

تاريخ الفلسفة
اليونانية
يوسف كرم

- المؤلف : يوسف كرم
- Author : Yousef Karam.
- العنوان : تاريخ الفلسفة اليونانية
- Title: The History of Greek Philosophy
- طبعة آفاق الأولى 2016
- Afaq's First Edition: 2016
- تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي
- Cover Design by: Amr El Kafrawy



رقم الإيداع:

٢٠١٥ / ٢٦٤٦٧

الترقيم الدولي : ISBN :

978-977-765-047-2

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف
يوسف كرم

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

كرم، يوسف.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية

ط ١ القاهرة- دار آفاق للنشر والتوزيع - ٢٠١٦

٣٣٦ ص، ٢٤ سم.

رقم الإيداع ٢٦٤٦٧ / ٢٠١٥

الترقيم الدولي 978 - 977 - - 765 - 047 - 2

١ - الفلسفة

٢ - كرم، يوسف

تصدير

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

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

إننا إذا لاحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين، لم ندع هذا الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة، بل دعوانه ما قبل العلم والفلسفة. فإن علومهم جميعاً، من حساب وهندسة وفلك وغيرها، لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية، وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان.

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

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون؛ فقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة، على الرغم مما بلغ إليه علماءهم من ثقافة عالية، ولم يحصلوا فيما يلوح سوى معارف عامة جداً ومختلطة بالدين في الألوهية والنفس والعالم الآخر، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال. وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد، ولكنهم قصرُوا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه؛ ولم يُفَقُوا إلا بعض التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً، كان قصدهم الأول النجاة من الشر؛ فلم يتخذوا العلم غاية لذاته، بل وسيلة لهذه النجاة، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل، ويتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً أو يفني فيه. فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا- في وقت من الأوقات- الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح، أي معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان، ويصنعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه؛ ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو

(١) «الكتب الهندية والبهلوية مصنفات علمية مقتصرة على منطق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل» الأستاذ نلينو في كتابه «علم الفلك: تاريخه عند العرب»، ص طبع روما، ١٩١١. وانظر التفصيل الوافي عند A.Rey, la science orientale التي دارت معه في الجمعية الفرنسية للفلسفة عند:

Avant Les Grecs Bulletin dl La Société Francaise de Philosophie, Janvire-Fevriet 1931.

(٢) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١ - ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ - ١٠٤٨ م) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» ص ١٢ - ١٣.

إشراق؛ وإن تطلعوا فهموه كشفًا عقليًا، إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق في هذه الحدود، يصح القول إن الشرق لم يعلم اليونان، أي لم يلقنهم مذهبًا أو منهجًا، ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة، فقاموا يعالجونها على نحو علمي. لم يفلحوا دفعة واحدة - وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم - ولكنهم ساروا في طريقهم، وأعملوا العقل في نشاط وجرأة عجيبيين، فكانوا أساتذة الإنسانية.

تنبيهات

١ - قسمنا الكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى أعداد، والعدد إلى فقرات، وجعلنا الأعداد مسلسلّة، ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية، فإذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة؛ هكذا مثلاً (٢٢-ب).

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

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

b.

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

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ - العالم اليوناني:

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

ب - وفي القرنين الثامن والسابع، نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت في أثينا وأسبرطة بديموقراطية مقيدة، نظمها في الأولى دستور سولون، وفي الثانية دستور ليقورغ. أما في غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة، واضطر المغلوبون للهجرة، ولكنهم لم يذهبوا شرقًا في هذه المرة، بل قصدوا إلى مناطق ثلاث: فمنهم من صعد إلى الشمال فحل شواطئ تراقية وخليقية، أي الروملي الحالية، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى)، وصقلية، والأندلس، وجنوب فرنسا،

حيث أنشئوا مرسيليا، ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال إفريقيا. وفي هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتي البوسفور: الواحدة على الضفة الشرقية هي خلكيدونية (أشقدورة)، والأخرى على الضفة الغربية هي بيزنطة (إستانبول).

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

٢ - هوميروس

أ - كان المعتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليوناني، ومن ثمة طفولة الإنسانية، على تقدير أن تصور هوميروس من السذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه، ولكن العلماء كشفوا سنة ١٨٧١، وما زالوا يكشفون، عن آثار في شبه الجزيرة وفي بعض الجزر - وعلى الخصوص كريت - عرفوا منها أن حضارة مادية عظيمة أزهرت في اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها الدوريون في إغارتهم المشهورة حوالي سنة ١١٠٠، وأيقنوا أن الحياة التي يصفها الشعر الهوميري بما فيها من غنى وقوة وترف وليدة تطور قديم. على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني: الإلياذة والأوديسيه، وهما تنسبان لهوميروس منذ زمن بعيد، إلا أن الشك قديم في حقيقته وفي نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد، ولقد أثبت النقاد المتأخرون أن كليهما مجموعة قائد لشعراء

مختلفين في موضوع واحد، مما يحدو للظن أن النسبة أتت من أن هوميروس كان واحدًا من أولئك الشعراء، وكان أشهرهم، أو أنه كان أحدثهم عهدًا، حفظها وأنشدها، فنسبت إليه باعتباره الجامع لها، فإن اسمه يعني «المنسَّق». ويرد النقد الإلياذة إلى القرن التاسع، والأوديسيه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن، فإذا حكمنا على هذا العصر بالقصائد الهوميرية، وضعناه في مرتبة دنيئة من مراتب الفكر لما نجد فيها من سذاجة في تصور الطبيعة والإنسان، ومن إسراف في تأنيس الآلهة، واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل.

ب - الطبيعة عند «هوميروس» حية مريدة. وقد يكون هذا متابعة منه للتصور المعبر عنه بالبدائي، كما يريد بعض المؤلفين، ولكنه على أية حال مألوف في الشعر إلى أيامنا، فلا غرابة في قوله مثلًا إن نهر «زونتوس» استشاط غضبًا لأن «أخيل» ملأه بالبحث، ولا في تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعماية؛ بل لا غرابة في تأليهه الأرض وقوله إنها ولدت الجبال الشاهقة، والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب، فولدت «أقيانوس» والأنهار، وأن «أقيانوس» المصدر الأول للأشياء؛ فإن الأساطير القديمة - في جملتها - رموز تخفي وراءها مقاصد، إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة.

ج - والآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها «تروس». وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلًا عجيبيًا يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود. وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون، يسكنون قصورًا فخمة في السماء، يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم، يأكلون ويشربون ويتزاجون، تجرحهم السهام والرماح فيألمون ويتحبون، وهم حادثون وجدوا في الزمان، لا يزالون خاضعين لتعاقب الأيام، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابًا ويتدخلون في منازعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان، ويناصر الآخرون أهل طروادة، يتشائمون ويتضاربون، يخونون ويغدرون، لا يراعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه، ويذهبون في رعايتهم لمختاريهم إلى حد أن يهبوهم التوفيق في الخديعة، أو المهارة في السرقة، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما ندر.

د - والإنسان مركب من نفس وجسد؛ الجسد مكون من ماء وتراب ينحلُّ إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله، ينطلق بالموت شبحًا دقيقًا لا يحسه الأحياء، فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض، وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الحركة، فهو يألم لذلك، ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة

على وجه الأرض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر. وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر، يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس، فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم، وليست صداقتهم عطفًا على الخير، أو عداوتهم نقمة على الشر.

هـ - فنحن هنا في أحط دركات التشبيه، وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار؛ نرى العاطفة ضعيفة إلى حد العدم، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب. غير أن «الأوديسي» أكثر احترامًا للآلهة، لا تصورهم منقسمين على أنفسهم، بل إنها تتحدث عن عدالة «تروس»، وهي أكثر تقديرًا للفضيلة، تمجّد الرجل الحكيم الشجاع الصبور، والزوجة الوفية، والابن البار، والخدام الأمين. ومع ذلك فهي تصور الآلهة يقضون بالقدر على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم، والقدر يسخر من الفضيلة، ويعبث بالإرادة الصالحة.

ولم يكن اليونان يجهلون الأخلاق القويمة، أو يستهترون بالآلهة؛ فقد كانوا- وكانت الأسر العريقة منهم بنوع خاص- على جانب عظيم من الاستمسك بالشرف، يشيدون بتحكيم العقل، وقمع الشهوة، والتجلد للمصائب، وضبط اللسان، ومقت الكذب، ومراعاة العدل بين الجميع لخير الجميع، واحترام الوالدين والعناية بهما في شيخوختهما والتأثر لهما إذا لزم الأمر، وحسن اختيار الصديق ثم الوفاء له. وكانوا يرون تكريم الآلهة واجبًا تقضي به العدالة عرفانًا لجميلهم، وتدفع إليه المصلحة استمدادًا لعونهم، ويوحى به الخوف دفعًا لغضبهم؛ وكانوا يحترمون القسم لوجوب احترام الآلهة، فلا يعد الشعر «الهومييري» مرآة للموازن الأخلاقية والعواطف الدينية عند اليونان، ولكنه شعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية الذين كانوا على حظ وافر من الغنى والترف، فلم يكن الشاعر يتغنى بغير ما يروقهم، فيصور الحياة سهلة جميلة، والشهوة غلبة لا يوقفها وازع، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق. ولما كان اليونان قد درجوا على تدارس هذا الشعر جيلًا بعد جيل، وكان شعراؤهم قد نهلوا منه ونحووا نحوه، فقد تأثروا به تأثرًا قويًا في الدين والأخلاق. وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ المعارضة أشدها عند «أفلاطون».

٣ - هزيود

أ - ولم يعد الضمير الإنساني في ذلك العصر- أي في القرن الثامن- صوتًا يجهر بأحكامه المقدسة، ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار- هو صوت «هزيود» أقدم شاعر تعليمي في الغرب، نشأ في يويتيا فلاحًا بعيدًا عن بهرج الحضارة، ونظم للفلاحين

ديواناً أسماه «الأعمال والأيام» ملاءً حكماً وأمثالاً تسودها فكرة العدالة. ينقسم الديوان أربعة أقسام رئيسية؛ الأول: درس أخلاقي في العمل وحث عليه، يتخلل ذلك حكم متنوعة. الثاني: نصائح في الزراعة، يليها إرشادات في الملاحة. الثالث: مجموعة من الوصايا في الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية. الرابع: تقويم يدل على أيام السعد وأيام النحس، ويحوي شيئاً كثيراً من الخرافات الشعبية. وأهم ما يهمنا هنا بعض أقواله في العدالة عند الآلهة والبشر؛ يقول: «السّمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها، أما الناس فقد منحهم «تزوس» العدالة وهي خير وأبقى». وأيضاً قوله: «إن للملوك أكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما «تزوس» فأحكامه قديمة». ويقول: «من يضر الغير يجلب الشر على نفسه. عين «تزوس» تبصر كل شيء. إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر صلاحاً، فمن الضار أن يكون الإنسان صالحاً، ولكني لا أعتقد أن يكون «تزوس» الحكيم جداً قد صنع مثل هذا. إن ساعة العقاب آتية لا محالة، وإن «تزوس» يهب القوة، ويذل الأقوياء، يضع الذي يطلب الظهور، ويرفع الذي يقعد في الخفاء» وغير ذلك كثير، خلاصته أن الحق فوق القوة، والإنسانية فوق الحيوانية.

ب - ويذكر «لهزيود» ديوان آخر في «أصل الآلهة» يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد، وهو على الطريقة التعليمية، حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة. افتتحه بالضراعة إلى آلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعاً. ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة؛ فوضع في البدء ثلاثة أصول «كاوس» أي الهاوية أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات، والثاني: «جايا» أي الأرض الخصبة، والثالث: «إيروس» أي الحب أو قوة التوليد والإنتاج. ثم تنتظم الكتالة الأرضية، وينشق النور من الظلمات، وترتفع السماء فوق الجبال، ويتهادى البحر في مجراه العميق.

ويدل ترتيب ظهور الأشياء على أن الشاعر راعى ما بينها من علاقات العالية، وتمشي في تدرجه إلى النظام على مبدأ أن الأصغر يخرج من الأكبر؛ فأخرج الجبال من الأرض، والأنهار من أقيانوس، وهكذا إلى آلهة الأولمب - وهم آخر المواليد - على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها. فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي على الرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل، وأن الشاعر يروي ولا يفسر، فإن القصص الرمزي كان مألوفاً عند الأقدمين. وقد نبغ في عهده وبعده بقليل غير واحد من الشعراء والكتاب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة،

والذين كانوا حلقة بين هوميروس وأوائل الفلاسفة.

٤ - الديانات السرية

أ - كان لكل مدينة يونانية آلهتها، وكان اليونان يصرون في علاقتهم بالآلهة عن العواطف الثلاث التي ذكرناها؛ وهي عرفان الجميل، والمصلحة الخاصة، وخوف العقاب؛ إذ إن الآلهة كانوا يعتبرون بناء المدينة وحماتها، فكان تكريمهم واجباً وطنياً، وكان الإلحاد في حقهم خيانة للوطن، أي جريمة يعاقب عليها القانون. غير أن تيارات دينية أخرى ظهرت، وقصدت إلى تجاوز حدود المدينة ودعوة الناس جميعاً، حتى الأجانب والأرقاء، إلى حياة روحية أسمى وأقوى. ذلك أن فريقاً من اليونان لحظوا الفارق بين سيرة الإنسان وما يعتقده من مثل أعلى في الأخلاق، واستوقف نظرهم التعارض البارز بين شقاء الإنسان وسعادة الآلهة. فبدأ لهم أن قد يكون بالإمكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد، علاقة تقرب فاتحاد تكفل للإنسان المشاركة في السعادة الإلهية. ووجدوا عند الشرقيين غذاءً لهذه النزعة. فشأت «أسرار» أي نحل سرية تعلق مريدوها بالنجاة من مصائب هذه الحياة وبالسعادة في الأخرى، فيأمنون شر المرض والغرق والخراب والحرب وما إليها، ويضمنون لأنفسهم النجاح والتوفيق، وبعد الموت النجاة من «الحمأة» واللاحق بالآلهة، فيخلصون من الكابوس الذي كان جاثماً على الصدور والذي تلخص في هذه العبارة: «إن حياة الإنسان ظل زائل، ووجوده بعد الموت ظل الظل».

ب - وأشهر هذه النحل «أسرار إلوسيس» و«الأسرار الأورفية». نحلة «إلوسيس» تعبد «ديمثير» التي كانت إله الحرب عند هوميروس فصارت عندها إله العمل. كانت إلوسيس مدينة مستقلة، ثم دخلت في سيطرة أثينا أثناء القرن السابع، أي في الوقت الذي نشط فيه الإقبال على معبد الآلهة، وما إن جاء القرن الخامس حتى كانت هذه النحلة قد غزت العالم، فصارت المدينة طوال العصر القديم مزاراً يتقاطر إليه اليونان والرومان، بل ويحج إليه بعض أباطرة روما. وكانت تقام فيها أعياد فخمة تأخذ بمجامع القلوب. وتقوم العبادة في هذه النحلة على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سرّاً مكتوماً على مدى ألف عام. وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية لكي يبعثوا في نفوسهم العواطف التي انفعل بها الإله أو الإلهة، ويتلون عبارات مبهمة، ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة، لكي يحققوا حالة الجذب أو الاتحاد بالآلهة.

ج - أما «الأورفية» فتعبد «ديونيسوس» الذي كان عند «هوميروس» إله ترف الأشراف

فصار عندها إله التضحية. وعبادة «ديونيسوس» معروفة منذ عهد قديم، و«الأورفية» إحدى صورها. ويقال إنها ترجع إلى شاعر من أهل تراقيا اسمه «أورفيوس»، وهو شخص يستحيل معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روي عنه من الأخبار المتضاربة، وأضيف إليه من الكتب المتعارضة. ولكن التاريخ عرف الأورفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائعاً ذيوماً قوياً، وبخاصة في إيطاليا الأجنبية وصقلية. وهي قائمة على أسطورة مؤداها أن «تروس» وهب طفلة «ديونيسوس» (ابنه من ابنته برسفون) السلطان على العالم، فغارت منه «هيرا» زوجة «تروس»، وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم الطيطان، فكان «ديونيسوس» يستحيل صوراً مختلفة ويردهم عنه، إلى أن انقلب ثوراً فقتلوه وقطعوه وأكلوه. غير أن الإلهة بلاس (مينرفا) استطاعت أن تختطف قلبه، فبعث من هذا القلب «ديونيسوس» الجديد. وصعق تروس الطيطان. وخرج البشر من رمادهم. فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين؛ من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر، ومن دم «ديونيسوس» وهو مبدأ الخير، فالجسد بمنزلة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود الذي يجري معها على خصام دائم.

د - فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة، بل لا بد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين. ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً؛ منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو بالماء الذي تضاف عليه مادة تلونه بلون اللبن، وتقدمه القرابين غير الدموية، وتمثيل قصة «ديونيسوس» بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً، وتلاوة صلوات مثل التي وردت في كتاب الموتى المعروف عن المصريين.

وقد اكتشف مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق، وتتلو من صلوات، فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود، مباشرة أو بواسطة الفرس. وكانوا يقولون إن الأرض للبشر كالحظيرة للماشية، فلا يحق للنفس أن تهرب من هذه الحظيرة، وإنما واجبها أن تنتظر الأجل المحدد من الآلهة. فالانتحار كفر؛ إنه عدول عن الامتحان، ومن ثمة عن الثواب وسيأتي اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من «دولاب الولادات» وتستعيد طبيعتها الإلهية فتحيا حياة روحية في العالم غير المنظور. ومن مبادئهم أيضاً احترام الحياة حيثما وجدت في الإنسان والحيوان والنبات.

هـ - «الأورفية» تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية، وبالعالم الروحاني، وبالطهارة الباطنة؛ بينما باقي «الأسرار» كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون

التكامل خلقياً، بل كانت تستبيح بعض المخازي وتدمجها في شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً. وتمتاز «الأورفية» بأن إلههم عديم النظر بين آلهة اليونان؛ فهم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق. وتمتاز أيضاً بأنها كانت شيعية الطبقة الوسطى المثقفة، وفيها شعراء وكتاب اعتمدوا على التفكير الشخصي في معالجة مسألة نشوء العالم، فهدبوا الأساطير القديمة وكانوا طليعة العلم الطبيعي. وقد كان للأورفية أثر فعال في الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول إنها هي التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي «فيثاغوراس» و«سقراط» و«أفلاطون»، فسنجد عندهم عقائدها وتعابيرها أصولاً يحاولون ترجمتها إلى قضايا عقلية ثم البرهنة عليها. ولما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين، شعر فلاسفتهم بالحاجة إلى دين، فعادوا إلى «الأسرار» يشرحون أقوالها، بل يصطنعون شعائرها أو ينسجون على منوالها، كما سنرى في آخر أدوار الفلسفة اليونانية عند الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة.

٥ - الحكماء

أ - ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم «الحكماء السبعة» على ما هو متواتر، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم. ومنهم - على كل حال - سولون المشرع المعروف (٦٤٠ - ٥٥٨ ق.م) و«طاليس» أول الفلاسفة، وهؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق.

وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هي عبر عملية استخراجها من تجاربهم الشخصية، وصاغوها في عبارات موجزة ذهب أمثالاً. قال: «واجتمعوا في دلف، وأرادوا أن يقدموا لـ«أبولون» في هيكله بواكير حكمتهم، فاختصموه بالآيات التي ردها الناس الآن مثل «اعرف نفسك» و«لا تسرف» و«الصلاح عسير»^(١). فكانوا مصلحين ومشرعين، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة، وشاع هذا النوع من الحكمة، وظهرت «أمثال إيسوب» وهو شخص أسطوري يرجع عهده إلى النصف الثاني من القرن السابع. ثم ظهر الشعر الحكمي فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس. ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة.

(١) في محاورته «بروتوغوراس» ص ٣٤٣.

٦ - أدوار الفلسفة اليونانية

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار: دور النشوء، ودور النضوج، ودور الذبول. وكان كل دور على وقتين؛ لذا قسمنا الكتاب ستة أبواب.

يبدأ الدور الأول بالوقت المسمى عادة بـ «ما قبل سقراط»، وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية. والوقت الثاني: وقت السوفسطائيين و«سقراط» وبعض تلاميذه، يمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية.

والدور الثاني يملؤه «أفلاطون» و«أرسطو». اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها؛ من نظرية وعملية، ومحصها وزاد عليها وبلغ إلى حقائق جلية، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة. فلما جاء «أرسطو» عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

والدور الثالث لا يبين عن كبير ابتكار؛ وإنما يفيد من المذاهب السابقة، فيجدها ويعدل فيها. فيتجه الفلاسفة أولاً إلى الأخلاق بتأثير الشرق، ويجعلون منها محور الفلسفة، ثم يشتد تأثير الشرق فيرى الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلى مقام الدين والتصوف، ويساهم الشرقيون في الفلسفة بلغتها اليونانية.

الباب الأول

نشأة الفلسفة النظرية

(القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)

- تمهيد

أ - إن أول اتجاه الفكر إنما يكون إلى الخارج، يطلب حقيقة الأشياء؛ فإما أن يستوقفه التغير، وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة في الطبيعة، سواء أكان عرضيًا، أي انقلاب الشيء من حال إلى حال، أم جوهريًا، أي تحول الشيء إلى شيء آخر؛ مثل تحول الغذاء إلى جسم الحي، والخشب إلى الرماد، فيدرك أن الأجسام على اختلافها مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات؛ فيبحث عن هذه المادة التي تتكون منها الأجسام ثم تعود إليها. وإما أن يعني بما في تركيب الأجسام من نظام، وفي أفعالها من اطراد، ويعلم أن النظام في العدد، فيتصور العالم تصورًا رياضيًا. وإما أن يرى في ذات فكرة التغير تناقضًا؛ إذ يبدو له التغير صيرورة من لا شيء إلى شيء، ومن شيء إلى لا شيء، فينكره ويقول بالوجود الثابت. وتلك هي الوجهات الثلاث التي يمكن تبينها في الوجود، وهي الوجهة الطبيعية، والوجهة الرياضية، والوجهة الميتافيزيقية.

ب - ومن الغريب أن قد وفق اليونان إلى الكشف عن هذه الوجهات الثلاث لأول اشتغالهم بالفلسفة؛ فظهرت ثلاث مدارس متعاصرة لكل منها مزاج ومذهب. ظهرت مدرسة في أيونية عالجت العلم الطبيعي: ثلاثة من رجالها نشئوا في ملطية، وهم «طاليس» و«أنكسيمندريس» و«أنكسيمانس»، ورابع نشأ في «أفسوس»، هو «هرقليطس». ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها؛ فانتقلت الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية؛ فنبع هناك «فيثاغوراس» صاحب الوجهة الرياضية، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت. ثم نشأ فلاسفة أخذوا من كل وجهة بطرف وحاولوا التوفيق بينها، وهم «أنبادوقليس» و«ديموقريطس» و«أنكساغوراس».

ج - ويذكر لكل من هؤلاء أو لمعظمهم كتاب بعنوان: «في الطبيعة»، أي في الجوهر الأول الثابت تحت التغير والتحول. وليس يعني هذا أن أصحابها كانوا يسمونها بهذا الاسم، فإن المؤلفات الثرية القديمة لم تكن تُعَنَّن، وإنما كان الكاتب يذكر اسمه ويشير إلى موضوع كتابه في العبارة الأولى، وقد قلنا إن موضوعهم كان تفسير الوجود. ضاعت تلك

الكتب جميعاً؛ وظلت أخبار أولئك الفلاسفة ناقصة، وتواريخهم تقريبية. ونحن نعرفهم مما يرويه عنهم «أفلاطون» و«أرسطو»^(١)، ومن تراجع دُونت في عهد متأخر - واختلط فيها الخيال بالحقيقة^(٢) - من عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء.

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

أما أقوال «أرسطو» فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين، وصفحاتها مقسمة عامودين يُدلُّ عليهما بحرفي a, b؛ وفي كل عامود السطور مرقومة، فيذكر مثلاً De Anlma 429 b 10-24 ونكتب نحن كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ - ٢٤ أي ص ١٢٩ عامود ب سطر ١٠ - ٢٤. أو نكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم المقالة والفصل، فإن كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول.

(٢) أشهرها كتاب «ديوجانس اللايرتي»، في «حياة الفلاسفة» الذي يرجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد.

الفصل الأول

الأيونيون أو نشأة العلم الطبيعي

٨ - طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦) :

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

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

وبيعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن: «إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء»، ولكن «طاليس» يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال^(١): إن النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه بالضرورة. ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة؛ وما منه يولد لاشيء فهو مكون منه. بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهار أيونية حيث يتراكم الطمي عامّاً بعد عام، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه مثل جزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها؛ فالماء أصل الأشياء.

ج - وثمة قول آخر يذكره له «أرسطو» هو: «إن العالم حافل بالآلهة^(٢)» ويغلب أن يكون معناه أنه حافل بالنفوس، أي أن كل فعل إنما هو من النفس، وأن النفس منبثة في العالم أجمع، فتكون المادة حية، ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلاً على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً. ويشترك في هذا الرأي الأيونيون الذين نتكلم عنهم؛ لذلك دعوا «هيلوزيست» أي أصحاب المادة الحية. ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة إلى طاليس وبوردها أرسطو بتحفظ^(٣)، هي أن للحجر المغناطيسي نفساً لأنه يحرك الحديد، فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك.

د - هذا كل ما نعلم عن «طاليس»، ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه، ولكنه أبقاه تجريبيّاً، حتى إنباؤه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظري، من حيث إنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح، وأنه على ما يذكر «هيرودوت» إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط، ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الأرض معينة؛ فقد يكون اهتدى إليه اتفاقاً، وقد يكون اعتمد على جداول البابليين. أما فلسفته فهي - على العكس - شيء جديد؛ فبدلاً عن أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة - نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة، وحاول الاستقراء والبرهنة.

(١) ما بعد الطبيعة، أرسطو ١ ف ٣ ص ٩٨٣ ع ب س ٢٠ وما بعده.

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

(٣) كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ع ١ س ١٩ - ٢١ .

فهذا النظر وذلك المنهج هما الريح الذي عاد على الفلسفة. أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم، ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمهما الخاصة، وأنهما مستقلان عن كل قول معين.

٩ - أنكسيمندريس (٦١٠ - ٥٤٧)

أ - هو تلميذ «طاليس» فيما يرجح، وخليفته في ملطية. يذكرون عن مشاركته الشخصية في تقدم العلم أمورًا كثير منها لم يثبت؛ فيقولون مثلاً إنه اخترع المزولة، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عندهم؛ ويقال إنه صنع كرة فلكية، ووضع خريطة أرضية استنادًا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك، فرسم اليبس يحيط ببحر ويحيط به البحر.

ب - ولكن المهم عندنا نظريته في العالم. فقد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول؛ وذلك لأنه استحالة الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة «الحر والبارد» سابقان عليه؛ ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينًا، وإلا لم نفهم أن أشياء متميزة تتركب منه. فدعا المادة الأولى باللامتناهي وقال إنها متناهية بمعنيين: من حيث الكيف أي لا معينة، ومن حيث الكم أي لا محدودة: هي مزيج من الأضداد جميعًا، مثل الحر والبارد واليابس والرطب وغيرها. إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة، وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض، وتجمع بعضها مع بعض، بمقادير متفاوتة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها. وأول ما انفصل «الحر والبارد» فتصاعد البخار بفعل الحر، وكان من هذا البخار الهواء. أما الراسب فيبس بالتدريج، فكان منه البحر ثم الأرض. وتكون الحر كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة، وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها؛ فكل ما نراه من وجوه القمر، ومن كسوف وخسوف، ناشئ إما من انسداد الفوهات انسدادًا كليًا أو جزئيًا، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حينًا وتغيب حينًا آخر.

والأرض جسم أسطواني كذلك، نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة (١ : ٣)، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو متنفخ قليلًا، وليست تقوم على شيء بخلاف ما ارتأى طاليس؛ إذ لا بد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من الغرب لتعود فتظهر في الشرق، كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى الغرب؛ فالأرض معلقة في وسط السماء، ثابتة في مكانها؛

لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى؛ ولأن النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها.

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

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

هـ - ف «أنكسيمندريس» يفسر تكوين الأشياء تفسيراً آلياً، أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متميزة ودون غائية. وهو في تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لابلاس مثلاً)، ويكاد يقول بمذهب التطور في عالم الحياة، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع - على حد تعبير «أرسطو» - إلى أن الأرض المستقرة في مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعاً؛ لأنه لا يجد سبباً يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة! و«أنكسيمندريس» يمد الوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان، فيقول بعوالم لا تحصى، وبدور عام يتكرر إلى ما لا نهاية، والقول الأول ولید المخيلة تأبى أن تتمثل حدًا للمادة وخلاء ليس فيه شيء. والقول الثاني قديم لعله نشأ من ملاحظة اطراد حركات الأفلاك، وتأييد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض، وتداول الفصول، وهو على كل حال يعني ضرورة مطلقة وقانوناً كلياً يسيطر على الوجود، ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهي، وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان يسميها الإسلاميون بالدهرية؛ لقولها: إن الدهر دائر لا أول له ولا آخر. غير أن «أنكسيمندريس» مع إنكاره على «طاليس» أن يكون المبدأ الأول شيئاً معيناً، قد وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهي دون أن يبين أصلها. أليست هي المبادئ الحقيقية؟ أو ليس اللامتناهي حالة اختلاطها وتعادلهما؟ فلا يصح أن يسمى مبدأً

بالمعنى الذي فهمه «طاليس» أي ما منه تتكون الأشياء، لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام؛ وهذه نظرية علمية؛ أما المسألة الفلسفية فلا تزال قائمة.

١٠ - أنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٤)

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

ب - وعاد إلى موقف «طاليس» في مسألة المادة الأولى، فقال: إنها شيء محسوس متجانس، ولكن هذا الشيء هو الهواء، وإن الهواء لا متناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض. ولسنا ندري على وجه التحقيق السبب الذي حدها إلى إثارة الهواء؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء وأنه لا يفتقر مثله إلى قاعدة وأنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً؛ ومن ثمة أكثر تحقيقاً للامتناهي. وقد يكون أن علة وحدة الحي النفس، والنفس هواء (ولفظ Psyché يعني باليونانية النفس والنفس)؛ فالهواء نفس العالم وعلة وحدته.

ومهما يكن السبب فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمي في الأنهار) فالصخر.

ج - ف «أنكسيمانس» يستعيز عن اللامتناهي الذي هو مزاج من الأشياء جميعاً، بشيء واحد هو الهواء؛ وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة، بخاصتين متلازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث الأشياء بأنواعها. وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلي. وفي هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلي إلى الوحدة والبساطة.

د - فالمدرسة الملطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال، قد وضعت العلم الطبيعي. وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها، وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية، قد وضعت الأحادية

المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم ليس غير. وبهذه النظرية سيقول أيضاً هرقلitus.

١١ - هرقلitus (٤٧٥ - ٤٤٠)

أ - ولد في أفسوس من أسرة عريقة في الحسب، ولكنه زهد كل جاه وتوفر على التفكير، إلا أنه ظل أرسقراطياً بكل معنى الكلمة يعتد بنفسه، ويباعد بينه وبين الناس؛ يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية، وعباداتها السخيفة، ومعارفها التقليدية؛ وينقم من «هوميروس» و«هزيود» أنهما بثا فيها الخرافات والأضاليل، ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها، فشبهها تارة بالأطفال، وأخرى بالكلاب، وثالثة بالحمير. بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء، فكان يزدرى العلم الجزئي «الذي لا يثقف العقل» وينعي على «فيثاغوراس» و«اكسانوفان» اشتغالهما به؛ فلم يحسب ولم يرسم ولم يجز التجارب، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية يخلع عليها أسلوباً فخماً مبهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض؛ وقد قال هو نفسه عن أسلوبه: «إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكنه يشير إليه». وإن الذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية. غير أن ازدراءه العلم الجزئي تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً، وهبط به إلى صف العامة، فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفأؤها في الماء، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر، وغير ذلك من الأوهام. أما فلسفته فعميقة قوية، وهي التي خلدت اسمه، وكان لها أثر بعيد.

ب - «الأشياء في تغير متصل».. هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه. وهو يمثل له بصورتين؛ الأولى: جريان الماء؛ فيقول: أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً؛ الأخرى: اضطرام النار، وهي أحب لديه من الأولى؛ لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه.

ولولا التغير لم يكن شيء؛ فإن الاستقرار موت وعدم. والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، «والشقاق أبو الأشياء وملكها»؛ لولا المرض لما اشتھنا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة، ولولا الشر لما كان الخير. «أليست النار تحيا موت الهواء، والهواء يحيا موت النار، والماء يحيا موت التراب، والتراب يحيا موت الماء، والحيوان يحيا موت النبات، والإنسان يحيا موت الاثنين؟» فالوجود موت يتلاشى، والموت وجود يزول؛ كذلك الخير شر يتلاشى، والشر خير يزول. فالخير والشر،

والكون والفساد، أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام، بحيث يتمتع تعيين خصائص ثابتة للأشياء: «ماء البحر أنقى وأكدر ماء، يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان؛ هو نافع للأول، ضار بالثاني. ونحن ننزل النهر ولا ننزل (من حيث إن مياهه تتجدد بلا انقطاع)، ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث إن الفناء يدب فينا في كل لحظة)» فكل شيء هو كذا وليس كذا، موجود وغير موجود.

ج - قلنا إنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم وقانونه (لوغوس)، يعتربها وهن فتصير نارًا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبًا، فتلتهب وتنقدح منه البروق وتعود نارًا، أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر. ويرجع الدور. فالتغير يجري أبدًا في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة، ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض. غير أن النار تخلص شيئًا فشيئًا مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو «السنة الكبرى»^(١) تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (لوغوس). «المبادلة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء، كما يستبدل الذهب بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب». «وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، ولكنه كان أبدًا وهو كائن وسيكون نارًا حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار». هذه النار هي الله «والله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقلة، يتخذ صورًا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها». أما النفس الإنسانية فهي بخار حار - والحرارة ضرورية للحَي - إنها قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، فيجب عليها أن تعلم قانونها الذي هو القانون الكلي، وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه، بل تضع ذاتها في التيار العام، وتقمع الشهوة لأن الشهوة توكيد للشخصية، والشخصية انتقاض على القانون الطبيعي ومعارضة للتغير. والدين الحق مطابقة للفكر الفردي للقانون الكلي (لوغوس) والفناء في النار العالمية.

(١) وتسمى بالكور: «إن للفلك وأشخاصه... أدوارًا كثيرة... ولأدوارها كورًا... أما الأكوار فهي استئنافاتها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى»، رسائل إخوان الصفا، طبعة القاهرة ١٩٢٨، ج ٣، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

د - ف «هرقليطس» يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية، ويمتاز بشعوره القوي بالتغير، وأن الفكرتين لتستتبعان الشك حتمًا؛ فوحدة الوجود تعني أن شيئًا واحدًا بعينه الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر؛ والتغير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آن واحد، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها؛ فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية، ويمتنع العلم. فلا عجب أن يقوم لـ «هرقليطس» أتباع من السوفسطائيين، يذهبون في الشك إلى أقصى حد، ولو أنه نفسه لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة، فإنه إذ قال باللوغوس^(١) أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس، وعلمًا يقينًا في الجوهر الأوحد، وفي العقل الإنساني الذي يدركه. ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب؛ فـ «هرقليطس»، سواء أراد أو لم يرد، هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية.

(١) هو أول من قال به. وسيكون لهذه النظرية تاريخ؛ سيصطنعها الرواقيون وهم مجددو مذهبه. وسيصطنعها «فيلون اليهودي». وسيرى بعض أوائل المفكرين المسيحيين أنها أقرب ما تكون إلى عقيدة «الكلمة» أو المسيح، فيقولون إن «هرقليطس» كان مسيحيًا قبل المسيح. يقول القديس «يوحنا» في مفتتح إنجيله: «في البدء كان الكلمة «الوغوس»... كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون، فيه كانت الحياة...» ولكن «يوحنا» يقول: «... والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله». فلا ينبغي أن يذهب اشتراك اللفظ بما بين النظريتين من فارق عميق: فإن «هرقليطس» يقصد قانونًا ذاتيًا للعالم هو تعميم الاستقراء، والمسيحية تقصد إلهاً مفارقاً للعالم عاقلاً وتعقله «كلمته».

الفصل الثاني

الفيثاغوريون أو نشأة العلم الرياضي

١٢ - «فيثاغوراس» وفرقته

أ - نشأ فيثاغوراس (٥٧٢ - ٤٩٧) في ساموس، وكانت جزيرة أيونية زاهرة ببحريتها وتجاريتها وتقدم الفنون فيها. طوف في أنحاء الشرق. ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة. ونزل ثغر «أقروطونا» حيث كانت مدرسة طيبة شهيرة. وما لبث أن عُرف بالعلم والفضل. فطلب إليه مجلس الشيوخ - فيما يذكر - أن يعظ الشعب، ففعل، فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ومن روما؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه «الأورفية»، أو هي أخذت عنها ثم أثرت فيها. وكانت فرقته مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب عل السواء، يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملابس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية. فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى «أن المعلم قد قال». وكان المعلم متشبعًا بعاطفة دينية قوية، ومقتنعًا بفكرة جليلة، هي أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه هذه الوجهة، فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح «هوميروس» و«هزيبود».

ب - وكان طبيعيًا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خُلُو من التقاليد كثير التقلبات الديمقراطية أن تفكر في السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطي يقر الأمور في نصابها، فتؤثر من هذه الناحية أيضًا فيمن ينتمي إليها من الحكام والأهلين، بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتولى الحكم بنفسها. وهذا ما حدث في «أقروطونا» وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها. غير أن الشعب والأعيان

المباعدين عن الحكم لم يرضوا عن هذا الانقلاب؛ وما زال المعارضون يعملون في الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها، ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين. أما «فيثاغوراس» فقد قيل إن حملات أعدائه اضطرتة للهجرة، وأنه مات قبل الثورة؛ وقيل بل كان في «أقروطونا» ولكنه كان متغيباً عن مركز الجمعية يوم الحريق، فاستطاع أن ينجو بنفسه. وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن، فثبثوا لها في مدينتي «رجيوم» و«ترنثا»، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خُذِل منهم. ولما تعاضم شأن أثينا قدمه بعضهم فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم. ثم تلاشت الجمعية في منتصف القرن الرابع، ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها، فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العهد الأول وعهد ثان للجمعية بدأ في منتصف القرن الأول قبل الميلاد واستمر إلى القرن الرابع بعده.

ج - هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغوراس وفرقته. وقد فُقدت مصنفاتهم. وكل ما ينسب إلى «فيثاغوراس» من «أشعار ذهبية» ومن «كتب ثلاثة» (المذهب والسياسي والطبيعي) فهو منحول يرجع إلى العهد الثاني. كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين (وأشهرهم «فيلولاوس») منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير. أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة، فيجب أن تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ، ومن تأويل شخصي، ومن أفكار وأمور لم تعرف إلا بعدها، منها «الأفلاطوني» و«الرواقي» بل «البوذي» أيضاً وحتى «هيرودوت»، وقد عاش في الأوساط الفيثاغورية في إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة «فيثاغوراس» بنصف قرن، يخلط في كلامه عنه وعن جمعيته. ذلك بأن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغوراس ونسجت حوله الأساطير، فقالوا إنه ابن «أبولون» أو «هرمس»، ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب. كذلك الجمعية يروى عنها أشياء كثيرة: أشهرها أنها كانت تحرّم أكل الحيوان وبعض النبات، ويقال إن هذا التحريم لم يكن مطلقاً. ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة، ويتعهدون بكتمان تعاليمها؛ الديني منها والعلمي، وأنهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سرّاً هندسياً وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية، ولا سيما أن أرسطو نفسه، إذ يتحدث عن المذهب، لا يميز بين ما كان لفيثاغوراس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه، بل يذكرهم جملة بقوله: «الذين يدعون بالفيثاغوريين» أو «المدرسة الإيطالية» مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندمجت في الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية.

أ- يذكر أن «فيثاغوراس» هو الذي وضع لفظ «فلسفة» إذ قال: «لستُ حكيماً، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف» أي محب للحكمة. وكان رياضياً وموسيقياً؛ ولعل أهم آثاره في هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام، فوضع الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها. ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين للأعداد والأشكال والحركات والأصوات، وما بينها من تقابل عجيب، وما لها من قوانين ثابتة، صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب؛ «فأروا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو إن الموجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم^(١)، أو قالوا أيضاً: «إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها»^(٢) إلا في الذهن. والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد.

وقد ساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعاً حسابياً، بل مقداراً وشكلاً، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد، ويرتبون هذه النقاط في شكل هندسي: فالواحد نقطة، والاثنان الخط، والثلاثة المثلث، والأربعة المربع، وهكذا؛ وكانوا من ثمة يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة، أي التي تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص. فخلطوا بين الحساب والهندسة، ومددوا في المكان ما لا امتداد له، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة. ثم لم يجدهم ذلك شيئاً في تفسير الطبيعة؛ لأنهم إنما «أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا خصائص الجسم الطبيعي، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد، وهي أمور بادية في العالم المحسوس، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء، وخفة النار، وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد، أي أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة»^(٣).

ب - وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعي رأياً جديداً، بل نقلوا عن «أنكسيمندريس» وبالأخص عن «أنكسيمانس». فتصوروا العالم كائناً حياً - حيواناً كبيراً -

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥.

(٢) المرجع المذكور م ١ ف ٦.

(٣) المرجع المذكور م ١ ف ٨.

يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيًا هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل بين الأشياء، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئًا واحدًا^(١). وقالوا بعوالم كثيرة، ولكن في عدد متناه. وجعلوا الأشياء تحدث بالكثائف والتخلخل، لا بتحول بعضها إلى بعض؛ لأن الأعداد نظام ثابت متجانس. وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (السنه الكبرى) إلى غير نهاية. ويروى في هذا الصدد أن «أوديموس» تلميذ «أرسطو» قال مخاطبًا تلاميذه: «إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان، فنجلسون كما أنتم لتستمعوا إليّ، وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن».

ج - أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها. فنحن نجد عند أفلاطون رأيًا لبعضهم يقول إن النفس نوع من النعم؛ ومعنى ذلك أن الحي مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنعم توافق الأضداد وتناسبها، بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النعم وتنعدم بانعدامه^(٢). وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة (أو نفر منهم) صدروا فيها عن فكرتهم العامة («العالم عدد ونعم») وخالفوا أمورًا جوهرية في مذهبهم: فإن النعم نتيجة توافق الأضداد، فإذا كانت النفس نغمًا، لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتي، والفيثاغورية تؤمن بالخلود، ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن، والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ^(٣).

على أن «أرسطو» إذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين^(٤)، ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين؛ الأول: أن النفس هي هذه الذرات المتطيرة في الهواء والتي تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دائمًا حتى عند سكون الهواء، فكأن أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان، فاعتقدوا أن هذه الذرات المتحركة دائمًا تدخل جسمه وتحركه. ولعلمهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضًا كون المولود يجد ساعة ميلاده نفسًا تحل فيه. وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جدًا. ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات^(٥) وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما، بحيث تكون النفس عندهم مبدأً أو علة توافق الأضداد في البدن، وعلة حركته جميعًا.

(٢) فيدون: ص ٨٥ (هـ) - ٨٦ (د).

(٤) كتاب النفس، م ١ ف ٤.

(١) أرسطو: السماع الطبيعي، م ٤ ف ٦.

(٣) فيدون، ص ٩٢ (أ ب ج).

(٥) كتاب النفس، م ١ ف ٢.

د - بعد الموت تهبط النفس إلى «الجحيم»، تتطهر بالعذاب، ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسمًا بشريًا أو حيوانيًا أو نباتيًا، ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها، مثلما قالت «الأورفية». ويروى أن «فيثاغوراس» كان يدعي أنه متجسد للمرة الخامسة، وأنه يذكر حيواته السابقة. وعند «الفيثاغوريين» أيضًا أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة، ونحن ملكهم، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعوه بالانتحار، أو يهلك الحيوان فيما عدا التضحية. وقد يلوح أن نظرية «التناسخ» متمشية مع نظرية «الدور» تؤيدها وتفسرها فيما يختص بالأحياء، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور؟

هـ - ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الألوهية، أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون «الواحد» فوق الأعداد والموجودات، ويجعلونه مصدرها جميعًا - فتأويل أفلاطوني. وكل ما يمكن أن يقال إنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانها، ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلًا مجازيًا (٥٩٤).

١٤ - علومهم

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

ب - وامتازوا في علم الفلك، وصدروا فيه أيضًا عن اعتباراتهم الرياضية، فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع، كأنما كانت مهمتهم تكوين العالم

لا تمثيله وتفسيره؛ فقالوا مثلاً «إن العدد الكامل هو العشرة؛ لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل). ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط (٦٤ج) فقد وضعوا أرضاً غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد عشرة»^(١).

كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته؛ لأن الضوء خير من الظلمة، ويجب أن يكون ساكناً، لأن السكون خير من الحركة؛ فليست الأرض مركز العالم وهي مظلمة وفيها نقائص كثيرة، ولكنه «نار مركزية» غير منظورة لأنها واقعة هي أيضاً إلى أسفل أرضنا، والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى. ولم يفهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأنًا في نظام العالم؛ النار المركزية تمد الشمس بحرارتها، فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر. والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر، أو الشمس^(٢).

ومهما يكن من قيمة استدلالهم، فإن تنحيتهم الأرض عن مركز العالم كان ثورة على التصور القديم. وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكروية الأرض، ولم يبلغنا سبب هذا القول، وقد يكون أن الدائرة خير الأشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة إلى المركز، على ما هو معروف عنهم. وبدهي أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاءً في التصورات التي يوحيان بها؛ فـ «الفيثاغوريون» إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم، مجدوها وأسموها أم الآلهة، وقلعة «تزوس»، والهيكل، وموقد العالم، والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة. على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ «الإسكندر» الهند ولم تظهر هذه ولا تلك. وقام واحد منهم هو «أرسطوخوس» من علماء القرن الثالث فاستبدل الشمس بالنار المركزية، فتم له الرأي المعول عليه الآن، ولكنه لم يصادف قبولاً عند أهل زمانه، فبقي في بطون الكتب إلى أن قرأه «كوبرنيكوس» في «شيشرون» فوضع نظريته.

ج - ومن المأثور عنهم قولهم إن لحركات الأفلاك نغمات^(٣). وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات. وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١٥، وكتاب السماء، ف ١٣.

(٢) أرسطو: كتاب السماء م ٢١٣.

(٣) أرسطو: كتاب السماء م ٢٩.

مسافاتهما، كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار، فلا بد أن تكون في السماء ألحان كألحان العود، وإن كنا لا نشعر بها فذلك لأننا نحسها باتصال، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت. ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا: «إذا تفكر ذو اللب تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسرورًا مثل ما في نغمات أوتار العידان في هذا العالم. فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها. فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهیولی وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية، فإن هذه هي المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت»^(١).

د - ف «الفیثاغورية» نهضة عظيمة متعددة الوجاهات؛ إنها نحلة دينية كانت أصدق نظرًا في الدين من «الأورفية». وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية، وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة. وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظًا اصطلاحية. وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في المدينة على أيدي الفلاسفة.

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

الفصل الثالث

الإيليون أو نشأة ما بعد الطبيعة

١٥ - أكسانوفان (٥٧٠ - ٤٨٠)

أ - بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية (والنسبة إلى إيليا وهي مدينة بناها الأيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية نحو سنة ٥٤٠ ولكن كان قد سبقه فيها «أكسانوفان» الذي أعلن أصل المذهب، ثم وضعه هو في صورته الكاملة. وجاء بعده زينون، فنصب نفسه للدفاع عنه. ثم «مليسوس» أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره، وكلهم «يقولون إن العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة. يقولون هذا لا كالطبيين الذين يفرضون موجودًا واحدًا (ماءً أو هواءً أو نارًا) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون إن العالم ساكن»^(١) فهم ينكرون الكثرة والحركة.

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

ج - ويقال بالإجمال إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة، ومن الرأي العام الجاهل المتقلب. وأهم أقواله: «إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم؛

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، أرسطو، م ١ ف هـ.

فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف، ويقول أهل «تراقية» إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيرة والخيول لصورت الآلهة على مثالها. وقد وصفهم «هوميروس» و«هزiod» بما هو عند الناس موضوع تحقير وملازمة. ألا أنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحرراً ولكنه ثابت، كله بصر، وكله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء». هذا كلام قوي في التنزيه والتوحيد لم يعهد له مثيل في اليونان. غير أن أرسطو يذكر «أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يقل شيئاً واضحاً، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة»^(١). فكأنه كان حلولياً، أو كأنه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية، وتصور الوجود تصوراً روحياً. وعلى أية حال فلعبارته قيمتها في نفسها، وهي جديرة أن تجعل منه واضع «العلم الإلهي».

١٦ - «بارمنيدس» (٥٤٠ - ٤٩٠)

أ - ولد في إيليا «ويقال إنه تتلمذ لـ «أكسانوفان»^(٢). ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود. وضع كتابه «في الطبيعة» شعراً فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة. وكتابه قسمان؛ الأول: في الحقيقة، أي الفلسفة، والثاني: في الظن، أي العلم الطبيعي؛ فإن المعرفة عنده نوعان؛ عقلية: وهي ثابتة كاملة، وظنية: وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس. فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه.

ب - والحقيقة الأولى هي «إن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجوداً». أما اللاوجود «فلا يدرك إذ إنه مستحيل لا يتحقق أيضاً، ولا يُعبر عنه بالقول؛ فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول إنه موجود». «والفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر؛ لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود». ولما كان الوجود موجوداً، فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثة مرجح في وقت دون آخر؛ فليس للوجود ماضٍ ولا مستقبل، ولكنه في حاضر لا يزول. وعلى ذلك «يمتنع الكون، ولا يتصور الفساد: ويتنفي التغير».

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، أرسطو، م ١٥ ف ٥ س ٩٨٦ ع ب س ٢٠ - ٢٤. وهذا النص دليل على أن كتاب «في إكسانوفان» ومليسوس وغورغياس المنسوب إلى أرسطو منحول لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلاً دقيقاً في المتناهي واللامتناهي، والحركة والسكون، لو صح لنقض العبارة المذكورة فوق، فضلاً عن أنه بعيد عن مزاج الشاعر. والكتاب «لأرسطوطالي» من أهل القرن الأول الميلادي.

(٢) المرجع السابق.

والوجود والواحد متكافئان، فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس «مملوء كله وجوداً»؛ ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده «مقيم كله في نفسه» إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك، وما إليه يسير. وهو كامل متناهٍ أي معين «لا ينقصه شيء» إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته؛ إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض؛ مثله مثل كرة تامة الاستدارة، متوازنة في جميع نقطها. وبالجملة لما اقتنع بارمنيدس بأن العالم واحد، رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود. وتأمل معنى الوجود مجرداً مفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق، فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلي، وأنكر الكثرة والتغير، واعتبرهما وهماً وظناً: أليس التغير يعني أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقٍ في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان)؟ أو ليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا، أي وجود معين، وليست كذا أي ليست وجوداً؟ إذ إن قولنا عن شيء إنه ليس كذا، معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود، وهذا معنى غير معقول.

