلم على المعنى الكلى المستقرئ من الجزئيات.

ورغـم عن وجود حتمية بين الاسـتقراء من الجزئى إلى الكلى، واعلم إلا أن «أرسـطو» لم يعـن بـه العناية الكافية فى حـين أنه أولى الاهتمام بالقياس، والسـبب فى ذلك أنـه عد القياس المنهج السـليم الذى يؤدى إلى المعرفة اليقينية، فما دمنا نبدأ من مقدمات يقينية ونراعى قواعد الاسـتنباط الصحيـح، فإننا نصل بالـضرورة إلى نتائج يقينية، وهذا ما أسـماه بالقياس البرهانى demonstration، وأما الاستقراء الذى ننتقل فيه من بعض الأمثلة المشاهدة بالحواس إلى نتائج عامة، فإن مقدماته ليست واضحة بذاتها ولا يقينية لأنها مستمدة من الخبرة الحسية، والإدراك الحـسى يبين لنا الظاهر من الواقع، ولكنه لا يفسر لنا هذا الواقع، ونتائجه ليسـت يقينية و إنما تتصف بالاحتمال وعدم الضرورة[2].

وما يجدر الإشارة إليه هنا أن «بول موى»[3] رأى أن الاستقراء عند «أرسطو» اتخذ صورة قياسية، وهذا ما يسمى بقياس الحيوانات التى لا مرارة لها acnou. ولو كان هذا القياس معادلاً لهذا الاستقراء حقاً، لكان المنطق الصورى هو كل المنطق.

(1) أرسطو: التحليلات الثانية، ف18، 81 ب، (1 - 7)، ص385.
(2) د/ أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص258، وانظر أيضاً Stumpf: History of Philosophyt, p.98.
(3) بول موى: المرجع السابق، ص371.

تعقيب

مما سبق أن عرضنا فى الفصل يمكننا استنتاج الآتى وهو أن «أرسطو» قد نقد «أفلاطن» فى مفهوم المعنى الكلى، وجاء نقده على ثلاثة محاور، فقد رفض فى المحور الأول أن تكون المعانى الكلية عللاً للموجودات وذلك بسبب مفارقتها لعالم المحسوس، وفى المحور الثانى يتهم «أرسطو» «أفلاطون». حيث إن «أفلاطون» جعل أن المعانى الكلية أعداد وهو يتشابه فى ذلك مع الفيثاغوريين، الذين جعلوا الأعداد علل جوهر الموجودات، وحاولنا فى هذا المحور أن نفند هذا الادعاء الأرسطى من ستة أوجهه، وجاء تفنيدنا لهذا الإدعاء ودحضه ليس لهدم نظرية «أفلاطون» فى مفهوم المعنى الكلى، وأما المحور الثالث فقد رأى فيه «أرسطو» أن كون المعانى الكلية عللاً للموجودات من شأنه أن يقضى على مبدأ الاقتصاد فى الفكر وهو يجب أن لا تتعدد الأشياء بلا ضرورة، ويجعل الأشياء تتكر بلا نهاية.

وهذا النقد الأرسطى حفزنا للبحث عن الشكل الذى ارتضاه «أرسطو» لفهوم المعنى الكلى كى يبتعد عن الشرم الأفلاطونى فى المفارقة، هذا البحث أطلعنا على شيئين الأول هو أن «أرسطو» يرى أن وجود المعنى الكلى وجود واقعى ملازم للمفردات الجزئية ويستمد مسمياته من الموجودات الحسية، الأمر الذى يعنى استحالة الانفصال بين الموجود المجرد، المعنى الكلى والوجود الحسى الجزئى، وأن له بهذا السبب أربع صفات هى أنه بسيط، وغير قائم فى ذاته، ويحمل على كثيرين بخلاف المفرد الذى لا يحمل على غيره، أنه يجرد من خلال مجموعة عناصر مادية.

والثانى أنه رغم هذا التحديد لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو»، إلا أنه يزيد ذلك وضوحاً حين يفرق بين أربع أنواع من الجواهر فى كتاب الميتافيزيقيا، وهذه الجواهر لا تكون معانى كلية باستثناء الجوهر الثانوى الذى يكون محولاً لكل المقولات، وأكد ذلك فى كتاب المقولات، حيث قسم الجوهر إلى جوهر أولى وجوهر ثانوى وهو معنى كلى.