ج - «ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة، وقال إن الأشياء واحد في العقل، كثير في الحس»^(١). فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعي يحاول أن يفسر الظواهر، وأن يورد ما يبلغ إليه الظن فيها. فقبل الوجود واللاوجود في آن واحد، وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل، ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون «أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم إنهما ليسا شيئاً واحداً»: يريد - فيما يلوح - معاصره «هرقليطس». فتصور «بارمنيدس» الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية، كما تصور «الفيثاغوريون» العدد ممتداً، وشرع يسرد آراء تذكر بقصص «هزيود» وأقوال «أنكسيمندريس» و«أنكسيمانس». فهل كان جاداً في هذا القسم الثاني من الكتاب، مغلوباً على أمره - كما يقول أرسطو - أم إنه يجمعه بين خيال «هزيود» وعلم الأيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعي ومن أصحابه، وأن يؤيد بالخلف القسم الأول فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود، وأن هذا الاجتماع غير معقول، وأن التغير وهم؟

د - ومهما يكن من هذه المسألة، ومن تشخيص الوجود في كرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة؛ فإن ميزة «بارمنيدس» هي أنه فيلسوف الوجود المحض؛ تجاوز

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف.

عالم الظواهر، وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود. ولقد بهره معنى الوجود؛ فلم يعد يرى غير أمر واحد هو «أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد»، وأن «الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً، ولا مخرج من هذه الفكرة أبداً». وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية^(١) ومبدأ عدم التناقض (٧١ج) وأعلنهما صراحة، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع، في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته. ولئن لم يفتن «بارمنيدس» إلى أن الوجود والواحد يقالان على عدة أنحاء، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة، فعذره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد، وهي لن تتميز إلا على يد «أرسطو»^(٢). وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها؛ فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون «بارمنيدس الكبير».

١٧ - «زينون الإيلي» (٤٩٠ - ٤٣٠)

أ - هو تلميذ «بارمنيدس». نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته، فانكشف أمره، فأذيق عذاباً أليماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت. وإذا أخذنا برواية «أفلاطون»^(٣) قلنا إنه وضع كتاباً في شبابه قصد به إلى تأييد مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أي من وحدات منفصلة). فحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات، وبين أن لمذهبهم نتائج هي أدعى للضحك. فقد نهج منهجاً جدلياً بحثاً يقوم على برهان الخلف، ويرمي إلى إفحام الخصم. ولم يصلنا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله، ولكن «أرسطو» أورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة^(٤).

ب - أما الكثرة فله عليها حجج أربع؛ يقول لا تخلو الكثرة من أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان، أو كثرة آحاد (أعداد) غير ممتدة ولا متجزئة. والحجة الأولى تنظر في الفرض الأول، ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع، فيمكن قسمة أي مقدار جزئين، ثم جزئين، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة؛ لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف

(١) «كل موجود فهو موجود».

(٢) انظر فيما بعد عدد ٦٠ ب، ٧١ ب.

(٣) محاور «بارمنيدس» ص ١٢٧ (١) - ١٢٨ ج.

(٤) السماع الطبيعي م ٤ ف ١ - ٣ م ٦ ف ٢ و ٩ - ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤.

مقدارًا منقسمًا؛ وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويًا أجزاءً حقيقية غير متناهية العدد، وهذا خلف.

الحجة الثانية تنظر في الفرض الثاني، وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة، فتقول إن هذه الآحاد متناهية العدد؛ لأن الكثرة إن كانت حقيقية كانت معينة؛ وهذه الآحاد منصلة، وإلا اختلط بعضها مع بعض؛ وهي مفصولة حتمًا بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية، مما يناقض المفروض، فالكثرة بنوعها غير حقيقية.

والحجة الثالثة تدّعي أنه إذا كانت الكثرة حقيقية، كان كل واحد من آحادها يشغل مكانًا حقيقيًا، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضًا في مكان، وهكذا إلى غير نهاية. فالكثرة غير حقيقية.

والحجة الرابعة تذهب إلى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة وحنة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة، نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض، ولكن الواقع أن لا، وإذن ليست الكثرة حقيقية.

ج - وله حجج أربع كذلك ضد الحركة؛ الأولى: تسمى «حجة القسمة الثنائية»، وهي مأخوذة من فرض المقدار مركبًا من أجزاء غير متناهية، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها، ونصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعًا، كانت الحركة ممتنعة.

والحجة الثانية: تمثيل للأولى وتسمى «حجة أخيل»، مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل «ذا القدمين الخفيفتين» يسابق سلحفاة وهي أبطأ الحيوانات، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة صغيرة، وأنهما يبدأان الحركة في وقت واحد، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما، ثم المسافة الثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية.

والحجة الثالثة تسمى «حجة السهم»، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساو له، كان السهم في موقه يشغل في كل آن من آتات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبرّح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ، أي أنه ساكن غير متحرك، وهكذا في كل آن.

والحجة الرابعة تسمى «حجة الملعب»، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفًا من آتات غير متجزئة، والمكان مركبًا من نقط غير منقسمة، وتلخص كما يأتي: لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط، والثلاثة متوازية في ملعب، أحدها... يشغل نصف

الملعب إلى اليمين، والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث في... الوسط. ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة... المقابلة، بينما الثالث ساكن في مكانه؛ فإن الواحد منهما يقطع طول الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه لقطع طول الساكن، أي أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التي تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث إن طول المجاميع واحد) في زمن معين وفي ضعف هذا الزمن، فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه، وهذا خلف؛ وإذن فالحركة وهم.

د - ولكن «زينون» يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر، بينما المجموع الساكن يبقيا على حالها، وأن هذا هو سبب الفرق في الزمن. كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة، وأنها مع قبولها للقسمة على ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية. نقول إنه يتجاهل ولا نرميه بالجهل، لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل، والمقدار عند «بارميندس» خاصية من خواص الوجود؛ بل إلى نقد المقدار المنفصل كما توهمه «الفيثاغوريون»، فجاءت حججه «لهوًا جدّيًا» على حد تعبير «أفلاطون»^(١). ولكنها جاءت أمرًا جديدًا في الفلسفة؛ فإنه لم يستعمل الجدل عرضًا وطبعًا على ما يتفق لسليقة العقل، وإنما قصد إليه قصدًا، ووضع في صيغة فنية، فكان أول واضح لعلم الجدل، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند «أفلاطون»، وبالأخص عند «أرسطو».

١٨ - «مليسوس» (٤٤٠ - ٤٠٠)

أ - هو أيوني من ساموس. كان أمير البحر على عمارتها في انتفاضها على أثينا، فانتصر على عمارة بركليس. فكان يجمع بين العلم والعمل مثل معظم فلاسفة هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون بالسياسة والاقتصاد. وضع كتابًا «في الطبيعة أي في الوجود» دافع فيه عن مذهب «بارميندس»، لا ضد الفيثاغوريين كما فعل «زينون»، بل ضد مواطنيه الأيونيين. فهو ممثل المذهب الإيلي في أيونية وآخر رجاله.

ب - وتلخص مناقشته للمذاهب الأيونية القائلة بالكثرة والتغير كما يأتي: لو كانت الأشياء وكيافياتها حقيقية على ما تبدو في الحس، ولو كان هناك حقًا تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود، لوجب أن يبقى كل منها على حاله بدون تغير، إذ إن ما يتغير يبطل أن

(١) في محاوره «بارميندس» ص ١٣٧ (ب).

يكون هو هو، وكيف نصدق أن شيئاً هو بارد بعد أن نكون صدقنا أنه حار؟ ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود ينعدم، وأن اللاوجود يظهر، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون إن شيئاً لا يخرج من لا شيء، ولا يعود إلى لا شيء، فقولهم يرتد عليهم، والمعرفة الحسية التي يعتمدون عليها كاذبة، فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة والحق الواضح في العقل أن الوجود واحد متجانس ثابت.

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

د - وليس في هذه الأقوال من جديد سوى أن «مليسوس» يجعل الوجود لا متناهياً، وكان «بارمنيدس» قد ذهب إلى أنه متناه. وقد اعتقد «مليسوس» أن المطلق من حيث الزمان أي القديم مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناه، فعاد إلى رأي الأيونيين. ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثاني، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غلط، إذ إن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمني، قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أي حد في المكان. كذلك نراه يخرج من اللاتناهي إلى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهي يتحرك في مكانه^(٢).

ثم هو يفترق عن «بارمنيدس» في نقطة أخرى؛ هي أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته، دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهي في المكان مهما كان لطيفاً. وهناك فرق آخر يقربه من «أكسانوفان»، هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة، فدل بهذا على ميله إلى وجود روحاني أرقى من وجود «بارمنيدس». والآن نظن الوجهات الثلاث التي أشرنا إليها في مفتتح هذا الباب قد توضحت للقارئ، فعرف ماهية كل منها، والفرق بينها، وتدرجها من المحسوس إلى المعقول.

(١) أرسطو: «السماع الطبيعي» م ١٣ ف ٣.

(٢) الموضع المذكور.

الفصل الرابع

عود إلى العلم الطبيعي

١٩ - «أنبادوقليس» (٤٩٠ - ٤٣٠)

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

ب - نشأ «أنبادوقليس» في إغريغتا، وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً، وكان هو من أنبغ أهل زمانه. اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، وقال «أرسطو» إنه منشئ علم البيان. أشبه فيثاغوراس في كثير من النواحي، فكان قوي العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية، واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه وكانوا يتسابقون إليه أينما حل «يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب، ويتوسل إليه غيرهم أن يسمعهم الكلمة التي تشفي المرضى» على حد قوله. وزاد في احترام الناس له وتعلقهم به أنه كان يعطف على الشعب، ويسعى لتحقيق المساواة، ويبدل ماله في الإحسان. فعرضوا عليه أن يتوج ملكاً على المدينة، فأبى وعاون على إقامة الديموقراطية ودافع عنها. ثم شرع يحجب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية يؤدي نفس الرسالة. وعبر البحر إلى المورة، وقضى هناك فيما يرجح.

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ص ٣.

ج - لم يحاول رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الأيونيون، ولكنه اعتبر موادهم الثلاث (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول من وضع التراب مبدأً، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك. قال إن هذه المبادئ الأربعة (مبادئ) على السواء ليس بينها أول ولا ثان، لا تتكون ولا تفسد، فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض. لكل منها كيفة خاصة؛ الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية. وإنما تجتمع العناصر وتنفرد بفعل قوتين كبيرين يسميهما المحبة والكراهية^(١)؛ المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها. ويتغلب كل منهما حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم، دون أن تستقر الغلبة لمحبة فتسود الوحدة الساكن، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة. فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه. فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة. وهي الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً، وطوراً تنفرد الوحدة إلى الكثرة. وتتعاقد الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية. والدور الذي نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية.

د - وتتكون الآلهة والنفوس على النحو المتقدم (وهو الوحيد الذي أدخل التراب في تركيب النفس). غير أنها أمزجة يغلب فيها الهواء والنار، لذلك كانت ألطف وأدق. فالآلهة الحقنة عنده العناصر والمحبة والكراهية. وكذلك تتكون الأجسام الحية؛ تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة «فتنبت في الأرض رؤوس بدون رقاب، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الجباه» وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقاً على أنحاء متعددة، فتكون منها المسوخ، وتكون المركبات الصالحة للحياة، فتقرض الأولى، وتبقى الأخرى. فالحياة تعلل بأسباب آلية هي اجتماع العناصر وتأثير البيئة. والحياة واحدة في الأحياء جميعاً، لا تختلف إلا بالضعف والقوة؛ فلنبات شعور كما للحيوان، ولكنه أضعف. ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشباه وإدراك الشبيه للشبيه: تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة، فتلاقي الحواس، فإن كانت النسبة في التركيب متفقة في الجهتين، دخل البخار المسام وكان الإحساس، وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بأخرى، ولهذا السبب أدخل «أنبادوقليس» التراب في تركيب النفس، أي لكي تدرك الأشياء الترايبية.

(١) وفي الكتب العربية أيضاً: المحبة والغلبة - والمحبة والعدوان.

أما الفكر فمركزه عنده القلب؛ لأن الدم أكمل الأمزجة، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزعها وتمازجها. وإنما أخذ «أنبادوقليس» قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب في صقلية، وقد مر بنا (١٤ - ١) أن «ألقميون» إمام مدرسة «أقروطونا» كان يذهب إلى أن مركز الفكر المخ، والنفوس البشرية آلهة خاطئة، وقعت في سلطان الكراهية وقضي عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء، وأن تنقصر على التوالي جميع الصور الفانية. قال «أنبادوقليس» إنه يذكر حيواته الماضية، ويعلم أنه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيداً عن الشر والألم، وقد كان «فيثاغوراس» قد قال مثل ذلك عن نفسه. ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس، فإن الحواس كثرة وشقاق، تخدعنا بأمور زائلة، والعقل وحدة ومحبة، والغاية القصوى العودة إلى المحبة الواحدة.

هـ - ولسنا ندري كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣ - ج) ولا كيف تكون العناصر في وقت ما - مع تباينها تبايناً جوهرياً - كرة متجانسة، ثم تفصلها الكراهية مبادئ متباينة، ثم تضمها المحبة في كرة متجانسة. ولسنا ندري ماهية المحبة والكراهية: أن تصورهما قوتين روحيتين، فنسميهما الخير والشر، أم قوتين طبيعيتين، فنسميهما التجاذب والتنافر؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة في رأي «أنبادوقليس» على النظام والخير والجمال البادية في العالم، والكراهية علة الاضطراب والشر والقيح^(١)، والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلاً آلياً، والأحياء تتألف اتفاقاً، بحيث يترجح الفرض الثاني.

ونحن على كل حال بإزاء مذهب يعد مزاجاً من المذاهب السابقة ومحاولة للملاءمة بينها؛ فقد عني بالعلم الطبيعي على طريقة الأيونيين، ولم يؤثر مادة على أخرى، بل جمع بين المواد الأربع، إلا أنه خطأ خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ولو في التصور؛ ووضعها مستقلة باسم المحبة أو الكراهية. وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور، وفكرة أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أي بنسب عددية. وتابع «بارمنيدس» في القول بالكرة الأصلية، وفي إنكار بعض التغير وهو التغير الكيفي، فتصور حقائق الأشياء أصولاً ثابتة الماهية، وتصور التغير تنقل هذه الأصول.

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤.

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

ب - ويلوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإلالية والتجربة، وأن «لوقيوس» و«ديموقريطس» كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وإن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تنكران. ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة، مثل التي تتطير في أشعة الشمس، والذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحة التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء. ودلتهما التجربة أيضاً على أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً. فبدا لهما أن في كل جسم مسامي خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها. وكانت طريقتهما في التوفيق أن قسما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناهٍ من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة، ووضعها في خلاء غير متناهٍ تتحرك فيه، فتتلاقى وتنفترق، فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد. وقالوا إنها قديمة من حيث إن الوجود لا يخرج من اللاوجود؛ وإنها دائمة من حيث إن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود؛ وأنها متحركة بذاتها. وواحدها الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ؛ فإنها جميعاً امتداد فحسب، أو ملاء غير منقسم. فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه، وليست لها أية كيفية، ولا تمايز بغير خاصيتين لازمتين من معنى الامتداد، وهما الشكل والمقدار: أما الشكل فمثل A و N ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك؛ وأما المقدار فيتفاوت مع

إبائه القسمة، وخلوه عن الثقل. كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل. وليس الخلاء عدماً، ولكنه امتداد متصل متجانس، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة. ويسمى «لوقيوس» و«قيموقريطس» الملاء وجوداً، والخلاء لا وجوداً، ويعتبرانهما علتين ماديتين على السواء^(١): ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة، والمنتعت الحركة، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضي حتماً القول بالخلاء، واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب الملاء.

ج - وتفصيل القول في كون الأشياء وفسادها أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم، وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع، فتقابل على أنحاء لا تحصى، وتشابك بنتواتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات. وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً، ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض، الترتيب مثل AN و NA، والوضع مثل H و Z و N^(٢). بحيث يمكن القول إن الأشياء هندسة وعدد. ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة، فالأثقل هو الأكبر حجماً والأقل خلاءً، يستقر بسهولة في المركز، ويتحرك ببطء، والأخف هو الأصغر حجماً والأكثر خلاءً، ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع، سواء أكان هذا المجموع عالماً أم شيئاً جزئياً في العالم الواحد. وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة، من لون وطعم وحرارة وغيرها، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها منها ووضعها، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال، والشواهد كثيرة^(٣). لذلك يقول «ديموقريطس» إنها «اصطلاح» أي نسبة حادثة بين الجواهر في الأشياء وفي الحواس، وأنها موضوع معرفة غامضة. أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقاً، وهي الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة.

د - والنفس مادية طبعاً، مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث إن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية. ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار أطف المركات وأكثرها تحركاً. فالنفس جسم ناري. وهذه الجواهر منتشرة في الهواء، يدفعها إلى الأجسام، فتتغلغل في البدن كله، وتتجدد بالتنفس في كل آن. وما دام التنفس دامت الحياة والحركة^(٤).

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة ١ م ٤. وكتاب الكون والفساد ١ م ٨.

(٢) أرسطو: ما بعد الطبيعة، الموضوع المتقدم.

(٣) انظر: أرسطو: الكون والفساد ١ م ٣.

(٤) أرسطو: كتاب النفس ١ م ٢.

وهي أوفر عددًا في مراكز الإحساس والفكر، أي في أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ، فإنها تكتسب الحساسية إذا توافرت. وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور، فإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعًا كان الموت الحقيقي أي فناء الشخص. وتحقيق الإدراك الحسي أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع، وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك. وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسام؛ فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة.. وهكذا.

وأما الفكر فما هو إلا الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في المخ، أو هو الصورة المحسوسة ملطفة، فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة؛ فلم نخرج عن المادة. وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلودًا، وإنما سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف. وتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له، والتمييز بين الذات، والتزام الحد الملائم فيها، فإن تجاوز الحد يجر الألم.

هـ - ف «ديموقريطس» مضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى، ووضعه في صيغته النهائية، فقال إن كل شيء امتداد وحركة فحسب، ولم يستثن النفس الإنسانية - كما رأينا - ولم يستثن الآلهة: فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر، إلا أن تركيبهم أدق، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمرًا بكثير. ولكنهم لا يخلدون، فإنهم خاضعون للقانون العام، أي للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من «المقاومة والحركة والتصادم» دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر، مثل المحبة والكراهية، ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل، ودون أية كيفية. فالمذهب غاية في البساطة، ولكنه حافل بالصعوبات؛ فما هذه الضرورة التي يزعمها «ديموقريطس» لاجتماع الجواهر وافتراقها على نظام مطرد وأنواع ثابتة؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة؟ بل ما هي علة الحركة، منظمه كانت أم مضطربة؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية، ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة، فتبقى في سكون مطلق. ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق في عدم الانقسام؟ بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصية أصلية للجواهر، والجواهر امتداد بحث خلو من كل مبدأ يردده للوحدة؟ وما هو الخلاء؟ وكيف يوجد امتداد غير مقاوم؟ و«ديموقريطس» يعتبر المعرفة الحسية نسبية، ويقول إن المعرفة الحققة في

العقل، ولكنه يجعل العقل صدى الحس، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات، مثل الجواهر والخلاء، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هي مادية؟

٢١ - «أنكساغوراس» (٥٠٠ - ٤٢٨)

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

ب - وهو يعتقد أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا، وأن قسمة الأجسام - بالغه ما بلغت - تنتهي دائمًا إلى أجزاء مجانسة للكل: تنتهي إلى لحم في اللحم، وإلى عظم في العظم، فلا تلاشي القسمة أبدًا طبيعة الشيء المقسم. وعلى ذلك فلا ترد الأشياء إلى مادة واحدة، أو إلى بضع مواد معينة، ومن باب الأولى إلى تنوع الكمية والحركة. على أن الذي حدا بالطبيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء بعضها إلى بعض، وضرورة تفسير هذا التحول؛ و«أنكساغوراس» يعلم ذلك؛ يعلم مثلاً أن الخبز الذي نأكله، والماء الذي نشربه، ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر... إلخ، ولكنه يأبى أن يتابعهم، وإنما يقول: إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود - باتفاقهم جميعًا - «فكيف يخرج الشعر من اللاشعر، واللحم مما ليس لحمًا؟» أمامنًا ثلاث قضايا كبرى: الواحدة أن الأشياء متباينة بالذات. والثانية أن لا يخرج الوجود من اللاوجود. والثالثة أن الكل يتولد من الكل (أو أن أي شيء يتولد من أي شيء). فإذا أردنا الاستمسك بها جميعًا، قلنا إن الأشياء موجودة بعضها في بعض على ما هي، وأن الكل في الكل أي أن

الوجود مُكوّن من مبادئ لا متناهية عددًا وصغرًا هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها، تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد، ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عاملاً لا متناهياً يحوي الطبائع على اختلافها كلّاً منها بمقدار، فتختلف الظواهر والأسماء. وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية... بل إن المبادئ جميعاً تلتقي في كل ذرة تقع تحت الحس، فلا يوجد جسم محسوس هو متجانس مهما دق، بل المتجانس الطبائع الأولى؛ لذلك سماها بالمتجانسات (متشابهة الأجزاء) عند «الشهرستاني» وهي أدق من أن ينالها الحس، ولا يوجد كلُّ هو أبيض خالص، أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم، ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته، فيعرف به ويتميز عما عداه. فالكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس، أو ينقص فيخفي عليها ويظهر غيره. وبعبارة أخرى «الكون ظهور عن كمون» (الشهرستاني) والفساد كمون بعد ظهور، دون أي تغيير في الكيفية^(١).

ج - و الطبائع قديمة. ولكنها ليست متحركة بذاتها، وليس لها ما يجعلها تنتظم من تلقاء نفسها. كانت في الأصل مختلطة أشد اختلاط، وكان هذا المزاج الأول متساوياً غاية التساوي، لا يتميز فيه شيء من شيء على ما ارتأى «أنكسيمندريس» حين وضع اللامتناهي. ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها. وليس هذا الفاعل الاتفاق؛ فما الاتفاق إلا لفظ نستربه عجزنا عن اكتشاف العلة؛ وليس هذا الفاعل القدر، فما القدر إلا لفظ أجوف اخترعه الشعراء. إنما الفاعل العقل «الطف الأشياء وأصفافها، بسيط مفارق للطبائع كلها؛ إذ لو كان ممزجاً بشيء آخر أياً كان لشابه سائر الأشياء، ولما استطاع وهو ممزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص، عليم بكل شيء، قدير على كل شيء، متحرك بذاته» حرك المزاج الأول في إحدى نقطه، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمّت الكل. وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى، وترتبت الأشياء كل في مكانه؛ الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل. وستظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفذ القوة التي تستبقيها في مداراتها فتعود إلى المركز. أما الأجسام الحية فقد أُنْتُها الحياة بمشاركة العقل، والعقل نفس تصدر عنها نفوس.

د - ولسنا نناقش «أنكساغوراس» فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددًا لا متناهياً من الطبائع في الجسم المتناهي. ونقتصر على ملاحظة أنه يفسر الكون تفسيراً آلياً

(١) أرسطو: السماء الطبيعي ١م ف ٤ كله. الكون والفساد ١م ف ١. ما بعد الطبيعة ١م ف ٣.

مثل من تقدم من الطبيعيين^(١)، حتى إنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، ورقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين، وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أي أثر للعقل الذي قال به علة محرّكة منظّمة، بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه «آلية كيفية». الحق أنه لم يفتن لخصب هذه الفكرة، ولم يوفق إلى استغلالها، ولكنها فكرة جليّة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصّاً في هذا الدور من الفلسفة. قال بها؛ «فبدأ كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه»^(٢)؛ واهتزت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى^(٣). وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات، أي أشياء عقلية ومعقولة، عدنا «أنكساغوراس» في طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية.

(١) أفلاطون: فيدون ص ٩٨، ٩٩. أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤، وانظر فيما بعد عدد ٣٩.

(٢) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣.

(٣) فيدون، ص ٩٧ وما بعدها.

الباب الثاني

نشأة الفلسفة العملية

(القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد)

٢٢ - تمهيد

أ - على الرغم مما ذكرنا من عناية الفيثاغوريين بالأخلاق، والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل، كان الفكر اليوناني في الدور الأول متجهًا نحو العالم الخارجي مستغرقًا فيه. أما العالم الداخلي الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها فلم يُعْن بهما بالذات. ولكنه لم يلبث طويلًا حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة؛ ذلك أن جماعة من معلمي البيان، سمووا بالسوفسطائية، تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق، وحاربهم «سقراط»، والتف حوله تلاميذه، فخاضوا كلهم في مسائل جدلية وخُلقية كونت مواد الفلسفة العملية، وكان هذا التطور مطابقًا للتطور الطبيعي؛ فالفرد ينظر أولاً إلى الخارج، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد.

الفصل الأول

السوفسطائيون

٢٣ - نشوء السوفسطائية

أ - بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم، مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمهم جديدة، ونبع فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصُّناع، وقويت الديموقراطية في جميع المدن، وتعاضل التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم والمجالس الشعبية، وشاع الجدل القضائي والسياسي. فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمي بيان. وهؤلاء هم السوفسطائيون الذين ملئوا النصف الثاني من القرن الخامس.

ب - وكان اسم «سوفسطوس» يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان. ثم لحقه التحقير في عهد «سقراط» و«أفلاطون»، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين، وكانوا متجرين بالعلم. أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله. خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف. ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي. ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلفوا في هذه الناحية من الثقافة أثرًا حقيقًا بالذكر. أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلمامًا يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم. فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية، فجادلوا في أن هناك حقًا وباطلاً، وخيرًا وشرًّا، وعدلاً وظلمًا بالذات، وأداعوا التشكك في

الدين؛ فسحروا من شعائره، واختلقوا على آلهته الأقاويل، ومجدوا القوة والغلبة، وكان الأمر إلى الديمقراطية تعدد فيها القوانين وتناسخ، فدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوي.

ج - وأما إبتجارهم بالعلم فقد كان شائناً حقاً: كانوا ينتقلون بين المدن يطلبون الشباب الثري ويتقاضونه الأجور الوفيرة. وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة من المال والعصبية؛ فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة. فأصابوا مالا طائلاً وجاهاً عريضاً. ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويشترى، وكانوا يفهمون التعليم على أن التلاميذ يقدون على المعلم الذي يقيم في مكان دائم، ولا يبذلون من المال إلا الضروري لحاجات المدرسة، فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع؛ فلحققتهم الزرابة. لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة، ولم يكتروا لقيمه الذاتية، ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم، وهزءوا من العقل، فكانوا معلمين وخطباء، ولم يكونوا حكماء. هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذي جعل اسمهم سبة على مر الأجيال. وأشهرهم اثنان: «بروتاغوراس» و«غورغياس».

٢٤ - «بروتاغوراس» (٤٨٠ - ٤١٠)

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

ب - وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هي قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد». وشرحها «أفلاطون» كما قائل^(١): يتبين معناها بالجمع بين رأي «هرقليطس» في التغير المتصل، وقول «ديموقريطس» إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فيخرج منهما «أن الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان

(١) في محاوره «تيتياتوس»، ص ١٥٢.

«فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك، لا الماهية النوعية. ولمَّا كان الأفراد يختلفون سنًّا وتكوينًا وشعورًا، وكانت الأشياء تختلف وتتغير، كانت الإحساسات متعددة بالضرورة متعارضة: أليس يحدث أن هواءً بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفًا على الواحد عنيفًا على الآخر؛ فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ هل نقول إنه بارد، أم نقول إنه ليس باردًا؟ أم نسلم أنه بارد عند الذي يرتعش، ليس ببارد عند الآخر؟^(١)» «وإذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط... لأن كل شيء في تحول مستمر» فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه، وما ليس في حسنا فهو غير موجود. وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور في وقت ما. والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضًا على العمل، وأن الفرد مقياس النفع والضرر، والخير والشر، والعدل والظلم؛ غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم؛ فإن من التصورات ما بعضه «خير» من بعض، فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض، والأولى «خير» من الثانية، والسوفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يحدث في السياسة مثل هذا الانقلاب. فما يسمى حقًا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة^(٢).

ج- ويتابع «أرسطو» و«أفلاطون» في تأويل عبارة «بروتاغوراس»^(٣). على أن لأفلاطون محاورة اسمها «بروتاغوراس» أقدم من «تيتياتوس» يصور فيها السوفسطائي حيًّا يرزق غير شاكٍ لا كثيرًا ولا قليلًا، بينما هو يقول عنه في المحاورة الأخرى إنه مات من زمن طويل، ويورد «مذهبه» على أنه «رأي خاص» يختلف عما كان يعلنه للجمهور. ومما يلاحظ أيضًا أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة، وبقصر العمر من جهة أخرى، ولم يقل «الآلهة موجودون بالإضافة إلى من يؤمن بهم، وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم» لهذا كله يمكن الارتياح في أن يكون «بروتاغوراس» قد ذهب إلى هذا الحد من الشك. ويبقى أن «مذهبه» يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس، وأن «أفلاطون» اتخذ اسم «بروتاغوراس» عنوانًا لها، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية.

(١) لهذا دعا الإسلاميون مذهبه بالعندية: رأى كل فرد حق «عنده» وبالمقياس إليه.

(٢) محاورة «تيتياتوس»، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥.

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

ب - وضع كتابًا «في اللاوجود» قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل. وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث؛ الأولى: لا يوجد شيء. الثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. الثالثة: إذا فرضنا أن إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يُبلِّغه لغيره من الناس. أما عن الأولى فيقول: اللاوجود غير موجود من حيث إنه لا وجود، والوجود غير موجود كذلك، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديمًا أو حادثًا؛ فإن كان قديمًا فهذا يعني أن ليس له مبدأ، وأنه لا متناه، ولكنه محوي بالضرورة في مكان، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً، وإذن فليس الوجود قديمًا. أما إن كان حادثًا، فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود؛ ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث؛ لأنه كان موجودًا في الشيء الذي أحدثه، فهو إذن قديم. وفي الفرض الثاني الامتناع واضح. وأما عن القضية الثانية فإنه يقول: لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقًا للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره. ولكن هذا باطل؛ فكثيرًا ما تخدعنا حواسنا، وكثيرًا ما تركب المخيلة صورًا لا حقيقة لها. وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها، فكما أن ما هو مدرّك بالبصر ليس مدرّكًا بالسمع، والعكس بالعكس؛ فإن ما هو موجود خارجًا عنا مغاير للألفاظ. فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء. فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان^(١).

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

(١) انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو: «في ملبسوس وأكسانوفان وغورغياس» ف ٥ و ٦. ويسمى الإسلاميون موقفه بالعنادية: ما من قضية إلا ولها معارضة يمثلها قوة.

الفصل الثاني

سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩)

٢٦ - حياته

أ - نحن نعلم أن «سقراط» ولد في «أثينا» وعلم فيها، واتهم بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام، ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة في آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين، وأن أثره كان من القوة بحيث إن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده. فإذا أردنا أن نصور شخصيته، وأن نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات، وتباين المذاهب الصادرة عنه^(١). وأشهر الروايات ثلاث لثلاثة معاصرين هم: «أرسطوفان» و«أفلاطون» و«أكسانوفون». كان «أرسطوفان» شاعرًا هزليًا يعرض على المسرح ألوانًا من أخلاق الناس؛ وقد خصص لسقراط إحدى قصصه وصوره فيها على أنه واحد من السوفسطائيين لا أكثر؛ وسنعود إليها بعد قليل. وكان «أفلاطون» فيلسوفًا فنانًا، وضع كتبه في شكل محاورات توارى فيها وراء شخص سقراط ينطقه بأفكاره ويضيف إليه ما يشاء حتى يجعل منه صورة حيّة للمثل الأعلى. وكان «أكسانوفون» أديبًا متفلسفًا، جمع «مذكرات» لسقراط لا ندري لها سندًا، وأبرز فيها البساطة المعروفة عنه حتى نزل بها إلى حد التبذل، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر. وإن هذا الخطر ليرجح رواية «أفلاطون»، على أن نحسب للمبالغة البريئة حسابها (٤٤ ج) وأن نعول على مؤلفاته الأولى القريبة العهد بسقراط، يضاف إلى ذلك عبارات صريحة لأرسطو تعين على تصوير المذهب.

ب - بدأ «سقراط» بأن كان نحاسًا مثل أبيه. ولكن الميل إلى الحكمة اشتد به في سن مبكرة، بتأثير الأوساط الفيثاغورية والأورفية بأثينا؛ فأخذ يغذي عقله ويهذب نفسه، وقد فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل. فمن الناحية العقلية، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كَوّن لنفسه منهجًا، ولم يأخذ بشكوكهم. ونظر في الطبيعيات والرياضيات، ولم يطل النظر بعدها عن العمل، فضلًا عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم.

(١) مذهب أفلاطون (الباب الثالث) ومذهب «صغار السقراطيين» (الفصل الثاني).

واقنع بأن العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها في معبد دلف هي «اعرف نفسك بنفسك». ومن الناحية الخلقية، كان يغالب مزاجه الحاد، ويقسو على جسمه القوي ليروضه على طاعة العقل.

ج - فلما تم له بعض غرضه، طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يشيره السوفسطائيون من مسائل أدبية وخلقية واجتماعية، والأثينيون يقبلون عليه على الرغم من دمامة خلخته، معجبين بحديثه البسيط البليغ معاً وبقوة عارضته وشدة مراسه في الجدل. ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة، بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق، فيجادل أو يخطب أو يشرح الشعراء. وكانت له مع ذلك حلقة من الإخوان والمريدين؛ ومنهم الأثيني، ومنهم الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه ويستمتع إليه؛ منهم حديث العهد بالفلسفة، ومنهم المعروف بانتمائهم لمدرسة أخرى. وكان يؤثر التحدث إلى الشباب لكي يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم، ويبصرهم بالحق والخير، ليهيئ للبلد مستقبلاً طيباً على أيديهم. وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى «أبولون» إن كان هناك رجل أحكم من سقراط، فكان الجواب بالسلب، فعجب له «سقراط» ولم يكن يرى في نفسه شيئاً من الحكمة. وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين؛ ليتحقق إن كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته. كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذوقه من فن، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام إلهي، وكلاهما مابين للعلم^(١). وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة في علمه بجهله، بينما غيره جاهل يدعي العلم. فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن، وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية. وكان إلى جانب هذا وطنياً صادقاً وجندياً باسلاً اشترك في حربين، دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢، وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤، فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية، ونجى من الموت القبياس في إحدى المعارك، و«أكسانوفون» في أخرى. ثم أصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ، فعرِف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديموقراطيين والأرستقراطيين، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج. وما أن انقضت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد، إلى أن بلغ السبعين^(٢).

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

(١) انظر فيما بعد عدد ٤٥ ج.

أ - انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة. أما في البحث فكان له مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد»: ففي الأولى كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل. فالتهمك السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل^(١) أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي أي الزائف، وإعدادها لقبول الحق. وينتقل إلى المرحلة الثانية، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقرّوا أنهم يجهلون، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو استخراج الحق من النفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى أنه يحترف صناعة أمه - وكانت قابلة - إلا أنه يولد نفوس الرجال^(٢). والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون على هذين المنهجين.

ب - وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد؛ وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحد. فكان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، يرد كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل: ما الخير وما الشر؟ ما العدالة وما الظلم؟ ما الحكمة وما الجنون؟ ما الشجاعة وما الجبن؟ ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا. فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدّاً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع، ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السوفسطائيون يتفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة. فهو «أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسلاً إليه بالاستقراء. وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامين: يكتشف الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين»^(٣). ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة؛ فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييراً تاماً، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية. فهو موجد «فلسفة المعاني» أو الماهيات، المتجلية عند «أفلاطون» و«أرسطو»، والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة.

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

(٢) أفلاطون: «تيتياتوس» ص ١٤٩ - ١٥٢.

(٣) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١ - ٤ م ١٣ ف ٤ ص ١٠٧٨ ع ب س ١٦ - ٣٠ باختصار.

ج - سبقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعات والرياضيات؛ ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين، فآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق^(١) باعتبارها أهم ما يهتم الإنسان، وهذا معنى قول «شيشرون» إن «سقراط» أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس. وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان. وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقمع الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوي بالعصية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل، أن يستخف بها أو ينسخها ويجري مع هوى الطبيعة. فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر. فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي. وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى. في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة. والإنسان يريد الخير دائماً، ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً. أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً. وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل - وهذا قول مشهور عن «سقراط» يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير. وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف!

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

(١) أرسطو: في الموضوعين المتقدمين.

أ - إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة، فقد جلب عليه سخط الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه، يعبث بهم في الجدل، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم وبطلان دعاوهم. وأقدم طعن وجه إليه فيما نعلم رواية «السحب» لـ «أرسطوفان» يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك في السابعة والأربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة في فقر وقذارة، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض. ويمثله جالساً في سلة مرفوعة في الفضاء يناجي السحب مأوى المفكرين الخياليين، ويعزو إليه القول بأن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر، ويتهمه بالكفر بالآلهة المدينة، وتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق، ويعلن أن القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً. فـ «أرسطوفان» جمع في شخص «سقراط» خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين، وأراد أن يهجو هذه الجماعة المتفلسفة المبتدعة، وكان هو محافظاً يغار على التقاليد. وقد يكون خدع بالمشابهة الظاهرة بين طريقة سقراط وطريقة السوفسطائيين، إذ كان يجادل مثلهم ويخوض في مسائلهم، بحيث لم يكن من الميسور تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه؛ فاختاره بطلاً لروايته لشهرته عند الأثينيين، ولغرابه هيئته، وراه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم. وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن، وأفحمه أمام الجمهور، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه وأن يوقع بهذا الخصم العنيد. ومهما يكن من الباعث له، فإن روايته لم تصادف إقبالاً، ولم تلحق أي أذى بسقراط، بل إن «سقراط» كان يذهب لمشاهدتها ويضحك منها.

ب - وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يبعثوا اتهمهم، وأن يؤيدوه أمام القضاء، فتقدموا بعريضة يدعون فيها «أنه ينكر آلهة المدينة، ويقول بغيرهم، ويفسد الشباب» ويطلبون الإعدام عقاباً له. هؤلاء الثلاثة هم: «أنيتوس» أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية، و«مليتوس» شاعر شاب خامل، و«ليقون» خطيب لا بأس به. أقام الدعوى «مليتوس»، وانضم إليه ووقع على عريضته الاثنان الآخران؛ ولكن المحرك الأصلي «أنيتوس» أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما؛ فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى. فأسباب الاتهام شخصية وسياسية، لأن سقراط - علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء - كثيراً ما كان يحمل على النظام الديمقراطي، ويتنقد ما يقوم عليه من مساواة

مسرفة، وقوة العدد، وانتخاب بالقرعة. ويلوح أن المقصود بالتهمة الأولى سخرية سقراط من قصص الآلهة؛ وبالتهمة الثانية ذلك الصوت الذي كان «سقراط» يقول إنه يسمعه في نفسه ينهائهم كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدري، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه إلى إله معين؛ وبالتهمة الثالثة أن سقراط، إذ يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة، ينفرهم من الديانة الموروثة، ويحضهم على التفكير الشخصي دون مبالاة بالنقل والتقليد، فيضعف من طاعتهم لو ألداهم، ومن إخلاصهم للدولة.

ج - أما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين، فكانت المحكمة إذن جمعاً حاشداً من النوتية والتجار يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات الفجائية، ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له. ودافع «سقراط» عن نفسه ولا نعلم ماذا قال، ولكننا إذا رجعنا إلى الدفاع الذي كتبه «أفلاطون» وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه، ألفيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تنميق، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين، فيرد أولاً على الشعراء الهزليين، وبالأخص على «أرسطوفان»، فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية، وأنه عرض للآلهة بسوء، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور، ويلتمس عذراً لهذا الامتحان رغبته في التحقق من مراد «أبولون». وينتقل إلى «مليتوس»، فيهزأ منه ويربكه بالأسئلة. ولكنه لا ييسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحضاً قاطعاً، وربما كان السبب في هذا التحفظ إشفاقه أن تثار مثل هذه المسائل أمام مثل هذه المحكمة، وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل. ويعود إلى رسالته ويقول: إن إرادة إلهية أوحى إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح، وبعثته فيهم مهمزاً يحفزهم، فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه، يبذلها لهم ليؤدي واجباً، ولا يبتغي عرضاً من أعراض الدنيا. ويعلن إليهم أنه إذا صرف برئ الساحة فلن يغير من سيرته شيئاً. وكيف يغير وهو لا يخشى الموت، بل يؤثره على الحياة مع خيانة الواجب؟ وأخيراً يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يأبى أن يستعطفهم وأن ينزل إلى ما ينزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة في المحاكم الشعبية، مثل البكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء. ولم يكن هذا الشتم وهذا التحدي ليعجبان القضاة، فيقترون؛ وإذا بالغالية تجمع على أن سقراط مذنب. وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة، وتعيين العقوبة التي يرتضيها فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار، بل يدهش لأنه صدر بغالبية ضئيلة لا تعدو ستين صوتاً، كان يكفي أن ينحاز ثلاثون منها إلى الأقلية حتى تتساوى. ويرفض كل عقوبة لأن الرضا بواحدة أية كانت إقرار بالذنب، وهو بريء محسن يجب أن

يثاب على إحسانه، والثواب اللائق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة. غير أن تلاميذه يلحّون عليه، فينتهي بأن يقبل تأدية الغرامة، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكفالته. ولكن القضاة كان قد غضبوا عليه وكان خصومه يسرون بين الصفوف ويحرضون عليه؛ فيقترح القضاة، فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم. فيعاود الكلام ويقول: إنه لا يأسف على شيء، لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق. ويختم بكلمة طيبة إلى الذين اقترحوا في جانبه؛ مؤكداً لهم أنه مغتبط بالموت، وأنه لا يعتبره شرّاً، بل يرى فيه الخير كل الخير سواء افترضناه سبباً أبدياً أم بعثاً لحياة جديدة^(١).

د - وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجاً إلى معبد «أبولون» في جزيرة «ديلوس» فاتفق أن كلّت مؤخرة المركب في اليوم السابق على صدور الحكم. وكان قانوناً مرعياً أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج. وقد استغرق في تلك السنة ثلاثين يوماً. فانتظر «سقراط» في سجنه أوبة المركب. وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم، يتلاقون عند الفجر في المحكمة فإذا ما فتح باب السجن دخلوا. وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله. وكان هو ينظم في أوقات الفراغ؛ فنظم أمثال «أيسوب»، ونشيداً «لأبولون». ولم يكن قد نظم الشعر من قبل وإنما نظم امثالاً لصوت طالما سمعه في المنام^(٢). واثمر تلاميذه، فهيئوا له أسباب الفرار، ووفروا له وسائل العيش في «تساليا». وكان الفرار مستطاعاً، وكان العرف يعذر الفار في مثل هذه الحال. ولكنه أبى أن يهرب مثل العبيد، وأن يخرج على قوانين بلاده، لأنها سياج الدولة، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون. فلئن كان الأثينيون ظلموه، فبأي حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها، وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب، وإلا ضاع لديه كل معنى للحياة، وأغضب الإله. فهل يكون الأجانب أوسع صدرًا من مواطنيه؟^(٣).

هـ - ولما عادت المركب وحلّ الأجل، بكرّ التلاميذ (ما خلا أفلاطون، فقد كان مريضاً) وجاء بعض الفيثاغوريين، فأدخلوا عليه، فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير. فلما وقع نظرها عليهم أخذت تنتحب وتندب، فأمر أن تُصرف إلى المنزل فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها^(٤). وجلس إليه مريدوه، وكان هو سعيداً. وكان شيء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم، فيتحدثون معه على عاداتهم ويضحكون، ثم يفكرون

(٢) أفلاطون: «فيدون» ص ٥٨ - ٦١.

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

(٤) أفلاطون: «فيدون» ص ٦٠.

(٣) أفلاطون: «أفريطون».

في موته فيكون، ثم يستأنفون الحديث، وهكذا^(١). وكان معظم حديثهم في خلود النفس. حتى إذا ما تقدم النهار قام فاستحمَّ ليكفي النساء مئونة إحماء جثة هامدة. فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة، فكلّمهم ثم صرّفهم. ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجّان وأبلغه دُنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى - وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم. فأمر «سقراط» بالسم، فأحضر له مسحوقاً في كأس، فتناولها بثبات، ودعا الآلهة أن يوفّقوه في هذا الرحيل من العالم الفاني إلى العالم الباقي، وشرب الكأس حتى آخرها دون تردد أو اشمئزاز. وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهمهم، وأخذ يتمشى، حتى إذا ما أحسَّ بثقل رجله استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم. وأخذت البرودة تغشي جسمه من أسفل إلى أعلى، ففقد الإحساس شيئاً فشيئاً، حتى بلغت القلب فاعتزته رجفة فأطبق «أقريطون» فمه وعينه^(٢).

(١) أفلاطون: «فيدون» ص ٥٨ (١) - ٥٩.

(٢) «فيدون» ص ١١٦ - ١١٨.

الفصل الثالث

صغار السقراطيين

٢٩ - ثلاث مدارس

أ - من أصحاب سقراط جماعة عُلِّموا في حياته أو بعد مماته، وكتبوا «مصنفات سقراطية» أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصي لفكره، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه. أشهرهم ثلاثة: «أقليدس» مؤسس المدرسة الميغارية، و«أنتستانس» مؤسس المدرسة الكلية، و«أرستوبوس» مؤسس المدرسة القورينائية. ظلت مدارسهم قائمة زمناً طويلاً، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى بعض الشذرات، وندرت الأخبار الصادقة عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل. وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين، على تقدير أن «أفلاطون» هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص. ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول: أما أن أفلاطون أعلاهم قدراً، فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا وضاعت كتبهم؛ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد، وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف. وأغلب الظن أنهم لا يستحقون، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم أرسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين، في حين أن «أفلاطون» وحده أقام مذهباً إيجابياً؛ فهو كبير وهم صغار. ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن «سقراط» هي تلك التي رسمها «أفلاطون»: فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم، يكون «أفلاطون» السقراطي الكلي، ويكونون هم أنصاف سقراطيين.

٣٠ - «أقليدس الميغاري»

أ - عاد «أقليدس» إلى وطنه «ميغاري» وأنشأ بها مدرسة اشتهرت بالجدل. ولحق به بعض الإخوان، منهم «أفلاطون». كان «أقليدس» قد تلقى في أول أمره المذهب الإيلي بما فيه من جدل عند «بارمنيدس» و«زينون». ثم عرف الحركة السوفسطائية، فجاء مذهب مزيجاً من الإيلية والسقراطية، مع ميل كبير إلى السفسطة. جمع بين الوجود البرميندي والخير

السقراطي مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق. فقال إن الوجود واحد، والخير واحد كذلك؛ وما ليس خيراً فلا وجود له؛ أو - على حد تعبير «أرسطو» - الوجود والخير متساويان؛ فالوجود خير والخير وجود. ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة، فيقال له الله أو العناية أو العقل. ويبدو أن الوجود ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية، وليس لها وجود إلا في الفكر. أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم، لأن وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة متميزة ثابتة، فكيف تحمل واحدة على أخرى؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها. فالحكم لغو، والحركة وهم، والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء. ف«أقليدس» إيلي عالِم مذهب «بارمنيدس» بما أخذ عن «سقراط» من أقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم والخير. وهو إيلي كذلك في منهجه، إذ يقال إنه كان يقلد «زينون» فيعتمد على برهان الخلف، وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات، دون التعرض للمقدمات. والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم.

٣١ - «أنتستانس الأثيني» (٤٤٤ - ٣٦٨)

أ - ولد «أنتستانس» في أثينا. وتتلמד لـ «غورغياس» فنشأ على السفسطة. ثم عرف «سقراط» ولزمه. وبعد وفاة «سقراط» أخذ يعلم. وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع» فأطلق عليهم اسم الكلبين. ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغبابة أطوارهم؛ فقد كان «أنتستانس» معجباً بتواضع «سقراط» وبساطة معيشته وحرية قوله، فأسرف في محاكاته، وأسرف تلاميذه.

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

مختلفة فلا معنى للمناظرة. وأما استحالة الخطأ؛ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً، ويستحيل أن نتصور غير الموجود.

ج - هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم، من حيث إن العلم مجموعة معانٍ وأحكام. وكان «أنتستانس» يزدرى العلوم بالفعل، ويعتبرها غير مفيدة للسيرة، فقصر كلامه على الفضيلة، وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة. وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول «إني أؤثر أن أبتلي بالجنون على أن أشعر باللذة». وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة المنهج الاستدلالي الذي نقده، بل كان يورد الأمثال، ويذكر الأبطال، ويصوغ الحكم، ويبرز الفضيلة في صورة حية، ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان. وكان يقول إن الفضيلة في الأفعال، والأفعال لا تعلم، ولكنها تكتسب بالمران. فليست الكلية إذن مذهباً فلسفياً وإنما هي سيرة وحياة.

٣٢ - «أرستوبوس القورينائي» (٤٣٥ - ٣٦٦)

أ - نشأ «أرستوبوس» في «قورينا»^(١) ثم رحل إلى «أثينا»، وانضم إلى السوفسطائيين، إلى أن اتصل بـ «سقراط» فكان واحداً من تلاميذه المواطنين. وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة. وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوصة، والتقى هناك بـ «أفلاطون»، ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه، لما كان يظهره من الخنوع واستبقاءً للنعمة. وفي أواخر حياته عاد إلى «قورينا» وعلم فيها.

ب - ويستدل مما عرف عن مدرسته أنه كان حسيّاً تصورياً مثل «بروتاغوراس» يقول: إنا لا ندرك سوى تصوراتنا، ولا نبغ الأشياء التي تسبب الإحساسات، إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من الناس؛ لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأننا في مدينة محصورة، ولا يشترك الناس في غير الألفاظ التي يسمون بها إحساساتهم، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم. وإذن فلا حكم ولا علم. وكان «أرستوبوس» هو أيضاً يزدرى العلم النظري كالكلبيين، أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصوري، أي على الشعور باللذة والألم. وهذا الشعور حركة نفسية، فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذاً، وإن كانت عنيفة كان مؤلماً. فاللذة هي الخير الأعظم، وهي مقياس القيم جميعاً. هذا هو صوت الطبيعة، فلا خجل ولا حياء. وما القيود والحدود إلا من وضع العرف. إذن فالسعادة في اللذة، وفي اللذة الحاضرة، لكن من غير تعلق بها؛ لأن التعلق مصدر قلق وألم؛

(١) هي الآن قرية صغيرة تدعى «قرنة» في بلاد «برقة» (طرابلس الغرب).

ومن غير تفكير في المستقبل؛ لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك.
فالحرية الحققة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها؛ أو بالتخلص
من الحياة متى لم يعد منها نفع.

الباب الثالث

أفلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٧ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٣٣ - حياته

أ - ولد «أفلاطون» في «أثينا» أو في إجينا (الجزيرة الواقعة قبالة «أثينا») في أسرة عريقة الحسب؛ كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي، وشأن كبير في السياسة الأثينية. تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته؛ وقرأ شعراء اليونان؛ وعلى الخصوص «هوميروس»، ونظم الشعر التمثيلي. ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلاً خاصاً للرياضيات. ثم تتلمذ «لأقراطيلوس» أحد أتباع «هرقليطس» واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية. وفي سن العشرين تعرف إلى «سقراط»؛ ذهب به إليه شقيقاه الأكبران «أديمنت» و«أغلوقون» (وهما محدثا «سقراط» في «الجمهورية») وبعض أقربائه. وكان هؤلاء يختلفون إلى «سقراط» وإلى السوفسطائيين ورأئدهم الاستطلاع واللهو بالجدل. ولكن «أفلاطون» أعجب بفضل سقراط فلزمه. وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة «أسبرطة»، أن يقلدوه أعمالاً تناسبه فأثر الانتظار. وطغى الأرستقراطيون وبغوا؛ وأمعنوا في خصومهم نفياً وتقتيلاً، وصادروا ممتلكاتهم؛ ثم انقسموا على أنفسهم؛ فملئوا المدينة فساداً، وملأوا قلبه غمًا. ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية، أنصفت بعض الشيء، فأحس رغبة في السياسة، يبغى المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمته «سقراط»، فيئس «أفلاطون» من السياسة، وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم^(١). ففضى حياته يفكر في السياسة، ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية.

ب - وداخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة «أثينا»، فقصده إلى «ميغاري» حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول «أقليدس» أكبرهم سنًا. فمكث

(١) الرسالة السابعة في مجموعة رسائله، ص ٣٢٤ - ٣٢٦.

هناك نحو ثلاث سنين. ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما «الجمهورية» و«القوانين» ذكر من عرفها معرفة شخصية)، وانتهاز الفرصة فذهب إلى «قورينا» لزيارة عالمها الرياضي «تيودوروس» ومدرسته. وعاد إلى مصر، فقضي زمناً في عين شمس، واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك؛ ولا بد أن يكون أفاد - أيضاً - بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك. ونشبت بين «أسبرطة» و«أثينا» الحرب المعروفة بحرب قورنتيه سنة ٣٩٥، وحالف «نفرتيس» ملك مصر السفلى «أسبرطة»، فاضطر «أفلاطون» إلى مغادرة مصر. وأقام في بلده طوال الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس، ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين. ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوب إيطاليا، يقصد إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته، وكان قد شغف به. فنزل «ترنتا»، وزار رئيس جمهوريتها القائد «أرخيتاس»، وكان «فيثاغورياً» مذكوراً، وتوثقت بينهما روابط الصداقة. وفيما هو هناك سمع بذكره «ديونيسيوس» ملك «سراقوصة»، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية، فاستقدمه إليه، فعبر «أفلاطون» البحر إلى «صقلية»، ودخل «سراقوصة»، فقابله الملك بالحفاوة. ولكنه لم يلبث أن غضب عليه. فإن أفلاطون استمال «ديون» صهر الملك، ولم يكن هذا يطمئن إليه، بل لم يكن يطمئن إلى أحد؛ وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشي في البلاط، فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة أسبرطية ألقع ربانها إلى جزيرة «أجينا»، وكانت حينذاك حليفة لـ «أسبرطة» ضد أثينا، فعرض في سوق الرقيق، فافتداه رجل من «قورينا» كان عرفه في تلك المدينة.

ج - ورجع إلى «أثينا». وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة، في أبنية تطل على بستان «أكاديموس»، فسميت لذلك بالأكاديمية. أنشأها جمعية دينية علمية، وكرسها لإلهات الشعر، وأقام فيها معبداً، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها. وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة، ما خلا مدتين قصيرتين سافر فيهما إلى «سراقوصة»: الأولى سنة ٣٦٧، والأخرى سنة ٣٦١، كان حظه فيهما مع «ديونيسيوس» الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفي. ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية؛ ولكننا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ويونان الجزر و«تراقية» وآسيا الصغرى، بينهم بضع نساء. ونستطيع أن نقول: إن الحركة العلمية فيها كانت شديدة، وإن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحصر، على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة. وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة. وكان إلى جانب «أفلاطون» وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص

بمادة؛ فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من «هوميروس» إلى «سقراط». وتوفي «أفلاطون» في أثناء حرب «فيلبوس» المقدوني على «أثينا»، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة.

٣٤ - مصنفاًته

أ - لم يحدث لكتب «أفلاطون» مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ «سقراط»، فإن كتبه حفظت لنا كلها، بل وصل إلينا عدة كتب نسبت إليه من عهد بعيد مع شيء من الشك، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة، وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه. وليست كتبه مؤرخة، ولا موضوعة وضعاً تعليمياً، ولكنها محاورات كما قلنا، كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت. فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار، أو موضوعه، فقاربوا بين ما كتب في أزمنة مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد؛ نسبوا إليه ستة وثلاثين مصنفاً، منها محاورات ومنها رسائل، وقسموها تسعة أقسام سميت رابوعات؛ لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات. أما المحدثون فقد أثروا أن يرتبها بحسب صدورها ليتمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره. فاستخدموا طرائق «النقد الباطن» وأنعموا النظر في خصائص كل مصنف من حيث اللغة؛ مفرداتها وتراكيبها، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي، فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها في هذه الخصائص، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب «القوانين»^(١)؛ لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب «أفلاطون»، فوضعوا في دور الشيخوخة المحاورات التي تتشابه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين؛ فكان لهم ترتيب راجح فقط؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد.

ب - أما مصنفات الشباب؛ فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن «سقراط» واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي. فمن الناحية الأولى نجد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة. و«أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار، وما كان من جواب «سقراط»؛ ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف «سقراط» من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأي الجمهور. ومن الناحية الثانية نجد «هيبباس الأصغر» وهو بحث في علاقة العلم بالعمل؛ وفي أن الذي يأتي الشر عمداً هل هو أحسن

(١) «النواميس» في الكتب العربية.

أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد؛ «والقيادس» وفيها فكرتان أساسيتان: الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع، فلا تنافي بين العدالة والمنفعة؛ والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم؛ بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل. و«هيباس الأكبر» في الجمال ما هو؛ ويظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر. و«خرميدس» في الفضيلة، ولها ثلاثة حدود؛ الأول - أنها الاعتدال في العمل. والثاني: أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان. والثالث: أنها علم الخير والشر. و«لاخيس» في تعريف الشجاعة. و«ليسيز» في الصداقة. و«بروتاغوراس» في السوفسطائي من هو؟ وما الفائدة من تعليمه؟ وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة؟ وهل الفضيلة وحدة أم كثرة؟ وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر، إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه. و«أيون» في الشعر وشرح الإلياذة. و«غورغياس» في نقد بيان السوفسطائيين، وفي أن الفن شيء خطر من حيث إنه يقدم الحجب للشهوة دون البحث في الخير والشر، وفي أصول الأخلاق. والمقالة الأولى من «الجمهورية» في العدالة، هل هي وضعية أم طبيعية؟ ويصح أن يترجم عنوان الكتاب «بوليتيا» بالدستور، ولكن «شيشرون» قال Respublica. فشاع هذا اللفظ من بعده، وقال الإسلاميون الجمهورية وقالوا السياسة المدنية؛ فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن.

وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال، أو حول فضيلة على الخصوص. وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها، وهي استقرائية، تستعرض عددًا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليًا. وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة؛ وإنما ينتهي بعضها إلى الشك، وينتهي بعضها الآخر إلى حل قلق مؤقت. فهي بكل هاته الصفات قريبة من عهد «سقراط».

ج - وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها. وهي تنقسم إلى طائفتين: تشمل الطائفة الأولى: «منكسينوس» يبسط فيها رأيه في البيان بعد أن نقد في «غورغياس» رأي السوفسطائية فيه. و«مينون» يحاول فيها أن يحد الفضيلة؛ فيعرض نظريته المشهورة في أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية. و«أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية، ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية. و«أقراطيلوس» يفحص فيها عن أصل اللغة، هل نشأت من محض الاصطلاح، أم من محاكاة الأشياء وأفعالها؟ وفي «المأدبة» (أوسمبوسيون؛ أو النادي عند الإسلاميين) يدرس

الحب؛ ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي. وفي «فيدون» (أفادن عند الإسلاميين) يصور المثل الأعلى للفيلسوف؛ ويدلل على خلود النفس ويقص موت «سقراط»، وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهورية» (تسع مقالات) يراجع فيه الآراء المكتسبة ويستكملها، ويرسم المدينة المثلى؛ والراجع أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها. و«فيدروس» يعود فيها إلى موضوع «المأدبة» و«غورغياس» و«فيدون» و«الجمهورية» فيمحص آراءه ويهذبها، ويشبه أن تكون هذه المحاور إعلناً عن الأكاديمية وبرنامجاً لها. و«بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المثل» ثم ينقد المذهب الإيلي نقداً طويلاً دقيقاً. و«تيتياتوس» يحد فيها العلم، ويعلل الخطأ، ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب. وهو في هذه المدة مهتم اهتماماً خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

د - وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق؛ ففي «السوفسطائي» (سوفسطوس) يحاول أن يجد حداً لهذا المخلوق العجيب، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم، ويحلل معنى الوجود واللاوجود. وفي «السياسي» (بوليطيقوس أو المدير، أو مدير المدينة عند الإسلاميين) يسأل ما هو، ويعود إلى مسائل «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال. وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي، وفي الفن وشرائطه، وفي اللذة والأخلاق. وفي «تيمائوس» يصور تكوين العالم، فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً. وفي «أفريتياس» يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه «أثينا» في زمن متقدم جداً، ولكنه يترك الحوار ناقصاً. وفي «القوانين» تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة. وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص «سقراط». وقد جمعت له أيضاً رسائل خاصة. أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره له «أرسطو»، فلم يصل إلينا، والراجع أنه كان فهرساً مدرسياً. وأما حوارا «الفيلسوف» و«هرموقراتس» فالراجع كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما.

٣٥ - منهجه

أ - المحاوراة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة، نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة، هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل. أما أنها دراما؛ فإن «أفلاطون» يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص، يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقي انتباهه إلى النهاية. ولا تخلو

محاورة، مهما كانت الدراما فيها ضعيفة، من النكتة والهجو. وأهم الأشخاص «سقراط» يظهر في جميع أدوار حياته، ويظهر حوله - بحسب المناسبات - السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون، مما يجعل كتب «أفلاطون» مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته.

وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة؛ هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها. يسأل «سقراط» محدثيه رأيهم، فيناقشه، فيتحولون إلى غيره، فيناقشه أيضاً وهكذا. وقد لا ينتهي الحديث إلى نتيجة، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة، بخلاف الجدل عند السوفسطائيين، فإنه عبارة عن معارضة قولين لأجل المعارضة، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه. والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني: هما الخطاب والقصة؛ الخطاب يؤيد القضية، ويصدر في الغالب عن محدثي «سقراط»، يقلد به «أفلاطون» طريقة المتكلم ويغلو في التقليد ليهزأ منه، والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب. غير أن «أفلاطون» استعمل الخطاب للتعبير عن فكره هو في محاورات الكهولة والشيخوخة، مثل «فيدون» و«الجمهورية» و«القوانين». وكانت القصة أولاً حلية يزين بها «أفلاطون» كلام السوفسطائي أو الخطيب، ثم وردت منذ الدور الأول على لسان «سقراط»، يسردها لا مندوحة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة. ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذته العلم عند قدماء الشعراء اللاهوتيين، فاصطنعها «أفلاطون» ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان، وليمثل الغيبات على وجه الاحتمال. فهو تارة يروي تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن، أو بعد مفارقتها، ويصف عالم الأرواح ويرسم خريطته على طريقة «هوميروس» في الأوديسية، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي؛ ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر قارة «أتلنتيدا» وأهلها، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك^(١).

ب - أما منهجه في الفلسفة، فهو التوفيق والتنسيق، لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤلف الأجزاء. وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري. فنحن نجد عنده تغير «هرقليطس»، ووجود «بارمنيدس»، ورياضيات «الفيثاغوريين»، وعقيدتهم في النفس، وجواهر «ديموقريطس»،

(١) انظر مثلاً: غورغياس، ص ٥٢٣. الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤. فيدروس، ص ٢٤٧. فيدون، ص ١٠٧. أفرتياس، بأكملها. تيمائوس، ص ٢١-٢٥ و ٢٨ وما بعدها.

وعناصر «أنبادوقليس»، وعقل «أنكساغوراس»، فضلاً عن مذهب «سقراط». وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها. وثمة ظاهرة أخرى، هي العمل على تحويل المعتقدات الأورفية إلى آراء فلسفية، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل. فهو لم يزد شيئاً من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه، فتوسع وتعمق إلى حد لم يُسبق إليه.

الفصل الثاني

المعرفة

٣٦ - الجدل الصاعد

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

ب - و«أفلاطون» أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها. وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي «بروتاغوراس» و«أقراطيلوس» وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله. ورأي «سقراط» الذي يضع المعرفة الحققة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة، فكانت أربعة؛ الأول: الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اللحظة وصورها في المنام. الثاني: الظن، وهو الحكم على المحسوسات بما

(١) الجمهورية، ص ٥١١ (ب).

(٢) الجمهورية، ص ٥٣٣ (ج).

هي كذلك. والثالث: الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع: التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة. وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض، تتأتى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير^(١). وإليك البيان:

ج - الإحساس أول مراحل المعرفة. ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه، وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها. ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون، لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم يدرك ماهيات الأشياء، ولصح قول «بروتاغوراس» إن الإنسان مقياس الأشياء، وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول إن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط في النظريات، بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً، فيستحيل العلم والعمل؛ ولكنهما ممكنان؛ فالقول مردود.

وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر بوصفه قوة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى، من حيث إن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر. ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً في الإدراك الظاهري، فتعلم أن هذا الأصفر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوته موضوعات سائر الحواس. وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، وإنما الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبداً.

ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم، وقوانين ثابتة للأشياء. وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت أو لون مثلاً إنه عين نفسه وغير الآخر، وإنه واحد، وإنهما اثنان، وإنهما متباينان؛ جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب؛ والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متميزان من الإحساس. فليس العلم الإحساس، ولكنه حكم النفس على الإحساس، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس^(٢).

(١) الجمهورية م ٦ ص ٥١٠، ٥١١.

(٢) تيتياتوس، ص ١٥٢ و ١٦٠ - ١٦٥ و ١٨٤ - ١٨٦.

د - ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه. فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك، كان الحكم «ظناً» أي معرفة غير مربوطة بالعلة، فلا يعلم للغير؛ لأن التعليم تبيان الأمور بعلمها، ولا يبقى ثابتاً، بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته؛ انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسية العملية والعلوم الطبيعية، تجدها جميعاً متغيرة نسبة لتعلقها بالمادة، لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة. فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس؛ إذ إنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والعلم صادق الضرورة. والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما، فإن موضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم^(١).

هـ - وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى؛ فإن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متميزة من المحسوسات، ولها مناهج خاصة؛ فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر، ولكنه العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات.

وليست الهندسة مسح الأرض، ولكنها النظر في الأشكال أنفسها. ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة^(٢).

ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية المقومة للألحان، عن الموسيقي الذي يضبط النغم بالتجربة. فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات؛ لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه، ثم يستغنى عن كل صورة حسية، ويتأمل المعاني خالصة. وهو يستغنى عن التجربة كذلك في استدلاله، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً، ويستخرج النتائج؛ مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه: «أفرض أن حلها بالإيجاب، وأنظر ما يلزم من نتائج»

(١) مينون بأكملها، وبالأخص ص ٩٧، ٩٨. تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها. الجمهورية، نهاية المقالة الخامسة. تيماس، ص ٥١.

(٢) «كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور»: نلينو: علم الفلك، تاريخه عند العرب ص ٢٣ - ٣١.

انظر أيضاً: P.Duhem; Le système du Monde, I.P. 103.

أو: «أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي». فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما، انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به.

ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران؛ الأول: أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة؛ والثاني أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف، ولا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم. ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنفسها، لأنها تضع مبادئها وضعاً، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا؛ ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية. فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم، هي أرقى من الظن، لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم، وتعلمها ضروري لكل إنسان؛ وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية^(١).

و - فالتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره. ذلك بأنه يحكم عليها بأمر ليست لها بالذات، وغير متعلقة بمادة أصلاً، كأن يرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر، صغيراً بالإضافة إلى ثالث، مما يدل على أنه في نفسه ليس كبيراً أو صغيراً وأن الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه، وكأن يرى الشيء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مابئناً، مساوياً أو غير مساو، جميلاً خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلقة من غير معاونة الحواس. فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما إليها، كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة، وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات. فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي^(٢). وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض، مدفوعاً بقوة باطنة «وجدل صاعد»؛ لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره.

٣٧ - نظرية المثل

أ - وللجدل الصاعد شوط آخر: فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإن فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لا بد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت لأن

(١) الجمهورية، م ٧ ص ٥٢١ (ج) - ٥٣٢ (ب).

(٢) الجمهورية، المواضع المذكورة. وفيدون، ص ٦٥، ٦٦ و ٧٤، ٧٥.

المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة، ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية، ولا تبلغ أبدًا إلى كمالها، وأدركت ثالثًا أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن، فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص محاكاته وتضائله، وأنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة.

ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعًا حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتمًا، فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل، مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد؛ الإنسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات، وهلمَّ جرًّا. فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا: ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله، ويسمى باسمه. فالمثال هو الشيء بالذات، والجسم شبح للمثال. والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى، متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة؛ بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسلم النار المحسوسة نارًا، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وأن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات، وهكذا. أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضًا، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها. المثل معايير الدائمة، يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وهي علة حكمنا على النسبي بالمطلق، وعلى الناقص بالكامل^(١).

ب - كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ إن شيئًا من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير. فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن، أو بالأسئلة المرتبة يليها علينا ذو علم. وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة، نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم.

(١) فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة. فيدون، ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٢.

فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة^(١). كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات «ليست بذات لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن. فهي إذا أدركت أشباح المُثل بالحواس تذكرت المُثل^(٢). «فالعالم ذكر والجهل نسيان». وكما أننا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا. فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصَّرف^(٣).

ج - هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تَلَفُتاً، وأديرَت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم. ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعياناً. فإذا أطلقنا أحدهم وأدركنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينبر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح. ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور.

فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال، أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومُثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات^(٤).

د - والآن كيف تمت لـ «أفلاطون» هذه النظرية؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة «فإنه أخذ عن «أقراطيلوس» و«هرقليطس» أن المحسوسات لتغيرها المتصل

(١) مينون، ص ٨٠ - ٨٦.

(٢) فيدروس، ص ٢٤٦ وما بعدها، وفيدون، ص ٧٢ وما بعدها.

(٣) فيدون، ص ٧٠ و ٧٧.

(٤) مفتتح المقالة السابعة في «الجمهورية».

لا تصلح أن تكون موضوع علم؛ وكان «سقراط» يطلب الكلي في الخلفيات، فاعتقد «أفلاطون» أن هذا الكلي لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مُثُلًا.

أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة. غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها^(١). ففطن «أفلاطون» إلى أنه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك؛ فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات^(٢). فتحقق له بها موضوع للعلم، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات، وتحقق له ما كان يرمي إليه «أنبادوقليس» بقوله بالمحبة أو الخير، و«أنكساغوراس» بقوله بالعقل والنظام والكمال. ثم أخذ عن «الفيثاغوريين» فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيراً. فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب «أفلاطون»، وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول، والتغير والثبات.

هـ - ولم يكن «أفلاطون» غافلاً عن صعوبات نظريته. فقد عاد إليها يمتحنها^(٣). فرأى أن المنطق يقضي عليه بأن يضع مُثُلًا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها، ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء... وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ وسائر الأشياء الحقيرة، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إنما يعرض له؛ لأنه يلحظ رأي الناس؛ ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولى يوماً، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقاراً لشيء. وينتقل إلى المشاركة فيقول: إذا كانت عدة أشياء تشترك في مثال واحد، فإما أن يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء، وهذا يعني أن المثال يتحقق كله في نفسه، ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أي مفارق لنفسه، وهذا خلف؛ وإما أن يوجد مقسماً في الأشياء المشاركة فيه، وحينئذ يفقد بساطته من جهة، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه، أي أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه، وهذا خلف كذلك.

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

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

(٣) في محاورة بارمنيدس، ص ١٣٠ - ١٣٣.

ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع عدة جزئيات تحت مثال واحد يقال عليها، ولكن هذه الوحدة ممتنعة؛ لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها في هذه الصفة، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع للسبب نفسه كبيراً آخر فوقها جميعاً، وهكذا إلى غير نهاية.

وليس يغني القول إن المثال تصور في العقل، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين، وهذه الناحية المشتركة هي المثال، فلم يتغير الموقف.

أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل، وإنما هي كنسبة الصورة إلى النموذج، أمكن الإجابة بأن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية... ولكن «أفلاطون» يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً. أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل، فلنسنا ندري إلى أين نوجه الفكر؛ إلى التغير المتصل فيمتنع العلم، أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك؟ إن المثل «نقط ثابتة» فوق التغير تفسره، وعليها هي يقع العلم.

٣٨ - الجدل النازل

أ - ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا، والمثل قائمة بأنفسها، فكيف يمكن الحكم عليها والحكم يعني أن شيئاً (هو الموضوع) مشارك في شيء (هو المحمول)؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض، أو مشاركة كلها في كلها، أو بعضها مشارك في بعض دون بعض؟ الفرض الأول يرجع إلى مذاهب «بارمنيديس»، أي إلى السكون التام، فيستحيل معه الحكم، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود، فليس هناك حركة، وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود، فليس هناك سكون.

والفرض الثاني يرجع إلى «هرقليطس»، أي إلى الاختلاط العام والمتغير المتصل، فيستحيل معه الحكم كذلك، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة، وأن الحركة في سكون. يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض. وهو رأس العلوم، يجعل العلم ممكناً؛ لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس، أي يرى بعضها مرتبطاً ببعض بواسطة مثل أعلى وأعم، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات.

ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدئين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية؛ الأول: قانون الفكر، وهو بين نفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض، ويقوي استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج، هي النتائج التي ينتهي إليها «بروتاغوراس» وأضرابه. ومبدأ العلية قانون التغير، وهو على شكلين: مبدأ العلة الفاعلية يحتم بأن لكل فعل فاعلاً، ومبدأ العلة الغائية يحتم بأن كل فاعل فهو يفعل لغاية. ويضع الجدول هذه العلاقات في أحكام. فالحكم إذ يعني أن الشيء هو هو وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك فيه مثال آخر (وفي غيره) مع بقاءه هو هو. والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل، فإن أضاف مثلاً لمثال مشارك فيه كان صادقاً، وإن ألف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً^(١).

ب - كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً، واللاوجود غير موجود، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول. كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم، أو تعلم ما لا تعلم؟ شغلت المسألة «أفلاطون» فعالجها في «تيتياتوس» وعاد إليها في «السوفسطائي». قال في المحاورة الأولى: ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ في النفس، كما إذا رأيت «سقراط» فأضفت هذه الرؤية إلى صورة «تيودورس»، وبالعكس؛ فليس الخطأ معرفة كاذبة، بل ذكرًا كاذبًا أو تنافرًا بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكيرية.

ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين؛ مثل أن $5 + 7 = 11$ ؟ النفس تخطئ هنا في اختيار أحد الأطراف من بين المعاني المحفوظة، كما يخطئ الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة. ولكن أليس هذا عودًا إلى الصعوبة الأولى، وهو أن النفس تعلم ما لا تعلم، أو لا تعلم؟ وينتهي الحوار من غير حل. ولا يحل الإشكال إلا في «السوفسطائي» فيهتدي «أفلاطون» إلى أن اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود، وما هو لا وجود ما، أي ما هو لا وجود أصلاً، وما هو لا وجود من وجه، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني: فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي، أي نقصد وجودًا غير الكبير. فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية. وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود، ويعلم نوعًا من العلم. وقد كان لهذا التمييز بين معنيين اللاوجود شأن كبير، فإنه مهد السبيل لقول «أرسطو» إن الوجود يطلق على عدة أنحاء، ولحل إشكالات «بارمنيديس».

(١) بارمنيديس والسوفسطائي في مواضع مختلفة. فيدون، ١٠٣ - ١٠٥.

ج - كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام؟ وبعبارة أخرى: كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع، فيتصور العالم المعقول على حقيقته؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها، وهذا هو الجدل النازل. ووسيلته القسمة. فإن قسمة الجنس ممكنة بخصائص نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه، وتجعل فيه أقسامًا مختلفة لها أسماء مختلفة وتشارك مع ذلك في معنى واحد^(١).

وللقسمة قواعد تتبع، ومخاطر تجتنب؛ يجب أن تطابق طبيعة الشيء، فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة، كما يجزأ الحيوان في مفاصلة من غير تهشيم. ويجب أن تكون تامة، فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة، ومن كل نوع صنفين أو ثلاثة، حتى تنتهي إلى البسائط. أما ما يتحرز منه، فهو اعتبار المركب بسيطاً، والعرضي جوهرياً. والقسمة المثلى هي الثنائية، كأن نقول: السياسة علم، والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، وهكذا حتى يتعين معنى السياسة^(٢)، أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي، فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه^(٣). فالقسمة تبدأ من اللامعين، وتندرج إلى التعيين، أي أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج. فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد، وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً.

د - هذا إيجاز لأبحاث «أفلاطون» في المعرفة. فيها منطق وفيها ميثافيزيقا، كما قلنا: أخذ الحد والاستقراء عن «سقراط»، وتعمق في تفسير الحكم، ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض، وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل. واقترب من القياس بالقسمة الثنائية، فإنه عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين «أرسطو». ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً، وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية لفتاً قوياً إلى الفرق بين الجزئي والكلّي، والمحسوس والمعقول، فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق. غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن «سقراط» إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل، وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال «أرسطو» مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة: «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة، ولو أنهم يقولون إنها

(٢) السياسي، ص ٢٥٨-٢٦٧.

(١) الجمهورية، ص ٤٣٧.

(٣) السوفسطائي، ص ٢١٨-٢٣١.

إنما تدرس لأجل الباقي»^(١). فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولة التامة أراد أن يلغي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل، وأن يرد الوجود كله أعدادًا ونسبًا عددية، فيلغي الظن من المعرفة، ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي. وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين، يكفي أن نذكر منهم «ديكارت» لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة.

(١) ما بعد الطبيعة، م ٩ ف ٩٩٢ ع ١ س ٣٣ - ٣٥. وانظر أيضًا عن هذه المرحلة الأخيرة المقاليتين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور.

الفصل الثالث

الوجود

٣٩ - الله

أ - نظرية «أفلاطون» في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، وتخضع الأول للثاني. وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط): لما كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الأمرين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء. وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لـ «أنكساغوراس» «هو العقل الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعاً». ففرحت لمثل هذه العلة، وتناولت الكتاب بشغف، ولكنني ألفت صاحبه لا يضيف للعقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، فمثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن «سقراط» في جميع أفعاله يفعل بعقله، ثم يعمل جلوسي هنا (في السجن) بحركات عظامي وعضلاتي، ويعمل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يعني بذكر العلل الحققة، وهي: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا عليّ، ورأيت أنا أحسن أي أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذي فرضوا عليّ، فقد بقيت في هذا المكان، ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي في «ميغاري» أو في «بوتيا» حيث كان حملها تصور آخر للأحسن. فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة. أما إن قيل: لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضي، فهذا صحيح. وعلى ذلك فما هو علة حقاً شيء، وما بدونه لا تصير العلة على شيء آخر^(١).

أي أن العلة الحققة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم

(١) فيدون، ص ٩٦ (هـ) - (ج).

كل مذهب آلي. ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس»^(١)؛ كانت العلل العاقلة نفوسًا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطًا لفعلها أو علة ثانوية خلواً من العقل، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها^(٢). والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعاً منظورة^(٣)؛ فيبلغ «أفلاطون» من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لا يشتركه في الروحية والعقل. ولكنه يعين فيه مراتب، ويضع في قمته الله.

ب - يبرهن «أفلاطون» على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين، وجهة الحركة ووجهة النظام؛ فمن الوجهة الأولى: يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمة الحركات الست الأخرى (وهي طبيعية) فمنعه من أن يجري بها على غير هدى^(٤).

ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد^(٥).

ج - وثمة برهان آخر: فقد رأينا «أفلاطون» يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في «المأدبة»، ومثال الخير في «الجمهورية»؛ فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله؛ لا يوصف، أي لا يضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو^(٦). وقال عن الثاني: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما

(١) تيمائوس، ص ٤٦ (د).

(٢) انظر أيضاً: القوانين، م ١٠ ص ٨٩٤ - ٨٩٦.

(٣) تيمائوس، ص ٤٦ (د).

(٤) تيمائوس، ص ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب).

(٥) تيمائوس، ص ٢٨ (أ) - ٢٩ (أ).

(٦) المأدبة، ص ٢١٠ - ٢١١.

من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا، ولا يعين إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص. وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية، وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئًا من ذلك؛ فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة) وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة. اعلم أن الخير والشمس ملكان، الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس^(١). ومقصد «أفلاطون» واضح: هو أن التفسير النهائي للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»^(٢). من حيث إن العلة الحققة عاقلة، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

د - فالله روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل. وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالًا مختلفة كما صوره «هوميروس» ومن هذا حذوه من الشعراء^(٣). وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم نقول كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته؛ إذ لا يلائمه سوى الحاضر^(٤). وهو معنى بالعلم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يعني بسيرتنا؛ فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء، وهذا محال، وإما لأن السيرة الإنسانية أنفه عنده من أن تستحق عنايته، وهذا محال كذلك؛ لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعني بها، فهل يكون الله أقل علمًا من الإنسان؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة. هذا عن الشر الخلقى. أما الشر الطبيعى، فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود، أو خير أقل، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب. لم يرد الله، بل سمح به فداء للخير الفاضل على العالم. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا فيشابهه نموذجه الدائم. هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن.

وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا بالقدر الذي يتفق مع الكليات؛ ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمي إلى أعظم كمال ممكن للكل، فيصنع الجزء لأجل الكل، لا الكل لأجل الجزء. كذلك حال الصانع الأكبر؛ فإن تدمير الإنسان، فلائنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معًا على مقتضى قوانين الكل، فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة

(١) الجمهورية، م ٦ و ٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ - ٥٠٩.

(٢) فيدون، ص ٩٩ (ج).

(٣) الجمهورية، م ٢ ص ٣٧٩.

(٤) تيمائوس، ص ٣٧ (ه).

ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء؛ لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي. وقد ينكر المرء الله بتأتًا، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضاه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة. والبدعة الثالثة أشنع من الثانية؛ لأن الإهانة فيها أعظم. والثانية أشنع من الأولى للسبب نفسه، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيًا. الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتنفيذ^(١).

٤٠ - الطبيعة

أ - لما أراد «أفلاطون» أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام، أطلق «تيمائوس» الفيثاغوري بقصة التكوين. وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية. وقد أثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه^(٢). قال «تيمائوس»: كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد «بدأ من طرف أول» لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث، وله صانع. ولما كان الصانع خيرًا، والخير بريئًا من الحسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان. فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس، فصور العالم كائنًا حيًا عاقلًا، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال «الحي بالذات» (طبقًا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالًا) أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء كما أن العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه. فالعالم واحد لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد؛ وهو كل محدود، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض.

وهو كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه. أما نفسه فهي سابقة على الجسم، صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسيط، والجوهر الطبيعي المنقسم، ومزاج من الاثنين» فكانت غلافًا مستديرًا للعالم تحويه من كل جانب؛ وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقي، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط، وتتفعل بالسرور

(١) القوانين، م ١٠ - هذه المقالة مرجع مهم. يقول فيها «أفلاطون»: إن للإلهاد مصدرين كبيرين؛ الأول: دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته، بما فيها النفوس، نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة، والآخر: دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخلقية وضعية، وأن ليس هناك خير وشر بالذات. ثم يمضي في البرهنة على وجود الله وعنايته وعدالته. وهو يذكر الآلهة بالجمع، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد.

(٢) تيمائوس، ص ٢٩ (ج) و ٤٨ (ج د) و ٥٩ (د).

والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء؛ وتضطرب حركتها فتزل النكبات بالعالم. وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ نارًا ليجعله مرئيًا، وترابًا ليجعله ملموسًا، ووضع الماء والهواء في الوسط^(١).

ب - غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصل «مادة رخوة» أي غير معينة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير، أو المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة؛ لأنه إذا كان الأصل معينًا وكان له صورة ذاتية، فليس يفهم التغير الذات؛ وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء، لأنها معينة من جهة، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض، فيدلنا هذا التحول على أنها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته. ألسنت ترى أن ما نسميه ماءً إذا تكاثف صار ترابًا وحجارة، وإذا تخلخل صار هواءً وريحًا، وأن الهواء إذا اشتعل تحول نارًا، وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواءً، وأن الهواء إذا تكاثف صار سحبًا وضبابًا، وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً.. وهكذا دواليك^(٢)؟

هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها. فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل، وألفت العناصر الأربعة: النار مؤلفة من ذرات هرمية، أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها، والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه، أي من هرمين، والماء من ذرات ذات عشرين وجهًا، والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة. وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة، وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها، ظلت العناصر مضطربة هوجاء «كما يكون الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته^(٣).

ج - ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهًا بنموذجه. ولما كان النموذج حيًا أبدئيًا، فقد توخى أن يجعل العالم أبدئيًا، لكن لا كأبدية النموذج؛ فإنها ممتنعة على الكائن الحادث، فعني بصنع «صورة متحركة للأبدية الثابتة» فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول، ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب؛ فأخذ نارًا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتتة مستديرة، وجعل لكل منها نفسًا تحركه وتدبره. ولما كان مبدأ التدبير إلهيًا بالضرورة،

(٢) تيمائوس، ص ٤٨ - ٥٧.

(١) تيمائوس، ص ٢٧ (د) - ٣٧ (ج).

(٣) تيمائوس، ص ٥٢ - ٥٧.

فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأي في المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع^(١).

د - ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين. وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتحقيق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كلاً حقاً. وإنما وكل أمر صنعها إلى النفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب. أخذ إذن ما تخلف من الجوهريين الثاني والثالث، وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاءً في أجسام مهياة لقبوله، وأن تضم إليه نفسين مائتين؛ إحداهما انفعالية، والأخرى غذائية.

أما الانفعالية فغضبية وشهوانية، تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء، يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس. وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب. فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته. والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب إلى الكوكب الذي هبط منه، ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب.

أما الرجل الطالح، فإن نفسه تولد ثانية امرأة؛ فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها، وهكذا، بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة، وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحاً. ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية؛ أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة. «وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان واليوم أيضاً، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون في العقل»^(٢). وأراد الآلهة أن يطفئوا أثر الحرارة

(١) تيمائوس، ص ٣٦ - ٣٩.

(٢) تيمائوس، ص ٦٩ (ج) - ٧١ (أ) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) - ٩٢ (ج). وأيضاً: فيدون، ص ٨٠ (هـ) - ٨٢ (ج) وفي الجمهورية: (م) ١٠ ص ٦١٤ (أ) وما بعدها) قصة تقول: كل ألف سنة تدعى النفوس إلى اختيار حياة أرضية جديدة - إلا النفوس المقضي عليها بتكفير أطول - فتعرض عليها نماذج حيوات بشرية وحيوانية متفقة مع مجرى الكواكب، ويقال لها إن كل نفس مسئولة عن اختيارها، وأن لا دخل للإله فيه. فتختار النفوس، وتهبط إلى الأرض. وهذه قصة مشهورة أراد بها «أفلاطون» أن يبين ارتباط مصير النفوس بنظام العالم، وأن الحرية تقوم في اختيار المصير، لا في الأفعال الجزئية المنطوي عليها، فيبقى العالم خاضعاً كله للآلية، أي بما فيه الأفعال الإنسانية، ولا يفيد الاستماع إلى أقوال الفلاسفة إلا في تهينة النفس لإحسان الاختيار بعد ألف سنة! وسيصطنع «كانط» نظرية مثل هذه لنفس الغرض، وللغرض الآخر الذي يتوخاه «أفلاطون» من التناسخ، وهو إمكان التقدم في الصلاح والبلوغ إلى السعادة.

والهواء في الإنسان - مع ضرورتهما له - وأن يوفرأله الغذاء، فموجوا جوهرًا ممثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور، تحيا بنفس غذائية، وليست هذه النفس عاقلة، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة، فهي منفعة، وليست فاعلة؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسمًا مثبتًا في الأرض^(١).

هـ - هذه خلاصة حديث «تيمائوس» في مواضعه الفلسفية. وهذا الحديث مثال آخر لنزعة «أفلاطون» التوفيقية ومقدرته التنسيقية، فقد أخذ بالعقل الذي قال به «أنكساغوراس»، وبين عيب المذهب الأهلي، وأقام الغائية على أساس متين، ثم استبقى الآلية في الكليات والجزئيات، حتى في الظواهر الحيوية مثل الاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت^(٢)، وصور الأجسام جميعًا مركبة من نفس العناصر، متمشية على نفس القوانين، لا يميز في ذلك من «ديموقريطس» إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هي بوسائلها الخاصة، أي بحركة تلك الأشكال الهندسية التي للعناصر. وأخذ «أفلاطون» صفات العالم عن الإيليين - وبالأخص عن «أكسانوفان» - فجعله واحدًا كرويًا متناهيًا حيًا عاقلًا، ولكنه استبقاه حادثًا متغيرًا، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة إن «كل ما هو سماوي فهو إلهي»، وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقات في سلسلة الموجودات الروحية، وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية. وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات، فقد قصر التناسخ على الحيوان، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل، فكان أمينًا لمبدئه «إن النقص تضاول الكمال».

و - تبقى مسألتان؛ الأولى: ما معنى حدوث العالم في القصة؟ والثانية: ما هي بالضبط فكرة الله عند «أفلاطون» بعدما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية، حتى لقد قال «أرسطو»: إن الأقدمين جميعًا ما عدا «أفلاطون» اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثًا: إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثه^(٣). وقد مر بنا ذلك، ورأينا يضع دورًا خاضعًا للآلية

(٢) تيمائوس، ص ٧٧ - ٨٢ وغيرها.

(١) تيمائوس، ص ٧٧.

(٣) السماء الطبيعي، م ٨٠ ف ١ ص ٢٥١ ب س - ١٤ - ١٩.

البحثة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة. وإذا اعتبرنا قوله: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة؛ لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة، فأخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا «أرسطو» في إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا إن «تيماوس» قصة، وإن للقصة عند «أفلاطون» حكماً غير حكم الحوار والخطاب، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط.

والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفين لليونان، ولا يوجد في كتب «أفلاطون» نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي.

ر - ولكن ما الله عند «أفلاطون»؟ فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية تجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة.

وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند «أفلاطون» إله أو إلهي؛ المثل، ومثال الخير ومثال الجمال، والصانع، والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية، وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب، والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الله بين هؤلاء؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب «أفلاطون» بينهم، بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لغته، وهو يقصد «مبدأ التدبير» متميزاً من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام، وجد العقل، ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود. فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو «مقولة»: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض؛ الصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، وكلهم أجمل الموجودات، فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على

نحو يصعب وصفه» وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب. صفات لواحد ميزها «أفلاطون» بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد - «الواحد بالذات».

٤١ - النفس الإنسانية

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

ب - على أن رأي «أفلاطون» في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض. ففي المحاوراة الأولى (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص، وطورًا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم، دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين، ولا أيتهما الأساسية. كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم؛ فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز؛ فيقول إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه؛ وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه^(٣) دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم^(٤)، وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين.

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

(٢) فيدون، ص ٩٢ - ٩٥.

(٣) فيدون، ص ٦٤ - ٦٦.

(٤) تيماسوس، ص ٨٢ - ٨٩.

وفي «الجمهورية» يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأً واحداً بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيقرر أن المبادئ عديدة؛ لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتميز أجزاء فيه، فيجب أن نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهي عنه. وللسبب نفسه يجب أن نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة؛ الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا، وطوراً إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق؛ لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة^(١).

وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة، ولكننا رأينا «أفلاطون» في «تيمائوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس، ويعين لكل منها محلاً في الجسم، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث. وبينما هو في «فيدوس» يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة، الحوذي فيها العقل، والجوادان الإرادة والشهوة^(٢) - إذا بكلامه في «تيمائوس» يُشعر بأن الغضب والشهوة صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

ج - وقد اختص «أفلاطون» مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته؛ حيث ذكرها في جميع كتبه، وخصص لها «فيدون». وكان يحس إحساساً قوياً بخطورتها ووجوب بحثها. يدور الحديث في «فيدون» بين «سقراط» واثنين من الفيتاغوريين، هما «سمياس» و«قابس»، فنجد فيها ثلاثة أدلة على خلود النفس: يبدأ «أفلاطون» بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية (تلك العقيدة القديمة الأورفية الفيتاغورية)، فيقول: إذا كان صحيحاً أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت ذهبت إليه بعد موت سابق، وأن الأحياء يبعثون من الأموات، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم. ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل؛ لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول: إذا نظرنا في التغير بالإجمال، وهو قانون العالم المحسوس، وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضداد، يتولد الأكبر من الأصغر، والأحسن من الأسوأ، وبالعكس، فنصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون

(٢) ص ٢٤٦.

(١) الجمهورية م ٤٣٦ - ٤٤٠.

المطلق؛ وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة، وستبقى بعد الموت.

ويتأيد هذا الدليل من ناحية أخرى؛ ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل، وبعثاً من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت^(١). والدليل الثاني يدور على تعقل المثل: فإن هذه بسيطة، ومن ثم فهي ثابتة؛ إذ إن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول؛ أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال، فلا بد أن تكون النفس التي تنقل المثل شبيهة بها، على حسب القول القديم «الشبيه يدرك الشبيه». وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة^(٢). «ويسكت سقراط»، ويسكت الجميع. وبعد هنيئة يقول «سمياس»: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذا الحياة، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل، فيجب إما الاستيثاق من الحق، وإما - إن امتنع ذلك - استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن، أعني إلى وحي إلهي» (ص ٨٥).

ويقول «قابس»: إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثل؛ فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء. أما البقاء نفسه فلما يقيم الدليل عليه، إذ من يدرينا؟ لعل النفس تفنى بتلاشي قوتها بعد أن تكون تقمصت عدة أجسام^(٣). هنا يلجأ «أفلاطون» إلى نظريته في المشاركة، ويقدم دليلاً ثالثاً؛ فيقول: لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات، ومنافية للموت بالطبع وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها، فالنفس لا تقبل الموت^(٤). فيقتنع «قابس»، ويعلن «سمياس» أنه مقتنع أيضاً، إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره إلى بعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها. فيسلم له «سقراط» بحقه في هذا التحفظ، ويزيد قائلاً: بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة إلى بحث أوكد^(٥).

(١) ص ٦ - ٧٧.

(٢) ص ٧٨ - ٨٤. وهذا الدليل وارد في «الجمهورية» بفرعين: النفس بسيطة فلا تنحل بانحلال الجسم - والنفس تعقل المثل الدائمة فهي دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها).

(٣) ص ٨٦ - ٨٨.

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

(٥) ص ١٠٧ (ب).

د - وإذا رحنا نحن نقوم أدلته و نمتحن مقدماتها كما يريد؛ وجدنا الأول يسلم بالدور تسليمًا، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعي أن الضد يخرج من الضد، وكلامه يدل فقط على أن الشيء لا يقبل ضدًا بعد آخر حتى يتلاشى هذا الآخر أولاً مثل الحار والبارد، أو يكسب أو يخسر شيئًا، مثل الصغير يصير كبيرًا وبالعكس.

أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات، فقد نجردها من الجزئيات على مذهب «أرسطو».

وأما أن النفس حياة وحركة، فلا يدل قطعًا على بقاء النفوس، إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها، أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات، أو أن دوام العالم قضية ضرورية. يبقى تعقل المثل، وهو الدليل الأقوى فيما نرى؛ فإنه ينظر إلى النفس في ذاتها لا بالإضافة إلى الجسم والطبيعة، ويراهما روحية تدرك الروحيات، وتتوق إليها، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تمامًا إلا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلها، وهذا لب عقيدة «أفلاطون»، وما عداه محاولة لتوكيدها. وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة «يدافع عنها بشدة»^(١).

هي ثابتة من مذهبه بأكمله، إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية. وكيف لا نعجب بهذا الرجاء، وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأن وحيًا إلهيًا ينزل ليحيل الرجاء الجميل يقينًا وطيدًا؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب: هي التناسخ.

وقد كان في وسع «أفلاطون» أن يمحوها وهو القائل: «إن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنساني»^(٢). فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حيواني؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه، ولكن كان في وسعه أن يضع نفسًا للمرأة، ونفوسًا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفسًا نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع. الخيال هو الذي طغى هنا على المنطق.

(١) «فيدون»، ص ٦٣ (ج).

(٢) «فيدروس»، ص ٢٤٩ (ب ج).

الفصل الرابع

الأخلاق

٤٢ - القانون الخلقي والطبيعة

أ - لما كان «أفلاطون» قد ميز بين العقل والحس، والنفس والجسم، فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى. وكما أنه حارب الحسينيين في المعرفة، والآليين في الطبيعة، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة. عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها، ثم فندها تفنيدياً^(١).

قالوا إن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس مثل القانون المدني، لا من وضع الطبيعة، بل إن الطبيعة تعارضة وتأباه؛ فبحسب الطبيعة: الأمر الأقيح هو الأخسر، والأخسر تحمل الظلم؛ وبحسب القانون الخلقي: ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقيح. ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنة الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة، فقصودوا إلى تخويف الأقوياء وصددهم عن التفوق عليهم، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامي على الآخرين.

ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الأحسن الأقدر، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن؛ في الحيوان والإنسان، في الأسر والمدن، وأن علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف، وإذعان الضعيف لهذه السيادة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة، فكيف يستطيع أن يعيش سعيداً من يخضع لأي شيء كان، قانوناً أم إنساناً؟ إلا أن العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات، ثم يستخدم ذكائه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصالح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي؛ لذا ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفي بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا

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

الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب؛ محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال، وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظام الأمور. ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب؛ لوجب أن ندعو الأحجار والأموال سعداء!!

ب - إذا كانت هذي دعاوي السوفسطائيين؛ فلنسألهم أولاً: أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث إنها الأقدر، وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدار. وإن كانت ترى أن العدالة تقوم في المساواة، وأن الظلم أقبح من الانظام، فرأيها مطابق للطبيعة؛ إذن لا تعارض بين الطبيعة والقانون.

ولنسألهم ثانياً: مَنْ هو الأحسن الأقدار الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان، أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً معاً، قوياً رديئاً معاً؟ مهما نقلت المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله، أيًا كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال؛ ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين، وإلا ساءت حاله وحالهم جميعاً.

ولتصور رجلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس، ولا تشتهي نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً، هل هو سعيد؟ كلا، بل إن حياته مخيفة تعسة. فإن جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد، ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف، ولما كان الاشتهاء ألباً من الحرمان، كان إنماء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا تهدأ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً، مثلها مثل البدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ، أو مثل الأجر لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاً بعد أن ارتمى بين أيديها عبداً وضحية. هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس، ولا ترضى الآلهة عنه، بل لا تمكن معاشرته، فلا يذوق لذة الصداقة. فهو شقي للغاية، والدولة التي يحمها أشقى الدول.

ج - فلا تقل إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق، وإنما قل إن الإنسان أسعد حالاً في النظام منه في الإسراف. ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط

الحساب، لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي ألد حياة؛ تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم، في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة. فالقائلون باللذة لا يقدرّون مرمى قولهم، ولا يدرون ما يريدون، يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتتكل بهم الطبيعة شر تنكيل، وتؤيد القانون الذي يسخرون منه. وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من طبيعة مفهومة على حقيقتها.

وهي تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية؛ فيقر أن من اللذات ما هو حسن أي نافع، وما هو رديء أي ضار، وأن من الآلام ما هو حسن نافع، كتعاطي الدواء وتحمل العلاج، وما هو رديء ضار؛ وأن اللذات والآلام الحسنة هي التي تُطلب، واللذات والآلام الرديئة هي التي تُجتنب؛ وأن النافع ما يجلب الخير، والضار ما يجلب الشر، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء، والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضي عليه، فإن كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب، فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته. إن الذين نسميهم أحياناً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء، فليس الخيار أخيراً باللذة؛ بل بالخير، وليس الأشرار أشراراً بالألم؛ بل بالشر. وكما أن الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعي الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة.

٤٣ - الفضيلة

أ - الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث؛ الحكمة فضيلة العقل؛ تكمله بالحق. والعفة فضيلة القوة الشهوانية؛ تلتطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرّاً. وتتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية؛ تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم.

والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها، وانقادت لها الغضبية. ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتشرفان بخدمتها، لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة؛ إذ «ما الهرب من لذة لنيل لذة أعظم، سوى عفة مصدرها الشر؛ وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر، سوى شجاعة مصدرها الخوف. ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها نشترى كل شيء ونحصل على كل الفضائل؛ أما الفضيلة الخالية من الحكمة، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات، فهي فضيلة

عبدة»^(١). فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس، ولا يسوغ أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما؛ والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها، بل من هذه الإضافة. ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة.

ب - وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل، تحقق في النفس النظام والتناسب. ويسمى «أفلاطون» حالة التناسب هذه بالعدالة، باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه؛ فليست العدالة عنده فضيلة خاصة، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية، فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته، والعكس بالعكس.

بل إن العدالة تستتبع الإحسان تامةً شاملاً، فلا نحبها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء؛ لأن الإساءة إساءة إلى النفس أولاً. فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته، ويزيد الشرير شرّاً، فتنج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين، وهذا خلف. استمع إلى «سقراط» يتحدى السوفسطائيين ويقول آيتهم رأساً على عقب؛ قائلاً: «أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله، ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثاني»، ويقول: «أنا لا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلماً، أو أن تقطع أعضائي، أو أن أسلب مالي؛ وأدعي أن العار يلحق المعتدي، وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته»^(٢).

ج - وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشئون هذه الحياة؛ لأن العدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعاً؛ فقد تنزل بالعدل المصائب ويتهم كذباً ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب، وهو سعيد بعدالته. أما الطاغية الذي ينكل بالناس، السياسي الذي يوقع بخصومه؛ فكلاهما شقي حقيق بالرثاء؛ لأن الظلم أعظم الشرور. وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين أن يكون الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر، ولكن أن يكون سعيداً أم شقيّاً. وقد أوردنا لها حلاً أول ما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم، فبيننا أنه تعسّ معذب في جسمه وشعوره.

والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جداً بأنه موفق هانئ في ظلمه، ونؤكد مع ذلك أنه شقي غاية الشقاء لأنه ظالم، وأن العادل سعيد لأنه عادل. بل نتحداهم

(١) «فيدون»، ص ٦٨، ٦٩ باختصار.

(٢) «غورغياس»، ص ٥٠٦ - ٥٠٨ وغيرها.

مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى حالاً إن لم يكفر عن آثامه. ومعنى التكفير تحمّل القصاص العادل؛ وكل ما هو عادل فهو جميل، فتحمل القصاص جميل؛ وهو خير يستقيم به النظام، وتخلص به النفس من شرها الذي هو أعظم الشرور لأنه شر النفس.

وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحباً، وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبداً، ويليهما أن يشفيه الطب إذا مرض، فإن أسعد الناس البريء من الشر، ويليه الذي يشفى من شره. أما الذي يحتفظ بشره فأشقى الناس، لا يدري أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة. وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكي والشق، كذلك يجب على الخاطيء أن يسعى إلى القاضي بنفسه، فيعترف بخطيئته ولا يكتتمها في صدره، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه. فإن استحق الجلد قدم جسمه للسطو، أو استحق الغرامة أداها، أو النفي رحل عن وطنه، أو الموت تجرعه؛ فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر.

د - «هذه حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس» من يعلمها بأدلتها ومراميتها يأت الخير حتماً، من حيث إن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع عمله بالخير علماً صحيحاً. أما الذي يعلم الخير ويأتي الشر فعلمه ناقص، وحقيقته أنه «ظن» قلق عار من الأصول والنتائج، لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة^(١). فالفضيلة علم، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير، يعرف ما يجب أن يفعل في كل حالة؛ لأن نظره شاخص دائماً إلى الخير المطلق. فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد لقيثاري لتعلم العزف على القيثارة. أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي، واغترار بالخير الزائف^(٢).

٤٤ - الأخلاق والجدل الصاعد

أ - كل هذا الحوار، وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق، اضطرَّ إليهما «أفلاطون» لمحاربة جهل السوفسطائيين. ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً، هو طريق الجدل؛ فإن للإرادة جدلها، كما أن للعقل جدله - طريقان متوازيان يقطعان المراحل نفسها، ويتقابلان عند الغاية نفسها في اللانهاية... غاية تتلاشى دونها الغايات، وتسقط الاعتراضات، وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة.

(١) بهذا التمييز بين العلم والظن أراد «أفلاطون» أن يصحح موقف «سقراط» (٢٧ ج).

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

فلنمض إذن وراء «أفلاطون» نرى أن الحياة الحكمية هي المطلب الحقيقي للنفس، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها؛ ذلك بأننا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمية تحركها أبداً هي الحب. والحب اشتهاً صادر عن الحرمان؛ إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له. إلا وهو في قلق دائم وشوق إلى الخير، أي إلى ما من شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً، فيملاً فراغ النفس. فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير، وهو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذي لا يفنى. هو اشتهاً الحصول على الخير حصولاً دائماً. هو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود، فإن اشتهاً الخلود متحد باشتهاً الخير، وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل.

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

هذي مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء غليله؛ فهو وسيط ومساعد يحفز النفس إلى الكمال، ويهيج فيها الذكرى القديمة، ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى، ذكرى الفردوس المفقود الذي تحنُّ إليه بكل جوارحها؛ فالمحب الحقيقي الكامل (الأفلاطوني) هو الفيلسوف؛ يزدرى الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنوناً، ليتعلق بالجمال الدائم^(١).

(١) «المأدبة»، ص ٢٠١ (هـ) - ٢١٢ (ج).

ج - انظر الآن إلى «أفلاطون» يصور هذا الحب الكامل والحكيم العادل رجلاً حياً يشعر ويعقل ويتكلم، هذا الرجل هو «سقراط» الذي كان طول حياته معرضاً عن متاع الدنيا، هائماً بالجمال الأسنى، داعياً إليه. وكان يشتد به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس، ويستغرق في التأمل حتى يمكث واقفاً بلا حراك ساعات متوالية، بل يوماً بليلاً^(١). ثم انظر إليه في سجنه وقد دنا أجله. ليس يكفي القول في وصف حاله إنه لا يخشى الموت، أو إنه ينتظره بشجاعة فهو مغتبط به أشد اغتباط. هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاض على إرادتهم، ولكنه يرحب بالموت الذي يأتي على يد غيره؛ لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها؛ فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الآلهة. والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة؛ لأنه يعلم أن سعادته في التشبُّه بالله^(٢)!

(١) «المأدبة»، ص ١٧٥ (ب)، و ٢٢٠ (ج)، وكل تقريب «سقراط» من ص ٢١٥ إلى ٢٢٣.

(٢) «فيدون»، ص ٦١ (ج) - ٦٨ (ج). وقد رسم «أفلاطون» في «فيلابوس» (وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل) صورة لحياة «معتدلة» يقول بعض مؤرخي الفلسفة: إنه ترقق فيها وعرف للذة حقها، فسخ بهذه الصورة تلك الحياة «العلوية» التي وصفناها. وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلاً أعلى يطمح إليه ويهتدي به إلى أن يتحقق، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها. فإن اللذة في «فيلابوس» مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة؛ أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمنى النفس بأكثر مما تعطى، من يجر وراءها يحي حياة كثيفة؛ وهي ليست شيئاً معيناً، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها، فإن كان الموضوع خيراً يكمل النفس كانت هي الأخرى خيراً، ولكنها خير بالإضافة وأدنى الخيرات جميعاً؛ لذلك يؤلف «أفلاطون» مزاج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة؛ الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة في الحياة العملية، وثانياً من اللذات التي تصاحب الفضيلة. فهو باقٍ على عهده، أمين لنظرية المثل، أراد أن يرضي نزوعه إلى التوفيق وتآليف الأمزجة، ولم يغير شيئاً من مذهبه. والتشبه بالله لا يزال الغاية في «القوانين» يؤكد بها بكل قوة (ص ٧١٦).

الفصل الخامس

السياسة

٤٥ - المدينة الفاضلة

أ - السياسة عند «أفلاطون»: العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة العدالة في الفرد. لذلك يفتح القول في «الجمهورية» بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف؛ وغرضه أن يبنى مدينته على أساس متين من العدالة. ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده. تألف الناس أولاً جماعات تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها؛ فلبأت إلى التجارة والملاحة.

هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضرورة، وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، ولا يعرفون الفاقة ولا الحرب. ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن؛ فنبت فيهم حاجات جديدة، واستحدثوا صناعات لإرضائها. وضاعت الأرض بمن عليها؛ فنشبت الحروب وتآلفت الجيوش.

هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية. فعلى أية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى «المدينة بالذات»، فنجد أن بينها وبين النفس شبيهاً قوياً: فللمدينة ثلاث وظائف؛ الإدارة والدفاع والإنتاج؛ تقابل قوى النفس الثلاث؛ الناطقة والغضبية والشهوانية. وهذه الوظائف متباينة؛ فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة، لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث. فترتب الطبقات فيما بينها ترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية، وإلا توزعت الجهود وبُذلت اتفاقاً، وفات الناس

الغرض من الاجتماع. هذه الطبقات الثلاث هي الحكام والجند والشعب. والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء؟^(١).

ب - يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي، يفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية. عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاباً أقوياء. وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون. فتكون التربية واحدة للجميع إلى نحو الثامنة عشرة، وتكون سهلة لذيدة؛ لأن الإكراه لا يكون الرجال الأحرار، وتكون فاضلة؛ تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحائثة على الخير، وتستبعد منها قصص «هوميروس» و«هزiod» ومن نحا نحوهما من الشعراء، فإنها مردولة من حيث المادة ومن حيث الصورة.

أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى، مما يوهن العزيمة ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن.

وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء؛ القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال. والمحاكاة المتصلة تصير عادة؛ فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم. فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم، ونعتمد إلى صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفية منها ونحن نترنم بمدحيه، ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا^(٢).

ج - وينتقل «أفلاطون» من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال^(٣)، ويتحامل عليه ويتعسف في نقده. فهو لا يرى الفن شيئاً أول له قيمة في ذاته، لكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي، وهذا الوجود يحاكي المثال؛ فالفن صورة الصورة وشبح الشبح؛ يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير، ويصور المصور سرير النجار، فهو ليس حاصلًا على

(١) الجمهورية م٧ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها.

(٣) الجمهورية م ١٠.

(٢) الجمهورية م ٢، ٣.

العلم الحق الذي موضوعه المثل أو الشيء بالذات، ولا على الظن الصادق، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل. ولكنه لا يُخدع إلا عن بُعد، ولا يخدع إلا الجاهل. كذلك قل في الشاعر، فإنه لو كان يعلم حقًا ما يتظاهر بعمله، لكان يعمل بدل أن يقول، ولكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين، و«هوميروس» لم يفعل شيئًا من ذلك، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة، و«هوميروس» ارتضى لنفسه أن يكون قصاصًا للحياة المجيدة وراويًا.

فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخيل، والشعر دجل كالتصوير، إذا نزع عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحبًا فقيرًا، يستطيع وصف العواطف، وهي متقلبة متنوعة، ولا يجد له موضوعًا في العقل الثابت الهادئ؛ فيهيج العواطف ويشل العقل، مثله مثل طاعية يُقَلَّد السلطة للأشرار ويضطهد الأخيار. فإنه يوحى بالعطف على أفعال وانفعالات رديئة، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوي من النفس، فيحرك فينا البكاء تارة، والضحك طورًا، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكره في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له في الواقع. والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور، والجمهور لا يميل إلى الأشخاص الحكماء الرزينين، بل يطلب أشخاصًا شهويين متقلبين، تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة، فيلهو بها ويميل معها إل كل جانب. وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات، تضحك من إخواننا في الإنسانية، وتنمي حاجة المزاج والسخرية. وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن، وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم، فيخلق بيئة كلها جمال سليم ورزين، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً، ويصون نفوسهم من كل خدش؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة، بل التهذيب والتطهير.

د - ولا شك أن وضع «أفلاطون» الفن في المرتبة الثالثة - بعد المثل وشبهه المحسوس - تحامل وتعسف، وكان المعقول أن يساوي بين الفنانين والصناع، فيعترف للأولين بأنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون. ولكنها حماسة النضال دفعته إلى المغالاة، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن؛ فراح يمتنعه ويذله وهو الفنان العظيم.

وعلى أية حال لم يكن في وسع «أفلاطون» أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن، بعد أن ميز بين الخير والشر، ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان. وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة، وأن الواجب إثارة العدالة على كل شيء. وإنما شدد النكير على الشعر الهوميري؛ لأن هذا الشعر كان قوة هائلة، يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات، فكان خطره عظيماً وسحره فعالاً. وكما أن «أفلاطون»

حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة، فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضًا ويقيده بحدودها، ولنعد إلى منهج التربية.

٤٦ - الحكومة المثلى

أ - وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس، ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية. فإذا ما بلغوا العشرين فصلّ الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي العلوم التي تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان، فتنه الروح الفلسفي. وواضح أنهم لا يستطيعون، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة، أن يسعوا لتحصيل معاشهم، فيجب أن نوفره لهم ونحن بهذا التوفير نهئى لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغيرهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع، فينقلبوا أسيادًا وطغاة، ونحن نريدهم حراسًا ليس غير. لذلك يعيشون معًا ويأكلون معًا، ويقدم لهم الشعب مئونتهم، فلا يحتاجون لذهب ولا لفضة، فيحظر عليهم اقتناء أي شيء منهما، سواء أكان نقدًا أم آنية أم حُلِيًّا، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك، بل رؤيته إن أمكن؛ إذ إن الحكم خدمة لا استغلال، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس. يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه، فينتفي الحسد والنزاع^(١).

يرى القارئ أن ما يضاف عادة بـ «أفلاطون» من اشتراكية أو شيوعية إنما هو قاصر على طبقة الحراس، ولهم عنده وظيفتان؛ الإدارة والدفاع، أما الإنتاج، وبه تتم للمدينة وظائفها الثالث، فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار، يملكون مصادره وآلاته تملكها شخصيًا، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون، على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة، بحيث لا يثري الشعب فيتهاون في العلم أو يتركه، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة، ولا يثري بعضهم دون الباقيين؛ فينقسم الشعب طائفتين متنازعتين؛ الأغنياء والفقراء، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقليًا. وليس تحريم الملك على الحراس تشريعًا اقتصاديًا، ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال، لكيلا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

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

ب - والحراس ذكور وإناث على السواء، يسري عليهم جميعاً النظام نفسه. نعم إن المرأة أضعف من الرجل، ونحن لا نغض من هذا التفاوت، إلا أنها مهياةً للوظائف نفسها، فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال في الكفاية لها، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع، وأنها تقلد للكفاء دون أي اعتبار آخر. إذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس؛ تقوم بها ملتحفة فضيلتها، وندع الحمقى يضحكون، والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن توفر للدولة نساءً ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينبج منهم نسل ممتاز. فمصلحة الدولة هي التي تقتضي ذلك، وتتطلب منا التغاضي عن العرف. وكما أننا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها، فإننا نتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة، ويكونون جميعاً للجميع، لكن لا اتفاقاً، بل يقيم الحكام كل سنة في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين، ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة، تفادياً من التحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفاء على كفوته، فيعقدون زواجاً رسمياً ولكنه مؤقت، الغرض منه التناسل على قدر حاجة الدولة، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان. ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس متخصصون. وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفهم. فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة، يعتبر بعضهم بعضاً قريباً، ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار، فيتسع مجال التعاطف والتحاب.

هذا والأسرة مباحة للشعب، مع شيء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان، فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا، كما يعدم الطفل ناقص التركيب، والولد فاسد الأخلاق، والضعيف عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى له شفاء؛ لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية^(١).

ج - وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساءً الذين تتوافر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ. واجتماع هذه الصفات نادر، وتألّفها بالقدر اللازم عسير، فالحراس الفلاسفة أقلية. يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية، ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها. ثم يُزجَّ

(١) الجمهورية م ٥.

بهم في الحياة العامة، ويُعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين. فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر، يرقون إلى مرتبة الحكام، ويدعون الحراس الكاملين، فهم خلاصة الخلاصة، زال من نفوسهم في هذه السن الطمع، وما زال النشاط. فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق؛ ويتناوبون الحكم، يزاوله كل بدوره (وهذه هي الموناركية أي حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هي الأرستقراطية أي حكم الطائفة المعتدلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ.

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

وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة. ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة، ولكن متى استخدمت فلم تفلح؟ السوفسطائيون هم الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم؛ وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان، كأنها مرحلة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحللوا بها، ولكن على أن تكون خفيفة سريعة، وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين، وأنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدّها لقبول الحق، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهي منقسمة على نفسها، بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها. فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوماً أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة، فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها. وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالأطفال، مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق، يُنزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب، فظل المدينة واحدة متحدة حكيمة من حيث إن أولي الأمر فيها حكماء، شجاعة من حيث إن التربية الفاضلة قد طبعت

العدالة في قلوب الحراس فعرّفوا ما يطلب وما يجتنّب، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفر على السواء^(١).

هـ - هذا نموذج يحتذى ولا يحقق على وجه التمام؛ لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس. وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون عرضة للفساد لا محالة. وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها، حتى تبلغ أسوأ الحكومات وكأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري.

والحكومات خمس؛ فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى «موناركية» أو «ملكية»، وإما أن تتولاها جماعة فتسمى «أرستقراطية»؛ ولا فرق بين الحكومتين، وإنما هما واحد في الحقيقة. ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج؛ فينجب للدولة أولاد حين لا ينبغي؛ أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء؛ فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالاً؛ أو أن يتهاونوا في تربية الأحداث؛ فيضطرب النظام وتنشب الفتن، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر، لأنهم لا يزالون ممتازين، ولا تزال القوة في أيديهم. غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية، فيقتسمون الأراضي والدور، ويستخدمون الشعب في شئونهم الزراعية والصناعية، بعد أن كان الشعب حرّاً يوفر لهم أسباب المعاش؛ ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان، وهذه هي «الطيموقراطية» أو «حكومة الطماعين». ويصبح للمال أهمية عظيمة، ويثري بعضهم دون الآخرين، ويقتضي نصاب مالي لولاية الوظائف العامة، فتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين؛ لأغنياء وفقراء، وتسود الشهوات الدنيئة، ويكثر اللصوص، وهذه هي «الأوليغركية» أو «حكومة الأغنياء». ويزداد الأغنياء طلباً للثروة، فيقرضون الشباب الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم، فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة، فيثيروا الشعب، فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين، وهذه هي «الديموقراطية» أو «حكومة الكثرة»، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة، دون اعتبار لقيم الرجال.

ويبرز من بين دعاة «الديموقراطية» وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاءً، فينفي الأغنياء أو يعدمهم، ويلغي الديون، ويقسم الأراضي، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر

(١) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦.

المؤامرات، فيغبط به الشعب، ويستأثر هو بالسلطة. ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويدبم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه، بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل. ويقطع رأس كل منافس أو ناقد، ويقصي عنه كل رجل فاضل، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء، ويجزل العطاء للشعراء الذي نفيناهم من مدينتنا فيكيلون له المديح كيلاً. وينهب الهياكل، ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه. فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان: وهذه هي الحكومة الأخيرة.

والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر، وافتئات الطبقات السفلى في المجتمع، والقوى السفلى في النفس - على الطبقات والقوى العليا؛ ف«الطيموقراطي» مولع بالمجد والسلطان؛ هو الشجاعة خرجت عن طور العقل، و«الأوليغركي» شره للمال، خلو من كل عاطفة شريفة، و«الديمقراطي» متقلب مع الأهواء، ليس لحياته قاعدة، وليس فيها إكراه، يتوهم خيره في الحرية المسرفة، فيقتله هذا الإسراف، و«الطاغية» متهتك جلاد سارق مجرم، خائف أبداً، لا يعاشر غير الأشرار، ويعاشره ليفيدوا منه. إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة، وأقل حيدة عنها تودي بهما جميعاً^(١).

و - هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية. يتبين منه القارئ أن «أفلاطون» نهج منهج الرياضي يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء إلى التجربة، كأن بني الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف. ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية، إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص، فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذي تصور. لكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية، وبالغ في تقدير القوة البدنية وفي تمثيل الإنسان بالحيوان. ولو أنه ذكر في هذا الموقف مذهبه في النفس الناطقة وشرفها وجمالها، لكان نبا عن هذه المخازي التي أخذها عن الإسبرطيين الغلطاء كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية، فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، وهو الذي أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع، لم يفتن إلى أنه لا خير للجندية في المرأة، ولا للمرأة في الجندية. ولو أنه ذكر مذهبه في النفس، لكان احترام النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافاً، ولكان فهم الزواج الإنساني على أنه اتحاد النفس بالنفس، لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على

(١) الجمهورية ٨م.

تهذيب الطبع وترقيق الشعور وتمدين الإنسانية، فإن انفصمت لم تمنح الأنانية كما توهم، بل محيت المحبة، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة. ولم يكن «أفلاطون» أكثر توفيقاً في مسألتني الحرب والرق، فإنه يكيل هنا بكيلين، الواحد لليونان والآخر للأعاجم. ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلاقات الودية، بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة؛ فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء، بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء، ويقتصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم. ثم يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضاً، وإنما يسترقون الأعاجم، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه، بل يسترق عدوه^(١).

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

٤٧ - المدينة الإنسانية

أ - عرض «أفلاطون» لموجات ثلاث^(٢) هي: تجنيد المرأة، وشيوعية النساء والأولاد، وحكومة الفلاسفة، وجهد نفسه في اجتيازها، وظن بعد كفاحه الجدلي أنه أفلح وبلغ الشاطئ الأمين. فتكفلت الأيام برده إلى الحق، وأقنعت به بأن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لا متناع وجود الفيلسوف الكامل، وهو إنما بناها لاعتقاده الذي لا يزال راسخاً في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحى إليه، فهو يفضل القانون الموضوع؛ لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغيير، والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات؛ فالفيلسوف هو القانون الحي، وحكمه هو الحكم العدل. أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات.

ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تتنابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل

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

(٢) م ٥ ص ٤٥٧ (ب).

صفة إنسانية. فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان، هي حكومة قائمة على دستور. فمثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية، وهذه أقل صلاحية من الملكية؛ لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة، والكثرة أقدر من الكافة. أما الحكومة التي لا يقيدتها دستور، فإن حالتها تسوء حتمًا إذ إن حكم الفرد فيها «طغيان»، وحكم الكثرة «أوليغركية»، وأقل منها ضررًا الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضاربة وتناسخها^(١).

ب - فالواجب أن يكون للدولة دستور، وهذه الفكرة أصل كتاب «القوانين» الذي هو آخر كتب «أفلاطون» وأوسعها. موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته «الجمهورية» لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة. وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام؛ المقالات (١ - ٤): مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة، والمقالات (٥ - ٨): في نظام الدولة السياسي وقوانينها، والمقالات (٩ - ١٢): في الجزاءات من ثواب وعقاب.

ففي المقالة الأولى يعني «أفلاطون» على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء. وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي؛ ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة، وتعهدها حتى تنصلح. فخير الحالات السلم لا الحرب، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره. والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة، والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة؛ فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية. ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير حكومة هي الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة. وهي وسط بين الطغيان والديموقراطية؛ فالطغيان يسرف في حب السلطة، والديموقراطية تغلو في حب الحرية، فكلاهما رديء في ذاته، ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا.

ج - ولا يذكر «أفلاطون» الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية؛ ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم في ناحية، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى، وجيشًا أهليًا في ناحية ثالثة. ويعدل عن الشيوعية، ولو أنه لا يزال يرى فيها دواء الأثرة، إلا أنه أيقن أن البشر «يولدون وينشئون كما نرى اليوم» لا قبل لهم بها، وأنها إنما

(١) محاوراة «السياسي» ص ٣٠١ - ٣٠٣.

تصلح لموجودات أسمى من البشر. فهو يقول بالملكية، ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به. وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج، ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل، لأنه يستبقي مدينته صغيرة، ويحدد عدد الأسرة بخمسة آلاف وأربعين؛ «لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر»!!.

ويختص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ، بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور. ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد. والحصة قسمان؛ الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد؛ ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء. وتكتفي الأسرة بغلاتها، فلا تقتني ذهباً ولا فضة. وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال، فلا تزيد الثروة؛ وهذا خير للدولة؛ لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها أما تفاوت الأسر في الثروة فيسبب الحسد والشقاق (م ٥).

د - والسلطات سبع:

- ١ - حراس الدستور، وعددهم ٣٧، يحافظون عليه ويحولون دون تعديله.
- ٢ - القواد، وعددهم ثلاثة، يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.
- ٣ - مجلس الشيوخ، وأعضاؤه ٣٦٠، يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة، كل ثلاثين منهم شهراً، وفي باقي السنة يعنون بشئونهم الخاصة.
- ٤ - الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهيكل.
- ٥ - الشرطة.
- ٦ - وزير التربية، ينتخبه الشيوخ لخمس سنين.
- ٧ - المحاكم، وهي ثلاث: واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف من جيران المتخاصمين؛ وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها؛ والثالثة للحكم في الجنح والجنايات. و«أفلاطون» يريد التربية فاضلة بالطبع، ولكنه يلفظ من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على «قلم مراقبة»، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب. وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة (م ٦).

هـ - ويمضي «أفلاطون» في سرد القوانين وتبيان الجزاءات. ويعني بأن يمد كل قانون

«بمذكرة إيضاحية» وأن يعقب عليه بعظة خلقية، لأن القانون الخلق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم، يصدر للعقل فيولد العلم؛ ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومربٍ يقنع قبل أن يأمر (م ٤). ويرتقي «أفلاطون» إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها، فيقول: إن الله لا يحكمنا مباشرة؛ بل بواسطة العقل الذي وهبنا، فالقوانين التي يقرها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية، وترمي إلى الخير العام، فالخضوع لها واجب. ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم، ويتدخل في أدق الشئون، فيبين أن عقلية الرياضيات لم تفارقه، وأنه لا يزال يرنو إلى مدبنته الأولى، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون. وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة، ليحلها محله، ناسيًا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير، وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال.

وهو يرمي إلى إقامة حكم العقل والعدل، واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثر الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخنق كل استقلال في الفكر، وتجرد الفرد من نزاعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا للدولة. فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة. غير أنه خلف لنا عددًا كبيرًا من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة.

٤٨ - خاتمة الباب الثالث

أ - نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب «أفلاطون» إلى إشعار القارئ بعض الشيء بسمو روحه، وعمق فكره، وتنوع أسلوبه. جمع «أفلاطون» في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها؛ الجرأة والتؤدة، الحدس والاستدلال، العاطفة والملاحظة، الفن والرياضة. واستوعب جميع الأفكار؛ فمحصها إلى حد بعيد، وسلكتها في نظام واحد بديع. وأحس جميع النزعات الروحية؛ فاستخلصها من الأورفية وسائر الأسرار، ووضحها وأحالها معاني عقلية، فنقل الدين إلى الفلسفة؛ وقال إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح^(١) وأن الفلسفة هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم^(٢) وأعلى كلمة الفلسفة فوق كل كلمة. فكان بكل هذه المزايا أحد ينبوعي حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا، ولن تزال تردده إلى ما شاء الله. والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس.

(٢) «فيدون»، ص ٨٢ (ب) - ٨٤ (ب).

(١) «فيدون»، ص ٦٩ (ج د).

ب - أما الأكاديمية فتولها من بعده قريب له اسمه «أسبوسيبوس». وخلفه «أكسانوقراطيس». والاثنان «أحالا الفلسفة رياضيات» على حد قول «أرسطو» المذكور آنفاً (٣٨-د). وتوالت على المدرسة حظوظ شتى. وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية، أي إلى أن أغلق «يوستينيانوس» المدارس الفلسفية بأثينا.

الباب الرابع

أرسطوطاليس

(٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٩ - حياته

أ - ولد «أرسطو» في «اسطاغيرا»، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لـ «مقدونية» على بحر «إيجة». وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخبوها وسميت فيما بعد «أسطافرو». وكانت أسرته معروفة بالطب كابرًا عن كابر، وكان أبوه «نيقوماخوس» طبيبًا للملك المقدوني «امتناس الثاني» أبي فيليب أبي الإسكندر؛ توفي ولا يزال «أرسطو» حدثًا، فلم يأخذ عنه. ولما بلغ الثامنة عشرة قدم «أثينا» ليستكمل علمه، فدخل الأكاديمية، وما لبث أن امتاز بين أقرانه، فسماه «أفلاطون» «العقل» لذكائه الخارق، و«القرءاء» لاطلاعه الواسع. ثم أقامه معلمًا للخطابة فيما يقال.

ولزم «أرسطو» الأكاديمية عشرين سنة، أي إلى وفاة صاحبها. وحسبنا هذا دليلًا على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في العهد الأخير، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية. فإن «أرسطو» كان قد نقد نظرية المثل، ولعله كان قد كون مذهبه، ونقد نظريات أخرى، فهو في كتبه لم يدع قولًا لـ «أفلاطون» إلا تناوله بالتجريح في لفظ جاف وإلحاح عنيف، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة: «أحب «أفلاطون» وأحب الحق، وأؤثر الحق على أفلاطون»^(١). وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إثبات الحق واحترامه لأستاذه وعرفانه لجميله.

ب - ولما توفي «أفلاطون» غادر «أرسطو» أثينا، وتزيد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من تركّس غيره على المدرسة. ويقضي الإنصاف أن نذكر أن موقفه في المدينة كان تحرّج؛ إذ تألف فيها حزب وطني بزعامة «دميوستين» لمقاومة «فيليب»، وكانت علاقة

(١) وهذه المقولة مشهورة بهذا النص؛ انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٦ جـ.

أسرة «أرسطو» بالبلاط المقدوني معلومة للجميع. قصد إذن إلى آسيا الصغرى، ومكث فيها مدة وتزوج. وفيما هو هناك استقدمه «فيليب» ليعهد إليه بتثقيف ابنه «الإسكندر» البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة. ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه، ولكننا نعلم أن «فيليب» أمر بإعادة بناء «أسطاغيرا» من ماله الخاص، فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده.

واستمر «أرسطو» على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة، حتى إذا ما بلغ «الإسكندر» السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر، فتباعدت الصلة بينهما. ولما ناهز العشرين نودي به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة. فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه. وعاد «أرسطو» إلى «أثينا» في أواخر سنة ٣٣٥، وكانت قد خضعت لقوة «فيليب».

ج - فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى «لوقيون»، فعرفت بهذا الاسم ولكنه لم يكن صاحبها القانوني؛ لأنه كان أجنبيًا. فسجلها باسم «ثاوفراسطوس» صديقه وتلميذه، ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة. وقسم رجال المدرسة طائفتين؛ أعضاءً مسنين ينتخبون الرئيس، وأعضاءً أحياناً، وكان من عادته أن يغشي مشى إلى جانب الملعب، فيوافيه التلاميذ، فيلقي عليهم دروسه وهو يمشى وهم يسرون من حوله؛ فلقب لذلك هو أتباعه بالمشائين، ويقال إن دروسه كانت على نوعين: صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة، ومسائية عامة تدور على الخطابة. ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم، ومعملاً للتأريخ الطبيعي. ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه بأن العمل كان كثيرًا، والبحث شاملاً جميع فروع العلم.

د - وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر «أرسطو» أن يبرح «أثينا» مرة ثانية. فإن «الإسكندر» مات بالحمى سنة ٣٢٣، فعادت «ديموستين» وحزبه آمالهم، وعادوا إلى نشاطهم، وأخذوا يطاردون الأجانب واتجهت الأنظار إلى «أرسطو»، مع أنه لم يشغل بالسياسة قط، ومع أن العلاقات كانت توترت بينه وبين الإسكندر من قبل سنتين؛ إذ علم الملك بمؤامرة عليه، وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه، لم يبال الأثينيون بذلك، ولجئوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل، فاتهموه بالإلحاد. فعهد بالمدرسة إلى «ثاوفراسطوس» وغادر المدينة وهو يقول متهمكاً: «لا حاجة لأن أهيئ للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة». وقصد إلى مدينة «خلقيس» في جزيرة «أوبا». وكان ممعوداً منذ زمن طويل، فمات بمرضه عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من هذه، وابن من تلك اسمه «تيقوماخوس» كجده.

أ - يذكر بعض القدماء أن مخطوطات «أرسطو» تداولتها بعض الأيدي، إلى أن اكتشفت مكدسة في قبو وقد نال منها العفن، فتداولتها أيدٍ أخرى، حتى اضطلع بمراجعتها وإصلاح ما فسد منها «أندرونيقوس الرودسي»، الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد «أرسطو»، وأخرج للناس نسخًا صحيحة في منتصف القرن الأول قبل الميلاد. هذه القصة موضوعه من غير شك؛ إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوي على نسخ من مصنفات «أرسطو» يرجع إليها المعلمون والتلاميذ؟ وكان للمدرسة فروع، منها فرع «رودس» أنشأه «أوديموس» تلميذ «أرسطو» وخرج منه «أندرونيقوس»، فكيف يمكن الاعتقاد بأن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعول عليها؟ يلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التي أذاعها في دور الشباب، وأن تأليفه العلمية بقيت وقفاً على مدارسهِ إلى أن نشرها «أندرونيقوس». وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً، فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخاً من كتب «أرسطو» لم تكن هي مخطوطاته، ولا النسخ الوحيدة، لما قدمنا من سبب.

ب - أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً. وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب. هي محاورات على طريقة «أفلاطون» في عهده الأخير، بل إن الحوار فيها قصير جداً لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة، ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب كما يشرح «سقراط» رأي «أفلاطون». يذكرون منها: السياسي، السوفسطائي، منكسينوس، المأدبة، في البيان، إسكندر، في العدالة، في الشعراء، في الصحة، في الصلاة، في التربية، في اللذة. ويذكرون «أوديموس» في خلود النفس، ويقولون إن هذا الكتاب موضوع على غرار «فيدون» وإنه كان يتضمن القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر، وكتاباً «في الفلسفة أو في الخير» وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير «أفلاطون»؛ بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية، وتطرق إلى نقد نظرية المُثُل ونظرية حدوث العالم، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب.

ج - وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها، وليس للحوار أثر فيها، وإنما هي موضوعه في قالب تعليمي، لم تكن معدة للنشر، ولكنها مذكرات، بعض أجزاء منها محررة تحريراً نهائياً، والباقي منه ما دونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعوه هو. وهذا يفسر صعوبة أسلوبها، وافتقارها للشرح منذ القديم، وكونها لم تتداول إلا في المدرسة حتى نشرها «أندرونيقوس» كما قلنا. ولسنا بحاجة إلى تاريخها، فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا

يخرج عنه، والكلام فيها مرتب ترتيباً منطقيًا، والمذهب فيها واحد متناسق. ولسنا نصف هنا محتوياتها، فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب. فنقتصر على ذكر أسمائها. وهي تنقسم خمسة أقسام:

١ - الكتب المنطقية الملقبة بأورغانون منذ القرن السادس للميلاد، أي الآلة (الفكرية): المقولات، العبارة، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل، الأغاليط. وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية؛ فيقولون: قاطيغورياس، باري أرمنياس، أنالوطيقا الأولى، أنا لوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا.

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

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

٤ - الكتب الخلقية والسياسية: الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والأخلاق الكبرى (في مقالتين). والكتابان (الأول والثاني) روايتان لدروس «أرسطو» الشفوية، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى «أفلاطون» والثاني أقرب إلى مذهب «أرسطو» وأكمل؛ لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني.

أما الثالث فهو تلخيص الكتابين على الرغم من فخامة اسمه. ولم نقل الأخلاق «إلى» نيقوماخوس وإلى «أوديموس»؛ لأن المتخصصين الآن يعدلون عن هذه الترجمة، ويقولون

إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معانٍ؛ الأول: «الأخلاق إلى...» يعني أن الكتاب مهدي إلى... والآخر: «أخلاق نيقوماخوس» يعني اسم الناشر، والثالث: «الأخلاق النيقوماخية» وأن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثاني، فيبقى المعنى الثالث الذي هو مبهم كالأصل. أما الكتب السياسية، فهي: كتاب السياسة؛ وكتاب النظم السياسية، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد في مصر على بردى سنة ١٨٩٠.

٥ - الكتب الفنية وهي: الخطابة، والشعر.

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

ويتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات «أرسطو» موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات. ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم، فإن كتبه الفلسفية، وكثيراً من نظيراته المنبثقة في كتبه الجزئية خالدة، ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية، بل أيضاً وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية.

٥١ - أسلوبه ومنهجه

أ - كان القدماء معجبين بكتابة «أرسطو»، وقد قال «شيشرون» إن أسلوبه يتدفق كنهر من تير. ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصباً على مصنفاته الأولى، فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب «أفلاطون». وكان «أرسطو» قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً، وللشرح النصيب الأوفر.

على أن الكتب العلمية تحمل البيانات على صدق إعجاب القدماء، فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه. ثم هو قد عني عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ. ووضع ألفاظاً جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته، ونقلت

إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية، بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة.

ب - أما منهجه في التأليف فله مراحل أربع: فهو أولاً يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم) ثم يسجل «الصعوبات» أي المسائل المشككة في الموضوع، وتعريف «الصعوبة»: «إنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها»^(١). وأخيراً ينظر في المسائل أنفسها ويفحص عن حلولها مستعيناً بالتائج المستخلصة في المراحل السابقة. وإليك نصاً بما تقدم: «من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسأله؛ لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أية جهة هو متوجه، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد، من حيث إنه لا يتوخى غاية: وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات، فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية. وأخيراً إن الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم»^(٢). ولتعيين الموضوع ميزة أخرى، هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه، فإن «البعض لا يقبل إلا لغة رياضية، والبعض لا يريد إلا أمثلة، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافاً... (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم... فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موضوع، وإنما فقط في الكلام على المجردات؛ ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي؛ لأن الطبيعة تحتوي على المادة»^(٣).

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب س ١٧.

(٢) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ٩٩٥ ع ١ س ٢٤ - ٩٩٥ ع ب س ٤ باختصار.

(٣) ما بعد الطبيعة، م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥ - ١٧ باختصار.

الفصل الثاني

المنطق

٥٢ - المنطق وأقسامه

أ - كان «أرسطو» أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم يتمثل في مجموعة كتبه. فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها، العلم النظري: ينتهي إلى مجرد المعرفة، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات: من حيث هو متحرك ومحسوس، وهذا هو العلم الطبيعي؛ ومن حيث هو مقدار وعدد، وهذا هو العلم الرياضي^(١)؛ ومن حيث هو وجود بالإطلاق، وهذا هو ما بعد الطبيعة.

أما العلم العملي: فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متميزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية، وذلك إما في نفسها، وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع، وهذا هو الفن. ويدبر العلم العملي أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح: في شخصه، وهو الأخلاق بمعنى ضيق، وفي الأسرة، وهو تدبير المنزل، وفي الدولة، وهو السياسة. ويدبر الفن أفعال المخيلة والأعضاء، ويحدث موضوعات مفيدة أو جميلة، وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها.

والعلم النظري أشرف؛ لأن كمال العقل أسمى قوى الإنسان، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يترتب عليه ويتبعه. وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة، لسمو موضوعه وبعده من التغير. كذلك العلم العملي أشرف من الفن، لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن^(٢).

(١) ويسمى أيضاً في الكتب العربية بالتعليمي؛ لأن اللفظ اليوناني الدال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضاً على التعليم.

(٢) كتاب الجدل، م٦ ر ٦م ٨ ف ١، والأخلاق النيقوماخية م٦ ف ٢. وما بعد الطبيعة م٦ ف ١. وانظر فيما بعد عدد ٧١، ب١.

ب - ولم يدخل «أرسطو» المنطق في أقسام العلم النظري؛ لأن موضوعه ليس وجوديًا ولكنه ذهني؛ إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر. وعلى ذلك فهو علم يُتَعَلَّم قبل الخوض في أي علم آخر، ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه، وأي برهان يطلب لكل قضية^(١). فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول^(٢).

وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي. فموضوعه صورة العلم لا مادته. ولم يرد لفظ «لوجيكا» في كتب «أرسطو» اسمًا لهذا العلم، ثم ورد في عصر «شيشرون» بمعنى الجدل، إلى أن استعمله «إسكندر الأفروديسي» بمعنى المنطق. ويقول «أرسطو» بهذا المعنى «العلم التحليلي» أي العلم الذي يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله، وإن كانت «التحليلات» تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله، فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ.

ج - موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد. ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة^(٣)؛ فقد جاءت كتب «أرسطو» المنطقية موزعة أولًا إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصور تصورًا ساذجًا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته.

ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانيًا صادرًا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديًا للعلم، وإما جدليًا مركبًا من مقدمات ظنية، وإما سوفسطائيًا مؤلفًا من مقدمات كاذبة يحتوي على النتيجة احتواءً ظاهريًا لا حقيقيًا. خرجت لنا ثلاثة كتب؛ الأول في التحليلات الثانية أو البرهان، والثاني في الجدل، والأخير في الأغاليط.

وواضح أن هذا «المنطق المادي» يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين، وهو «منطق العلوم». على أن «أرسطو» لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه في كتاب واحد، فقد مر بنا قوله إن لكل موضوع نوعًا من الدليل أو البرهان يلائمه. وكتابه «التحليلات الثانية» منطق العلوم المجردة، وله في أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم.

(١) التحليلات الثانية م ١م ١ - وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣.

(٢) ما بعد الطبيعة م ٢م ٣. (٣) كتاب النفس م ٣م ٦.

أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة؛ كان معروفاً أن العلة متى وضعت وضع المعلول، ومتى ارتفعت ارتفع، ومتى تعدلت تعدل. وبالجمله لسنا نرى بحثاً من أبحاث «ستيوارت مل» في منطق الاستقراء إلا وفي كتب «أرسطو» ما يقابله، أو مبادئ تمكن معالجته بها، وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية، فإن هذا التلخيص بين أيدي الجميع في الكتب العربية القديمة، وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال، متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لتؤدي واجب التاريخ.

٥٣ - المقولات

أ - هي عشر مذكورة هنا بتمامها، ومذكورة تارة كلها، وتارة بعضها، في جميع كتب «أرسطو» تقريباً. وهي: الجوهر مثل رجل، الكمية مثل ثلاثة أشبار، الكيفية مثل أبيض، الإضافة مثل نصف، المكان مثل السوق، الزمان مثل أمس، الوضع مثل جالس، الملك مثل شاكي السلاح، الفعل مثل القطع، الانفعال مثل مقطوع. والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أي القضية. ولفظ «قاطيغورياس» يعني عند «أرسطو» الإضافة أو الإسناد. فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو «مقولة» أي محمولات، أو بتعريف أدق: المقولة معنى كل يمكن أن يدخل محمولاً في قضية.

ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء؛ فإن الجوهر أول وثان: الأول هو الجزئي الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع، وليس حاصلًا في موضوع، مثل «سقراط». والثاني هو النوع والجنس، أي ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول، ويندرج تحته الجوهر الأول، مثل إنسان وحيوان، وهو يضاف إلى موضوع مثل قولنا «سقراط إنسان». ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض، مثل «هذا العالم هو سقراط» إلا أنه دائماً موضوع بالذات كما تقدم. والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني.

ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور: أهمها، قبوله الأضداد، بينما هي لا تقبل أضدادها؛ وذلك لأنه موضوع التغير، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها زوالها. والجوهر الأول مقدم في الجوهرية على الثاني، أي أن الجزئي مقدم على الكلي، لأنه هو الذي يوجد حقاً ويقبل العوارض، بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن. ومن بين الجواهر الثانية، النوع جوهر أكثر من الجنس، لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي.. يتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع. وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقّة،

إلى الجزئيات المعتبرة أشباحًا، ويدل على الاتجاه الواقعي عند «أرسطو»، إلى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلي، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آت من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم.

ب - قلنا إن المقولات محمولات: هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا، تمثل وجوه الوجود المختلفة، لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة، بل بمعنى أنها وجهات متميزة في كل شيء؛ فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف... إلخ، بحيث إن أي محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات.

وكان «أفلاطون» قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) وبمعان مشتركة (التشابه والتباين، الوجود واللاوجود، الذاتية والتغاير، الزوج والفرد، الوحدة والعدد)^(١) ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات. وقد وردت في محاورات «أفلاطون» معاني الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة «أرسطو»، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد.

ج - لم يذكر «أرسطو» المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات. فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعًا تجريبيًا. ولسنا نظن ذلك. وعلى كل حال يمكن وضعها وضعًا منطقيًا. وقد فعل ذلك القديس «توماس الأكويني» في شرحه على «ما بعد الطبيعة» (المقالة الخامسة، الدرس التاسع) على النحو الآتي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإما أن يكون المحمول هو الموضوع، وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع. فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا «سقراط إنسان» فإن «سقراط» هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول). ومن الوجه الثاني، المحمول صفة للموضوع، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف، وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة، وإما بعض الشيء، والخارج بالمرة، إما ملك، وإما مقاس، والمقاس إما زمان، وإما مكان، والمكان إما «أين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء، إما أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال.

(١) في «بارميندس» وفي «السوفسطائي».

أ - كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية مثل كتاب المقولات، ومقسم إلى مقاليتين في الترجمة اللاتينية. والعبارة «صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية». فهي إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان مثل التأوه والأنين، وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها.

والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة، أي الحرف، والصوت المركب هو المؤلف، وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية؛ لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب، ويصح السكوت عليه، أما الاسم والفعل فجزأ العبارة. وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار، فيستبعد عن العبارة التمني والدعاء والاستفهام؛ لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة، أي بلفظة دالة على نسبة بينهما. وقد تطوي هذه الرابطة، فتسمى العبارة ثنائية مثل قولنا: سقراط كاتب أو سقراط يتكلم. وقد تعلن فتسمى العبارة ثلاثية، مثل سقراط هو كاتب. ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الأشياء، واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الانفعال الحاضر، ولكنه حيوان ناطق مدني؛ فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين، فاصطنع الألفاظ والكتابة: الكتابة دلالة الألفاظ، والألفاظ دلالات انفعالات النفس، والانفعالات مثل الأشياء؛ لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل. ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك، خلافاً لما ذهب إليه «أفلاطون» في «أقراطيلوس» إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية؛ لذلك كانت واحدة عند الكل.

ب - فالكتاب ينظر في الأصوات الدالة بالإجمال، ثم في الاسم والفعل والأداة. وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة، وموجبة وسالبة، وصادقة وكاذبة. ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل. ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة، والقضايا المركبة، والقضايا الموجهة وتقابلها. وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره «أرسطو» فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في القضايا الممكنة المستقبلية؛ لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية، فإن «أرسطو» يقول: إن القضيتين المتناقضتين، الواحدة منهما صادقة بالضرورة، والأخرى كاذبة بالضرورة، فيما سوى الممكنات المستقبلات، أي الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلية لها بداية في مشورتنا، وأن من الأشياء ما

يمكن أن يوجد، أو لا يوجد على السواء، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة، وليس الإيجاب فيها قبل الحدوث بأصدق من السلب^(١).

٥٥ - التحليلات الأولى

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

ب - القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرابًا. فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري. حتى إن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما، بل من حيث تأليفهما معًا، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة؛ فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك و«ستيوارت مل» بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول؛ إذ إن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة^(٢). وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معًا واضح غاية الوضوح.

وتركيب «أرسطو» للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا: إذا كان أ (مات) مقولاً على كل ب (حيوان) - وكان كل ب مقولاً على كل ج (إنسان) - فإن أ (مات) مقول على كل ج (إنسان). وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب: الحد الأوسط بين الطرفين (مات وإنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط، والآخر أصغر من الأوسط، بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير)، وهذا هو الشكل الكامل أو الأول.

(١) يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي، وحرية الاختيار في الأخلاق النيقوماخية؛ انظر فيما بعد عدد ٦١ د، ٧٨ ب.
(٢) المصادرة على المطلوب الأول أن نجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (النجاة لابن سينا).

أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما، فإنه ينتج شكلين غير كاملين، النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من المقدمتين كما تلزم في الشكل الأول. وهذا الشكل أول أيضاً؛ لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع: كلية موجبة أو سالبة، وجزئية موجبة أو سالبة، ومبدأه عنده «حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً في الأوسط، والأوسط متضمناً أو غير متضمن في الأول، فحينئذ يكون بالضرورة قياساً كاملاً يربط الأول والأخير».

ويعتمد «أرسطو» هنا على الماصدق، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس. ولكنه حين ينظر إلى الحكم، يعتبر المفهوم؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء. واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط؛ ذلك بأن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر، وإما أن يكون أكبر منهما، وإما أن يكون أصغر منهما. أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط، على ما فعل «جالينوس» من بعد، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة.

على أن «أرسطو» يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة. فجعلها تلميذه «ثاوفراسطس» أضرباً تابعة للشكل الأول.

ج - ولتعيين أضرب كل شكل، لم يؤلف «أرسطو» القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهمل النتائج، فخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلاً من ٦٤ في كل شكل، وهذا أخصر وأصوب؛ لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة. ولتعيين الأضرب المنتجة، يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدماتها جزئيتان.

ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس كما سنشير إلى ذلك، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد. ولما كان الأوسط في الشكلين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول، أي ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث الماصدق، فإنه يعالجه لجعله متوسطاً، ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، وله في ذلك ثلاث طرائق: طريقة مباشرة بعكس القضايا، وطريقتان غير مباشرتين؛ الأولى: بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، والأخرى: بالخف أي ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت.

وفي العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة، والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تعكس، ولا يذكر عكس النقيض، لأنه لا يفيد في رد الأقيسة. و«أرسطو» لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس. وبعد أن يرد أضراب الشكليين الثاني والثالث إلى أضرب الأول، يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين، فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين، الواحد موجب، والآخر سالب. ويذكر الأقيسة الموجهة، ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء، وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس، فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلاً مطوَّلاً. فاختصر «ثاوفراسطس» الطريق بتطبيقه قاعدة: أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين. وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية، وهذه القواعد خمس:

- ١ - يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر.
- ٢ - في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة، أي لا تلزم نتيجة عن سالبتين.
- ٣ - في كل قياس لا بد من مقدمة كلية، أي لا تلزم نتيجة عن جزئيتين.
- ٤ - النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين، أي إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتماً.
- ٥ - النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين؛ أي إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتماً. وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين.
- د - إذا تأملنا القياس، وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه «مطلوباً» أي أنها هي المسألة التي عرضت أولاً (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه؟) ثم ركب القياس لحلها. وإنما ركب بالأوسط، فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط. والمنهج أن يوضع ثبتان: واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب. فالحد الأوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبتين. وبعبارة أخرى، توجد أشياء هي دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر، وأخرى هي دائماً محمولات كالأجناس العالية، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالألوان.
- ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولاً، فإن البحث عنه يجب أن يتجه

إلى النوع، أي يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن إيجابه لأحدهما، وفي كل ما يمكن أن يوجب له الآخر، أو - إن كانت النتيجة سالبة - في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر، فليكن هذا المطلوب: هل سقراط مائت؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها إلى «سقراط»، وواحد من الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت، فيمكن أن يقوم حدًا أوسط بين سقراط ومائت. فاستكشف الحد الأوسط يقتضي إنعام الفكر والنفاد إلى الماهيات. وإذن فليس القياس قاصرًا على أنه عرض البرهان، ولكنه أيضًا آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان، فإن محاولة تركيب القياس شيء، وتركيبه بالفعل شيء آخر. وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون. فإن قالوا إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس، فالقياس فعل لاحق عقيم، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنما هي طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية، فالقياس علة غائية، ومعلوم أن الغاية تتصور أولًا ثم تحقق.

هـ - بعد تعريف القياس وتحليله، يقارن «أرسطو» بين القياس والقسملة الأفلاطونية (٣٨ج)؛ فيقول: إن هذه القسملة قياس ضعيف أو عاجز، لأنها خلّو من حد أوسط، فهي تقول مثلاً: الكائنات إما حية، وإما غير حية، فلنضع الإنسان في الحية، والحيوانات إما أرضية وإما مائية فلنضع الإنسان في الأرضية، وهكذا حتى تحصى جميع خصائص الإنسان، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة، وإنما تضعها وضعًا. فما لا نجده عند «أفلاطون» هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع، وهذا لا يتحقق في القسملة. بل إن القسملة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها. فإن صح أن القسملة الأفلاطونية هي التي أدت بـ «أرسطو» إلى القياس، فإن الفرق بعيد بين الطريقتين.

و - ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة، وقياس الخلف فيها، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف، ورد كل منهما للآخر في كل من الأشكال الثلاثة، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل. وقد كثر الكلام في الاستقراء الأرسطوطالي لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعًا، فقال النقاد إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته، ولم يفتن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة، بل على جزئي واحد، وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر.