وهذا التشابك لأرسطى دفعنا للبحث مرة أخرى عن الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى ذلك الأساس الذى قسمناه بالطبع إلى شقين. الشق الأول وهو المقولات العشر - الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والانفعال - التى هى أمور مضافة أو

مسـندة أو محمولات حسب»أرسـطو»، كـما أنها معانى كلية تحمل على كل مـا جاء فى الوجود أو تنظـر فى التعيينـات العامة للوجود، الأمر الذى جعلها تكتسـب صفتين. الأولى أنها حقيقة واقعيـة، والثانيـة أنها كلية عامـة، ذلك بالإضافة إلى أنهـا قد توثق الجانـب المنطقى والجانب الميتافيزيقى عند «أرسـطو» أو أنها تحل معادلة الارتباط بين المنطق والميتافيزيقيا عنده، وهنا أثبت البحث أن المقولات الأرسطية لا تمت بصلة بما حدده «أفلاطون» من أجناس علىا للوجود أو مـا تحدث عنه من معانى مشـتركة، فما يعـزى لـ»أفلاطون» أنه تحدث عـن الكم والكيف والإضافـة والفعل والانفعال، وجـاءت معالجته فى هذا الصدد قاصرة لأنها لا تجمع المقولات فى نظام واحد كما فعل «أرسطو»، وقد ذكرنا فى ثنايا الفصل بعض من هذه المقولات التى خصص «أرسـطو» لها كتاب بنفس مسـماها، وذكر تعريف وتقسـيم كل مقولة منها على حدة، إلا أن الغريب أن هناك ملحقاً بالكتاب لم تحدد نسـبته لـ»أرسـطو»، وهذا الملحق لا يضيف شـيئاً جديداً إن هو إلا تطويل للمقولات أو اشتقاق منها.

وأما الشق الثانى الجانب المنطقى للمعانى الكلية وهو ما يعرف بالكليات الخمس - الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض - التى خصص لها «أرسـطو» جـزءاً من كتاب الطوبيقا، كما خصـص لها «فرفريوس الصورى» كتاب أيسـاغوجى، وعد هذا الكتـاب مدخلاً للمقولات، فهـذه الكليـات هى معانى كلية. فالمعنى الكلى طبقاً لها إما جنسـاً وبإضافـة صفة لهذا الجنس يصبـح نوعاً أن يكون مركباً من الجنس والنوع، والفصل والخاصة والعرض هى المعانى الكلية المميزة داخل النوع وما يدخل تحت هذا النوع.

ولقـد أشرنا أيضاً إلى أن المعضلة الكبرى عند «أرسـطو» تتمثل كما رأينا فى كيفية تحصيل هـذه المعانى الكليـة، وكيف أنها حدد لها ثلاث وسـائل: الأولى هى فكرة التطـور القائمة على الاسـتعداد والتحصيـل، والثانية وهى العقـل، والثالثة وهى الاسـتقراء. ففى الوسـيلة الأولى رأى «أرسـطو» أن فى الإنسان قوة اسـتعداد لتحصيل المفردات الجزئية وتحويلها شيئاً فشيئاً إلى معانى كلية عن طريق التحصيل. وقد اسـتعاض «أرسـطو» فى هذه الوسيلة عن نظرية التذكر الأفلاطونية التى تجعل التذكر استرجاع للمعانى الكلية القبلية أو المعانى التى اكتسبها الإنسان قبل الميلاد. أما الوسـيلة الثانية، أعلى فيها «أرسـطو» من دور العقـل فى تحصيل المعانى الكلية، وقسـم فيها العقـل إلى نوعين: الأول وهو العقـل المنفعل، الذى لديه قوة الاسـتعداد فى تحصيل

الجزئيات، والثانى وهو العقل الفعال بما لديه من قوة التحصيل الناتجة من تحويل الجزئيات إلى معانى كلية. والوسيلة الثالثة وهى الاستقراء وهو استقصاء الجزئيات للوصول إلى معنى كلى يجمع متفردها، وقد قسمه إلى ثلاثة أنواع، الاستقراء الناقص والتلخيصى والحدسى.

وقد اتضح من خلال الوسائل الثلاثة أن «أرسطو» لازم بين المعنى الكلى ووجود العلم، فكلاهما بمثابة العلة والمعلول، حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً على حد تعبير الفلاسفة المسلمين، أعنى، أن العلاقة بين المعنى الكلى والعلم هى علاقة طردية. فإذا غاب المعنى الكلى، فإن هذا الغياب ينذر بغياب العلم أيضاً.

وأخيراً نستطيع أن نقول إن ما ذهب إليه «أرسطو» من فلسفة فى المعنى الكلى تجعلنا نتعقل العالم من وجهة نظر واقعية، على خلاف «أفلاطون» الذى يجعلنا نسبح فى عالم مثالى أو فى ظلال للواقع، ناهيك عن أن موقف «أرسطو» فى مفهوم المعنى الكلى جعل مذهبه وسطاً بين الواقعية المتطرفة المفرطة فى المادية، وبين المثالية المطلقة التى تفرط فى العقلانية وتحلق فى آفاق المعقول وحده.