هذا اتهام باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي. وإنما ساق «أرسطو» عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري، فلم

ينظر فيه لغير صورة الاستقراء، ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة، وهذا الشرط إمكان عكس الصغرى عكسًا مستويًا. ولا مشاحة في أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلي يقتضي الجزئيات جميعًا ليكون صحيحًا من الوجهة الصورية وإلا كان التالي أعم من المقدم، وبان الاستقراء سفسطة. ولكن «أرسطو» لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه. المثال نفسه الذي يورده دليل على ذلك، إذ إن الجزئيات فيه غير تامة و«أرسطو» يعلم ذلك: «الإنسان والفرس والثور طويل العمر - والإنسان والفرس والثور قليل المראה - إذن فكل حيوان قليل المראה فهو طويل العمر». وحتى لو تحقق الشرط لما عده «أرسطو» كافيًا؛ إذ إن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة، بل من حقائق ضرورية. ولـ «أرسطو» في هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه، قاله في التحليلات الثانية، وهو الكتاب الذي يبحث في البرهان والعلم اليقيني. قال: «إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عديدة (كل منها خاص بجزئي) أن كلا من المثلث متساوي الأضلاع، وغير متساويها، ومتساوي الضلعين، مجموع زواياه يساوي قائمتين، فليس يحصل له العلم بأن المثلث نفسه تساوي زواياه قائمتين، اللهم إلا على وجه سوفسطائي (أي جدلي قائم على أن هذه الثلاثة هي جميع المثلثات)، وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلي ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر؛ ذلك بأنه لا يعلم من أجل المثلث، ول كل مثلث إلا من حيث العدد، أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه. وإنما يعلم علمًا كليًا متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة، بحيث إن وضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول»^(١).

إذن فالعلم معرفة الماهية، ولا يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته، فإن لم تدرك بقي الاستقراء علمًا ناقصًا يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع، فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعي للاستقراء بوضع الخاصة التي ينتجها الاستقراء موضع الوسط والعلة، وإن العلم الضروري عند «أرسطو» ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعي المستلخص من التجربة؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى «إدراك الماهية».

ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزًا تامًا قال^(٢): الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا، لأنه يبدأ من الجزئيات، أما القياس فأبين بالذات، لأنه يبدأ من الكليات، فيبين

(٢) التحليلات الأولى، م ٢م ٣٢ وهو الخاص بالاستقراء.

(١) التحليلات الثانية، م ١م ٥.

علة النتيجة، بخلاف الاستقراء الذي يضع النتيجة من أجل ما شوهد في الجزئيات، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط؛ لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر، كما يتبين من المثال المذكور آنفاً، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق؛ لأنه مكتسب بوضع حد كلي في موضع الجزئيات، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء.

ز - ولا يذكر «أرسطو» القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة، مثل ب أكبر من ج، أو ب إلى يمين ج، وما أشبهه. ولا بد أن يكون السبب في هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات، و«أرسطو» يلحظ الرياضيات في منطقها، ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية، مثل الحد والشكل، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسي خاص، الخطوط فيه تمثل القضايا، والنقط تمثل الحدود. كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعها متصلة ومنفصلة؛ لأنهما تنحلان إلى حمتين. وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا؛ لأن القياس الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال، ولأن القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقتراني بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضماري، مثل قولنا «إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض» (شرطية متصلة)، فإنه يرجع إلى «الله ثابت فهو فعل محض»، ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا: «كل ما هو ثابت فهو فعل محض، والله ثابت؛ إذن فالله فعل محض»، ومثل قولنا «العدد إما فرد وإما زوج» (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق «إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج» أو إلى عملية مباشرة «كل ما ليس فرداً فهو زوج».

٥٦ - التحليلات الثانية

أ - تقع في مقالين كالأولى: الواحدة تدور على ماهية العلم، وشرائط مقدماته، وخصائص البرهان بما هو برهان، أي من حيث إباتته عن علة حصول المحمول للموضوع. وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات، وعلى المطالب العلمية أي الأسئلة التي تقع في العلوم، وعلى الحد وعلاقته بالبرهان.

يبدأ «أرسطو» بالبحث في أساس العلم فيقول: إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً، ولا يتوقف بعضه على بعض فيقع في دور. وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد، هو توهم أن البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة. ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان، ولا تحتل البرهان، وإنما هي أصول البراهين.

وللبرهان تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية، هو أنه «قياس منتج للعلم» والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة، وهي معرفة ثابتة ضرورية، بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن، وقد يقع لموضوع واحد بعينه أن يكون موضع علم عند شخص، وموضع ظن عند شخص آخر، فلا ينتفي التمييز بين العلم والظن؛ ولأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر؛ فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان، ولكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان، ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً بالفعل، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة.

وللبرهان تعريف ثانٍ جوهري بالعناصر المؤلفة له، هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود، وما هو، وما المحمول أو ما يعني اسمه، وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان، والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه.

ب - ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالإطلاق، وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية، وهي لا تدخل عادة في القياس، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزية في العقل، لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية.

والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولاً موضوعة» ليست أولية، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها، فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينما تكون المقدمات أولية، ويستدل على المعلول بالعلة، يسمى البرهان «برهان لِمَ» يفيد علة حصول النتيجة، ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول، وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل.

وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن»، وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة، أو الذي يستدل على العلة بالمعلول، وهو برهان بالمعنى الواسع؛ لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، مثل برهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات؛ فيقول إن الجروح المستديرة أبطلًا اندمالًا

من سواها، ومثل براهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً. وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس، وليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسوبة في كتب المنطق.

٥٧ - الجدل

أ - كان «أفلاطون» قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي (٣٦، أ) ولكن «أرسطو» عاد به إلى معناه المتعارف؛ فحده بأنه «الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة». وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء؛ لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة، أي آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء. فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح، ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة. ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء؛ لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة، والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً. وإذن فليس الجدل علماً أو منهج العلم، كما أورد «أفلاطون»، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، ويستعمل في الخطابة بنوع خاص.

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

ج - ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع، فيلزم النظر في هذه الإضافة، وتعيين أنواعها، والكلام في كل نوع. فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في المصدق، أو لا يكون؛ فإن كان مساوياً (أي ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع، وهو إذن حده، أو لا يكونها، وهو إذن خاصته. وإن لم يكن مساوياً، فإما أن يكون جزءاً من الحد، وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي، أو لا يكون جزءاً من الحد، وهو إذن عرض. فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات، تحصل لنا به معرفة، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات، لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو

عرضاً، فهذه الوجهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء. وهذا موضوع الكتاب، ومن هنا أتى اسمه؛ فإن «طوبيقا» من «طوبوي» أي الأمكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية. وتجد في كتاب النجاة لابن سينا تلخيصاً للمقالات السبع في الفصل المعنون «في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة». أما المقالة الثامنة والأخيرة، فتدور على تركيب الجدل، أي على قواعد السؤال والجواب.

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

٥٨ - الأغاليط

أ - كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية في مقاليتين. تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها: قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة. وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية، وأن «أفعال السوفسطائية إما في القياس المطلوب به إنتاج شيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس»؛ فالمغالطات في القياس «إما أن تقع في اللفظ، أو في المعنى، أو في صورة القياس، أو في مادته، وإما أن تكون غلطاً أو مغالطة» والأشياء الخارجة عن القياس «مثل تخجيل الخصم، وترذيل أقواله، والاستهزاء به، وقطع كلامه، والإغراب عليه في اللغة، واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب، وما يجري مجرى ذلك»^(١). والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات.

ب - ويقول «أرسطو» في الفصل الأخير من الكتاب: إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون، وأنه هو قد سبق إلى فنون كثيرة، فتلقى

(١) ابن سينا: النجاة ص ١٤١ - ١٤٨، طبعة القاهرة، ١٣٣١ هـ.

البيان مثلاً عن الأقدمين وأكملته، أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة، فلم يسبقه إليها أحد. نعم إن السوفسطائيين، وإمامهم «غورغياس»، كانوا يعلمون المحاجة، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة، وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية، مما هو أدخل في علم البيان. أما الفن ذاته، بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج، فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل. انتهى كلامه.

والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في «أفلاطون»، وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية، من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء، وبين كتب «أرسطو» الغنية العميقة، ليدersh من عظم الفرق، ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم - أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ. وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم، أي الذي يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره، فإن «أرسطو» بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم، وبصّر العقل بنفسه، وأبلغه رشده.

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٩ - العلم الطبيعي وأقسامه

أ - الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن. فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها. وكل ما هو مادي فهو متحرك. فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة.

والحركة على أنواع. ولأجل تعيين هذه الأنواع، يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغيير أو الصيرورة، كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده، وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود؛ إذ ليس بينهما تضاد، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود، ويسمى كوناً، ومن الوجود إلى اللاوجود، ويسمى فساداً، ومن الوجود إلى الوجود، أي انتقال الشيء من حال إلى حال، ويسمى حركة. الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما، والحركة متدرجة في الزمان. ويتحرك الشيء حركات مختلفة، لكن لا من حيث الجوهر، فإن الجوهر عُرضة للكون والفساد ليس غير، ولا من حيث جميع المقولات الأخرى، بل من حيث بعضها، فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها، وإنما توجد بطرفيها، فتغيرها تابع لتغيرهما؛ والفعل والانفعال هما تغير، ولا تغير للتغير، والزمان مقياس الحركة، فليس هو الذي يتحرك.

يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان؛ فالحركة التي في الكيفية «استحالة»، والتي في الكمية «نمو ونقصان». والتي في المكان «نقلة». وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد. والنقلة شرط الحركتين الآخرين؛ إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولا بد لتماسهما من تقاربهما. والنمو والنقصان حركة

الجسم الحي، فهو يبدأ صغيراً، فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته، ثم يعتريه الذبول^(١).

ب - وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي إلى الكلام في الموجود الطبيعي بالإجمال، وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي، ثم في الموجود الطبيعي بالتفصيل، أي أولاً في الموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة، وهذا موضوع كتاب السماء أي العالم، وثانياً في الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر، وهذا موضوع كتاب الكون والفساد، وثالثاً في الموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان، أي الجسم الحي، وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان.

وسندرس في هذا الفصل ثلاثة الكتب الأولى، ونخصص الفصل الآتي للكلام على النفس. والأصل في اسم «السماع الطبيعي» على قول البعض إن «أرسطو» ألغاه دروساً فدونه التلاميذ، وعلى قول البعض الآخر إنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم. والكتاب في ثمانين مقالات: الأولى في تجوهر الأجسام الطبيعية أي تركيبها، والثانية في العلية والاتفاق والضرورة والغائية، والثالثة في تعريف الحركة وفي اللانهاية، والرابعة في المكان والخلاء والزمان وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً، وكان «أرسطو» يعتبرها قسمًا تاماً يسميه «في المبادئ» (الطبيعية) ويعتبر الباقي قسمًا آخر يسميه «في الحركة». وسنهمل هذا الباقي هنا، إلا مسألة واحدة منه، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها، والمقالة السادسة تبحث في اتصال الجسم والمكان والزمان، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية، والمقالة السابعة تعني بتفصيلات أخرى في الحركة، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد اقحمتا على الكتاب، والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول، وهذا بحث سيعود إليه «أرسطو» في «ما بعد الطبيعة» فمرجئه نحن تفادياً من التكرار؛ ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير. وبعد ذلك نقول كلمة في كتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد.

٦٠ - تجوهر الأجسام الطبيعية

أ - العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول. وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية: فمن الفلاسفة من وضع مبدأً واحداً ثابتاً، مثل «بارميندس» و«مليسوس»، ومنهم من وضع مبدأً

(١) السماع الطبيعي، م ١٠ ف ٢ و م ٥ ف ٢.

واحدًا متحرّكًا، ماءً أو هواءً أو نارًا، وهم «طاليس» و«أنسيمانس» و«هرقليطس»، ومنهم من قال بمبادئ شتى متناهية العدد، مثل «أنبادوقليس»، ومنهم من قال بمبادئ شتى غير متناهية العدد، وهم طائفتان: واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنسًا مختلفة شكلًا، مثل «لوقيوس» و«ديموقريطس»، وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة، مثل «أنكسيمندريس» و«أنكساغوراس».

ب - أما رأي «بارمنيدس» فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي، إذ إن الأجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحدًا ساكنًا. فهو لم يفتن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر، لا على نحو واحد، وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء، فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس، ويقال كيفية للأبيض والحر وما أشبه، فعبارته «كل ما خلا الوجود فهو لا وجود» غير صحيحة، فإن ما خلا الوجود من وجه، أي من حيث الجوهر مثلاً، أو من حيث جوهر معين، فقد يكون وجودًا من وجه آخر أي عرضًا، أو جوهرًا آخر؛ إذن فليس يلزم إنه لا شيء.

كذلك الواحد يؤخذ بمعان مختلفة، فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية؛ فإن قيل على المقدار، كان الواحد كثيرًا بالقوة؛ لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء، وإن قيل على غير المنقسم، بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهيًا كما يرى «بارمنيدس»، ولا لا متناهيًا كما يرى «مليسوس»، وإن قيل على الماهية؛ فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أي كل ماهية فهو واحد في ذاته، لا بمعنى أن الموجودات جميعًا واحد، وإلا وقعنا في مذهب «هرقليطس» فاستوى معنى الخير ومعنى الشر، ومعنى الإنسان ومعنى الفرس، ومعنى الكيفية ومعنى الكمية، وهذا خلف، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود.

و«بارمنيدس» يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققها في الذهن، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما، من حيث إنها تدخل تحت معنى الوجود، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة. والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود، وأن معنى الوجود جرده العقل، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود، من حيث هو جوهر (فيوجد في ذاته) أو عرض (فيوجد في غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية).

ج - وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك. فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة

واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهرياً، ويجعلها متميزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم، في حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين بالخصائص، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافاً في الجوهر.

وتركيب الجسم الطبيعي من مواد عديدة كلها معينة ومجموعة بمقادير، قد يعزل تميزه من غيره إلى حد ما، ولكنه يبطل وحدته؛ إذ إن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً في ذاته ما لم نفرض مبدأً يرد العناصر إلى الوحدة. وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشيء آخر غير الأجزاء، هي النفس. زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة، وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية وانتفى التغير الجوهري، وهو مشاهد على الأقل في الحي يتغير إلى غير الحي بالموت والانحلال، وفي غير الحي يتغير إلى الحي بالاغتذاء والتوليد.

د - فلاجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها، يجب القول بأن المبادئ ثلاثة فقط: ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يقتضي أولاً موضوعاً يتم فيه، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه، وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر، وثالثاً ما يعني الموضوع بعد اللاتعيين: فالأول الهولي أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة. فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد، ولكنه يحتوي على مبدئين: أحدهما يبقى على الرغم من التغير، والآخر يحلضده محله، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير، هو عدم الضد لقبول الضد الآخر. وهي مبادئ بمعنى الكلمة، أي أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى، وإنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض، إلا أن الهولي والصورة مبدأ ماهية.

أما العدم فمبدأ بالعرض، أي أنه نقطة نهاية وبداية صورة، وليس شيئاً ثالثاً محوياً في الجسم، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده، ولما كانت الهولي موضوعاً غير معين في نفسه، فهي ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلياً في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها، ندركها كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة، وطوراً في أخرى. وأما الصورة فهي كمال أول لهذا الموضوع، أو فعل أول لهذه القوة؛ أي أنها ما يعطي الهولي الوجود بالفعل في ماهية معينة، فهي معقولة لأنها فعل، بل هي ما نعقل من الشيء.

وباتحاد هذين المبدئين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد، من حيث إن كلا منهما ناقص

في ذاته مفتقر للآخر متمم له. فهما يتميزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة فلا توجد الهولي مفارقة، ولكنها دائماً متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة، اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٩ هـ و ز). وهناك صور مفارقة أصلاً، هي الله والعقول محررة الكواكب (٧٤ د هـ). وما خلا هذه الصور، فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه «أفلاطون»، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض، ولكنها متقومة بها؛ إذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي، وهو واحد بوحدة حقيقية.

٦١ - العلية والاتفاق

أ - أنزل «أرسطو» إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة، وسماه أيضاً «طبيعة»؛ فإنه يقول: ونستطيع أن نبحت مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى، فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالاتفاق أي المصادفة، والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها، والنباتات والعناصر، وهي تختلف اختلافاً بيناً عن التي ليست بالطبع، فإن الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان، أو إلى النمو والذبول، أو إلى الاستحالة. أما المصنوعات؛ مثل السرير والرداء وما أشبه، فإن اعتبرناها بما هي مصنوعات، لم نجد فيها أي نزوع طبيعي للحركة، فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه، وإما بفعل الصانع.

والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة. فالطبيعة «مبدأ وعلّة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالعرض»، وقد عرفنا ما هي الحركة، وسنعود إليها. أما السكون فهو غاية الحركة، فإن جميع الحركات الطبيعية - ما عدا حركات الأجرام السماوية - من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها، ومن استحالة، ومن نمو النبات والحيوان، لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده؛ فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان، أو يفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق، ولا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أي شيء. أما قولنا «القائمة فيه أولاً وبالذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق. وأما قولنا «لا بالعرض» فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرأ، ليس علة للصحة من حيث هو مريض، بل عرض أن رجلاً بعينه هو طبيب وقابل للصحة. لذلك قد تفرق هاتان الكيفيتان فتوجد إحداها في شخص، والأخرى في شخص آخر. وهكذا الحال في جميع المصنوعات؛

فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كاليت، ومبدأ البعض الآخر داخل، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم.

وليست الطبيعة نفساً كما ظن «أفلاطون»، فإن الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته، وحركة الجماد الذي لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يوقفها. وإنما الطبيعة هي الصورة؛ والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء، فإنه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته.

أما الهولي فليست طبيعة؛ لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج إلى الفعل، أي يتخذ صورة ماهية. ويفترق «أرسطو» عن «أفلاطون» في نقطة أخرى: فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم، لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد، وحين يضيف إليها خصائص وأفعالا، لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة، بل يريد الطوائف الجزئية بالإجمال.

ب - وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضي. فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط، التي هي موضوع الرياضي، متحققة في الأجسام الطبيعية، فكيف يتميز العلمان؟ إنهما يتميزان بأن الرياضي يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعي وحركاته وكيفياته المحسوسة، من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة. ولا يحتمل هذا التجريد أي خطأ، من حيث إن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص. وإنما الخطأ في محاولة «أفلاطون» أن يجرد عن المادة أشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر، لا يمكن دراستها إلا في المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحني مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات؛ فالعلم الرياضي يستبقي المادة المعقولة التي هي امتداد فحسب، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة في الحركة. والعلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين. أما الصورة المفارقة، فدراستها من شأن الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة.

ج - الآن عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم، أي بالعلة؛ فإن الهولي والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء، ويعلم بهما، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة «أبولون». على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين؛ الأول: ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني: الغاية التي تقصد إليها الحركة. فتكون العلل أربعة: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية. يُعنى الطبيعي بها جميعاً، من حيث إن غرضه تفسير الحركة، بينما

الرياضي ينظر في صورة صرفة واهية مجردة، فلا يحتاج في معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره في ذاته. وللحركة مبدأً محرك بالضرورة؛ لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك. وللحركة غاية تقصد إليه بالضرورة، وإلا لم تكن حركة أصلاً. ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما؛ فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها، أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها، بحيث تنتهي إلى أن العلل طائفتان: العلة المادية، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة أو الطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة، ٥٢ ف).

د - على أنه يقال أيضاً إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة. والاتفاق والبخت واحد، إلا أن البخت أخص، يطلق على الأمور الإنسانية، أي تلك التي تتعلق بالاختيار، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية، أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجازاً، ولا يقال لمجيء الفرس حظ إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق. وبعد فما معنى العلية هنا؟

نلاحظ أولاً أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد، ومنها ما يقع في الأكثر، ومنها ما يقع استثناءً، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه إنه يقع بالاتفاق. ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التي تقع دائماً أو في الأكثر، تقع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار، والبعض بالطبع، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية، أي أنها تنتهي عند غاية ليست مهيأة لها بالذات. فمثلاً لقاء المدين بالسوق، والحصول على الدين، أمر كان يمكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه، ولكنه ذهب من غير أن يعلم، ولغير هذه الغاية، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه، فكان هذا حظاً، أما إذا كان يعلم، أو إذا كان من عادته أن يذهب إلى السوق لاستيفاء أمواله، فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل الحظ.

وعلى ذلك فالاتفاق «تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض»؛ من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل. فهو داخل في العلة الفاعلية، مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة، كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة، لا سابقاً كما توهم بعض القدماء، لأنه علة عرضية لمعلولات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات، وما هو بالعرض

فهو لاحق لما هو بالذات. هو إذن علة غير معينة، محجوبة عن الإنسان، معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر، لا الأمور الاستثنائية. لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٥٤ ب).

هـ - فالعلل أربع كما قلنا. ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل، والقول بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة، كما ارتأى كثير من القدماء. إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة مثل الحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصعد الأجسام الأخف مثل التراب فوق الحجارة، والأخف مثل الخشب إلى أعلى.

نحن بالفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل. والفن يحاكي الطبيعة، أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية، فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة، لكان يحدث كما يحدثه الفن، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن؛ لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة. فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللاحق في المصنوعات والطبيعات على السواء. والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة، فإذا كان «السنونو» يبني عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية، وكان «العنكبوت» ينسج خيوطه، وكانت «النمل» و«النحل» تقوم بوظائفها المعروفة، وكان النبات ينتج ورقة لحماية ثمره ويرسل جذوره لا إلى أعلى بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء، فمن البين أن الغائية متحققة في الطبيعة.

ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسوخاً فتفوتها الغاية، فإن الحي الذي لا يتحقق فيه نوعه، صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة، أو عن فاعل عاجز، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية. وإنما يقال مسخ بالقياس إلى الأصل الذي تتوخاه الطبيعة، كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية. فالغائية القاعدة، والمسوخ الأخطاء. وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية، بل يدخل فيها: هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية، بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها إليها. فبناء البيت، من الضروري فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر، والسبب الغاية منه، أي الإيواء والصيانة، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب، وجب أن نصنع المنشار من حديد، وعلى الصورة المعروفة وإلا لم تتحقق غايتنا.

فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضروري أن تكون المادة كذا، وأن ترتب على نحو كذا، ولكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة، بحيث إن الضرورة المتحققة في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة. هذا حل «أرسطو» للمسألة الطبيعية؛ يخضع المادة للعقل، والآلية للغائية، ويحطم النطاق الضروري الذي أقامه قدماء الفلاسفة حول العالم، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه: الاتفاق والحرية.

٦٢ - الحركة ولواحقها

أ - عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة. فدراسة الحركة داخلية في هذا العلم. وللحركة لواحق؛ فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة، والمتصل إما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، فيتعين النظر في ذلك. ثم إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان، فيجب البحث في هذه الأمور أيضًا. نقول عن الحركة: لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل، كانت الحركة «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة» أي تدرجًا من القوة إلى الفعل، ووسطًا بين القوة البحتة والفعل التام، فإن ما هو بالقوة أصلًا غير متحرك، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل؛ فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام. والفعل الناقص عسير الفهم، ولكنه مقبول عند العقل. وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة؛ ففي المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة، الفعل هو الاستحالة، وفي النامي من حيث هو قابل للزيادة والنقصان، الفعل زيادة أو نقصان، وفي ما هو قابل للكون والفساد، الفعل كون أو فساد، وفي ما هو قابل للحركة المكانية، الفعل النقلة.

ب - وإذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان؛ الأولى: أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضًا من جهة ما هو بالقوة؛ لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس، فينقل بهذا التماس في نفس الوقت. والقضية الأخرى: أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك، إلا أنها تسمى فعلًا باعتبارها صادرة عن المحرك، وتسمى انفعاليًا باعتبارها حاصلة في المتحرك، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة. فإن قيل إن المقذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث إنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك، أجاب «أرسطو» جوابًا غريبًا هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدافع الأصلي إلى الوسط أي الهواء الذي يجتازه المتحرك، فتنبه في هذا الوسط قوة التحريك، تضعف بالتدرج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته، حتى يسكن المتحرك. فكل وسط يعتبر محركًا يحرك بالتماس. غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف، يبطل اتصال الحركة اتصالًا حقيقيًا، فلم لا نقول إن فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجيًا، بحيث يكون المقذوف

بعد انفصاله، محرّكاً ومتحرّكاً من جهتين مختلفتين؟

ج - أما اللامتناهي، فحدّه أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته مثل المقدار، أو في الإضافة إليه مثل العدد. والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد؛ إذ إن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية. وعلى ذلك وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل، سواء أكان جوهرًا مفارقًا، أم جسمًا، أم عددًا؛ فإنه إن كان جوهرًا مفارقًا، كان غير منقسم، ومن ثمة لم يكن لا متناهيًا. وإن كان جسمًا طبيعيًا أو رياضيًا، كان متناهيًا، لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال؛ لأن الزيادة والنقصان تحصلان في التخيل لا في الشيء نفسه. وإن كان عددًا، كان قابلاً للعد وممكن العبور، فلم يكن لا متناهيًا. وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين؛ إذ إنهم بغير حاجة إليه، ولا هم يستعملونه، ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهي متناهية.

على أن اللامتناهي، إن لم يوجد بالفعل، فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد. فلا ينبغي أخذ لفظ «بالقوة» كما يؤخذ في قولنا «هذا تمثال بالقوة» أي سيكون تمثالاً، كأن هناك شيئاً لا متناهيًا سيتحقق بالفعل؛ كلا، وإنما اللامتناهي بالقوة يبقى دائماً بالقوة، ويزيد باستمرار، فهو متناهٍ من غير شكل مع اختلافه بلا انقطاع.

وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه ما لا شيء خارجه، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائماً. فهو ضد التام والكامل أي المحدود. وهو لا مدرك بما لا هو متناهٍ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى فعل. وبذلك يتضح بطلان حجج «زينون» (١٧ ب ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان، وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية. فعدد أجزاء المكان والزمان متناهٍ ولا متناهٍ في آن واحد، لكن لا من جهة واحدة: هو متناهٍ بالفعل، لا متناهٍ بالقوة، بحيث إن المقدار المتصل غير المقسوم القابل للقسمة. وإذن فأخيل يلحق السلحفاة، لأن المسافة بينهما متناهية، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا، وليس مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل، أما حجة «الملعب» فالغلط فيها ناشئ من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء^(١).

(١) انظر أيضًا م ٦ ف ٩ و م ٨ ف ٨.

د - وأما المكان فنوعان: مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً. فمثلاً أنت الآن في السماء لأنك في الهواء والهواء في السماء، ثم أنت في الهواء لأنك على الأرض، وأنت على الأرض لأنك في هذا المكان الذي لا يحوي شيئاً غيرك. فإذا كان المكان الخاص هو الحاوي الأول للجسم، كان مفارقاً للجسم خارجاً عنه؛ لأن الجسم ينتقل ويتخذ له أمكنة على التوالي. وعلى ذلك يكون المكان الخاص «سطح الجسم الحاوي، أعني السطح الباطن المماس للمحوي».

وقد يتحرك الجسم الحاوي، فيبقى الجسم المحوي ساكناً بذاته متحركاً بالعرض، ويبقى مكانه ثابتاً. ويلزم مما تقدم أن للمكان طولاً وعرضاً دون عمق، لأنه سطح. ويلزم أيضاً أن الجسم يقال إنه في مكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد، لم يكن في مكان إلا بالقوة، كالأرض فهي في الماء، والماء في الهواء، والهواء في الأثير، والأثير في العالم، والعالم ليس في شيء ولا في مكان. فقول «زينون» مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوي (أي المكان) هو في الجسم الحاوي لا كأنه في مكان، بل كالحد في الشيء المحدود؛ فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو في مكان. ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات، مثل كل جسم جزئي، ومنها ما هو في المكان بالعرض، مثل النفس التي ليست جسماً ولكنها متعلقة بجسم.

هـ - وثمت مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء. فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان، أي امتداداً خلوّاً من كل جسم حتى من الهواء، يصير ملاءً حين يحل فيه جسم. وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور. هم يقولون: إن الملاء لا يقبل شيئاً، وإلا لأمكن أن يحل جسمان في مكان واحد، ولأمكن ذلك لأي عدد من الأجسام، فاحتوى الأصغر الأكبر، وهذا خلف، فإذا سلمنا بذلك، وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة، وتكاثر الجسم الطبيعي، ونمو الجسم الحي. فالتقلة حلول المتنقل في أمكنة متعاقبة، والتكاثر امتلاء الخلاء المتخلل الجسم، ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء.

وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء وهو ممتلئ رماًداً، بقدر ما يقبل وهو خلو، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً. ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة. فالخلاء غير ضرورية للنقلة، إذ إن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء، كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلقى فيه حجر.

أما التكاثر فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء، بل بطرد الهواء أو أي جسم آخر يتخلل

الجسم المتكاثف، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رمادًا، فإن الماء المسكوب فيه يترد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله. والتكاثف والتخلخل انقباض المادة نفسها أو انبساطها، بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما.

وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم؛ إذ إن الجسم إنما ينمو في جميع أجزائه، فإما أن يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم، وحينئذ يتداخل الجسمان، وهذا باطل، وإما أن لا يكون جسم بلا خلاء، فيكون الحي كله خلاء، وهذا باطل كذلك، وبعد أن يبين «أرسطو» أن الخلاء غير ضروري على ما قدمنا، يشرع في التدليل على أنه ممتنع، وأدله كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروحا طويلة. فنضرب عنها صفحا وننتقل إلى مسألة الزمان.

و - يلوح أن الزمان غير موجود، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض؛ لأن الماضي فات، والمستقبل غيب، الحاضر في تقضٍّ مستمر. هذا التقضي يوحى إلى الفكر بأن الزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعًا، ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة، والزمان راتب ليس له سرعة. على أن الزمان، إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية، أو حينما لا ندرك تغيرها، فليس يبدو لنا أن زمانًا قد تقضى، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة إنهم إذ ينامون في هيكـل «سردا» (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ويستيقظون يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم كأن لم يكن بين اللحظتين زمان؛ لأن هذا الزمان خلو من الشعور. إذن بين الزمان والحركة علاقة. والواقع أن الزمان متصل بأنه مشغول بحركة متصلة، والحركة متصلة لأنها في مكان متصل، فالمكان هو المتصل الأول. ثم إنا نجد في الزمان متقدمًا ومتأخرًا لأننا نجدهما في الحركة، ولما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولًا، وإلى الحركة ثانيًا، وإلى الزمان ثالثًا.

وعلى ذلك يحد الزمان بأنه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» أي أنه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض بحصولها بعضها تلو بعض، ومن ثمة معدودة. ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان، بل وجد أصل الزمان أي الحركة غير معدودة. إذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماضٍ ومستقبل، هو من النفس. أما ماهيته فقائمة في «الآن» يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة؛ فالزمان متصل بواسطة الآن، ومقسم بحسبه بالقوة، أي أن الآن يصل الماضي بالمستقبل، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء. فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان كما أن النقطة ليست جزء الخط، بل إن خطين هما جزءا خط واحد؛ ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر

للزمان ولا للخط، وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم. ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في الزمان؛ لأنها ليست متحركة، وليس الوجود في الزمان مرادفًا للوجود مع الزمان. وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها.

والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد، لأنها الوحيدة التي تنقضى على نحو راتب. والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان، بما في ذلك الشئون الإنسانية، خاضعة للدور.

٦٣ - قدم العالم والحركة

أ - كان «أرسطو» يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة. وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفًا، وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات. وحجته التي لها بعض الوجهة منصبة على قدم الحركة، ولكنها قائمة على مبدأ كلي، فيجب تقديمها وهي تلخص فيما يأتي: العلة الأولى ثابتة (٧٤ ب) هي دائمة، لها نفس القدرة ومحدثه نفس المعلول؛ فلو فرضنا وقتًا لم يكن فيه حركة، لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبدًا، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدمًا، لزم أنها تبقى دائمًا.

لقد ظن «أنكساغوراس» أن العقل ظل ساكنًا زمنيًا لا متناهيًا، ثم حرك الأشياء، ولكن هذا الظن يضيف التغير للعللة الأولى - وهذا محال - ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس.

وقد تخيل «أنبادوقليس» أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة، وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس، فما دام مبدأ الحركة واحدًا ثابتًا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط^(١).

والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعني أن مرجحًا قد استجد (مهما يكن من تصور «أنكساغوراس» و«أنبادوقليس») وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى، ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان، فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة وإن مفعولها هو المتعلق بالزمان. فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورًا ضروريًا، ولا

(١) السماع الطبيعي، ٨م ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ - ص ٢٦٠ ع ١ س ١١ - ١١٤

يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريًا لله، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة.

ب - والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة. هي طائفتان: طائفة خاصة بقديم العالم، وأخرى خاصة بقديم الحركة. ففي قدم العالم يذهب «أرسطو» إلى أن الهولي أزلية أبدية ويقول: لو كانت الهولي حادثة لحدثت عن موضوع (٦٠ د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث، وهذا خلف، ولو كانت فاسدة لوجبت هولي أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء، بحيث تبقى الهولي بعد أن تفسد، وهذا خلف كذلك^(١).

نقول: صحيح في التغيرات الجزئية أن الهولي ليست حادثة؛ لأنها موضوع تحدث فيه الصورة، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذي يمنع أن تحدث الهولي؟ ونلاحظ على الشق الثاني (لو كانت الهولي فاسدة...) أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم، ولست هذه الأبدية ضرورية، شأنها شأن الأزلية سواء بسواء.

ج - يقول «أرسطو»^(٢): وتبين ضرورة القول بقديم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان. أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديمًا وإما حادثًا، فإن كان حادثًا وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة (٥٩، أ) كان كونه تغيرًا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة، وهذا خلف. وإن كان قديمًا فهو متحرك لا ساكن، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة، فهو متأخر عنها، يقتضي إحداثه حركة أولى قبل الحركة، وهذا خلف. وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعني أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر، فلأجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة، وهذا خلف. وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة، فإن كان قديمًا كانت الحركة قديمة. وقد أخطأ «أفلاطون» في معارضته قدم الزمان (٤٠ ج) فإن الزمان يقوم بالآن، والآن وسط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان، فهذا خلف. نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك: ليس الخلق كونه شبيهًا بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم والتي تتم في موضوع بتأثير محرك مادي، ولكنه إحداث من لا

(١) السماع الطبيعي، م ١ ف ٩ س ١٩٢ ع.

(٢) السماع الطبيعي، م ٨ ف ١ س ٢٥١ ع - ٢٥٠ ع ب س ٢٨.

شيء، فهو ليس حركة، ولا يقتضي الحركة كما ظن «أرسطو». وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول: لما كان الخلق إبداع الشيء بمادته وصورته، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع، ثم إن العلة الأولى عند «أرسطو» ليست محركاً بوصفها علة فاعلية، بل بوصفها علة غائية (٧٤، هـ) وليس يقتضي فعل الغاية تماثلاً واقتراباً، فالحجة ساقطة من الجهتين. ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان بأن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم، مثل المكان الوهمي الذي نتخيله خارج العالم سواء بسواء، و«أرسطو» نفسه يقول إنه ليس خارج العالم خلاء، فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان، وكما أن «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم» على مكان بالقوة لا بالفعل، فإن «قبل» يدل على زمان بالقوة لا بالفعل.

هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة، وهي لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم، فأولى بها أن تسمى مصادرات، لا حججاً أو أدلة. ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول، وكان يكفي أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا؛ فيعلم أن هذا التفاوت يبطل ضرورة العالم، ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضروري كذلك، وإنما هو فعل حر، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية في الله بحيث لا تتنافى مع الثبات، ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا في المسيحية بعد «أرسطو» بزمن طويل.

د - وبعد أن دلل «أرسطو» على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضاً، وعرض حجة ذات شقين: الأول أنه لو سكنت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك، فتستأنف الحركة. ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر، ومن أين تأتي الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة؟

الشق الثاني: فالحركة لا تنتهي إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة، والعلة الثابتة مفعولها ثابت، فهذا الإعدام يعني أن علته حادثة فاسدة، ولإعدام هذه العلة علة فاسدة، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث لا تقف الحركة أبداً. ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم في لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلق بالإعدام بعد الإحداث.

وهكذا تمكن معارضة كل حجة. ولعل «أرسطو» كان يدرك تمام ذلك الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية، أي التي تحتل

قولين. ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والإسلام، ونظن القارئ قد تبين أن خطرهما أهون مما يقدر معظم الناس. فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر. خرج لنا أن للزمان طرفاً أول بالضرورة، وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم.

٦٤ - السماء

أ - السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوي الأشياء الطبيعية جميعاً أو هي مكانها المشترك. والكلام في كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة. وهو يقع في أربع مقالات: الأولى والثانية تقرران صفات العالم، وهي أنه متناه واحد منظم أزلي أبدي كروي، ثم تبثان في السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب. وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية. والعالم عند «أرسطو» قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكماً: ما فوق فلك القمر، وما تحته، ونحن نجمل الكتاب في نقط ثلاث: صفات العالم - الأجرام السماوية - العناصر الأرضية.

ب - العالم متناه لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة (٦٢، ج)، أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى نهاية هذا العدد، ودليل آخر في «ما بعد الطبيعة» (٧٤، د). والعالم منظم، هو آية فنية، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة، وقد بينا ذلك بإسهاب. والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع. والعالم كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه.

وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعي (٨م ف ٧ - ١٠): لكي تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متميزة متعاقبة، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت. هذه الحركة نقلة؛ لأن النقلة أول أنواع الحركة وشرطها (٥٩، أ) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة، أما الاستحالة والنمو، فلهما طرفان.

وبين أنواع النقلة؛ النوع الأول النقلة الدائرية، وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم، ولا على خط منحني مفتوح لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف

الحركة نفسها، كانت كل حركة متناهية، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهي؛ فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنٍ مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية، وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التي يرسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى.

ج - دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلاً. ومادتها الأثير أو العنصر الخامس، وهو جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير، وطبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس.

وليس يعني هذا - كما توهم بعض المؤلفين - أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك، بخلاف ما ارتأى «أفلاطون» (٣٩، ب) فإن «أرسطو» يقول بمحرك أول، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية، وهي أكمل الحركات، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة. والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل. والكواكب أجسام كروية، منها سبعة يقال لها السيارة، وهي من أعلى إلى أسفل: زحل فالمشتري فالمرخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر، والباقية يقال لها ثابتة، وهي وراء السبعة. ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك - كما سنرى - والأفلاك أجسام كروية مشقة مجوفة. يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة، فالفلك المحيط وراءها جميعاً، مركبة بعضها في جوف بعض. والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جداً، فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة.

الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول، وهو «غلاف العالم» مواز لخط الاستواء باقٍ دائماً على مسافة واحدة من الأرض. وهو دائم الدوران، يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها، في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض، فهي متسامتة ذات مركز واحد. قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة، بحيث إن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته، إلى أن ينتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك. وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه: النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة، وليس لها حركة خاصة، أما السيارة فلها حركات خاصة، أي أنها تدور أيضاً في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك

المحيط، ولكل حركة فلك، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه. والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض، فهو علة تعاقب الليل والنهار، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض، وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها، فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف في تولد الحرارة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض، وهذا أصل الدور في الكون والفساد؛ تتحول العناصر بعضها إلى بعض، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل، بتفاعل القوتين الفاعلتين وهما الحار والبارد، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس، تحت تأثير فلك الثوابت الذي هو بمنزلة الصورة العليا، والأرض بمنزلة المادة الدنيا^(١).

أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل. وهي كروية: ولـ «أرسطو» على ذلك أدلة نذكر منها اثنين: الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان، والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئي. وكان علماء اليونان في عصر «أرسطو» متفقين على كروية الأرض^(٢). وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتراً، أي نحو ضعف طوله الحقيقي. وبهذه المناسبة يرتئي أن المسافة ليست بعيدة بين إسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي، وكان هذا الرأي أحد الأسباب المهمة التي حملت «كولمبوس» على سفرته المشهورة.

د - وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء، ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى، فهو دار الكون والفساد، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق، بينا السماء دائم. والعناصر التي تكونه متضادة فيما بينها، في حين أن الأثير لا ضد له. هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف؛ فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة.

وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض، وهبوطها وصعودها، بينما الأثير لا كيف له، ولا ثقل ولا خفة، لا يتحول ولا يحدد عن مجراه. ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي، وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق: النار إلى أعلى فهي الخفيف المطلق، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق، والهواء

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

(٢) انظر: نلينو: علم الفلك، تاريخه عند العرب ص ٢٦١ - ٢٦٣.

تحت النار فهو الخفيف بالإضافة، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة. وأعلى وأسفل، ويمين ويسار، وأمام وخلف، وأجزاء وأنواع للمكان، وهي تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهها، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق^(١).

وإذ تقرر ذلك، فالعالم واحد، وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم؛ لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة، فكل مادة - إن وجدت - يجب أن تتجه إليها، أي تتحد بمادة هذا العالم، وكل أثر يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم.

٦٥ - الكون والفساد

أ - هذا الكتاب تمة المقاليتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء. وهو في مقاليتين تبحثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة، بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة. وبعد الذي قلناه في هذا الفصل، نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه، فنقول: القدماء فريقان في الكون والفساد: الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرهما تغيراً كيفياً في هذه المادة الواحدة أي تكاثفاً وتخلخلاً، والفريق القائل بمواد عديدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم، والفساد افتراقها. والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى، أي تحول الشيء بكيئته من طبيعة إلى أخرى (٦٠، ج).

فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور في السماع الطبيعى، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هي الهيولى القابلة للصور على التوالي، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس. فليس الكون كوناً من لا شيء، وليس الفساد عوداً إلى العدم، ولكنهما وجهان لتحول واحد. على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صورة والبرودة عدمها. ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير، إنه يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية، فإن الكيفية الجديدة كيفية لموضوع محسوس باق، أما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الهيولى، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهر في الجوهر الكائن عنه، فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول، ولكنها كيفية للثاني.

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

ويتميز الكون من نمو الحي، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار، أي أنه يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً، ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي هي، فإن النامي ينمو في جميع أجزائه على السواء، أما الكون فتغير يتناول الجوهر.

ب - كيف يحدث الكون؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولي وصورة، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم «أنبادوقليس». غير أن الهيولي لا توجد مفارقة، وهي موجودة أولاً في هذه البسائط.

فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول، لا تنحل إلى أبسط منها، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض، وهي الموضوع المباشر للكون. والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة، أي صورة في هيولي، ويسمى مزيجاً (مثل الماء عندنا الآن). وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر، فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطاً، ويبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل، وهو عبارة عن تجاوزهما وتماسهما، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأي جزء آخر.

فالكون بالإجمال يقتضي فعلاً وانفعلاً، ويقتضي الفعل والانفعال التماس. ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع، أي أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين. وكان بعض القدماء يقول: يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول، وكان البعض الآخر يقول: بل يجب أن يكونا متشابهين ليتمكن تأثير الواحد في الآخر. ولكن الحق في الموقف الوسط الذي ذكرناه، فإن الشيء لا يدخل أي تغيير على شبيهه، ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة، والكون تشبه المنفعل بالفاعل، فليس يخرج أي شيء من أي شيء. وفي المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما، ولا يفسدان بالكلية.. ولكنهما يتفاعلا فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتهما الأصليتين، فتظهر الصورة الجديدة، وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة، وتعودان فتظهران بالتحليل، كما نشاهد الآن بتركيب الأكسجين والهيدروجين ماءً، ثم بتحليل الماء إليهما.

وبهذا يتم هدم المذهب الآلي الذي تضطره مبادئه إلى رد المزيج إلى الخليط على الرغم من الظواهر المحسوسة، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات. ومن يدري؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للآلية، والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها، فيكون لـ «أرسطو» فضل السبق في هذه النقطة كما في كثير غيرها.

الفصل الرابع

النفس

٦٦ - تعريف النفس

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

ب - النفس للجسم الحي بمنزلة الصورة والطبيعة لغير الحي، أي أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها. فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي؛ لأن موضوعه مركب من مادة وصورة. وهو أشرف جزء؛ لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية، وهو عظيم الفائدة في الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وعرف أحوالها).. والمنهاج القويم في هذا العلم مزيج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس في ذاتها. فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية، أي الأفعال الصادرة عن الحي من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر، إذ ترتب ترتيباً علمياً، تعرفنا بمصادرها المباشرة وهي القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس. بل يجب أحياناً، قبل النظر في بعض الأفعال، دراسة موضوعاتها، فمثلاً في دراسة القوة الحاسة، المحسوس هو الأول الذي يعرفنا بالإحساس، وفي دراسة القوة العاقلة، المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل^(١) لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع.

ج - قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعي. وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية، لما يبدو من مباينة أفعالها

(١) م ١ ف ١ - م ٢ بداية ف ٤.

للمادة مباينة ظاهرة. و«أرسطو» يقرر أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم - كما سنبين الآن- وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس مثل العين والأذن، وأن التعقل - ولو أنه خاص بالنفس - إلا أنه مفتقر للتخيل، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم - وإذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم، وداخلة في العلم الطبيعي. وسيأتي الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٨ أ، ٦٩ ب).

أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه في الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم، وثانياً أن المرء قد يعرض له ما هو خليف أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد، وثالثاً يمكن استشعار الخوف دون أي سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم. فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صورة متحققة في مادة، ويجب أن يشتمل حدّها على العنصرين؛ فلا يقال مثلاً على طريقة الجدليين: إن الغضب شهوة الانتقام، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين: إن الغضب غليان الدم حول القلب، بل يجمع بين الحدين فيقال: الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام.

وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس؛ من حيث إن الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه، كما أنه لا يصح القول إن النفس تبني أو تحيك، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس. ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هي في النفس بل إنها تارة تصدر عنها، وطوراً تنتهي إليها^(١). ف«أرسطو» يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد، متحدتين اتحاد الهيولي والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل «أفلاطون»: ونظرتة في الانفعالات أصدق من نظرة «ديكارت» و«لنجي» و«وليم ديمس» وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة، والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة، ثم يحارون في التوفيق بينهما.

د - ويستعرض «أرسطو» الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول: إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحي يمتاز من غير الحي بخاصيتين هما الحركة الذاتية والإدراك. فمن قال منهم بمبدأ واحد، تصور هذا المبدأ متحرراً وعالمًا،

(١) م ١ ف ٤ و ٥.

وجعل النفس شيئاً منه، مثل «طاليس» و«أنكسيمانس» و«هرقليطس»، أو تصور المبدأ متحرّكاً فقط، ثم حاول أن يعلل به الإدراك، مثل «ديموقريطس». ومن قال بمبادئ عديدة، ألف النفس منها جميعاً، مثل «أنبادوقليس» و«أفلاطون»، لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء، ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن^(١).

وردود «أرسطو» طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية: لا يمكن أن تكون النفس جسماً، فإن التخيل والتذكر والإحساس، لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أي جسم آخر: إنها إدراك، والإدراك غير منقسم، لا يتصور له نصف أو ربع، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم. ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل. يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة، فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة^(٢)؟

وإذن فقد أصاب «أفلاطون» إذ وضع النفس روحية (على الرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض، والواقع أنها في الجسم، وأن الجسم هو الذي في المكان. ثم إن التعقل - وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس - يبدو كأنه سيكون لا حركة، وبالأخص التعقل الإلهي، فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار. وليس يجدي تعريف «أفلاطون» للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها كانت تستطيع أيضاً أن لا تتحرك، فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية. ولقد ذهب «أفلاطون» إلى أن للإنسان نفوساً ثلاثة، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، الجسم مفترق بطبعه لمبدأ يرده واحداً والواقع أن النفس واحدة، وأنها كلها في الجسم كله، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة. يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة، قائم بجميع وظائف نوعه. والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل، كثيرة بالقوة. ولا يقدح في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء^(٣).

هـ - وبعد النقد ووضع المسائل، يعرض «أرسطو» تعريفين للنفس. ونحن نمهد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه، وإن لم ترد على هذا الوجه في موضع واحد

(١) م ١ ف ٢. (٢) م ١ ف ٣ و ٥.

(٣) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ٢٦ وما بعده - وم ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ١٣ ب وما بعده.

ف نقول: أنواع الحياة ثلاثة: نامية وحاسة وناطقة. والحاس، منه ما هو ثابت في الأرض، ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعاً: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة، ثم إن الحاس والناطق نازع طبعا إلى الخير الذي يدركه بالحس أو بالعقل، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة: النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة. ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة، بحيث لا تعد النفس جنسا تحته أنواع، بل شبه جنس؛ لأن كل نفس قائمة برأسها.

والآن نأتي إلى التعريفين: فمن جهة كونها شبه جنس، يعرفها أرسطو بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي» وهو يعني بقوله «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف، وبقوله «لجسم طبيعي» أن الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه، وبقوله «آلي» أنه مؤلف من آلات (أي أعضاء) وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة. أما البذرة فهي حية بالقوة البعيدة، لأنها قابلة للآلات وللنفس، ولكنها خلو منها. وباعتبار أنحاء الحياة، يعرف النفس بأنها «ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولاً» وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة، ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف («نحيا ونحس و...») على التركيب، بل على التفصيل، فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها^(١).

٦٧ - النفس النامية

أ - تقال الحياة أولاً على النامية؛ لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً. فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان. وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد. الحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة، أعلى أو أسفل، يميناً أو شمالاً. والحي يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء. وليست التغذية مجرد إضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه، كما يزعم «أنبادوقليس» و«ديموقريطس»؛ وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهاً، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغذي. على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة؛ لأن التغذية

(١) عن التعريف الأول: م٢ ف١، عن الثاني: م٢ ف٢.

لا تتم بأي شيء، ولكنه مبين بالفعل شبيه بالقوة؛ لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويختار في هذا المواد ما يلائمه فيتمثله، ويفرز ما لا يلائمه. فالغذاء لحم ودم وعظم والقوة والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة.

ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدًا ونسبة، أما في الصناعي فلا، وليس ينمو الحي اتفاقًا وإلى غير نهاية، بل هو يتخذ حجمًا وشكلًا هما هما في كل نوع. والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة، أي للنفس لا للجسم، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب. وأما التوليد فيحفظ النوع، كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد «والتوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية، فبالتوليد يبقى الكائن المائت، لا هو هو، بل شبيهًا بنفسه، لا واحدًا بالعدد، بل واحدًا بالنوع»^(١).

ب - فالمذهب الآلي عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل، وتكوّن الحي في صورة ومقدار معينين، وولادة الحي حيًا شبيهًا به. على أن «أرسطو» كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا، أي بتولدها اتفاقًا من الطين أو من مواد متعفنة^(٢) بقوة المادة. وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع، وهو يريد بالمادة هنا جسمًا ماديًا له كفاءاته، لا الهولي، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائنًا حيًا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة، بقوة الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب، فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن، فتعمل الطبيعة على البرء، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقًا، قامت الطبيعة بعملها كذلك.

٦٨ - النفس الحاسة

أ - والمذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة. فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر فحسب، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها، وأن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات، من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي حاسة ومحسوسة. والواقع ينقض هاتين النتيجةين، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات، بل بالقوة المتحدة به، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل، بل بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس. فإنها لا تحس دائمًا، حتى اللمس، وهو منتشر في الجسم كله، لا يؤدي وظيفته دائمًا، أو على الأقل لا يحس دائمًا جميع الكيفيات التي يستطيع أن يحسها.

(١) ٢م ف ٤ (وهو الخاص بالحياة النامية) ص ١٥ ع ١ و ب.

(٢) تكوين الحيوان، ٣م ف ١١ ص ٦٧٢ ع ٨، وما بعد الطبيعة.

ليست إذن القوى الحاسة مادية. ويتبين ذلك أيضًا من انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة في الطبيعيات، والتي شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئًا فشيئًا بتأثير الفاعل، وإنما هو انفعال من نوع آخر، ليس له اسم خاص، وليس فيه تدرج، لا يفسد به الحس؛ لأنه قوة صرفة من غير صورة، ولكنه يخرج من القوة، فيقبل صورة المحسوس ويتكامل بها مع بقائه هو هو^(١).

والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذي تطيقه المادة، وهو في الواقع نوع من المزيج والوسط بين الكيفيات في المحسوسات، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو. إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود، ينبغي أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك، بل أن يكون كليهما بالقوة. وعضو اللمس لا ينبغي أن يكون بالفعل حارًا ولا باردًا^(٢). فوضع الحس قوة غير معينة، والعضو وسطًا بين الكيفيات، ضروري لفهم الإحساس؛ فإن الإحساس تمثيل مثل الاغتذاء، ولكنهما يفتقران في أن المغتذي يتمثل الغذاء بمادته، أي يحيله إلى ذاته، بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أي يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو (مثل تمثيل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية في القوة الحاسة. والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس؛ فالهواء ينفع بالرائحة ويصير ذا رائحة، لكن لا مدركًا للرائحة، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذي ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦٦، ج). والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه؛ «فليس الحجر هو الذي في النفس، بل صورته»^(٣).

ولكون النبات خلواً من أعضاء متوسطة بين الكيفيات ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها، فهو لا يحس، مع انفعاله بالملامسات من الحرارة والبرودة انفعالاً مادياً وانقلابه حاراً أو بارداً^(٤). ولكون الحس قوة صرفة، فالإحساس «موضوعي» إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة، أضافها حالاً وبالطبع إلى علتها الخارجية لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة، ويدرك حضور الشيء طبقاً للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (٦٣، ب) من أن الفعل والانفعال يقومان في المنفعل.

(١) ٢م ٥ ف ٧م ٧ ف ١٠٣٢ ع ١ س ٣٠؛ وف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ - ٦.

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

(٣) م ٨ ف ٤٣١ ع ب س ٣٠.

(٤) ٢م ١٢ ف ١٢.

وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع، في هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل. فقول «ديموقريطس» إن الإحساس اختراع أو اصطلاح، قول باطل؛ لأن الإحساس يقتضي المحسوس، كما يقتضي المتحرك المحرك^(١). فمسألة وجود العالم الخارجي تحل بهذا التحليل الدقيق للإحساس، وبالتمييز بين المحسوسات الخاصة والمحسوسات المشتركة (في الفقرة التالية) وبالتمييز بين الإحساس والتخيل (في فقرة هـ من هذا العدد) وبالرد على منكري الموضوعية (٧١، د هـ).

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

وأما المحسوسات المشتركة فهي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. تدركها الحواس جميعاً، وتدركها بالحركة فمثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة، وتدركه العين بواسطة اللون. ويدرك المقدار ندرك الشكل؛ إذ إن الشكل حد المقدار. وندرك السكون بعدم الحركة. وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة.

وأخيراً المحسوس بالعرض، فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان، فإن هذا الإدراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض؛ ولأن الحس لا ينفع به من حيث هو كذلك^(٢) - وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذي أذاعه «جون لوك» إلى كفيات أولية

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

(٢) ٢م ٢ف ٦ و ٣م ١ف ٤٢٥ ع ١٥ س ٢٠. وما بعد الطبيعة، م ٤ ف ٥ ص ١٠١ ع ب س ٢-٢٨.

هي المحسوسات المشتركة مضافاً إليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هي المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة؛ فإن «لوك» قسمها إلى ما هو موضوعي، وما هو غير موضوعي في اعتباره، وأما «أرسطو» فقد اعتبرها كلها موضوعية، وقسمها بحسب إدراكنا إياها، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعاً للمحسوسات الخاصة، فكيف تكون هذه ذاتية، وتكون تلك موضوعية؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية، وتكون باقي المحسوسات الخاصة ذاتية، وكلها محسوسة على السواء؟

ثم إن لتمييز «أرسطو» بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس، وما هو في الحقيقة إلا خطأ تأويل، أو تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص. ونحن نصوب الأخطاء بسهولة؛ نصصح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة، مثل ما نصصح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك، فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك. ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئاً من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين، ولكن البصر لا يرى سوى واحد^(١). ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيداً جداً، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار، فليست إذن بالمقدار الذي يراه البصر^(٢).

ج - والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك. وهي تترتب من هذين الوجهين ترتباً عكسياً؛ فباعتبارها مدركة، البصر أول؛ لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر، خاصة ومشتركة وبالعرض، وعلى فوارق أكثر، فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمة داخلية في نطاقه. والسمع في المحل الثاني؛ لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات. ثم الشم، لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس. وأخيراً الذوق، فالتمس، والسبب واضح مما تقدم^(٣).

وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان، التمس أول؛ لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان، وهو ما من أجله يقال للحي إنه حساس، يدرك به النافع والضار، واللاذ والمؤلم، فهو أساس النزوع من طلب وهرب، وهو حاسة الطعام والشراب؛ لأنه حاسة الحار

(١) وهذه التجربة معروفة باسم «تجربة أرسطو».

(٢) كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام، ف ٢.

(٣) ٢م ف ٧ - ١١ في مواضع متفرقة.

والبارد والرطب واليابس التي هي كفيات المأكول والمشروب. أما سائر الحواس، فلا تفيد الوجود، بل كمال الوجود؛ لذا قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس.

أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً، فهو منبث في الجسم كله، وهي مركبة عليه. ويليه الذوق، لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه. ثم الشم، فإنه أقل ضرورة منهما. أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات^(١).

د - وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة، وهي: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة^(٢). فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف؛ الأولى: إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر، فلا بد من قوة واحدة يلتقي عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة. الوظيفة الثانية إدراك الإدراك، أي الشعور؛ فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا.. إذ إن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه؛ فالرؤية ليست ملونة، ولا السمع صائتًا، وهكذا، فلا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك. الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسًا، مثل التمييز بين الأبيض والأخضر، والحامض والمالح، وبين موضوعات الحواس المختلفة، مثل التمييز بين الأبيض والحلو مثلاً، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها؛ إذ إن كلاً منها معين إلى موضوع، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهي بينها. أما مركز الحس المشترك فهو عند «أرسطو» القلب، وحبته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة، وأن القلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم^(٣).

هـ - ويترك الإحساس أثرًا يبقى في قوة باطنة هي المخيلة، فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه. فالتخيل إحساس ضعيف. وبينهما فوارق؛ الأول: أن الإحساس متعلق بالشيء، والتخيل مستقل عنه. الثاني: أن الإحساس صورة مطابقة للشيء، وقد يكون التخيل اختراعاً أي تأليفاً، وهو كذلك إما عفواً، كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده. الفارق الثالث أن الإحساس مفروض علينا، والتخيل تابع

(١) ٣م ف ١٢. ويقول بعض العلماء الآن: إن الحواس تظهر في الجنين على هذا الترتيب.

(٢) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع في اليونانية، أي أن المقالة الثانية عندهم تحوي كل الكلام على الحواس الباطنة، وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل.

(٣) ٣م ف ١ و ف ٢.

للإرادة في موضوعه وفي زمنه، نتخيل ما نشاء ومتى نشاء. والمخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها. وهي التي تكون «الصور اللاحقة» من إيجابية وسلبية؛ مثال ذلك: إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر، ثم حولنا البصر إلى شيء، فإننا نرى هذا اللون منبسّطاً على الشيء؛ وإذا حدقنا في الشمس أو في لون ساطع، ثم أغمضنا العينين، فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر، ثم ينقلب قرمزيًا فأرجوانيًا فأسود، ثم يتلاشى. والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه وعائد التأثيرات الأخرى.

وللمخيلة شأن كبير في الأحلام، فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساس السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى. وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الانفعال القوي، فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق، فتخيل أشياء كثيرة^(١).

و - الذاكرة قائمة على المخيلة، فإن الذكر ممتنع من غير التخيل. وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي. ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة. والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً، وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً، هو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير. وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس، وبالحركات البدنية أيضاً (أي المخية) فإن هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقتها سابقتها على حسب قوانين معينة، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر، فإننا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل. فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات. وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية؛ مثل العلاقة بين العلة والمعلول، فإن كلا منهما يذكر بالآخر؛ وإما ناشئة بالعادة، وهو الأغلب، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده، أو قد قارنه في الملاحظة الأولى. وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة. وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار، متى كان الإحساس قوياً، أو اهتمامنا به شديداً^(٢).

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

(٢) كتاب الذكر والتذكر.

أ - ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس أي أنه قوة جسمية، بحجة أن العقل يدرك الجسميات، وأن الشبيه يدرك الشبيه. ولكن هذا القول لا يمكن إطلاقه؛ إذ إن الإدراك الخاطئ ليس إدراك الشبيه، ثم إن جميع الحيوان يحس، ولكن أقله يعقل وهو الإنسان. وإذن فليس التعقل والحس واحدًا، وإلا لكان جميع الحيوان يعقل، من حيث إن جميعه يحس، ويمتاز العقل من المخيلة أيضًا، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا، أما الحكم على الأشياء - وهو فعل العقل - فلا يتعلق بالإرادة، إذ إنه صادق أو كاذب بالضرورة، أما الصورة فلا، ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف، ولكننا بإزاء الصورة المخيفة قد لا ننفع، أو ننفع قليلًا جدًا، ولا يكون الانفعال مصحوبًا بتصديق^(١). هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أي الماهية، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية، أي العوارض المتمخصة فيها الماهية.

ب - والعقل قوة صرفة كالحس، وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه. فطبيعته أنه بالقوة، مثل اللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل. غير أنه أمعن من الحس في معنى القوة؛ إذ إنه يدرك ماهيات الأشياء جميعًا، في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك. فالفعل «مفارق» أي ليس له عضو يعينه إلى موضوع ويشاركه في فعله. وهذه المفارقة تفسر لنا أيضًا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس؛ فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، مثل السمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة، أما العقل فبالعكس، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولة أن يتعقل موضوعات أدنى معقولة.

والسبب في ذلك أن الحس لاتحاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشيء فيه، بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعاليًا طبيعيًا كالحس. ويولي هذه القوة الصرفة قوة أقرب، فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل، يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلًا بالملكة).

ج - والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه

(١) كتاب النفس، م ٣ ف ٣.

على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف: فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء^(١). فباعتباره مدركاً للماهيات في أنفسها، يسمى عقلاً نظرياً، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزاع إليها أو النفور منها، سمي عقلاً عملياً. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان مثل الحق والباطل^(٢).

د - والمعقولات موجودة بالقوة في الصورة المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه «أفلاطون»). لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية، ولو أن التخيل متميز من الإيجاب والسلب كما قدمنا، وليست المخيلة مشاركة للعقل في تعقله مثل مشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل^(٣). ولما كان العقل بالقوة، فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبّع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل.

أجل، «يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصورة في المادة. وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل (المماثل لليلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل»^(٤).

هذا النص صريح بأن في النفس عقلاً «فعالاً» وآخر «منفعلاً»^(٥). وهما «مفارقان» على السواء، أي روحانيان. العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه. فالمنفعل هو المتعقل، والفعال هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلي «إن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل». وهكذا يفسر «أرسطو» أصل معانينا الكلية، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة في الصور الخيالية، وذلك بواسطة العقل

(١) م ٣٠ ف ٤. وإدراك العقل للجزئيات مذكور في ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ - ٢٤ من هذا الفصل ولكن النص غامض جداً. وقد عولنا على نص أصرح وارد في ص ٧٣١ ع ب س ١ - ٢٠.

(٢) م ٣٠ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل.

(٣) م ٣٠ ف ٨، م ١٠ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ - ١٠.

(٤) م ٣٠ ف ٨، م ١٠ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ - ١٠.

(٥) لم ترد هاتان التسميتان في كتب «أرسطو»، ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه.

الفعال، خلافاً لـ «أفلاطون» الذي يجعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة. وإذا استثنينا نظرية «أرسطو» هذه، لم نجد في تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين: طائفة الحسنيين الذين يردون المعاني إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم، وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم.

هـ - على أن لـ «أرسطو» كلاماً في العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة، لا يخلو من غموض. فهو يقول: «وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة، وهو غير منفعل (أصلاً) غير ممتزج بمادة؛ لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل أشرف دائماً من المنفعل، والمبدأ (أي العلة) أشرف من المادة». هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكن «أرسطو» قال عكس ذلك في الفصل السابق، فالمراد «وهذا العقل أيضاً»؛ لأن السبب واحد من الجهتين، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً. وقوله «قابل للمفارقة» هو المقصود، لا مفارق بالفعل، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين، وذلك لما رأيناه الآن من أن «أرسطو» يجعل العقلين في النفس. غير أن قوله «والفاعل أشرف من المنفعل» يدل على مفاضلة بين العقلين، وتفضيل الفاعل على المنفعل، وهذا إشكال، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً، من حيث إنه أشرف. وقوله «غير منفعل» يعني أنه دائماً بالفعل، وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق. وقوله «غير ممتزج بمادة» يعني أنه غير متحد بعضو، وأنه يعمل دون عضو، كما سبق.

و - ثم تجيء عبارات في غاية الأهمية بالإضافة إلى مسألة خلود النفس، ولكنها أيضاً في غاية الافتقار إلى التأويل. يقول: «وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد دائم، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل، بينما العقل المنفعل فاسد، ومن غير هذا فليس شيء يفكر».

أما قوله: «وبعد أن يفارق» فيؤيد ما نذهب إليه من أن العقل الفعال في النفس، ويبدد كل شك. ومحصل كلامه أن العقل الفعال، ولو أنه غير منفعل، إلا أن اتصاله بالجسم يظلم طبيعته، فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال.

وكأن «أرسطو» ينفي الخلود عن العقل المنفعل، وقد سبق له القول بعكس ذلك، وهو

يذكر أن العقل الفعال، لما كان غير منفعل، فليس يحفظ أي أثر من ظروف الحياة، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة، لأن «الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل، بل انفعال الشخص، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة»^(١). وهذا مطابق لمذهبه في أن النفس كلها صورة الجسم كله، وأن قوى النفس صورة لأجزاء الجسم، وأن هذه القوى لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها، إلا العقل فإنه باقٍ لأنه ليس صورة لمادة^(٢). فالنفس المفارقة لا تذكر شيئاً من أحوال هذه الحياة. وهنا الموضع الوحيد الذي ورد فيه لفظ «العقل المنفعل» وقوله عنه إنه فاسد. فليس يصح تقييد «أرسطو» بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمي بعده «بالعقل المنفعل». لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن «العقل المنفعل» المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة، وهي قوة للمركب، وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات^(٣)، و«أرسطو» نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل^(٤)، ويقول ابن سينا: «وهذا الشيء يسمى... عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر»^(٥). ولا سيما وأن «أرسطو» قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد، ورد على الاعتراض المأخوذ من الشيخوخة بأنها ناشئة لا من انفعال النفس، بل من انفعال الشخص القائمة فيه، كما يحدث في السكر والمرض، وأن مثل العقل كمثال الحس. فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر كالشاب، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن. أما العقل في ذاته فغير منفعل^(٦).

أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فعل التعقل ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم، وأما العقل نفسه فباق. والعبارة الأخيرة «ومن غير هذا فليس شيء يفكر» يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على التعقل المنفعل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيًا كان المراد بالعقل المنفعل) ولكن بعض الشراح يردّه إلى العقل الفعال، ويضع الجملة السابقة بين قوسين - وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون في هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال «أرسطو» واضطرابها، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان.

(١) ١م ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ - ٣٠. (٢) ٢م ف ١ ص ٤١٣ ع ١ س ٤ و ٢م ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤.

(٣) ثامسطيوس يتابعه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م ٣ د ر س ١٠.

(٤) ٣م بداية ف ١٠.

(٥) كتاب النجاة، ص ٣١٦، ٣١٥. (٦) ١م ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ - ٢٦.

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

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨. وفي كتاب «تكوين الحيوان» م ٢ ف ٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨: «أن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين.

(٢) ما بعد الطبيعة، م ١٢ ف ٣، وتكوين الحيوان في الموضع المذكور.

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٧٠ - وصف الكتاب

أ - يشتمل الكتاب على أربعة عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية، غير أن ما فيها من تكرار كثير، وما بينها من قلة التناسق، يحمل على الاعتقاد بأن «أرسطو» لم يقصد إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه. لذلك أسماها البعض «الكتب المبتافيزيقية»، إلا أن بعضاً آخر يذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب مقبول لها؛ فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى، وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلل، ثم تنقدها. والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه، فوسمت المقالة الأولى بالألف الكبرى، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ، ولكن «إسكندر الأفروديسي» يقرر أنها لـ «أرسطو»، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها (أرسطوطاليان)، والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلل، وإظهار وجوب الوقوف عند علل أولى. والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم، وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها؛ ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية، فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب.

والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم، أي في الوجود بما هو وجود، وفي المبادئ الأولى وبخاصة في مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع، والدفاع عنهما ضد «هرقليطس» و«أقراطيلوس» و«بروتاغوراس». والمقالة الخامسة معجم فلسفي يعرف ثلاثين لفظاً أو أكثر، وهي بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب، ولكن «أرسطو» يحيل إليها في عدة مقالات منه وفي السماع الطبيعي وفي الكون والفساد، فهي بمنزلة تمهيد لما بعد الطبيعة.

والمقالة السادسة في تقسيم العلوم النظرية، وفي أنه لا يوجد علم بالعرض، وفي ماهية العرض، وفي الوجود المقول في الحكم، أي في إضافة المحمول إلى موضوع.

والمقالة السابعة في الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض، وفي الهولي والصورة
جزأَي الجوهر المحسوس، وفي الرد على نظرية المثل أي إبطال كون الكليات جواهر.

والمقالة الثامنة في الهولي والصورة أيضًا من الوجهة الميتافيزيقية، أي بالإضافة إلى
الوجود، لا بالإضافة إلى التغير كما في العلم الطبيعي.

والمقالة التاسعة في القوة والفعل.

والمقالة العاشرة في الواحد والكثير المقولين على الوجود.

والمقالة الحادية عشرة قسمان: الأول (ف ١ - ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة.
والقسم الثاني (ف ٨ - ١٢) تكرار لما في المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعي عن
الحركة والتغير واللامتناهي، والصلة بين القسمين ضعيفة، فقد تكون هذه المقالة تلخيصًا
حرره أحد التلاميذ.

والمقالة الثانية عشرة في ضرورة محرك أول دائم، وفي ماهية المحرك الأول، وفي عقول
الكواكب؛ فهي إذن تنتمى المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، وتعرف عند الإسلاميين بمقالة
اللام.

والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة، وموضوعهما عرض
آراء «أفلاطون» الأخيرة في المثل والأعداد، ونقد هذه الآراء. ولم يشرحهما ابن رشد ولكنه
يشير إليهما مرارًا. وفيهما صعوبات كبيرة فهمها عسير جدًا.

ب - فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل، والخامسة لأنها معجم ألفاظ
واردة في الكتاب، والحادية عشرة لأنها تكرار، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة. فإذا ضمّمنا
الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منهما مقدمة في العلم والمذاهب، ونحن
نغفل المذاهب بعد الذي قلناه عنها في فصل الطبيعة، ونرجى نقد «أرسطو» لنظرية المثل
إلى الكلام على الجوهر. وإذا ضمّمنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة في إمكان هذا
العلم، وإذا ضمّمنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث في الجوهر
ولواحقه. ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل، والثانية عشرة في الإلهيات. وهذا هو الترتيب
الذي اعتمدناه في هذا الفصل.

٧١ - ما بعد الطبيعة

أ - كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع، يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف
النظر عن نفعه، وبالأخص إحساس البصر، فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد

إلى العمل، بل حينما لا نتوخى أي عمل. والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق. والحس الطبيعي للحيوان، ولكنه يولد الذاكرة في بعض دون بعض، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر. والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة. أما الإنسان فإن عدة ذكريات متعلقة بشيء واحد، تنتهي بأن تكون عنده «تجربة». وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم، فإن الفن يظهر حينما يستخلص من معارف تجريبية عدة أحكام كلية تطبق على جميع الحالات المتشابهة؛ فمثلاً الحكم بأن الدواء الفلاني شفى «كالياس» من المرض الفلاني ثم «سقراط» ثم آخرين، كلاً بمفرده، فهو يرجع للتجربة. أما الحكم بأن الدواء الفلاني يشفي جميع المصابين بالمرض الفلاني فيرجع للفن. وتعددت الفنون، بعضها للضروريات، وبعضها للذة وزينة الحياة. ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل بالذات ولا بالضروريات، نشأت في البلاد التي توافر فيها الفراغ بفضل الحضارة، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكاً فيها للكهنة من فراغ كثير.

وآخر مراحل العلم الفلسفة، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى. وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضاً: فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل)، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية^(١). وذلك لاعتبارات؛ منها أولاً: أن العلم بالعلة وبالكلي أعلى من العلم بالواقع فقط؛ لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلي، والكلي يتفاوت فتفاوت مراتب العلوم على النحو الذي بيناه (١٥٢). ثانياً: أن الذي يعلم العلة أقدر على التعليم؛ وتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلة. ثالثاً: أن معنى العلم أكثر تحققاً في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل، أي إلى طلب العلم، وهذه الخاصية أكثر تحققاً في الجزء النظري من الفلسفة، فإنه هو الذي يبطل كل عجب^(٢).

ب - وأعلى العلوم النظرية «الحكمة» للاعتبارات عينها؛ فهي علم يدرس الوجود بما هو وجود، ومحاولاته الجوهرية، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط. ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ^(٣). ذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء

(٢) ١م ف ٢.

(١) ١م ف ١.

(٣) ٤م ف ١.

(٦٠ ب). وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه، أي إلى طبيعة واحدة؛ فمثلاً «صحي» راجع للصحة، وقال على ما يحفظها، وما يحدثها، وما هو أثر لها وعلامة، وما هو معد لقبولها. فلفظ «صحي» لا يطلق على هذه الأمور بالتواطؤ، بل بالعمالة. وكما أن علماً واحداً يبحث في كل ما هو صحي، وأن الحال كذلك في سائر الأشياء، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعلم واحد. ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود، كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلله ولواحقه الكلية^(١). فإذا كانت الفلسفة حكمة، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة، لأنه ينظر في العلل الأولى بالإطلاق، بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي أولى في جنس ما. وهو الفلسفة الأولى للسبب نفسه؛ يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم، والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي وموضوعها الجواهر المختلفة. وهو العلم الإلهي، لأنه يبحث في «الله» الموجود الأول والعلّة الأولى، ولأن دراسة «الله» عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، إذ إن الطبيعة الحقّة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث^(٢).

ج - ويرجع إلى الفلسفة الأولى أيضاً النظر في المبادئ الكلية التي تعم جميع الموجودات. نعم إن الناس يستخدمونها، ولكن عفواً وبالقدر الذي يلائم موضوع براهينهم، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها؛ فيتعين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلي والجوهر الأول. وأؤكد هذه المبادئ يجب أن تتوافر فيه شروط: يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه (وإلا لم يبق شيء ثابتاً في العقل) وأن يكون أولياً بذاته، أي غير صادر عن آخر، وأولياً بالإضافة إلينا، أي حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ، وافترق هو، وافترقنا نحن، إلى مبدأ سابق عليه) هذا المبدأ هو: «يتمتع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في الوقت نفسه للموضوع نفسه ومن الجهة نفسها»^(٣). وهو جائز للشروط المذكورة؛ إذ ليس من الممكن البتة تصور أن شيئاً بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن «هرقليطس» قد قال: وقد يكون قال، ولكن ليس من الضروري أن يعقل القائل كل ما يقال^(٤). وهو المبدأ الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجعلهم بالمنطق، وعدم تمييزهم بين ما

(٢) م ٦ ف ١.

(١) م ٤ ف ٢.

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

(٤) م ٤ ف ٣.

يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر، فهم يطلبون علة لما ليس له علة. ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي إلى غير نهاية، فإن مبدأ البرهان ليس برهاناً. ولكن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان. وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان. وكل ما نستطيعه بصدده، هو أولاً إقامة برهان الخلف ضد منكره؛ أي بيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه، وثانياً إدحاض الحجج التي يعرضونها لإنكاره.

د - فمن الناحية الأولى، نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدي أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبهه النبات. ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئاً ما هو موجود أو غير موجود (أي أن يلفظ قضية تامة) إذ قد يظن أن في هذا مصادرة على المطلوب؛ بل نكتفي منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره، وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه، وفيما بينه وبين غيره. فليقل مثلاً «إنسان» وحينئذ فهو يعني ماهية معينة يستحيل أن تكون «لا إنساناً» فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً، أي يقر بصدق المبدأ، وبصدق الفوارق بين الأشياء. والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلم يتوجه فيلسوفنا إلى «ميغاري» بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولم يحاذر السقوط في بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيراً وشرّاً على السواء^(١)؟

هـ - أما الحجج التي يعرضها «بروتاغوراس» وأمثاله فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدق العالم المحسوس:

١ - فقد رأوا الأضداد (مثل الحار والبارد) تتفق لشيء واحد، فقالوا إنها كانت فيه جميعاً؛ لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود. نجيب عن ذلك بأن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجوداً ولا وجوداً في آن واحد، لكن لا من جهة واحدة؛ فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد في آن واحد، أي قابلاً لها، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا.

٢ - ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلواً للبعض مرّاً للبعض، أو يبدو لذات الشخص تارة حلواً وتارة مرّاً، فقالوا ليس إحساس أصدق من إحساس؛ لأن الإحساس مجرد انفعال، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه مخطئ، وإذن فالإحساس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في الوقت نفسه. ونحن نقول: ليس بصحيح أن كل ما يبدو حقيقي، إذ ما من شك في أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد، وكما

(١) م٤ ف٤.

تبدو للأصحاء لا للمرضى، وأن الحقيقة ما نراه في اليقظة لا في المنام، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل، وقد نبه على ذلك «أفلاطون»^(١). ثم إن شهادة الحس أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك. وليس يحدث أن حساً ما ينبئنا في وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا.

٣ - واعتقدوا أن المحسوسات هي كل الموجودات، ولما كانوا يرون المحسوسات في حركة متصلة، فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين أتباع «هرقليطس» وهو مذهب «أقراطيلوس»، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام، وكان يقتصر على تحريك إصبعه، ويلوم «هرقليطس» لقوله إنه لا يمكن النزول في النهر الواحد مرتين، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه مرة واحدة. ولكنهم وهموا في تصورهم هذا؛ فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه، بل تذهب الصورة وتبقى الهولي تحل فيها صورة أخرى، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض. ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك شيء يتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات^(٢). وهكذا ينتهي مذهب «هرقليطس» إلى مذهب «بارمنيدس»، وكلاهما زائف. فالفلسفة الأولى ممكنة، وإلا وجب العدول عن كل تفكير.

٧٢ - الجوهر

أ - موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت. غير أن الوجود قد يعني أيضاً الوجود العرضي، والاتفاقي، والوجود من حيث هو حق، أي المعبر عنه بالرابطة في القضية - وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم؛ فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيّاً كان؛ لأن العوارض عديدة لا تحصى، وزائلة غير ثابتة. وكذلك يقال في الاتفاقي، فهو معلول عرضي، وليس يعني العلم إلا بالضروري. أما الوجود من حيث هو حق، فلا يتعلق بالأشياء، بل بالعقل، فهو يرجع إلى المنطق. وإذا قلنا «شيء صادق» وأردنا أنه موجود، وقلنا

(١) في «تيتياتس»، ص ١٧٨ (جد هـ).

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

«شيء كاذب» وأردنا أنه غير موجود، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات. وإذا قلنا «شيء كاذب» وعيننا شيئاً له مظهر شيء آخر (مثل قولنا ذهب كاذب، ومثل الصورة أو الحلم) فهذا يرجع إلى علم النفس^(١). فموضوع الفلسفة الأولى الجوهر.

ب - الجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية؛ لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها، فإنها تتقوم به، وهو يتقوم بذاته. وليس يعني «أرسطو» بقوله «تتقوم به» أنها تنضاف إليه إضافة خارجية، كلا، بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته، ونحن إذا قلنا «سقراط أبيض» إنما نعني أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه. فليس الجوهر «شيئاً مجهولاً» تحت المحمولات، متميزاً منها في الوجود، كما يتخيل كثير من المحدثين، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها، وقد يتصف بغيرها بعدها، كما يدل عليه التغير، فإن التغير لا يفهم من غير هذا التميز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض.

ويقال الجوهر على الهولي موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض، وعلى المركب من الصورة والهولي. مبدأ تشخص الجوهر المادي الهولي لا الصورة، فإن الهولي هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي، وهي تختلف باختلاف الأفراد. ولما كانت غير معلومة بالذات، فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالجلوس، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية^(٢)؛ وبناءً على هذا القول، ذهب «الأرسطوطاليون» من الفلاسفة المسيحيين إلى أن الملك (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها، وأن الملائكة جنس له أنواع هي في الوقت ذاته أشخاص.

ج - أما الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى «أفلاطون». ولقد أفاض «أرسطو» في نقد نظرية المثل^(٣) واشتد في الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة الحق أحياناً. ونحن نقصر هنا على حجاج أربع؛ الأولى: أنه يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة، فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم، فإذا فرضنا المثل مفارقة، كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحققة في مادة، صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية. الحجة الثانية: أن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر، فلا

(٢) م٧م ١ ف ٣.

(١) م٦م ٢ - ٤.

(٣) م١م ٩ وفي هذا الموضع يقول غير مرة «نحن الأفلاطونيين» مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو لا يزال في الأكاديمية، وأن ما قلناه (في ٣٧ - هـ) عن محاور «بارمنيدس» إنما يشير إليه. انظر أيضاً م٧م ١٣ في مواضع متفرقة.

يمكن أن يقابله مثال، وذلك مثل الماهيات الرياضية والأجناس والعوارض والإضافات، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعاً، فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته، والجنس، مثل الحي والنبات والحيوان والمثلث، لا يتقوم بنفسه بل بأنواعه، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتي، فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة، فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابلها مثل؟ الحجة الثالثة: إذا كان كل ما هو مشترك بين عدة أشياء يرفع إلى مقام المثال، فإن ما هو مشترك بين إنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والمحسوس يعتبر إنساناً رابعاً، وهكذا إلى غير نهاية^(١). الحجة الرابعة: ليست النظرية مجردية شيئاً، فلم يبين «أفلاطون» نوع العلاقة بين المثل والجزئيات، وكيفية مشاركة هذه في تلك، فلا يظهر أن للمثل أثراً في إحداث المحسوسات، ولا في استبقائها في الوجود، ولا يظهر أن للمثل أثراً في علمنا بالمحسوسات، فإنها مفارقة لها بعيدة منها، فالقول بأنها مثلها وأن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها، وكل ما فعله «أفلاطون» أنه أقام عالماً خيالياً فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي، فكان الأول بمنزلة «بطانة» للثاني عديمة الفائدة. نقول: ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري، وكل صورة إلى نموذج؟ لقد أصاب «أفلاطون» في فكرته هذه، وأخطأ في تشخيص المعاني - وأصاب «أرسطو» في بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات، وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعاني هي معاني «الله» وهي ثابتة دائمة مثله، و«الله» خالق طبقاً لمعانيه، فيوفق بين الموقنين أحسن التوفيق.

٧٣ - القوة والفعل

أ - ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل. والقوة فعلية وانفعالية؛ القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر، أو في نفسه من حيث هو آخر، أي من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل، مثل الرجل الذي يُبرئ نفسه، لا من حيث هو مريض، بل من حيث هو طبيب. والقوة الانفعالية: هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر^(٢).

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

(٢) ٩م ف ١.

والطبيعة أيضاً مبدأ حركة، لكن لا في موجود آخر، بل في الموجود نفسه من حيث هو هو، فهي قوة بمعنى واسع^(١). والقوى منها ما في المادة، ومنها ما في النفس الناطقة، فهي إذن نطقية وغير نطقية. لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادئ تغيير في آخر، أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر. والقوى النطقية قوى الأضداد تفعل أحدها أو الآخر، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى معلول واحد، مثل الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير، في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً. والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل والعلة نفسها تفسر الشيء وعدمه، ولما كانت النفس مبدأ حركة، فهي تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة^(٢): تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة^(٣) ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة.

ولكن الحركة فعل ناقص، أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكير. وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل، مثل المبصر بالقوة إذا أبصر، ومنه ما لا يخرج خروجاً تاماً، مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية^(٤). والقوة قريبة وبعيدة؛ القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة، مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً^(٥).

ب - ومن الفلاسفة من يدعي أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني. ولنا على هذه الدعوى أربعة ردود؛ الأول: أن فن البناء مكتسب، وصاحبه يستطيع أن يبني بعد أن يكون انقطع عن البناء، بخلاف الذي لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده؟ الثاني: أن الحال كذلك في القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحاس، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب «بروتاغوراس». الثالث: أن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم، أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل. والرابع: أن ما لا قوة له فهو لا يفعل، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل، والاقتصار على الفعل وحده^(٦).

(١) ٩م ف ٨، وما قلناه في ٦١ / ٠

(٣) ٩م ف ٥.

(٢) ٩م ف ٢.

(٥) ٩م ف ٧.

(٤) ٩م ف ٦.

(٦) ٩م ف ٣.

ج - وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح. فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة؛ لأنه يدخل في حدها، إذ إن القوة الفعلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء، وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار، وهكذا الحال في القوة الانفعالية، بحيث إن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة، كما أن معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قوة البذرة على إنتاجها، وأن رؤية البناء يبنى سابقة على معرفة قوته على البناء، وهكذا، فالفعل معقول بذاته، والقوة معقولة بالإضافة إليه.

ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل، القوة فيه متقدمة على الفعل تقدمًا زمنيًا، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق؛ لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل^(١)، ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه؛ لأن القوة ليست شيئًا معيّنًا وإنما هي قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين لضعف وإبطال لآخر. والفعل القبيح أقبح من القوة عليه، والسبب واضح مما تقدم. وتقدم الفعل على القوة بيطل وجود مبدأ للشر في العالم قائم بذاته؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة، وهي الموجودات الأرضية، أما الموجودات الدائمة، فلما كانت بالفعل وخلقوا من القوة، فهي خلو من الشر فليس يوجد الشر بذاته^(٢). (وفي هذا رد على ثنائية «زرادشت» و«أنبادوقليس»، وإبطال للقول بإله للشر، أو مبدأ كله كراهية).

٧٤ - الإلهيات

أ - موضوع هذا العلم الجوهر. فيتعين علينا «أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك»؛ فنقول: «الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت كلها فاسدة، لكانت الموجودات كلها فاسدة» ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٦٣ ج) والحركة عرض لجوهر، والزمان مقياس الحركة؛ إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة^(٣)، هكذا يفتتح «أرسطو» القول في إلهيات ما بعد الطبيعة، وهكذا يتكلم أيضًا في السماع الطبيعي^(٤). ولنا على هذا النص ملاحظتان؛ الأولى: أنه يدل على دوام الجوهر الأول بدوام الحركة، وهذا دليل ساقط عندنا بعدما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة، ثم إنه مفتقر لدليل آخر

(٣) ١٢م بداية ف. ٦.

(٢) ٩م ف. ٩.

(١) ٩م ف. ٨.

(٤) ٨م ف. ٦ ص ٢٥٩ ع ١٣ - ٣٠ وفي مواضع أخرى.

على أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بغيره؛ وقد جاء «أرسطو» بهذا الدليل الآخر، وبذل كل العناية في تأييده، وهو الدليل المتين، وسنذكره الآن. الملاحظة الثانية أن «أرسطو» ينتقل من الجواهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع، وسيجيء الكلام عن هذه النقطة.

ب - كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر؛ الأمر بين في الكائن الحي الذي وإن قلنا إنه يتحرك بذاته، إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان، من حيث إنه مؤلف من نفس محرقة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج، فتسخن أو تبرد، وترطب أو تيبس، ويحدث فيه عن كل ذلك حركات. والحي العارف يدرك الأشياء، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع، وعن النزوع حركة في المكان.

والأمر بين كذلك في غير الحي، أو هو أبين، فإن غير الحي متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجي هو علة كونه وصورته، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة. وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق^(١)، ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر، قد يعني حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة؛ ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة، ويمتنع التداعي إلى غير نهاية في سلسلتها، فنصل إلى المحرك الأول المطلوب. فإن كان متحركاً، فهو متحرك بذاته.

وتتضح ضرورة تناهي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك، بدل التأدي من المتحرك إلى المحرك؛ فإننا نرى حينئذ امتناع المبلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية. ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جلاً، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك؛ لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها، كما أن الذي يتعلم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت. فإن وجد فيه جزء محرك، فهذا الجزء هو المحرك الأول، أي أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة. وإن قيل إن أجزاءه جميعاً محرقة ومتحركة في آن واحد، أي أنها تحرك بعضها بعضاً، أجبنا أن في هذا القول إنكاراً لبداية الحركة؛ ومن ثمة إنكاراً للحركة نفسها - وهي واقعة - فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة^(٢).

(١) السماع الطبيعي ٨م ٤ ف.

(٢) المرجع السابق ٥ ف.

ج - فالجوهر الأول فعال، لا كالمثل الأفلاطونية. بل إنه فعل محض لا تخالطه قوة، وإلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها؛ إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل، كما أن من الممكن أن ما بالقوة ينعدم من الوجود، ففعل التحري هو ماهية الجوهر الأول. والفعل سابق على القوة إطلاقاً. وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أي العدم) والسديم (أي الاختلاط والقوة) زمنًا غير متناه؛ وأخطأ «ديموقريطس» و«أنبادوقليس» و«أفلاطون» الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولاً، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام؛ من حيث إن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل؛ فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أي القوة، بل الموجود التام، أي الفعل الذي تصدر عنه البذرة، وبأن نفس الأشياء (أي الأنواع) قد وجدت دائماً^(١). وقد لاحظ القارئ من غير شك أن «أرسطو» في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة - وهذا مبدأ مسلم به - إلى قَدَم العالم، وهذا غير ضروري كما بينا آنفاً.

د - لما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزليًا، وإذا كان هناك عدة حركات أزلية، وجب القول بمحركين أوليين أزليين، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء^(٢). والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات (٦٤ ج) قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة. والكواكب إلهية حقًا بشرط أن يُنظر إليها في أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة^(٣). ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه^(٤). ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم، بينما الباقون في أفلاكهم، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولي؛ لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، ويزيدنا حيرة أن «أرسطو»،

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦.

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

(٣) ما بعد الطبيعة، م ١٢ ف ٨ بأكمله.

(٤) السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٣٠ وما بعده.

بعد ما تقدم، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يأتي: لو كانت هناك عدة عوالم لكان هناك عدة مبادئ محرّكة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول بريء عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث إن المادة هي التي تكثر الصورة؛ فالمحرك الأول واحد، والعالم واحد^(١). فما القول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالا محضة؟ لقد خالف «أرسطو» مبادئه في هذه المسألة الخطيرة، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، للسبب نفسه الذي جعله يتشبّه بقديم العالم، وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً، وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول واحد، فكان مشرّكاً بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كـ «أفلاطون» الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين، ولا كالمخيلة العامة التي تضع بين الآلهة تفاوتاً حقيقياً بتوزيعهم إلى إله أعلى وآلهة أدنين.

هـ - نعود مع «أرسطو» إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد ثلاث قضايا هي: أن المحرك الأول ليس جسمياً - وأنه يحرك كغاية - وأنه معقول ومعشوق؛ فلننظر في كل منها. القضية الأولى: ليس المحرك الأول جسمياً؛ لأنه إن كان جسمًا فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً أو متناهياً. ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٦٢ ج) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهياً؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد^(٢). ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو: أن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير؛ فهي إذن مفارقة للمادة^(٣).

و - القضية الثانية: «المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك»، وهذا شأن المعشوق والمعقول أي شأن العلة الغائية؛ لأن المحرك الطبيعي ينفع طبيعياً (٦٢ ب) والمحرك الإرادي ينفع بالغاية وهي لا تنفع به. فالمحرك الأول «هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة، وهو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»^(٤)، وبهذا القول يتفادى «أرسطو» صعوبة عاتية هي: كيف يمكن أن موجوداً غير مادي يبعث حركة مادية، والتحريك عنده بال جذب أو بالدفع وقد كان عَرَض لهذه المسألة غير مرة، فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم، وأن التماس ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية^(٥)، وما معنى هذا والله غير جسمي؟ وارتأى مرة أخرى أنه

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ١٤ س ٣١ إلى نهاية الصفحة.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١٤ س ٥-١٢، والسمع الطبيعي م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلى نهاية الفصل.

(٣) ما بعد الطبيعة، م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠-٢٢.

(٤) ما بعد الطبيعة، م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦-٢٧ ع ب س ١-١٥.

(٥) السمع الطبيعي، م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ١٤ س ٧ و ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨.

إذا كان الفاعل يماس المنفعل دائماً، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادي، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم^(١)، وكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية؟ وقال في موضع آخر: إن المحرك الأول ليس في مكان^(٢) وهذا لازم من أنه غير جسمي، فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم، وبأنه لذلك في غير حاجة إلى مقر معين، ولا إلى فعل خاص يبذله - أقرب إلى مذهب «أرسطو».

ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر. ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال؟ وفيم كان التعريض بالمُثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله، وكيف يشاق إليه، وكيف يُترجم هذا الشوق بالحركة المكانية؟ يقول «أرسطو»: إن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية^(٣). وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر «أرسطو» إليه وإلى غيره مما مر بنا؛ لأنه استبعد فكرة الخلق، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط، وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا حرّاً، وفاته التمييز بين فعل الله - أي إرادته القديمة - ومفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة، دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما.

ز - القضية الثالثة: أن الله يحرك كمعقول ومعشوق. هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التعقل، فهو التعقل القائم بذاته. والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أي الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(٤)، ومعقوله ذاته لا شيء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد^(٥). هذا كلام طيب، ولكنه يستتبع في مذهب «أرسطو» أن الله لا يعلم العالم ولا يعني به، ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم «أنبادوقليس» مرتين؛ لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو

(١) الكون والفساد، م ٦ ص ٣٢٣ ع ١ ص ٣١ - ٣٣ و ٧ ص ٣٢٤ ع ب س ١٣.

(٢) كتاب السماء، ص ٢٧٩ ع ١ ص ١٨ - ٢٢.

(٣) السماع الطبيعي، ص ٢٦٥ ع ب س ١.

(٤) ما بعد الطبيعة، م ١٢ ص ٧ ع ١٠٧٢ ع ب س ١٥ - ٣٠.

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

الكراهية ومفاعيلها، فجعل الله أقل الموجودات حكمة^(١) غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط، ولم يكن «أرسطو» يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة، فإنه يذكر حجة «أنبادوقليس» وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة؛ ينزه «أنبادوقليس» الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة، وسعيد غاية السعادة. وإذا جاز لنا أن نعتبر «أرسطو» جاداً في هذا النقد، واستطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها باعتبارها موضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيته التي هي نموذج الوجود- والله أعلم!- أما من جهة أن الله معشوق، فهو «علة الخير في العالم، فإننا نرى كل شيء منظماً في ذاته، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أن خير الجيش نظامه، وأن القائد خيره أيضاً وبدرجة أعظم لأنه علة النظام، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه، وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام»^(٢).

وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختم به هذا الفصل من غير تعليق- ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليّة الله على العليّة الغائية، وإن هو أضاف إليه عليّة فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه، فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٦٣ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به إن الله عند «أرسطو» يشبه قائداً وقف كالتمثال اعزازاً بكرامته، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فنظمت جيشاً حقيقياً؟

الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر، ليس فقط إلى محرك، بل أيضاً إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير، وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغائية التي دافع عنها «أرسطو» أحرّ دفاع، ثم تركها معلقة. ولكن «أرسطو» هو الذي قال إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، لا تُنال إلا بتعاون الجهود^(٣) وسبحان العليم الحكيم.

(١) ما بعد الطبيعة، م ٣ ف ٤ ص ١٠٠ ع ب س ٢. وكتاب النفس، م ١ ف ٥ ص ٤١٠ ع ب س ٤.

(٢) ما بعد الطبيعة، م ١٢ بداية ف ١٠.

(٣) ما بعد الطبيعة، م ٢ بداية ف ١.

الفصل السادس

الأخلاق

٧٥ - الأخلاق ومنهجها

أ - المعمول في هذا الفصل على «الأخلاق النيقوماخية» وهي في عشر مقالات؛ الأولى: بحث في غاية الحياة، ولكنه بحث تمهيدي جدلي، أي قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد. المقالة الثانية: في الفضيلة. والثالثة: قسمان: الأول في الإرادة والاختيار، وهما الأصل في الفضيلة، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والردائل. ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة. أما العاشرة والأخيرة: فبحث ثانٍ في غاية الحياة، لا كما يرى السواد، بل كما يرى الفيلسوف.

ب - ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار، فهو علم عملي. والإنسان مدني بالطبع، لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة وبمعونتها. ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي. فكما أن الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي، والعلم السياسي رأس العلوم جميعاً، يستخدمها لغايته وخيره، يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه، أي لتنظيم الحياة بالقانون. فغاياته تشمل غايات العلوم الأخرى. وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره، إلا أنها أرفع وأجمل، من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله^(١). ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول، ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص.

إن الأسباب التي تعاون على تحقيق الفضيلة ثلاثة: الطبيعة والعادة والتعليم. فأما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها. وأما تعليم الأخلاق الفاضلة فليس يفيد إلا إذا سبقه

(١) م١ ف ١ - ٢.

التحضير بالعادة، أي التربية، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به. ولا يُحسّن القيام على التربية والتعليم غير الدولة؛ لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلي الذي تصدر عنه القوانين، فيجب أن تكون في الدولة قوانين، تنظم تربية النشء وسيرتهم، بل البالغين أيضًا طول حياتهم.

أجل.. إن للتربية المنزلية مزايا؛ فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء، وتراعي الطباع الفردية بدقة أكثر. ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة؛ لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأي فرد آخر؛ ولأن الوالدين غالبًا ما يكونان عاطلين من العلم اللازم، وإن افترضنا فيهما تجربة، فإن هذه التجربة لا تغني عن العلم، ولا يغني عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها؛ ولأن هذا الانتقاء نفسه يقتضي العلم بالكلي. فلأجل أن يكون علم الأخلاق تامةً يجب الكلام في العلم السياسي^(١). هذا رأي «أرسطو» في علاقة الأخلاق بالسياسة، يذكره في بدء الكتاب، ويعود إليه في ختامه.

إن مراده هو أن الدولة أقدر على تحقيق الأخلاق، إخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض، وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين - وبخاصة الألمان منهم - من أن للدولة أخلاقًا غير أخلاق الفرد، فإن «أرسطو» يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد، وينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة كما كان قد نبذ «أفلاطون»^(٢).

ج - أما منهج هذا العلم، فيجب أن يناسب موضوعه. وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جدًّا، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة. ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضًا في الخيارات التي يسعى الناس وراءها، فما أكثر ما يلحقهم منها من الأذى، بعضهم تهلكه الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة؛ لذا كان هذا العلم من أعقد العلوم، ومن أقلها احتمالًا للضبط، ومن أكثرها اقتضاءً للخبرة والحكمة، موضوعاته أمور هي كذا في الأكثر، ويمكن أن تكون بخلاف، لا مثل الرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة، يتعلمها الحدث، ولا يستطيع فهم الأخلاق، فيجب أن نقنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال؛ لأننا إذ نتكلم عما يقع في الأكثر، لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس. وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق؛ لأن كلاً إنما يحسن الحكم فيما يعلم، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة، وهي مبادئ هذا العلم ومادته. ثم

(٢) م ٥ ف ٧.

(١) م ١٠ ف ٩.

إنه ميل لاتباع الأهواء، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها، والغاية ها هنا العمل لا العلم. وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق، فإن النقص ليس آتياً من الزمن، بل من الجري وراء الأهواء والظواهر. أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم، فيربحون كثيراً من تحصيل هذا العلم^(١).

يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أي الاستقراي) لا الذي يصدر عنها (أي القياسي) ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا، وليس من اليسير كشف العلة فيها. فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا، لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا، فنستقرى الآراء الشائعة، ونستعين بحكمة الشيوخ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء؛ لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير، واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً^(٢) ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق، فالأخلاق علم جدلي^(٣).

ويرى القارئ أن «أرسطو» يقصد بالأخلاق، لا العلم النظري الذي يمكن أن يودع الكتب ويُعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل في العقل مع حُسن البصر بالظروف ومطوعة الإرادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيغاء. لهذا نجده يقول: إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة ليصير فاضلاً. ولهذا نجد في كتابه - إلى جانب الاستدلالات الفلسفية - كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس، كما هي عند كثيرين.

٧٦ - غاية الحياة.. بحث أول

أ - «كل فن، وكل فحص عقلي، وكل فعل، وكل اختيار مروي، فهي ترمي إلى خير ما. لذلك وسم الخير بحق بأنه ما إليه يقصد الكل». بهذه العبارة يستهل «أرسطو» الكتاب، ولا غرو، فإن الغائية، إن كانت ظاهرة في الطبيعة، فهي في الإنسان أظهر؛ ولما كان هذا العلم علماً عملياً، وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل، فمن الطبيعي أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة. نقول «غاية الحياة» لأن الغايات، وإن تعددت فهي مترتبة فيما بينها - يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، ولا بد من الوقوف عند حدٍّ في سلسلتها، أي الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها، وتتوجه إليها الأفعال جميعاً.

(١) م ١٣ ف ٣. (٢) م ١٣ ف ٤.

(٣) انظر أيضاً م ١٣ نهاية ف ٧ - وم ٤ ف ١٢.

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

ب - ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة. ولكنهم يختلفون في فهم السعادة، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السَّير، والسَّير ثلاث: سيرة اللذة، وسيرة الكرامة السياسية، وسيرة النظر أو الحكمة. أما اللذة فغاية العبيد والبهائم، وهي حياة العوام الأجلاف؛ إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات؛ لأن كثيرًا من أهل المناصب يطلبونها هم أيضًا. وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها أكثر منها بالذي يتقبلها، وكم من رجل رفعه الناس ثم أسقطوه، والخير يجب أن يكون ذاتيًا لا يمنح ولا ينتزع، ثم إن طالبها يريد لها ليقنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه؛ فالفضيلة خير من الكرامة، وألصق بالنفس. ولكن الفضيلة هي أيضًا لا تكفي؛ إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام؛ فتغص عليه سعادته. تبقى الحكمة. ويرجى «أرسطو» الكلام عنها (لأن هذا البحث تمهيدي جدلي كما أسلفنا) ويقول إنه لم يُخص الغنى بين السير والخيرات، لأن الغنى وسيلة وليس غاية^(٢).

ج - ثم يقول: «لندع هذا جانبًا وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلي، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق؛ لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا. غير أن كلا يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة، وأن هذا على الفيلسوف أوجب. فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا، فالواجب المحقق إثارة الحقيقة» ويحشد «أرسطو» على نظرية الخير الكلي اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمد، وأهمها اثنان؛ الأول: أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعًا، فلا يمكن أن يكون شيئًا كليًا وواحدًا، وإلا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط. وهذا اعتراض مردود بإقرار «أرسطو» نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (٧١-ب) فإن وجد الوجود الأعظم، كان هو الخير الأعظم، وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة، كما يطلق الوجود، وكما يشير إليه «أرسطو» في آخر الفصل الذي نحن بصدد، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجع القول إلى علم آخر، كأنه يتهرب. ثم ألا يصف هو المحرك الأول بأنه الخير بالذات والمعشوق الأول (٧٤-ز)؟

(١) ١م ف ٢.

(٢) ١م ف ٥.

والاعتراض الآخر: لو سلمنا بالخير مثلاً مفارقاً، كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحققه، ولا أن يحصل عليه، ونحن إنما نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه. وأي فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنّه من معرفة الخير بالذات^(١)؟

نقول من جهة: إن «أفلاطون» قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به، وسنرى أن السعادة عند «أرسطو» تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً كفؤاً لها كما فعل «أفلاطون». ونقول من جهة أخرى: إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب، بل من حيث هو إنسان؛ إذن فمعرفة الخير الأعظم مهمة، بل ضرورية، كما ذكرنا عنه الآن.

د - ما هو إذن خير الإنسان؟ يجب أن يتوافر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاماً يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. الثاني أن يكون كافياً بنفسه، أي كفيلاً وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر. وهذان شرطان متحققان في السعادة، فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر. فالسعادة هي هذا الخير. وفيما تقوم سعادة الإنسان؟ لكل موجود وظيفة يؤديها، ويقوم كمال الموجود أو خيره في تمام تأدية وظيفته. وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة، ولكنها الحياة الناطقة؛ وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال، أي أن السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، فإن كانت هناك عدة كمالات فبحسب أحسن كمال، وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطأً واحداً لا يبشر بالربيع، ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء)؛ فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان^(٢).

هذه النتيجة التي وصلنا إليها بالاستدلال، مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً؛ ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى: خيرات خارجية، وخيرات النفس، وخيرات الجسم، مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسياً. ويعتقد الناس أن السعادة تقوم في الكمال بالإجمال، أو في كال جزئي، مثل الحكمة، أو في الكمالات جميعاً مع اللذة والنجاح الخارجي. وحدنا للسعادة مطابق لهذه الاعتقادات؛ فقد عرفناها بأنها العمل بحسب الكمال، وهذا العمل مصدر لذة حقيقية، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي للسعادة، من حيث إنه من الممتنع، أو على الأقل من العسير، أن

(٢) ١م ف ٧.

(١) ١م ف ٦.

يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي وسائل إلى أفعال كثيرة. ثم إن الحَسَب، والذرية السعيدة، وجمال الخلقة، عناصر للسعادة إن عدت أفسدتها؛ إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كره الصورة، أو وضع الأصل، أو و حيد في الدنيا ليس له بنون. وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء، أو موتهم إن كانوا صالحين^(١).

ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقاً؟ ولكننا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل، ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (في العدد الآتي)؛ وإذن فالسعادة ثابتة. وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة في المصائب، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت الظروف، فإنه يأتي في كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال؛ وفضيلته هي السعادة الجوهرية، وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية^(٢).

إلى هذا ينتهي «أرسطو» في فحصه الجدلي. وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً، فيجعلونها نادرة بل مستحيلة، فميز هو بين الجوهرية والعرضية، وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان. ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط، ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه، فجاءت محاولته هذه مثلاً جدلياً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة، كما كان يفعل «سقراط»، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة.

٧٧ - الفضيلة

أ - ليست الفضيلة طبيعية، وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات، وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة، أي بطبعها على حالات معينة، وتتعلم كما يتعلم أي فن، بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن. وتفقد بإتيان أفعال مضادة. والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى^(٣). كيف تنشأ هذه الملكات؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملي، كالطب مثلاً، النظر غير كافٍ بإزاء الحالات الجزئية، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف

(٢) ١م ف ١٠.

(١) ١م ف ٨.

(٣) ٢م ف ١.

العقل. ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط؛ فالغذاء المفرط، والغذاء غير الكافي، يمنعان الصحة على السواء، بينما الغذاء المعتدل يحدثها وينميها.

وكذلك الحال فيما يختص بالنفس؛ فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً، وقلة التعرض لها يجعله جباناً، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر. والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها، في الفضيلة وفي كل فن. والفعل الذي يصير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبيهاً ظاهرياً فقط؛ لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة، وهو أقدر سيطرة على أفعاله، فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة، وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة.

ولا يعد الرجل عدلاً أو عفواً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء، بل بلذة. نعم بلذة.. فإن علامة لا تخطئ على مبلغ المرء من الفضيلة، أو من الاستعداد لها، تكمن فيما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعالا مطابقة لها: إن لذ بهذه الأفعال، كان حسن الاستعداد لها أو راسخ القدم فيها، وإن ألم كان قليل الاستعداد. ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض؛ إنها ترشدنا في أفعالنا، وتصاحب هذه الأفعال، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب. وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل، لا للذة نفسها. فأن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي؛ وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي، كل أولئك فضيلة، إذ إن الميول ليست بخير ولا شر بالذات، ولكنها وسائل للعمل، تصير خيرة باتباع العقل، وشريرة بعصيانه^(١).

وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل، مع هذا الفارق وهو أن الآلة الفنية، لكي تُدعى كذلك، يكفي أن تحقق بعض كفايات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل، بينما الفضيلة تتطلب، علاوة على العلم وقبل كل شيء، أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: استقامة النية، أي اختيار الفعل لذاته، ثم المثابرة، أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة. ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال، مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله^(٢).

(١) ٢م ف ٢.

(٢) ٢م ف ٣.

ب - بعد هذه التمهيدات يعرف «أرسطو» الفضيلة بأنها استعداد بإزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران. وبيان هذا التعريف أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه، والفضيلة قوة الفعل الخلقي، ولكنها ليست مجرد قوة، وليست انفعالاً مؤقتاً، كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات؛ من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية^(١). على أن قولنا إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس، يعطينا الجنس فقط، فما الفصل النوعي؟ وما موقف الفضيلة بإزاء الشهوات؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفریط كلاهما رذيلة. وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذي نعينه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا، متغير تبعاً للأفراد والأحوال؛ فمثلاً الوسط الحقيقي بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء، يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقل عن حاجة المصارع. فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه «مَن وأين ومتى وكيف ولم»^(٢). وعلى ذلك فالفضيلة «ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة»؛ فإن الشهوة ليس لها بذاتها حدٌ تلتزمه، فالعقل هو الذي يعين الحد، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة. وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل، وقد يدلّه عليه غيره، ولكن الحال الأول أكمل. ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعت إرادته.

على أن الفضيلة، إن كانت من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة؛ إذ إن الوسط هو ما تحكم الحكمة، بعد تقدير جميع الظروف، بأنه ما يجب فعله «هنا والآن» فهو خير بالإطلاق. ومما تجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط، فإن من الانفعالات (مثل الحسد والغيرة) ومن الأفعال (مثل السرقة والقتل) ما مجرد اسمه يدل على إثم، وما هو مذموم بلا استثناء، وأية كانت الظروف، لأنه رذيلة بالذات، لا بسبب الأفراد فيه أو التفریط. هي شروط قد تتفاوت في الشر، لكن لا في الإفراط والتفریط الواقعة بينهما الفضيلة. فهي إذن غير قابلة للوسط الفاضل. كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر أصغر، من حيث إن الفضيلة قمة في الخير كما قلنا^(٣).

(١) ٢م ف ٤.

(٢) ٢م ف ٥.

(٣) ٢م ف ٦.

وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا بأن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند «أرسطو» لا يزالون يتوهمونها وسطاً حسابياً، أو شيئاً بين بين، وموقفاً هيناً ليناً، على حين أنها في كل حالة حد أقصى ليس بعده للفاعل حد. ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه، هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر، مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشه^(١). وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً. والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه، ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط^(٢).

٧٨ - الإرادة؛

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

أما الأفعال التي نأتيها عن خوف، اتقاء شر أعظم، أو ابتغاء خير أعظم، فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية؛ هي إرادية لأن صاحبها يريد بها ويفعلها طلباً للغاية، مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة، وهي لا إرادية لأن أحداً ليس يريد بها لذاتها، وبغض النظر عن الظروف - أي هي إرادية بالإطلاق، ولا إرادية بالإضافة. وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف، إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور؛ أما إن كان فعله ذنباً ثقیلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع، فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه.

واللاإرادي الناشئ من الجهل هو الذي يفعل مع جهل المفعول، أو جهل ظرف من ظروفه، بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل. وعلامته أنه يثير الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً، ظاناً أنه يرمي حيواناً. فإذا كان المقتول عدوًّا يلتبس قتله، فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديًّا إلا من حيث إن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً

(٢) ٢م ف ٩.

(١) ٢م ف ٨.

بالقوة؛ لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً). وليس سواء الفعل عن جهل، أي بسبب الجهل، والفعل جهلاً، أي جهل الفاعل ما يفعل؛ فمثلاً السكران والغضبان يفعلمان أموراً كثيرة جهلاً، لكن لا عن جهل، بل عن غضب أو سكر، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل، ويفعل ما يجهل، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي. وإذا كان الفاعل عامداً في جهله كان فعله إرادياً، لأن جهله إرادي^(١).

ب - والاختيار أضيق من الإرادي، أي أنه نوع تحت جنس، فإن أفعال الأطفال والحيوانات، وأفعالنا الفجائية، إرادية كلها، ولكنها ليست نتيجة اختيار، ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين؛ الأول: أن الإرادة مجرد اشتها، والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة. وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته وبالإضافة إلينا، فإنه إلى جانب ما في العالم من أمور ضرورية، يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لا تقع دائماً على نحو واحد، فتعينها الإرادة بالمشورة. وعلى ذلك قد نريد المستحيل، أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصي، ولكننا لا نستطيع اختيارهما.

الوجه الآخر؛ أن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لا تكون إلا بحثاً الإرادة للعقل، ولا تحت الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية، فإن وضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد، وهكذا إلى أن تنتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة). فالغاية مفروضة دائماً، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة إليها - ويفترق الاختيار أيضاً عن الحكم النظري؛ ذلك بأن الحكم يتناول الأشياء جميعاً، الممكن منها والواجب والممتنع، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئي الممكن الذي في مقدورنا كما أسلفنا. ث إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح. وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً، لكان الذي يُحسن الحكم يُحسن الاختيار أيضاً. والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة بسبب فساد الخلق، وهذا ما أغفله «سقراط» و«أفلاطون»^(٢).

ج - وتمر الإرادة في الاختيار بمراحل هي: اشتها الغاية؛ فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل، فإدراك الوسيلة الملائمة «هنا والآن» فاختيار الإرادة هذه الوسيلة، والفعل. وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التعيين. وهي تركيب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل «للحوم الخفيفة صحية») والصغرى إدراك («هذا اللحم خفيف») والنتيجة الحكم العملي المؤدي مباشرة إلى الفعل (أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين

(٢) ٣م ف ٢.

(١) ٣م ف ١.

سالبة). فالاختيار هو «الاشتهاء المروى لأشياء هي في مقدورنا» أو هو «العقل المشتهي أو الشهوة العاقلة» لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة والعقل، بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين، أي الشهوة يقودها العقل، أو العقل تستحثه الشهوة^(١).

وموضوع الإرادة دائماً الخير بإطلاقه، أي ما يلوح للشخص أنه خير. والرجل الفاضل يعرف كيف يميز الخير الحقيقي ويؤثره، والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر؛ لأن رائده اللذة والألم، يتوهم اللذة خيراً والألم شراً، فيسيئ الاختيار^(٢)؛ ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية، وهذا مما لا شك فيه، فالرذيلة إرادية كذلك؛ لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا كان الترك متعلقاً بنا أيضاً. والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة، يشهد بذلك الضمير، وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات، وتقدير ظروف الحرية والإكراه، والجهل غير المقصود.

٧٩ - الفضائل

أ - لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها، وكان الإنسان عقلاً ونزوعاً يطيع العقل وبعضه؛ فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية. ويبدأ «أرسطو» بالثانية؛ لأنها تُكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتقاد، ولأنها هي التي تروض النفس فتسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص. ويسرد «أرسطو» عدداً منها، ويصنفها نوعاً من التصنيف قائماً على الانفعالات والأفعال، لا على قوى النفس كما فعل «أفلاطون»، فيدخل في جدول الفضائل المذكورة عند «أفلاطون» وفضائل أخرى. وهذا هو ملخص الجدول:

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

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

٣ - بالإضافة إلى الخيرات الخارجية:

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

(١) م ٣ ف ٣.

(٢) م ٣ ف ٤.

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

٥ - بالإضافة إلى الكرامة:

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

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

٧ - بالإضافة إلى الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفريط الخمود.

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

أ - فيما يختص بالحقيقة: الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النفج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور.

٩ - ب - وفيما يختص باللهو: الوسط الدعابة، والإفراط المجون، والتفريط الفطاعة.

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

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

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

١٣ - أما العدالة فتقال على أنحاء؛ لذلك سنبين فيما بعد الوسط في كل قسم من أقسامها^(١).

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

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

ب - للفظ العدالة معنيان: فهو قد يعني المطابقة للقانون الخلقي، وقد يعني المساواة. وبالمعنى الأول، العدالة مرادفة للصالح والفضيلة، كما هي عند «أفلاطون»، فهي العدالة «الكلية». وبالمعنى الثاني، هي فضيلة خاصة «جزئية» ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله. وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدني بالطبع، وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتت عليه، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى، والشرير ظالم بهذا المعنى؛ إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية، بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية^(١).

والعدالة الجزئية نوعان: توزيعية وتعويضية. ترجع الأولى إلى الدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين. وترجع الثانية إلى القضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم، وذلك إما في المعاملات الإرادية.. أي الناشئة عن إرادة الطرفين مثل البيع والشراء والإقراض وما إليها- وإما في المعاملات غير الإرادية مثل السرقة والاعتداء^(٢). وسميت هذه العدالة تعويضية؛ لأن مهمة القاضي في الحاليين رد الأمور إلى نصابها، والتعويض عن الغبن.

وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة، وكذلك يفعل «أرسطو». أما كونها جنحًا وجرائم، فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد الأفراد، وتدخل في العدالة الكلية. والمبدأ واحد في أقسام العدالة الجزئية، وهو المساواة إلا أن المساواة في التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية، وفي التعويضية بالنسبة الحسابية؛ ذلك أن التوزيعية تراعي فضل الأفراد فتعطي كلاً على قدر فضله، بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط، وتعتبر الطرفين متساويين، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه. وهي وإن شذت عن قانون الوسط الاعتباري من حيث موضوعها المعين تعييناً حسابياً، إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام^(٣).

وثمة نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون، هو «الإنصاف» وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه، ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في الأكثر ولا

(٢) م ٥ ف ٢.

(١) م ٥ ف ١ - ٢.

(٣) م ٥ ف ٣ - ٤.

يدعي الإحاطة بجميع الحالات، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكماً جائراً، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحي روحه، فيصح نصّه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضراً^(١).

ج - وموضع المقالة السادسة الفضائل العقلية. ويتعين النظر في هذه الفضائل لسببين؛ الأول: أننا عرفنا الفضيلة بأنها العمل بمقتضى الحكمة، وعرفنا الرجل الفاضل بأنه الذي يعمل بموجب القاعدة القويمية؛ وتقرير هذه القاعدة فعل عقلي، والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة. والسبب الثاني: أننا عرفنا السعادة بأنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة، فإذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة، وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل الخلقية، وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين.

نقول إذن: العقل، على ما هو معلوم، نظري موضوعه الكلي الضروري، وعملي أو «حاسب» موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة. ويشترك العقلان في أنهما يطلبان الحقيقة؛ لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة، والعملي يطلب الحقيقة في موقف ما؛ لذا كان هو الذي يحرك ويدفع إلى العمل. ويختلف العقلان في منهج البحث؛ فإن النظري ينزل من المبادئ إلى النتائج، ويترقى العملي من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ. أي أن آخر طرف يصل إليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي؛ فمثلاً العقل النظري يعلم أن الصحة تقوم في نسبة ما بين أخلاط الجسم، وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة في الجسم، وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك، وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين. فلأجل تحقيق الصحة، ما علينا إلا أن نعود القهقري فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما في عضو ما، وهذه الحالة سبباً في زيادة حرارة الجسم أو برودته، وهذه الزيادة سبباً في النسبة المطلوبة للصحة^(٢).

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

(١) م ٥ ف ١١.

(٢) هذا المثال مأخوذ من كتاب «ما بعد الطبيعة»، م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ب س ١٥ - ٣٠.

أما الفن فهو «الملكمة التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة». وأما الحكمة العملية فهي «ملكة المشورة الجيدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان». وهذه الملكمة يمكن أن تفسد باللذة والألم، أما الملكمة النظرية فلا؛ وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم، فتلاشى «المبدأ الأول» أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم، وهي «إن غاية العمل الخير» وتحول دون أن نعرف الموضوعات التي يجب أن توجه إليها الحياة.

والحكمة العملية إذا تناولت شئون الدولة فهي «العلم السياسي». ويجب أن نتناول هذه الشئون؛ لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة. والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع، هما الشورى والقضاء. والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية؛ لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف، ولكنها عمل الخير لأنه الخير، أي مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه. لذلك كان الذي يعمل الخير بناءً على إشارة آخر أدنى من الذي يعمل به بناءً على حكمته الخاصة. والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً، فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية، فمتى وجدت قضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنساناً فاضلاً في ناحية، رذيلًا في ناحية أخرى، إلا في الظاهر فقط، وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية.

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

١ - إن فعل الشر ممكن حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل في العقل وقت العمل، فإننا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى؛ سلمنا بالنتيجة وعملناها.

٢ - يمكن الحصول بالعقل على المقدمة الكبرى؛ مثل: «الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان» والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهي تطبيقات شخصية) مثل:

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

٣ - يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها، وحينئذ لا تنقيد بها، فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون، بما تُدخله من اضطراب على النفس، ومن تغير على الجسم، فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به، مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لـ «أنبادوقليس» ولا يفقه لها معنى.

٤ - يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها، وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها، خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة. وعلى ذلك نصح رأي «سقراط» بأن نقول: إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية، وإن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية. فإن الصغرى الجزئية هي العلم المحرك إلى العمل. ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران، لا للحكمة النظرية كما ظن «سقراط»^(١).

و - ويخصص «أرسطو» مقاليتين للصدقة (الثامنة والتاسعة). والسبب في ذلك أن للفظ اليوناني معنى أوسع من اللفظ الذي نترجمه به، فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين، فيشمل جميع الروابط الاجتماعية، من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية.

والصدقة ضرورية للحياة، فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توافرت له جميع الخيرات، بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء، ولا يتم استمتاعه بها دون أصدقاء يشاركهم فيها. الأصدقاء ملاذنا في الشدة، يبذلون لنا النصيحة في شبابنا، ويعنون بنا في شيخوختنا^(٢).

والصدقة على أنواع ثلاثة: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة. في النوعين الثاني والثالث يحب الإنسان لا شخص الصديق، بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة؛ فالصدقات التي من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضي بانقضاء الحاجة، وهذه الحاجة دائمة التقلب. وصداقة الفضيلة هي الصداقة الكاملة الباقية، هي نادرة لندرة الفضيلة. ليس فيها رجوع على الذات، ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة. تريد الخير للصديق، وتعينه على أن يحيا

(٢) م ٨ ف ١.

(١) م ٧ ف ٣.

أحسن حياة؛ عقلياً وخلقياً، فتلتقي عندها الأنانية والغيرة كما تلتقي عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها. وليست كل أنانية ممقوتة، بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد منها نقص حظ الآخرين. أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والماء، والبذل فرح بحظه الأوفى، مُغتبط بالفعل الخير الجميل. وحتى الذي يموت دون صديقه يربح أكثر مما يخسر^(١).

٨٠ - غاية الحياة.. بحث ثان

أ - ويعود «أرسطو» إلى غاية الحياة. فإنه لما استعرض الغايات في المقالة الأولى، استبعد اللذة بعبارة واحدة، وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة. وهو يدرس اللذة في موضعين^(٢). وهما ملخص أقواله: اللذة ظاهرة نفسية، الأصل في نشوئها أن للإنسان قوى تتطلب العمل، ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعاً، فإذا ما عملت نتجت لذة. فليست اللذة غاية في الأصل، وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذي يكمل القوة، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة.

ولا يمكن أن يكون الفعل لذيذاً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق، ومعتدلة بين إفراط وتفریط: فإن العائق يستثير المقاومة، أو يبطل العمل، وفي كلا الحالين يسبب ألماً؛ وكذلك الإفراط يعقبه ألم؛ لأنه يجهد القوة وقد يفسدها، والتفریط قد يعدل عدم الفعل، أو فعلاً ضعيفاً جداً، وفي كلا الحالين لا يحدث لذة. إذن ليست اللذة شيئاً متمائزاً من الفعل، ولكنها عبارة عن كمال الفعل، تنضاف إليه مثل النضارة إلى الشباب، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع؛ فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة. غير أنها بعد حصولها أول مرة، تصير موضوعاً للشهوة وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب؛ لأنها هي مشتهاة، وتبعث فينا النشاط فتؤدي الفعل على وجه أحسن، بحيث إنها بعد أن كانت معلول الفعل، تصير علة كماله. فمن هذه الناحية، أي من حيث صيرورة اللذة غاية متميزة من غاية الفعل، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها؛ لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية، فصارت رديئة، ولكن الأفعال هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر، واللذات تابعة لها. فاللذة الحسنة أو الحقّة تنشأ من الفعل الفاضل، ويتذوقها الرجل الفاضل وحده، معرضاً عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل. فما هي الأفعال، أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة؟

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

(١) م ٨ ف ٢ - ٥. وبلي ذلك تحليلات كثيرة.

ب - رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة (د٧٦). وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري، لأنه أشرف جزء فينا، وموضوعه أشرف الموضوعات، أعني الموجودات الدائمة الثابتة. والنظر هو الفعل الذي نستطيع أن نزاوله زمنًا أطول من أي فعل آخر، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودوامًا، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها.

إن العقل يشغل مكانًا ضئيلاً، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة. فلا ينبغي أن نتبع قول القائلين إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عند الأشياء البشرية؛ بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع، وأن نبذل كل جهد لكي نحيا أرفع حياة تطبيقها طبيعتنا، فإنها هي أسعد حياة. أما حياة الحكمة العملية فهي حياة الركب الإنساني، لا حياة العقل المجرد، وهي مفتقرة إلى الغير وإلى الخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها، والعقل في غنى عن أولئك جميعاً. وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل. ويقول «أرسطو»: إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة؛ فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة، فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية. وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً، فسعادته به ناقصة، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها^(١). ولا يذكر «أرسطو» أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن (٦٩و)؛ وإذن فالإنسان قد فاتته غايته، بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية!

هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق: إذا كانت القوة مرتبة للفعل، وكان الفعل مرتباً للموضوع، فلم أنكر «أرسطو» على «أفلاطون» إقامته مثال الخير غاية للحياة، وموضوعاً للتأمل السعيد؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان، وكان لا يتحقق تمامًا وباستمرار إلا للعقل المفارق، أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى؟ بلى... وإن هذا لبرهان قوي على الخلود، كان «أرسطو» اصططنه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنساني والله قعدت به عن مجاراة «أفلاطون» في صعوده، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان مكرهاً متحسراً.

(١) م ١٠ ف ٦ - ٨.

الفصل السابع

السياسة

٨١ - الأسرة

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

- ١ - المقالة الأولى: في تدبير المنزل وهي مقدمة لدراسة الدولة.
 - ٢ - المقالة الثانية: في الحكومات المقترحة على أنها مثلى، وفي أكثر الدساتير اعتباراً.
 - ٣ - المقالة الثالثة: في الدولة والمواطن، وفي تصنيف الدساتير.
 - ٤ - المقالات الرابعة والخامسة والسادسة: في الدساتير الوضعية.
 - ٥ - المقالتان السابعة والثامنة: في الدولة المثلى.
- وجميع هذه المقالات، ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير، وتفصيلات طويلة في كل شكل من أشكال الحكم. ونحن نقتصر هنا على بعض النقاط المهمة.
- ب - كيف تتكون الجماعة السياسية؟ أما من حيث الزمان، فإن أول جماعة هي الأسرة، والغرض منها القيام بالحاجات اليومية. وتليها القرية، وهي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية. ولا يذكر «أرسطو» هذا الشيء، ويمكن القول إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل، وإرضاء حاجات أكثر تنوعاً، وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان. والدور الثالث اجتماع عدة قرى في هيئة تامة هي المدينة، أرقى الجماعات، تكفي نفسها بنفسها، وتضمن للأفراد - ليس فقط المعاش، بل أيضاً - حسن المعاش، وهذا هو فصلها النوعي. فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم. وهذه الأسباب مادية وأدبية. والأولى خاضعة للثانية، لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية. فالمعاش الحسن

يشمل شيئين: العمل الخلقي، والعمل العقلي.

من الوجهة الأولى: تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل، وتقديم لهم فرصاً لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة. ومن الوجهة الثانية: تنشيط المدينة العمل العقلي بما تسمح به من تقسيم أكثر، واتصال العقول بعضها ببعض - والحالة التي يزدهر فيها العمالان الخلقي والعقلي هي حالة السلم والرخاء والفراغ. وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه، ولا تسوّغ بحق الفتح إلا إذا شجرت على شعوب وضيفة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير. فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية مثل إسبرطة، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبني السفن وتغزو البلاد. إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير.

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

ج - وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد. الرجل رأس الأسرة؛ لأن الطبيعة حبته العقل الكامل، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة. أما المرأة فأقل عقلاً، وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل. ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة. ويعتبر «أرسطو» الرق نظاماً طبيعياً، ويحد العبد بأنه «آلة للحياة» ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر. والعبد آلة «منزلية» أي أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل، ولا يعمل في الحقل أو في المصنع. من هو العبد؟ الطبيعة هي التي تعينه، أي جملة العوامل الوراثية والبيئية والاجتماعية.

(١) م ١ ف ١ - ٢.

إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد في الطبيعة بأكملها، هو مشاهد بين النفس والجسم، بين العقل والنزوع، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى. وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى. والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلي الذكاء أقوياء البنية، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية. وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً، ومن هم عبيد طبعاً: «إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان، لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة؛ لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم. أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة، لهذا هم مغلوبون ومستبعدون إلى الأبد. وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين، الشجاعة والذكاء، كما أن بلده متوسط الموقع؛ لهذا يحتفظ بالحرية ولو أتاحت له الوحدة لتسلط على الجميع». إذا فالإيوناني سيد حر، والأجنبي (البربري) عبد له، ولا يستبعد اليوناني أخاه بأي حال^(١).

هذه فكرة «الشعب المختار» ظنها «أرسطو» أولية كلية ضرورية، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره، فيفطن إلى أن الدهر يُقَلِّبُ، وأن المزايا تفقد وتكتسب، وأن الأنظمة تتحول، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة، وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة. إن العبد إنسان، وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية؛ وتفاوت الناس خلقاً وذكاءً لا يخلق أنواعاً جديدة، ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته.

على أن هناك اعتبارات تشفع لـ «أرسطو»؛ منها: قوله إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحاً دائماً، وأن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع، وانفتح أمامه باب العتق، و«أرسطو» نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعنق عبيده.

اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح، لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة، فليست القوة مرادفة دائماً للتفوق الأدبي، ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة، فالحر حرٌّ على الرغم من القوة. وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزايا ذاتية، فقد لا تكون الحرب عادلة، فيسقط حق الاستعباد، ولما كان الرق ناشئاً في معظمه من الحرب، فهو ممقوت طبعاً.

اعتبار ثالث هو أن «أرسطو» يرى مصالح السيد والعبد واحدة، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه، وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره، بل أن يكون صديقاً له بقدر ما تسمح الحال.

(١) م ١ ف ٣ - ٧.

اعتبار رابع وأخير هو أن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئاً من الفظائع التي شانتة عند الرومان وفي العصر الحديث، فلم يكن لـ «أرسطو» أن ينفر منه مثل نفورنا، وإنما كان ينظر إليه نظرنا إلى الخدم الآن.

د - والأسرة بحاجة للثروة، وتحصل الثروة على نحوين؛ الأول طبيعي، هو جمع النتائج الطبيعي اللازم للحياة، وينقسم إلى ثلاثة أنواع: تربية الماشية، والقنص، والزراعة. والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة (أي صيد الرقيق) وقطع الطريق، وصيد السمك والطيور وسائر الحيوان.

والنحو الآخر: صناعي، هو المبادلة، وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع: التجارة برية وبحرية، والقرض، والأجر. وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج في أشياء وزيادته في أشياء، فتضطرب الحال إلى الاستيراد والإصدار. ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة، ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية، فيصير الإنتاج غاية كذلك، لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة، وتنقلب الغاية اللذة، ويصبح من المستحيل، وقد تحولت الوسائل غايات، تعيين غاية قصوى للوسائل، وتعيين حد لتحصيل الثروة.

تبعاً لهذا النظر يقول «أرسطو» إن مبادلة أشياء بأشياء أمر مطابق للطبيعة ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة. أما مبادلة الأشياء بالمال، أي التجارة، فهي غير طبيعية؛ لأنه مجاوزة للحد الضروري للحياة، وطلب للثروة إلى غير حد. وأما الربا، فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة؛ لأنه مبادلة المال، وهو اختراع غير طبيعي، لا بالأشياء، وهي طبيعية، بل بالمال نفسه. إن «الفائدة» تنتج من حقل أو من ماشية؛ أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم، وهذا مخالف للطبيعة^(١).

ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة، بل القرض المنفق في غير سبيل الإنتاج. وهو على كل حال يبين فيما تقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة، وعن إثارة معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية؛ لأنها أقرب إلى الطبيعة، وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة، وأنفى لأسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج.

(١) م ١ ف ٨ - ١١.

أ - في المقالة الثانية يستعرض «أرسطو» ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة، ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته. ويبدأ بنقد جمهورية «أفلاطون»، فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد، إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية. إن الوحدة الحقيقية هي للفرد، أما الدولة فكثرة، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية، لا بالوسائل التي أشار بها «أفلاطون». وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف؛ فالغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعاً، ومستحيل التنفيذ. وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر، إلا قياس مع الفارق؛ فإن للإنسان منزلاً، وليس للحيوان منزل. وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزواج الأقارب، وإلى انتفاء المحبة والاحترام، فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، ولن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم، ولن يشعر هو بعواطف الابن. هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية، ولم يعمل أحد على كشفها، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين، فتنتفي الشيوعية.

أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً. وهما تقتلان الرغبة في العمل؛ فإن الإنسان لا يعني عادة بغير نفسه وأهله، ويتوكل فيما يختص بالصالح العالم. ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة؛ لأنه نوع من حب الذات. واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة مصدر آخر للذة، وفرصة لفعل الفضيلة، مثل السخاء والعفة، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو، ولا أن يسمي حرمانه المكروه عفة. وإنما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً في نتائجها، فعوض الذي عنده أكثر على الذي عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية، وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة، لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء.

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

الحكومات الفاسدة	الحكومات الصالحة
١ - الطغيان.	١ - الملكية.
٢ - الأوليغرافية.	٢ - الأرستقراطية.
٣ - الديماغوغية.	٣ - الديمقراطية.

فالمملكة حكومة الفرد الفاضل العادل. والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة. والديموقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور. أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم، والأوليغرافية حكومة الأغنياء والأعيان، والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة.

وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل، ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادرًا، أو لا يوجد أصلًا. والملك يرغب طبعًا في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابيه، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم. والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف؛ وللملك حرس خاص؛ فمن السهل عليه أن يستبد اعتمادًا على قواته. ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينه، فهو مفتقر دائمًا إلى معاونين يشاركونه في مباشرة الحكم؛ وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل، بدل أن تترك لإرادة فرد واحد؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلًا. ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك^(١).

أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب. ولكن كثيرًا من المخاطر تهدد هذا النظام، وهنا يردد «أرسطو» نقد «أفلاطون»^(٢).

ج - كيف تكون إذن الحكومة المثلى؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها، لذلك لا يمكن إثبات أحدها واعتباره كاملاً. فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق، وهو: «إن خير الأمور الوسط». وأن نجد طبقة من الشعب تكون مزاجًا من ضدين ووسطًا بين طرفين: هذه الطبقة هي الوسطى، ويسمونها «أرسطو» «وليتية» أي الدستورية، وهي مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغًا من الوقت، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية، ويخضعون للدستور. فحكومتهم مزاج من الأوليغرافية والديموقراطية، مع ميل إلى هذه وكلما كثر

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة.

(٢) م ٤ بأكملها.

عدددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور. ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم، فإنهم لما كانوا وسطاً، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد أقرب منها بين ضد وآخر، يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده.

هذا مع اعتراف «أرسطو» بأن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما، يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب. فهو لا يبني دولة نظرية، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع. وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهّموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف، فليس هناك ديموقراطية أو أوليغركية واحدة بعينها، بل ديموقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً، وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب. فهو لاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق، لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال، ونجدهم يشرون بالإطلاق، لا بالإضافة إلى شكل الحكومة، فإن القوانين تختلف حتماً باختلافه.

د - والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية؛ الأول: خاص بعدد الأهالي، وكان «أرسطو» يرى مثل «أفلاطون» أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية، وأن كل مجموعة أوسع (مثل الإمبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهي مركب غير متجانس، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة، لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد، فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها، وألا يعدو حداً أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة، أو تعذر الحكم الصالح واختل النظام، فإن المواطنين لكي يُحسنوا تدبير الشئون وتوزيع المناصب حسب الكفاية، يجب أن يعرف بعضهم بعضاً حق المعرفة، أما إذا تعاظم عددهم، فإن الأمور تجري اتفاقاً. ولاستبقاء عدد الأهالي في المستوى الملائم، يقوم «أرسطو» بالإجهاز قبل أن يصير الجنين حاساً، وبإعدام الأطفال المشوهين، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقاً أن يعدل به عن هذين القولين، فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً، فحياته جديرة بالاحترام.

الشرط الثاني خاص بمساحة المدينة، فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهالي، وتوفر لهم حياة سهلة، دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادي، سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين. ويجب أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم

حصتان: واحدة قريبة من المدينة، وأخرى قريبة من الحدود، مع مراعاة العدالة في القسمة، فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها. ومع أن «أرسطو» يعارض الاشتراكية، فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة، فتقرب بهما بين المواطنين، وتستبقي وحدة الدولة.

الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة، وهي ثمان: الزراعة والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون. لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة، بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض. وليسوا جميعاً «مواطنين» فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار، المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية. هو جندي في شبابه، حاكم في كهولته، كاهن في شيخوخته. فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة. لا يزاول عملاً يدوياً أصلاً، فإن العمل اليدوي فضلاً عن أنه سياسة الدولة، لا يليق بالرجل الحر؛ إذ إنه يشوه هيئة الجسم، ويجعل صاحبه خاضعاً له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة، فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة. حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاؤها أفعالاً جسيمة: أليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه من الفراغ وحرية التفكير. وجملة القول إن المواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته «الأخلاق». وهم عماد الدولة. وعلى الدولة أن تعني بهم خاصة، فلا تترك أمرهم للوالدين، بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدّهم لوظائفهم المستقبلية^(١). فكان «أرسطو» يعود إلى فكرة «الحراس» عند «أفلاطون» بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ. والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام، ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام والرأس في كل شيء.

٨٣ - خاتمة الباب الرابع

أ - «من العدل أن نعترف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود؛ بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤدي نتائج خصبة. ومن العدل أن نحمد - ليس فقط للمفكرين الذين نشأطهم آراءهم - بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية؛ لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة العلم، وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية»^(٢).

(٢) ما بعد الطبيعة، م ٢ ف ١.

(١) م ٧ ف ٤ - ١٢.

فكم يجب أن نحمد لـ «أرسطو» مجهوده العظيم في إقامة العلم، ومساعدته التي لا تدهنها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطاولة! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف، والبلوغ إلى الحقيقة. وقد أعطانا «أرسطو» حدوداً وتعريفات لا تحصى في جميع فروع المعرفة، وهدانا إلى حقائق لا تقدر. صنف العلوم، واشتغل بها علماً علماً، فكان «المعلم الأول» في كل منها، وخلف لنا كتباً كانت - ولا تزال - أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين.

ب - لم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يذكر، وكانت متهمته بالميل إلى «مقدونية» ومضطهدة، حتى اضطر «ثاوفراسطوس» إلى الرحيل عن «أثينا»، بعد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ وهو في الخامسة والثمانين. وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحى «أرسطو» وإشرافه. فما يذكر من كتب «ثاوفراسطوس» «آراء الطبيعيين» و«تاريخ النبات»، وأبحاث في العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها، ولم يصل إلينا سوى عنواناتها؛ ورسائل في المنطق، وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية؛ ورسائل في الفلسفة الطبيعية الإلهية، وفي السياسة والخطابة. وله كتاب مشهور في الآداب العالمية وهو كتاب «الأخلاق» أي وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين.

ج - ومن إخوانه «أوديموس» مؤسس فرع المدرسة في «رودس»، وضع كتاباً في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف مهمة جداً لتاريخ هذه العلوم. و«مينون» أرخ الطب. و«فانياس» أرخ الشعر والمدارس السقراطية. و«ديقارخوس» أرخ المدينة اليونانية، ووضع كتاباً في الجغرافية اسمه «سباحة في الأرض». و«أرسطوقسانس» كتب في تاريخ الموسيقى وفي الآلات الموسيقية وفي مبادئ الألحان. وأشهر رجال الجيل الثاني «أستراتون اللبساقي»، خليفة «ثاوفراسطوس» على المدرسة مدة ثماني عشرة سنة (توفي حوالي ٢٧٠) وكان قد قضى زمناً في الإسكندرية ببلاط «بطليموس سوتر» (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه «فيلاذلف». ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهباً أقرب إلى «ديموقريطس» منه إلى أرسطو، فقال بالخلاء؛ وأنكر الأمكنة الطبيعية، وقال إن النفس هواء، ونقد حجج «أفلاطون» في خلودها، وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف.

الباب الخامس

الفلسفة والأخلاق

(من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد)

٨٤ - تمهيد

أ - بعد وفاة «الإسكندر» (سنة ٣٢٣) وتجزؤ ملكه انتشرت الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط، وتعارف العالم اليوناني والعالم الشرقي، وتأثر كل منهما بالآخر، وساهم الشرقيون - ولا سيما الساميون منهم - في العلم والفلسفة، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة، في مقدمتها «الإسكندرية» و«برغاما» و«رودس»، مع بقاء «أثينا» مركز الفلسفة. ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفي، وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة، مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف «سقراط» وللفكرة الأساسية عند «أفلاطون». فجدد «أبيقورس» مذهب «ديموقريطس»، وجدد الرواقيون مذهب «هرقليطس»، وأغرب تلاميذ «صغار السقراطيين» في تعاليمهم وفي سيرتهم. وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت، فضعفت الثقة بالعقل، ونبت مذهب الشك وطغى على الأكاديمية نفسها.

ب - على أن لهذا الدور فضلاً كبيراً على العلوم والصناعات. فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم؛ نشأ فيه اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها وزيادة عليها، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم. نذكر من رجال هذا القرن الثالث «إقليدس» (٢٨٧ - ٢١٢) الذي جاء «الإسكندرية» في شبابه، ولكنه قضى معظم حياته في وطنه. كان يجتمع بين النظر والعمل، له أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة، منها آلات حربية، ومرايا محرقة، وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. و«أرسطرخوس الساموسي» الفلكي الكبير الذي قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب).

الفصل الأول

المدارس السقراطية

٨٥ - المدرسة الميغارية

أ - سبق القول (٢٩، أ) إن «صغار السقراطيين» أسسوا مدارس دامت زمنًا طويلاً. ونحن نذكر هنا أشهر رجالها.

ب - جاء بعد «أقليدس الميغاري» أو «بوليدس الملطي»؛ وكان خصمًا عنيدًا لـ«أرسطو». استخدم برهان الخلف ووضع حججًا من طراز حجج «زينون»، يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق «الأرسطوطالي»، وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذي يقضي بأن المسألة الواحدة لا تحتل الإيجاب والسلب في آن واحد، ولكنه تناسى الشرط الذي أضافه «أرسطو» بقوله «ومن جهة واحدة» فجاءت حججه أغاليط مكشوفة؛ منها قوله: إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقًا في قولك، فأنت كاذب وصادق في آن واحد. ومنها: من لم يفقد شيئًا فهو حاصل عليه، وأنت لم تفقد قرنين إذن لك قرنان. ومنها: إذا تقدم أبوك إليك وكان مقتنعًا فإنك لا تعرفه، إذن أنت تعرف أباك ولا تعرف في آن واحد. ومنها سؤاله: كم يلزم من الحبوب لتكون كومة قمح؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة، ولا الحبتان ولا الثلاث، فمتى يصح أن يقال «كومة» مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة؟ أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع؟ وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع. ويذكر له غير ذلك من «الفكاهات المنطقية».

ج - وجاء بعده «أستلبون الميغاري». نحنا نحوه فأصاب إقبالًا كبيرًا، إذ يقال إن تلاميذ «ثاوفرأسطس» وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه. وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمدًا على برهان الخلف أيضًا. وذكرت له حجج،

منها: مثال ليس الإنسان فلاناً أو فلاناً، ولا متكلماً مثلاً أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذي يتكلم إنسان، إذ إنه لا يطابق المثال. حجة أخرى: مثال البقل قديم، فليس هذا الذي تعرضه عليّ بقلًا من حيث إنه لا يطابق المثال. حجة ثالثة: إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص في «ميغاري»، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في «أثينا» من حيث إن المثال واحد لا يتعدد. وعرض لمسألة الحكم؛ فذهب إلى أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة «أفلاطون» و«أرسطو» يؤدي إلى امتناع الحكم، لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متميزتين مثل: «إن الفرس يعدو» و«إن الإنسان طيب» وهذا يعني أن كلا من الفرس والإنسان شيء آخر غير ذاته. وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان، لم يسعُ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلاً أو إلى الغذاء. والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين في شيء.

٨٦ - المدرسة الكليبية

أ - كان الكليون يشترطون للانضمام إلى زمريهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية، فيلبس لباس عامة الشعب، ويرسل شعر الرأس واللحية. ولما تغير الزي الشعبي بتأثير المقدونيين، احتفظوا هم بزيهم، فكان دلالة عليهم. وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجرا ب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود وليس لهم من مأوى سوى المعابد وغيرها من الأماكن العامة. وكان فيهم كثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عرياناً تحت المطر في برد الشتاء، أو يمشي في شمس الصيف المحرقة، ليظهر قوة احتماله وما إلى ذلك، وكانوا يغشون المجالس ويتطفلون على الموائد، فيجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء إلى حد البذاءة، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات، بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله «تروس»، هي ملاحظة العيوب والتشهير بها، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر.

ب - فبعد «أنتستانس» قام «ديوجانس» (٤١٣ - ٣٢٧) وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضيف إليه من حكايات، بعضها مشهور. هذه الحكايات مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة تبين فيها شخصين متميزين: الواحد ملحد مستهتر، والآخر فاضل جليل. والأرجح أن «ديوجانس» كان هذا الشخص الثاني استناداً إلى أن أوائل الكليبيين الذين كانوا

ولا ريب حريصين على زهد شيخهم «أنستانس». والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثله متهتكًا، إنما ومثل ضعت بعده بزمان طويل لما مال الكليون - أو بعضهم - إلى مذهب اللذة، وأخذوا به جهارًا في غير كلفة ولا استحياء.

كان «ديوجانس» يحتقر العلوم مثل أستاذه، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية، ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها، كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته؛ فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رقِّ الأهواء. ويعني بالرياضة البدنية منها والنفسية، الواحدة متممة للأخرى، وكل منهما مربِّ للإرادة. وكان يحتقر العرف، ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيا الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر. وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار، على عكس «أفلاطون» و«أرسطو» اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة.

وكان الكليون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعورًا بالوطنية وحرصًا عليها، وأكثرهم ميلًا للإنسانية يستحبون الدول الكبرى - مثل دولة الفرس ودولة «الإسكندر» - دون الأوطان الضيقة أي المدن اليونانية وعصبياتها. وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام؛ فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية، ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى، فهي مطلق لا يحتمل الإضافة، وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم؛ فيتبين من هذا أن المذهب الكليبي وحدة متماسكة الأجزاء.

٨٧ - المدرسة القورينائية

أ - كان من الظواهر الطريفة أن ابنة «أرستوبوس» ترأست المدرسة من بعده. وخلفها ابنها «أرستوبوس الصغير». ويقال إنه هو الذي علم مذهب اللذة، فأضيف المذهب إلى جده. وقد يكون هذا القول صحيحًا؛ بدليل أن «أرسطو» لا يذكر «أرستوبوس» في كلامه عن اللذة. ومهما يكن من هذه النقطة، فقد غالى رجال المدرسة في الحسية وعلموا الإلحاد، فقال واحد منهم إن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم.

ب - وآخر ممثلي المدرسة «هجسياس» ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر، وأن مجموع آلام الحياة يربي على لذاتها؛ فالسعادة أمنية مستحيلة، وطلب اللذة عبث بل تناقض؛ لأن اللذة تخلف الألم دائمًا. فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة. ولكن الطبيعة إذا قهرت على

هذا النحو، عادت خامدة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت. فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت. فلقب «هجسياس» بـ «الناصح بالموت» واستمع له كثيرون، واقتنع البعض بأقواله فانتحروا. وخشي الملك «بطليموس» أن تمتد عدوى الانتحار، فنفي «هجسياس» وأغلق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. وإن في هذا الاستدلال لعبرة!

الفصل الثاني

«أبيقورس»

(٣٤١ - ٢٧٠ قبل الميلاد)

٨٨ - حياته ومصنفاته

أ - ولد «أبيقورس» في «ساموس» من أسرة أثينية. وكان أبوه معلمًا، وكانت أمه ساحرة تعزّم في المنازل للتطبيب والتطهير. ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى «أثينا»، ولم تطل إقامته بها، فرحل إلى آسيا الصغرى، وعمل في بعض مدنها. ثم عاد إلى «أثينا» وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦؛ فأقبل عليه التلاميذ رجالًا ونساءً، يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة». وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، فقبل لذلك «حديقة أبيقورس». كان ضعيف البنية، ولكنه كان قوي النفس، شديد التجلد للمرض. وكان كثير الاعتداد بنفسه، يدعي أن مذهبه وليد فكره، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة؛ فهجّاهم جميعًا، ونخص بالذكر «ديموقريطس» و«أرسطو» ثم رجليّن كان قد استمع إلى دروسهما: الأول أفلاطوني، والثاني ديموقريطي. ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه، بارًا بهم، أوقف عليهم البناء والحديقة، وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤلفة متحابّة. وكانوا هم يحبونه ويجعلونه أكبر إجلال. وانتشرت تعاليمه، فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن «أيونية» وفي «مصر» (ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته). ومرض بالحصوة ومات بها بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عاليًا لمريديه. ولفرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهاً جاء العالم بوحى جديد، وكانوا يكرمون ذكره تكريماً دينياً.

ب - وتذكر له كتابات كثيرة، منها كتاب «في الطبيعة» وآخر في المنطق اسمه «القانون» ورسائل إلى مريديه في الخارج. وكل ما بقي لنا ثلاث من هذه الرسائل؛ واحدة في الطبيعة،

وأخرى في الآثار العلوية - ربما كانت منحولة - والثالثة في الأخلاق. ثم «الأفكار الرئيسية» وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة، إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨، وأربعون كانت معروفة من قبل.

٨٩ - المنطق

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

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

ج - ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كلياً أثبتناه في لفظ. ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الإحساس، فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة. فهو الذي يسمح لنا بأن

نسأل مثلاً: «هذا الحيوان الماشي أهو فرس أم ثور؟». وهو الذي يسمح لنا بأن نصدر أحكاماً تجاوز التجربة الراهنة؛ مثل قولنا: «هذا الشبح الذي أبصره هناك شجرة». فإن الأسئلة والأحكام التي من هذا القبيل تعني أننا حاصلون على المعاني المذكورة فيها حصوًلاً سابقاً على الإحساس الذي حملنا على السؤال والحكم. على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس.

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

٩٠ - الطبيعة

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

مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو «فروضاً نافعة» ويظنون أن هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة ولإقامة الأخلاق.

ب - الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة؛ أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان، أموراً حقيقية غير منظورة؟! (وهذا تطبيق لأحد منهجي الحدس الفكري). أما اتصال المادة الذي يلوح أن الحواس تشهد به، فهون وهم يشبه رؤية قطع الغنم من بعيد بقعة ثابتة. الجواهر الفردة موجودة وقتاً ما، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر. وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى «ديموقريطس»، وليس يمكن تركيب أي شيء من أي الجواهر، فإن بقاء الأنواع يقتضي أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران، ولو أنها لم تثبت في مركباتها إلا بعد محاولات عديدة.

والجواهر متحركة أبداً في خلاء لا متناهٍ. وعلة الحركة باطنة فيها، وهي الثقل - وكان «ديموقريطس» قد سلبها الثقل، فترك الحركة من غير علة - بالثقل إذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك، والخلاء عديم المقاومة؛ فالسرعة فيه متساوية غير أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً للغاية، فتلتقي وتؤلف المركبات. ولا يحتاج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف، فلولاها لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقي أبداً لتأليف الأشياء، والأشياء موجودة، فيلزم أن شرط وجودها حقيقي؛ من حيث إن الانحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الجواهر. هذا من جهة واحدة وتطبيقاً لأحد منهجي الحدس الفكري.

ومن جهة أخرى وتطبيقاً للمنهج الثاني نقول: إنا نحس في أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية، والإرادة هي الانحراف في الإنسان، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق في الجواهر؛ إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناءً في الطبيعة، ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية. وهذه نقطة أخرى يفترق فيها «أبيقورس» عن «ديموقريطس»، فيخرج على الضرورة المطلقة، ويقول بالحرية شرطاً للأخلاق، ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلي ليس غير.

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

د - ويفسر الإحساس بأن «قشوراً» رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء، وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها - فهي «أشباه» لها - حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب، أحدثت الإحساس. وفي الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة، ليس فقط من الأشياء القريبة، بل أيضاً من الأشياء البعيدة والماضية، وهذه الأشباه أصل خيالات المنام واليقظة؛ فالمخيلة تجري على نسق الحس تماماً، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء، فالحقيقة أن ألوفاً من الأشباه تزدهم على الفكر في كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا بالتي يوجه إليها انتباهه، فنظن أننا نستعيد صوراً ماضية. وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض في مجاريها أو تلتوي أو تنقسم، وهذا أصل أخطاء الحواس، مثل رؤية البرج المربع مستديراً، وهذا أصل تصورنا في المنام الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط. وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الأحلام، ولا إلى اعتباره نذيراً من لدن الآلهة.

هـ - والآلهة موجودون؛ يدل على وجودهم أولاً أنهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة في الإنسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس، وكل إحساس فهو صادق. وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تترأى لنا في المنام وفي اليقظة، والتي لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم. ثانياً عندنا فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة. ثالثاً لكل شيء ضد يحقق المعادلة في الوجود، فلا بد أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد، ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا؛ أجسامهم لطيفة غاية اللطافة، متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها، فلا ينالهم ما ينالها من دثور، ولكنهم مخلصون. ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا، فهم لا يعنون بنا، ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا، ولا يعلنون عن إرادتهم بالنذر، كما اعتقد العامة.

هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات؛ مثل تقديم القرابين للآلهة - وأحياناً القرابين البشرية - لطلب مددهم ورضائهم، تناقض الفكرة السابقة عنهم؛ إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل، فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم، وأن ننفي عن نفوسنا الخوف منهم، ولقد كان هذا الخوف عظيماً في اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يعث بالبشر عبثاً، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم، فأراد «أبيقورس» أن يرفع عنهم هذا الكابوس، وكان في وسعه أن يحوّل أنظارهم إلى جنات «أفلاطون»، فأثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف. ومع اعتقاده هذا في حق الآلهة، فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر، ولعله كان يفعل ذلك استرضاءً للعامة وتفادياً من الخصومة معهم وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى.

٩١ - الأخلاق

أ - في هذا المذهب، السعادة هي اللذة الجسمية حتماً، من حيث إنه لا يعترف بغير المادة. وفي الواقع يقرر «أبيقورس» أن غاية الحياة اللذة. ولكنه لا يتابع «أرستوبس»، بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة النفسية، ويستبقي: الفضائل المعروفة، ويستبعد الرذائل، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكاناً خاصاً بين المذاهب. يقول: تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي، وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات، ومن ثمة إلى لذات وآلام؟ وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء. ومتى تقرر أن اللذة غاية، لزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة أو خسيصة؛ فإن كل لذة خير، وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك، بشرط أن تكون اللذة لذة، وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة. ومعنى هذا الشرط أن اللذة عواقب، وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً؛ فإن الشره مثلاً يورث المرض؛ فيجب تعديل اللذة بالألم، واجتناب اللذة التي تجر ألماً، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة. وللألم عواقب كذلك، وقد لا تكون جميعها شراً. فيجب تعديل الألم باللذة، وتقبل الألم الذي يجبر لذة أعظم. وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة.

لقد كان «أرستوبوس» يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل، وأن ينقلب حسابان العواقب قيداً وعبودية. ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة، يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق. وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة.

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

ج - وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم، فإذا أعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن. هذه الطمأنينة هي اللذة، تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال. فالنزوع وسط بين سكونين، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه، أي أن يستعيد توازنه وسكونه. وليس السكون فراغاً من اللذة، أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت؛ فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة، ولكنه هو اللذة بعينها، وهو الاستمتاع بالتوازن، فإن اللذة تنشأ حالماً يزول الألم، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى. وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام، والطمأنينة التامة، بمأمن من كل اختلال واضطراب.

ولكن الجسم معرض دائماً للألم، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة. غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد إلى جانب الألم الجسمي لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد، ونحقق الطمأنينة؛ ذلك بأن النفس تلذ ليس فقط باللذة الحاضرة، بل أيضاً بذكرى اللذة الماضية، وبرجاء اللذة المستقبلية، فستطيع في الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها، وأن ترجوها.

وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية، مستطاعة للنفس دائماً. فسعادتنا تتوقف على النفس، ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس، كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه. وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات. أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت، فهو لا يخاف الظواهر الجوية، ولا القدر، ولا الآلهة؛ بل لا يخاف الموت، فإن خوف الموت من فعل المخيلة تتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم. أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام، هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت، وحين يوجد الموت نندم، لذلك يبطل خوفه منه. وهو يعلم أن الخلود مستحيل، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه. إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها، إذ إن المدة لا تزيد في اللذة.

د - ولكن «أبيقورس» كان قد قال عكس ذلك لما خالف «أرسطوس» وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة. فإذا كانت اللذة هي الغاية، وكان كل شيء ينتهي عند الموت، فما هو الفيصل بين المذهبين؟ ولم تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة، الحياة القصيرة القوية اللذة؟ وقال «أبيقورس» عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس، فإذا كان هذا الرجاء لاذاً إلى حد تلطيف ألم جسمي محسوس، فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك، وأن توقع انقضائها ينغصها ويلاشيها.

ولقد كان «أبيقورس» بارعاً في انتقاله من اللذة إلى المنفعة، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة، دون أن يضع بين الجسم والنفس فرقاً جوهرياً، ودون أن يغير معنى اللذة. ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير، وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة، وإلا كانت الأخلاق لغواً، وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول «أرسطوس»، حتى إذا ما نالنا الإعياء، وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة، انتحرنا على قول «هيجسياس».

هـ - قلنا إن «أبيقورس» يستبقي الفضائل المعروفة. والحقيقة التي وضحت الآن، أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر، وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة. فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية، وتقنع منها بمقدار، خشية الاضطراب والألم. وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة، والتسليم بما لا مفر منه. والصدقة نافعة لذيدة؛ فالحكيم يتعهدا بوصفها وسيلة للسعادة. ولكنه يتجنب الحب؛ لأنه مصدر اضطراب للنفس. كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر، لما يجره الزواج من شواغل متعددة. وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية، وينفض يديه من الشئون العامة.

أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل، وهي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة، بحيث لو انتفى التعاقد، أو تعارضت معه المنفعة، أصبحنا في حل من هذه العدالة. وبعبارة أخرى إننا نقبل القانون لنحتمي من العدوان لا أكثر، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا، وأمكنا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى، فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير. ولنا أن نستوحي المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد؛ إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد، فرداً كان أو شعباً، فلا عدالة ولا ظلم. ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الآخر، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام، ومن خوف الانتقام، وليحتفظ بالطمأنينة وهي خيره الأعظم.

وكل هذا منطقي في هذا المذهب الحسي. قال به السوفسطائيون قبل «أبيقورس»، وقال به من بعده الحسيون المحدثون. وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل، فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد. غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا. فلم تقوَ طويلاً على المبادئ، ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين، حتى اتخذ العرف اسم «أبيقورس» عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار، فظلمه شخصياً، ولكنه أنصف مذهبه في جوهره، وفي سيرة أتباعه، وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة «اللذة السهلة».

الفصل الثالث

الرواقية

٩٢ - مؤسس الرواقية

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

ب - وخلفه «أفلاينتوس» (٣٣١ - ٢٣٢) جاء من «أسوس»، وانضم إلى المدرسة، ثم ترأسها من وفاة «زينون» إلى وفاته. وكان مصارعًا قبل أن يتوفر على الفلسفة. وامتاز قوة إيمانه بالمذهب، وشدة تعصبه له ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين، فتقهقرت المدرسة في أيامه.

ج - ولكنها عادت فازدهرت بزعامة «أفريسيبوس» (٢٨٢ - ٢٠٩)، ولد في «سولس» من أعمال «قبرص» حيث كان أبواه قد هاجرا من «طرسوس» من أعمال «كيليكية». ودخل المدرسة، فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة، واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية. ولم يبق لنا من كتبهم - على كثرتها - سوى بعض العناوين والشذرات. لذلك يصعب تعيين نصيب كل منهم في مجموع المذهب كما أمكن تركيبه.

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

ب - والرواقيون ماديون؛ فكل معرفة عندهم معرفة حسية، أو ترجع إلى الحس. والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر، لا بواسطة «أشباه» كما يقول الأبيقوريون. والمعرفة التي من هذا القبيل «فكرة حقيقية» يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى. والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة، يشبهها «زينون» باليد المبسوطة. والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً، ويعني بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإرادة، ولو أنه يصدر حتماً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية. والدرجة الثالثة الفهم، يشبه اليد المقبوضة تمام القبض. والدرجة الرابعة والأخيرة العلم، يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطاً عليها باليد الأخرى. والعلم تنظيم المعرفة الحسية، أي جمع الإدراكات الجزئية، وسلوكها في مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود، فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولي المصاحب للإحساس المفرد. ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات، تحدث عفواً في كل إنسان دون قصد ولا تفكير، فهي غريزية

فطرية بهذا المعنى، فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء. وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء، وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها، كان لنا علم المنطق.

ج - وكون الوجود جسميًا، والمعرفة حسية؛ يستتبع أن موضوع القضية جزئي. وقد يكون معينًا يشار إليه بالبنان، مثل قولنا «هذا»، أو غير معين، مثل قولنا «بعض» أو نصف معين، مثل قولنا «سقراط» دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى. والمحمول فعل صادر عن الموضوع، أو حدث عارض له، مثل «سقراط يتكلم» بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم، أو انفعال جسم بجسم، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق. والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت، وإلا امتنع تمييز شيء من شيء؛ فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل؛ وليست وضع نسبة بين معنيين، كما هو الحال عند «أفلاطون» و«أرسطو». ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة، كان أهم القضايا وأصدقها تعبيرًا عن الوجود، وأولها بالعناية، هي التي تتضمن نسبة بين شيئين، أي بين قضيتين، للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء. وبعبارة أخرى: هي القضايا المركبة. وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى. وهم يهتمون المفهوم والماصدق، وما يترتب عليهما من عكس القضايا، وقواعد القياس.

د - ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائي، وهو الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر، معبر عن كل حدث بقضية حملية. والقضايا المركبة عندهم خمس؛ فالأقيسة خمسة:

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

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

٣ - قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد، أو بالتناقض، مثل: ليس بصحيح أن يكون «أفلاطون» قد مات وأن يكون حيًا، ولكن «أفلاطون» قد مات، إذن فليس «أفلاطون» حيًا، أو: ولكن «أفلاطون» حي، إذن ليس بصحيح أن «أفلاطون» مات.

٤ - قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث إن (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود.

٥ - قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة؛ مثل: زيد أعلم من عمرو، أو أقل علمًا من عمرو.

وبالجملة، هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما. والقياس الأول أهم؛ لأنه يعبر عن نسبة ضرورية، أي متضمنة منذ البدء في نظام العالم، وليس التالي فيه معلولًا للمقدم، ولكنهما جميعًا معلولان لهذا النظام العام. ويعادله القياس الذي مقدمته الكبرى تتضمن تقابلًا بالتناقض. وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة، كانت أصول علم أو فن، مثل الطب والتنجيم والعرافة... إلخ.

والمنطق الرواقي استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، لا كالمنطق «الأرسطوطالي» القائم على ارتباط الماهيات. وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاقتها، كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة. غير أن العلاقة بين الظواهر - ولو أنها مدركة بالحواس - إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التي تربط بينها، بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالًا على الشيء بالشيء نفسه. إذ إن النهار وسطوع الشمس واحد، والمرض وعلته واحد، والجرح وأثره واحد، وهكذا.

٩٤ - الطبيعة

أ - قلنا إن الرواقين ماديون؛ فقد كانوا مثل الأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود جسمي، حتى العقل وفعله. وإن تحدثوا عن «لا جسميات» أو «معقولات» أرادوا بها أفعال الأجسام، ومنها أفكار العقل، وأيضًا المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطًا فارغة تقبل ما يملؤها، وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال. ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة؛ فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة؛ بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردّها للوحدة في كل جسم؛ فكان الجسم عندهم مركبًا من مبدئين؛ هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر، فيستبقي أجزائها متماسكة. وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد، أي أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور في الهواء، والخمور في الماء، بحيث يؤلفان «مزاجًا كليًا» فيوجدان معًا في كل جزء من مكانهما، دون أن يفقدا شيئًا من جوهرهما وخواصهما. هما بمنزلة الهولي والصورة عند «أرسطو»، إلا أن الصورة بسيطة، والنفس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات.

ويتفاوت التوتر بتفاوت التماسك، وتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام. والنفس

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

ب - وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم؛ فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزائه وتؤلف منها كلاً متماسكاً. فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، والمادة المبدأ المنفعل. كانت النار في الخلاء اللامتناهي، ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحولت هواءً، وتوتر الهواء فتحول ماءً، وتوتر الماء فتحول تراباً. وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه «بذرة مركزية» هي قانون العالم («الوغوس») بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها في بعض، بحيث إن كل حي بمنزلة «مزاج كلي» من ذريته جمعاء. فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كمنها شيئاً فشيئاً. ولا تزال تخرج بقانون ضروري أو «قدر» ليس فيه مجال للاتفاق.

وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق، ولا الضرورة العمياء، بل الضرورة العاقلة. فكل ما يحدث مطابق للطبيعة الكلية. ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة، إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع، ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى، فلا تأتي «السنة الكبرى» حتى يكون قد تم الاحتراق العام. ثم يعود الدور على النسق نفسه، بالموجودات نفسها، والأحداث نفسها، وهكذا إلى غير نهاية.

ج - فالعالم قديم، ولكن نظامه حادث (خلاًفاً لما ذهب إليه «أرسطو»): فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار، والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديماً لصارت الأرض مسطحة، ولكان البحر قد نضب. ثم إنا نرى جميع أجزاء العالم تفسد، فكيف لا يفسد مجموعهم؟ كما أن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وجدت معه في وقت واحد لضرورتها، لا تزال في أوائلها، فلا يمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد.

والعالم جسم كامل كروي، كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أي الخلاء. أما أجزاؤه فليست كاملة؛ لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها، ولكنها تتعلق بالكل. والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه، يحده فلك الثوابت، وتزيينه الكواكب وهي أحياء عاقلة تدور

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

د - والعالم إلهي، والنار هي العلة الأولى والوحيدة، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولة النامة في الأشياء. وهذه المعقولة تقتضي القول بالعلل الغائية، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات.

وكذلك ظنوا أن هذه المعقولة تقتضي بإنكار القوة المقابلة للفعل، وهي في الواقع غير معقولة بذاتها، ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل، فأنكروها ورفضوا حد «أرسطو» للحركة، وقالوا إن المتحرك هو ما هو في كل آن، أي أنه في كل آن بالفعل لا بالقوة. وما نظريتهم في كمنون الأشياء بعضها في بعض، وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً، سوى نتيجة لإنكار القوة. إذن العالم إلهي معقول تماماً. وهم يذكرون «الله» ويتوجهون إليه بالصلاة، ويقصدون النار وقانونها، أو «اللوغوس»، ذلك «العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع الأحداث المستقبلية».

وخير ما يمثل «اللوغوس» فكرة «الطبيعة» كما حددها «أرسطو» حين قال إنها مبدأ حركة وسكون في ذات الموجود، وإنها تعمل لغاية. وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجاريون الديانة الشعبية في الظاهر، ويعنون في الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية؛ فإنهم اصطنعوا لهذا الغرض التأويل المجازي الذي كان قد ابتكره الفيثاغوريون، فقالوا مثلاً إن «كرونوس» هو الزمان، وحين يقال إن «تروس» قيده، فإن هذا يعني أن الزمان مقدور بدوران السماء؛ إذ إن «تروس» هو السماء، ولذا يقال إنه يرعد ويصعق. و«جونون» التي يقال إنها أخت «تروس» وزوجته، هي الهواء؛ لأن الهواء شبيه بالسماء ومتحد بها. وهكذا كانوا يجدون في الميثولوجيا كل العلم الطبيعي، ويؤولون قصصها الفاضحة المعيبة تأويلاً مقبولاً، فينتهون إلى أن أسماء الآلهة ما هي إلا

أسماء «تزوس» تطلق عليه بحسب مناطق الأرض التي يعمل فيها والأفعال الصادرة عنه. الآلهة مظاهر «تزوس»، خرجوا منه بتطوره، وسيعودون إليه بالاحتراق العام، ثم يخرجون منه ويعودون إليه، وهكذا إلى غير نهاية.

هـ - وهم يذكرون العناية الإلهية، ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات. ويبرئونها من الشر بقولهم إن لكل شيء ضده؛ فالشر ضروري للعالم لكونه ضد الخير، وإن الله يريد الخير طبعاً، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه. أما الشر الخلقي أو الخطيئة، فيعزونها إلى حرية الإنسان، ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم إن الظروف الخارجية، أي مناسبات أفعالنا محتومة، ولكنها ليست محتومة بذاتها، فإن أفراداً مختلفين خلقاً، إن وجدوا في نفس الظروف، لم يأتوا الأفعال نفسها. فالظروف تحرك الإنسان، وخلقها يعين سيرته.

أجل إن الخلق من فعل القدر، وكل ما نأتيه متضمّن في القدر، ولكن القدر لا يستتبع القعود والتواكل، فنحن نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل، ونجهل العلة التي تحتم الفعل، بالإضافة إلينا غير محتوم، ولنا أن نعمل كأننا أحرار.

٩٥ - الأخلاق

أ - تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان، وتتخذ في الإنسان طريقاً آخر هو العقل، أكمل الطرق لتحقيق أسامي الغايات. فوظيفة الإنسان أن يكتشف في نفسه العقل الطبيعي، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد؛ فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع، عملاً بهذا الميل الأولي، ومن الخطأ القول مع «الأبيقوريين» إن الميل الأولي منصرف إلى اللذة؛ فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه.

وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طيبة، وموضوعاتها موافقة للطبيعة. وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى، وتابع لها، فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشروراً. فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية، متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تستهيهها، ونسبية إليها، أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية، ومدرّك بالعقل،

وهاتان صفتان تميزان الخير عما عداه. والخير مغاير للموضوعات الجزئية بالكيف لا بالكم؛ فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض، أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى، وهو ممدوح لذاته، وهي لا تمدح مستقلة عنه، وقد تُعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذموماً.

والخير الفضيلة، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه، ولكنها تنتهي عند نفسها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة. وليست قيمتها تقاس بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية التي تشتهي لذاتها. فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال، الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتمالها، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً.

ولكن أليس القول بالقدر من ناحية، وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى، يزهقان الإنسان في كل عمل، وينتهيان به إلى الجمود، إذ تتساوى عنده الأشياء، فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض؟ كلا، فإن القدر مغيب عنا- كما أسلفنا- والموضوعات الخارجية- وإن لم تكن خيرات وشروراً بالذات- إلا أنها مادة الإرادة، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير، وهي إنما تُفعل بالاختيار بينها؛ فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع، ودون أن يريده كما يريد الخير. فإذا ابتلي بمرض أو أصابته مصيبة، أثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه، فيتوافر له الخير الحقيقي في كل حال. اللهم إلا إذا نزلت به فواح لا تطاق؛ فله حينئذ أن يتحرر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة. وفيما خلا هذه الشدائد، فإنه يصمد للدهر، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء، ويحتفظ بحريته، وينعم بفضيلته.

ب - وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقي بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، فلا يرى في الوظائف تابع لإرادته، بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار، واحدة بعد أخرى متفرقة، لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً، ينقصها- لكي تصبح خيراً وفضيلة- أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي، ولأجل هذه المطابقة.

والنقصان على درجات: درجة دنيا: الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها

جميعاً، ودرجة تالية، الإنسان فيها بريء من جميع الأهواء، ولكنه عرضة للسقوط فيها، ودرجة ثالثة وأخيرة. الإنسان فيها بعيد من خطر السقوط، ولا يفتر كي يكون حكيمًا لغير الشعور بالحكمة. ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور، وفي أية درجة كان؛ مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أكان في قاع الماء أو قريباً من السطح، أو مثل الرامي، فإنه مخطئ سواء أجاأ سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه؛ ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج، إنها استقامة الإرادة، إما أن توجد أو لا توجد، كما أن الخط - لا يحتمل التدرج - إما مستقيماً أو منحنيًا، ولا وسط.

ج - ويليه الإنسان الشرير أو الضال والذي غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية؛ فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى، فعارض الخير الكلي باشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها، فتعرض لعدد من الهموم والآلام. أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان للعقل وللطبيعة، فكلها متساوية، ليس بينها خفيف وثقيل، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل، مثل قتل الأب مثلاً؛ فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل.

وتفاوتت العقوبات بهذا الاعتبار. وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه، فتقنعهم بأن كل ألم شر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين؛ فتقلب الميول انفعالات وأهواءً، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة.

وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس. والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن، أو بين اللذة والغبطة؛ فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس.

فالانفعال صادر عن رضا النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما، أي أنه حكم؛ مثال ذلك: ليس حكمنا بأن «موت الصديق مصيبة» هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه «من اللازم أو من اللائق أن نحزن لهذه المصيبة» بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الأول وقس على ذلك سائر الانفعالات؛ فالانفعالات مخالفة

للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها. وهي جميعاً رديئة يجب استئصالها. وهي أمعن في عدم المعقولة، فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما؛ إذ نرى الحزن مثلاً أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه. وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، وهذا أدنى الدركات؛ فالرواقيون يعودون إلى رأي «سقراط» القائل: الفضيلة علم والرديلة جهل، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو أن العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضرورياً؟

د - إذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً، نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحتة، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون. أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول «أبيقور». ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون، فإنهم جميعاً إخوة، ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أهمهم وقانونهم. فوطن الحكيم الدنيا بأسرها - وما أبعدنا عن «أفلاطون» و«أرسطو»! - ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة، ويعني بالسياسة. ولكنه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظم السياسة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها.

هـ - ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة، وإن لم يخل أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء، وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي.

وعرفت المدرسة عصرًا ثانيًا هو «الرواقية المتوسطة» في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، أهم رجاله آسيويون كذلك، من «طرطوس» و«سلقوية» و«صيدا»، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية. ثم عصرًا أخيراً رومانياً هو «الرواقية الجديدة» في أيام القيصرية، أشهر أسمائه «سنيكا» و«أبيكتاتوس» والإمبراطور «مرقس أورليوس»، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة.

ولم تكن الرواقية قط فلسفة شعبية، ومن مبادئها أن جميع أفعال الحكيم فاضلة وجميع أفعال الجاهل رديئة. ولم يبذل رجالها أي مجهود لتخليص الجاهل من شقائهم بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم بمنزلة أطفال يتركون وشأنهم ولا يؤبه لمصيرهم. غير أن أثرها كان قويًا على مر العصور؛ فمع شدة منافاة مبادئها للعقائد المسيحية، أفاد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثاني بما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل والردائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية (١٠٧د)، وإن تكن هي مدينة للأفلاطونية بالشيء الكثير في هاتين المسألتين وما يتصل بهما. وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة الإسلامية، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفا مثلًا طائفة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند «ديكارت» إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب «سبينوزا» إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند «كانط» إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة^(١).

(١) انظر «الفلسفة الرواقية» للدكتور عثمان أمين، القاهرة ١٩٤٥. كتاب جامع قيم.

الفصل الرابع

الشكّ

٩٦ - الشك الخلفي «بيرون»

أ - ليس الشك جديدًا في الفلسفة اليونانية، فقد يَمَّا اتهم «بارمنيدس» المعرفة الحسية، واتهم أتباع «هرقليطس» المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك. ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته؛ فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها؛ وفتح «الإسكندر» بلادًا رأى فيها اليونان ألوانًا من العادات والأخلاق، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون، كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم، وتعاضل حاجة العقلاء للراحة؛ فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شيء - على ما رأينا - وكانت منها المدرسة الشكية. لم يكن الشكّ في هذا الدور نافيًا متهمًا كالسوفسطائي، ولكنه رجل مغلوب على أمره، فقد الإيمان بالحق والخير في بيئة تَبَلَّبت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد، فانعزل في نفسه لا يوجب ولا ينفي، وإنما يقول: لا أدري. ولم يكن مثل السوفسطائي مزهوًا بفساد طالبا للمال، ولكنه كان جادًا، معرضًا عن متاع الدنيا، أقرب في أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية. ولم يكن هدامًا مثله، ولكنه كان يرى في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان.

وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج، أما الشكّك فأناش انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فأتقنوا المحاجة على أصولها، وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهبًا بين المذاهب.

ب - وإمامهم «بيرون» (٣٦٥ - ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية المنكر للعلم واليقين. ولد في «إيليس». تتلمذ لأحد الميغاريين، وعرف أحد أتباع «ديموقريطس»

ورافقه في حملة «الإسكندر» على الشرق، فرأى «فقراء» الهنود، وأعجب بما كانوا يدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام. وبعد وفاة «الإسكندر» عاد إلى وطنه. قضى فيه حياة هادئة بسيطة، وكان موضع إجلال مواطنيه، عينوه كاهناً أعظم، وأقاموا له تمثالاً بعد موته.

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

٩٧ - الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال

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

وجه همه إلى منازل «زينون» وأصحابه، وزعزعة ثقتهم باليقين؛ فهاجم نظرة «الفكرة

الحقيقية» فأنكر أولاً أن يقع التصديق على فكرة، وهو إنما يقع على قضية، وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام الشكر والجنون، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية، وليس هناك علامة للحقيقة.

وإذا كانت التصورات سواء، كانت الحكمة في تعليق الحكم على الشيء في ذاته. غير أن من الآراء ما يبدو معقولاً، ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً، هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك؛ ف«أرقاسيلاس» كان احتمالياً أو مرجحاً، يعتقد بالعقل في هذه الحدود، فيختلف من هذه الناحية عن «بيرون» وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعي خضوعاً أعمى، ويحتفظ بشيء من «سقراط» و«أفلاطون».

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

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

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

٩٨ - الشك الجدلي.. «أناسيداموس» و«أغريبا»

أ - وتوالى تلاميذ «بيرون» من جهتهم يحاكون أستاذتهم، إلى أن قام «أناسيداموس» فوضع المذهب وضعاً علمياً ودعّمه بالحجج. ولسنا ندري زمانه بالضبط، فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده. وكل ما يقال عنه إنه علم بالإسكندرية في وقت غير معين، وتذكر له كتب لم تصل إلينا.

أما آرائه فمروية في الكتب القديمة، وتلخص فيما يأتي: انتمى صراحة إلى «بيرون»، وميز الشك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون إن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل، والخير والشر، والحكمة والحماقة، فيقعون في التناقض، أما الشك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً. وأورد حججاً عشرًا لتسويغ الحكم في المحسوسات، وثلاث حجج ضد العلم.

ب - وهذه هي الحجج العشر، جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة، وهي:

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

- الحجة الثانية: أن اختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم، فكيف الاختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعًا، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد، وبين عصر وعصر، فتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم.

- الحجة الثالثة: أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزاً في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة، ومن يدرينا؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا؛ وإذن

فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق.

- الحجة الرابعة: أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف؛ من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهذوء وغير ذلك، فمثلاً العسل يبدو مرّاً في الحمى، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان؛ وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضية استثنائية، أجب الشكاك: وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً بغير الظواهر؟

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

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

- الحجة السابعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية؛ فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء، وحنة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والنبذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا.

- الحجة الثامنة: أن كل شيء نسبيٌّ بالإضافة إلى الأشياء المدركة، وإلى الشخص المدرك، فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار، إلى أعلى أو إلى أسفل بنفسه، بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير، والأب والابن، فليس شيء مدرّكاً في نفسه.

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

- الحجة العاشرة: اختلاف العادات والقوانين والآراء؛ فالمصريون يحنطون الموتى، والرومان يحرقونهم، وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات. ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني كل ذلك. واختلاف الأديان، ومذاهب الفلاسفة، وقصص الشعراء، معلومة للجميع؛ إذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا- أو يرون- كذا أو كذا، أي ما بدا أو يبدو لهم حقًا، لا الحق في ذاته.

وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي الحجج الأربع الأولى، وجنس خاص بالموضوع المدرك، ويشتمل الحججتين السابعة والعاشرة، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعًا، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.

ج- ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص في المذهب. وكان لا بد من هذا النقد لئتم له قوله بتعلق الحكم. وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر؛ فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة، وأخرى تنقد العلية، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل.

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

- الحجة الثانية: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسمًا، إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئًا لم يكن موجودًا، وأن يصير الواحد اثنين؛ ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميًا وذلك للسبب نفسه، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس، واللاجسمي منزّه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميًا، ولا اللاجسمي أن يحدث جسمًا؛ لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة.

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

د - وكان لـ «أناسيداموس» أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم، فلا تفيدنا أسماؤهم. واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله، هو «أغريبا» يوضع في القرن الأول أو القرن الثاني للميلاد، ونذكره هنا استيفاءً للكلام عن الشك. له خمس حجج:

- الأولى: تناقض الفلاسفة فيما بينهم، وفيما بينهم وبين العامة.

- الثانية: نسبة أحكامنا إلينا، أو بعضها إلى بعض. وفي هاتين الحجتين تدخل حجج «أناسيداموس» العشر.

- الثالثة: التداعي إلى غير نهاية في البرهان، بمعنى أن كل قضية تتطلب برهاناً، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً.

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

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

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

٩٩ - الشك التجريبي.. «سكستوس»

أ - ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك، أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب. أخذوا بالموقف الهادم السلبي الذي هو تراث أسلافهم، وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوجت به صناعتهم، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها، دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء، فأقاموا الفن بديلاً من العلم، وعُرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم «سكستوس أمبريقيوس» (أي التجريبي) والذي نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته غير أنه عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات، وفي القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى. له كتب هي موسوعة المذهب الشكي، فيها أخبار الشكاك وحججهم، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة: واحد يدعى «الحجج البيرونية» وهو موجز المذهب، وآخر عنوانه «الرد على الفلاسفة»، والثالث في «الرد على العلماء» ولعلهما كتاب واحد.

ب - والقسم السلبي في كتبه تكرر لما سبق إليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام: ضد المناطق، وضد الطبيعيين، وضد الخلقين، وهو ينه على أن دحض أصحاب اليقين لا

يعني البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب)، ولكنه يعني أنهم غير محقين، أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة.

ومما يذكر من حججه ضد المناطقة- نقده القياس والاستقراء؛ فهو يقول عن القياس: إن المقدمة الكبرى «كل إنسان حيوان» لم يقلها القائل إلا لعلمه أن «سقراط» و«أفلاطون» و«ديون» هم أناسي وحيوانات في آن واحد، فإذا أضاف قوله «وسقراط إنسان؛ إذن فسقراط حيوان»، كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل. ويقول عن الاستقراء: إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية، لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات؛ لأن عددها غير متناهٍ، فالاستقراء- تأملاً كان أو ناقصاً- ممتنع، والبرهان بنوعيه- قياس واستقراء- ممتنع.

ج - أما القسم الإيجابي فلم يعرضه صراحة، ولكنه ظاهر من عباراته؛ فهو يقول: «لسنا نريد معارضة الرأي العام، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة». ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفي للحياة، وهي ترجع إلى ثلاثة أمور: الشاك يتبع الطبيعة؛ فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش، ويلبي سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل جميع الناس، والشاك يتبع القوانين والعادات؛ لأنها مفروضة عليه، والشاك يدرك الظواهر وترابطها، فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض، فيحصل بذلك على الفن، أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية، ويتوقع المستقبل بناءً عليها بالعادة، دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة، أو مسوغ في عقله؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، ويستخدم العدد دون الخوض في علم الحساب، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بناءً على الملاحظة الصرفة، دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم، ويطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها.

د - ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج، مع هذا الفارق، وهو أن الساذج لا يعني بالبحث عن تفسير الأشياء، والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه، أو أن هذا التفسير ممتنع المنال. ولكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحكم، فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذي ذكرنا، لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أياً كان مقداره، وتؤدي إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم.

وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهي مردودة، ولم يكونوا ليغثروا بها لو أنهم نظروا
نظرًا جدّيًّا في تفنيد «أفلاطون» و«أرسطو» دعاوي السوفسطائيين والميغاريين. ولكن
الناس - كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها - فهم لا ينظرون في آراء من
تقدمهم، بحيث إن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها. ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر
في فكر «ديكارت»، وتغلب على فكر «هيوم»، وأيقظ «كنط» من «سباته اليقيني» فحمّله
على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم له «ستيوارت مل» الأركان الأساسية لمنطقه
الاستقرائي، بما في ذلك نقده للقياس وتلمّسه أساسًا للاستقراء.

الباب السادس

الفلسفة والدين

(من القرن الأول للميلاد إلى القرن السابع)

١٠٠ - تمهيد

أ - رأينا في الباب السابق أن الفلسفة اليونانية نفذت إلى الشرق. وفي الوقت الأخير الذي نؤرخه في هذا الباب نحن في العالم اليوناني الروماني المنبسط حول البحر المتوسط من فارس إلى المحيط الأطلسي، مركز الحضارة العالية في المعمورة وقلبها النابض. كانت حملة «الإسكندر» على الشرق قد أظهرت اليونان على ثقافات لم يعرفوها من قبل إلا لمأماً، ونشرت ثقافتهم في بلاد ظلت بمعزل عنها إلى ذلك الحين. فلما دانوا للرومان ودان الشرق، اتحد الشرق والغرب في دولة واسعة اختلطت فيها الحضارات وتمازجت.

كانت هذه الدولة رومانية الهيكل يونانية الروح، فكانت اللغة اليونانية بمنزلة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية، يتكلمها الشرقيون في بلادهم وفي مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية، ويعرفها الخاصة من الرومان أنفسهم؛ لأنها كانت لغة العلم والأدب الرفيع، حتى لقد كتب بها الإمبراطور الفيلسوف «مرقس أوريليوس» أفكاره وخواتمه الفلسفية. وكان لقيام تلك الإمبراطورية أثر بعيد المدى بالإضافة إلى الأديان ومنها المسيحية، هو زوال عهد المدن المستقلة، فزال معه التقيد القديم بديانة الآباء والأجداد، وأصبح الناس وإذا هم أعضاء في إمبراطورية بعد أن كانوا مواطنين في مدينة، أحراراً في اختيار من يطمنون إليهم من الآلهة المحليين والأجانب، وما يروقه من العبادات أيّاً كان مصدرها. فأضحت الديانة أمراً شخصياً بعد أن كانت تقليداً وطنياً، وأضحت الدعوة مستطاعة قابلة للاستجابة.

ب - في هذا الوسط تحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف بتأثير الشرق في رجالها من اليونان، وبفعل الشرقيين أنفسهم من وثنيين ويهود ومسيحيين الآخذين من الثقافة اليونانية بنصيب. ففي القرن الثاني قبل الميلاد نهضت «الأفلاطونية» في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية. وفي القرن التالي نهضت «الفيثاغورية» وأقام بعض أتباعها المعابد، ورتبوا لهم طقوساً ترمز إلى معانٍ فلسفية. واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين، وتأثرتا بالديانات الشرقية.

وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب «أفلاطون» ووضعت عليها الشروح، وبالأخص على «تيمائوس» وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم،

فكانت الكثرة على أن العالم عند «أفلاطون» قديم، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع. وسنفصل القول في مختلف وجوه هذه الحركة، وبخاصة في «الإسكندرية» التي خَلَفَتْ «أثينا» بوصفها مركزاً للفلسفة، واكتظت بالعلماء.

ج - واستمر العمل في العلوم والصناعات. نذكر من رجال القرن الثاني للميلاد، «ثاون الأزميري»، و«أفلاديوس بطليموس»، عرضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرهما. والثاني مشهور بكتاب «المَجَسْطَى» (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دَوَّن كل فروع علم الفلك القديم والذي نقل إلى العربية وكان المرجع الأكبر في هذا العلم. واللفظ اليوناني «مجسطوس» يعني العظيم، وترجمة العنوان الكامل «التصنيف التعليمي العظيم»^(١).

وتقدّم الطب كذلك، ورجاله فرق: منهم العقليون أتباع «أبقراط»، ومنهم التجريبيون، ومنهم الانتخابيون؛ وأشهر هؤلاء «جالينوس البرغامي»، اشتغل أيضاً بالمنطق وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٥ب) ولخص محاورات «أفلاطون»، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته.

وتقدمت الجغرافية بالرحلات؛ وأشهر رجالها «أسترابون» و«أبليينوس الكبير». وشاع التنجيم والسحر والكيمياء بين العلماء والفلاسفة. وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور، وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة.

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

الفصل الأول

الغنوسية

١٠١ - تعريفها

أ - هي شبيعة دينية فلسفية متعددة الصور، تمثل ميول العصر خير تمثيل، ويدل اسمها على مبدئها وغايتها. إن اللفظ اليوناني «غنوسيس» يعني «معرفة»؛ فمبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف.

وأما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال؛ فالغنوسية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصلها إلى وحي أنزله «الله» منذ البدء وتناقله المريدون سرًا، وتعدُّ مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة. فكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها، وكان الخاصة يتعلقون بتعاليمها النظرية.

هذه التعاليم مزيج من الآراء والأساطير التي كانت شائعة حينذاك، وكان العهد عهد تخير بين الآراء وتوفيق بينها بعد تعارف الشعوب واختلاطها. فكانت الغنوسية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحويل، مدعية تحويلها إلى معنى أعمق. فعلت ذلك مع الأديان الوثنية ومع اليهودية فالمسيحية؛ فتفرقت فرقًا كثيرة في أنحاء العالم اليوناني الروماني.

ب - آراؤها الرئيسية المشتركة بين جميع الفرق ترجع إلى ما يأتي: في قمة الوجود «الله» الموجود المفارق للامدرك، السكون، الهاوية. صدرت عنه أرواح يسمونها أيونان وأراكنة. صدرت زوجًا فزوجًا، ذكرًا وأنثى، متضائلة في الألوهية كلما ابتعدت عن المصدر. أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام «الله» فطرد من العالم المعقول عن هذا الأيون أو الأركون الخاطيء صدرت أرواح شريرة مثله، وصدر العالم المحسوس الذي لم يكن ليوصل لولا الخطيئة؛ لأنه عالم شر ونقص، صانعه شرير، والمادة المصنوع منها رديئة. وذلك الأيون هو الذي حبس

النفوس البشرية في أجسامها، فكون الإنسان. ولكن النفوس تتوق إلى النجاة؛ نجاة في الحياة العاجلة من الجبرية المسيطرة على العالم السفلي بتأثير النجوم، ونجاة في الحياة الآجلة على الرغم من كيد الشياطين. غير أن الناجين قليل، فإن الناس طوائف ثلاث متميزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة فحسب؛ الطائفة الأولى: الروحانيون، وهم من أصل إلهي يكفل لهم النجاة، أولئك هم الغنوسيون صفوة البشر، والطائفة الثانية: الماديون مركبون من المادة، وهي تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي، والطائفة الثالثة: الحيوانيون يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع والسقوط، للنجاة والهلاك. ووسيلة النجاة قهر الجسم وإطراح كل ما يثقل النفس ويمنعها من البلوغ إلى المقر الروحاني النوراني الذي هبطت منه. هذا في رأي فريق، بينما فريق آخر أطلق العنان للشهوة بحجة أن الجسم شيء دنيء عديم القيمة لا حساب له.

١٠٢ - أصلها

أ - ليس من العسير أن نتبين أصول هذا المذهب إذا ذكرنا أن أصحابه أفلاطونيون في جملتهم؛ فهو محاولة لتفسير الشر والنجاة منه، وكانت مسألة الشر الشغل الشاغل للأديان الشرقية، والمحور الذي تدور عليه، وكلها تبين أنها جازعة من الشر، متشعبة بفكرة التطهير والتكفير. وكانت الثنائية الفارسية قد ظنت أنها وفقت إلى الحل المنشود بالقول بالهين أحدهما خير والآخر شرير. وكان «أكسانوقراطس» (٤٨ب) عرض تأويلاً ثنائياً لمذهب «أفلاطون»، فوضع مبدئين أوليين؛ أحدهما خير سماه «الواحد»، والآخر شرير سماه «الاثنتين».

ولكن الغنوسيين رأوا أن الشر لا يمكن أن يكون ماهية أولى مقابلة لماهية الخير سواء بسواء، وقد قال «أفلاطون» إن الكمال أول والنقص تضاوؤه، فوقفوا عند ثنائية نسبية لا تقول بمبدئين متكافئين، بل تعتبر صانع العالم المحسوس إلهاً ثانوياً صار شريراً بإرادته بعد أن كان خيراً بطبيعته، فكانوا هنا متابعين «أفلاطون» من ناحية، منحرفين عنه من ناحية؛ فإن «أفلاطون» يرجع تنظيم العالم المادي إلى صانع هو عنده أدنى من المثال الأعلى فيما يلوح؛ إذ إنه يصوره يتأمل المثل ويصنع الأشياء على غرارها، ولكنه يجعل هذا الصانع خيراً ويجعل صنعه فيضاً من خيره، حتى إذا ما أراد أن يبين أصل الشر عزاه إلى خطيئة ارتكبتها النفس في حياتها الأولى الروحية الخالصة، غير أن خطيئة النفس لا تفسر سوى شرها هي، والمطلوب تفسير الشر كله، وهو يبدو ملازماً للعالم المحسوس، فوضعوا الخطيئة في إله أدنى وجعلوا منه صانع العالم؛ بذلك نزها «الله» عن الدنس بمماسة المادة، وعن نسبة الشر إليه، ووضعوه في مكان قصي لا يدركه الفكر، وإنما تبلغ إليه النفس بال جذب أو بإشراق فجائي، وقد قال

«أفلاطون» عن مثال الجمال إنه لا يضاف إليه محمول ما، وعن مثال الخير إنه لا يوصف إلا سلبًا، ولا يعين إيجابًا إلا بضرب من التمثيل الناقص.

ب - ولكنهم وجدوا الفراغ عظيمًا بين «الله» والعالم، إن تركوه على حاله استحال رجوع النفس إلى «الله» لبُعد الشَّقة عليها، فاحتاجوا إلى أن يملئوه؛ فقالوا بالأيونات تصدر عن «الله» مترتبة، وكان «أفلاطون» قد قال بآلهة الكواكب، فتوافر لهم بذلك علة لعالم المادة، وسلسلة من الوسطاء بين النفس و«الله»، تنجو النفس بوساطتهم، فتجتاز أفلاك السيارات السبع، وتقول «كلمة السر» لكل أيون تصادفه، وتتحول إلى صورته، حتى تبلغ خاتمة المطاف. وقد كان القول بالوسطاء شائعًا، وكان البعض يسميهم «مثلاً» أخذًا عن الأفلاطونية، والبعض يسميهم «كلمات» تمشيًا مع الرواقيين الذين كانوا يعنون بها القوى الطبيعية الكبرى، والبعض يدمج الكلمات في «الكلمة»؛ و«فيلون» اليهودي الإسكندري يدعوهم بالقوات أو بالملائكة، وغيره يدعوهم بالجن. ولم يقتصد الغنوسيون في عدد الوسطاء وفي تصور أحوالهم، فبدلوا خيالًا خصبًا في تكثيرهم وفي نسج القصص الغريبة الغامضة عنهم وعن العالم والنفس، على ما كان يفعل سائر الوثنيين بالإضافة إلى آلهتهم. وسرى أمثلة من ذلك عند الكلام على الغنوسية المسيحية.

الفصل الثاني

اليهودية والفلسفة اليونانية

«فيلون الإسكندري»

(٣٠ قبل الميلاد - ٥٠ بعده)

١٠٣ - حياته ومصنفاته

أ - هو أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر. وقد كان بين اليهودية والوثنية اتصال وتفاعل؛ فمن جهة كان من الوثنيين من يخصون «العلي» إله اليهود بعبادة إلى جانب عبادتهم لآلهتهم، وكان آخرون يعتنقون عقائد اليهودية ويختلفون إلى معابدها، وآخرون يدخلون في الملة اليهودية. ومن جهة أخرى كان اليهود يتأثرون بالفلسفة اليونانية. أعلاهم شأنًا وأعظمهم نفوذًا في إخوانهم يهود «الإسكندرية»، وكانوا يؤلفون جالية غنية زاهرة أخذت بحظ كبير من الثقافة اليونانية، حتى إنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية^(١)، وكانوا يضيفون إليها مثل ما للأصل من كرامة وعصمة.

ولكن كان منهم الكفار أضلّتهم السفسطة اليونانية فأعرضوا عن «الله» وشريعته. وكان آخرون يدينون بدينهم ويحللون من قيود الشريعة بالتأويل المجازي. على أن كثرتهم بقيت متمسكة بدينها القومي، أمينة لأوامره ونواهيه. وكانوا كثيري التأليف يذيعون باليونانية معتقداتهم وآمالهم في كتب يعزونها إلى أسماء معتبرة من قدماء الشعراء والفلاسفة. وقد ضاع معظم هذه الكتب، غير أن ما بقي منها يحمل الدلالة الكافية على أهم التيارات الدينية والفلسفية بينهم.

(١) هي أقدم الترجمات وأشهرها، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد، تلبية لدعوة «بطليموس فيلادلف»، اثنان وسبعون عالمًا من يهود «مصر». وهذا العدد هو أصل التسمية.

ب - و«فيلون» أشهر هؤلاء المؤلفين. كان كبير القدر في قومه. ومما يذكر عنه أنه في أواخر أيامه ذهب في وفد إلى «روما» يشكو معاملة الحاكم الروماني على «مصر» لأهل ملته. وهو أيضاً لم يكن يعرف العبرانية، فقرأ التوراة باليونانية، وشرحها بهذه اللغة، قاصداً إلى أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، على ما كان قد حاوله غيره من إخوانه في الدين. وهو يدمج في شرحه الضخم آراء الفلاسفة مبعثرة من غير ترتيب، ولا يعني بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة. وهو يقارب بين بعض الأفكار اليونانية وأقوال التوراة، ولكنه يعترف للمفكرين اليونان بالابتكار والعبقرية. ومن بعده صارت فكرة أخذ اليونان عن التوراة مألوفاً بين اليهود والمسيحيين. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، ولكنه يتخذ الدين أصلاً، ويشرحه بالفلسفة، ويعدّل بها غير مرة. على أنه دَوّن بعض الكتب الفلسفية البحتة، مثل كتاب «في دوام العالم»، وآخر «في العناية».

١٠٤ - التآويل الرمزي

أ - كان يهود «الإسكندرية» يشرحون التوراة شرحاً رمزياً، على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار. التوراة في جملتها تاريخ بني إسرائيل وما أصابوا من نعم حين كانوا يرعون شريعة «الله»، وما عانوا من نقم حين كانوا يعصونها؛ فقالوا إنها تمثل قصة النفس مع «الله»، تدنو النفس من «الله» بقدر ابتعادها عن الشهوة فتصيب رضاه، وتبتعد منه بقدر انصياعها للشهوة فينزل بها سخطه.

وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصاً في عالم المثل هو الإنسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (هو آدم)، وأعطاه الحس (وهي حواء) معونة ضرورية له، فطاول العقل الحس وانقاد للذة (الممثلة بالحياة التي وسوست لحواء) فولدت النفس في ذاتها الكبرياء (وهو قابيل) وجميع الشرور، وانتفى منها الخير (وهو هابيل) وماتت موتاً خلقياً. وعبور البحر الأحمر يؤول بأنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية؛ وسبعة أغصان الشمعدان، بأنها رمز للسيارات السبع، والحجران الكريمان اللذان يحملهما الكاهن الأكبر، بأنهما رمز للشمس والقمر أو لنصفَي الكرة الأرضية، والآباء الذين يعود إليهم إبراهيم، بأنهم رمز للكواكب، أو للعناصر الأربعة، أو للمثل، والفصح بأنه رمز لترك النفس للجسم وشهواته، وشجرة الحياة في الفردوس الأرضي بأنها رمز لأعم الفضائل وهي الطيبة، واقتران إبراهيم بسارة بأنه رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة.. وغير ذلك كثير.

ب - يصطنع «فيلون» هذا الضرب من التأويل، غير أنه يقف فيه عند حد، ويقبل المعنى الحرفي، لإيمانه الوطيد «بالله» وشريعته وبالتقاليد القومية، وإن كان يتابع الفلسفة أحياناً على خلاف قصد الشريعة. وهو يصطنع أيضاً الرمز العددي المأثور عن الفيثاغورية القديمة والجديدة، فيقول مثلاً إن الواحد غير منقسم، فهو صورة العلة الأولى وموجد النفس والحياة، وإن الاثنين منقسم، فهو مبدأ الشقاق وأخو الشر، وهكذا. واتجاهه العام في شرحه للشريعة هو وضع المعنى الخلفي بإزاء المعنى الحرفي، أو نقل الثاني إلى الأول أحياناً؛ فيرى في الطقوس الدينية علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة، وفي تحريم الحيوانات النجسة وجوب قمع الشهوات الرديئة. ومثل هذا النقل ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية أو المدنية، ويحولها إلى قانون باطن.

وقد استبعد «فيلون» من اليهودية كل طموح سياسي، وقال إن اليهودي يهودي ديناً لا جنسية، ويجب عليه أن يكون مواطناً في البلد الذي يقيم فيه. ونقل الوعود الإلهية الواردة في التوراة بخيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب إسرائيل إلى وعود بخيرات روحية للنفس الصالحة وبسيادة الشريعة على العالم، حتى التئام شمل اليهود في بلد واحد بعد توبتهم، يؤوله بمعنى اجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت. والمسيح عنده بمنزلة الحكيم الملك عند الأفلاطونيين والرواقيين، يفرض سلطانه بصفاته الخلقية ليس غير، من وقار يوحى بالاحترام، وهيبة توحى بالخوف، وإحسان يوحى بالمحبة.

١٠٥ - الوجود

أ - تصوّر «فيلون» للوجود مزاج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية؛ «فاله» عنده مفارق للعالم، خالق له، معنيّ به، ولكنه من البعد عما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر. فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار. وليس «الله» عنده إله إسرائيل فحسب، وإنما هو إله العالم أجمع، وأسماءه تدل على الكلية؛ فهو الموجود، والموجود حقاً، وهو العلة الأولى، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه. فإن صادف قول التوراة «إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب» أوّل إبراهيم بالعلم، وإسحاق بالطبيعة، ويعقوب بالزهد؛ بحيث لا تدل الأسماء الثلاثة إلا على مصادرنا الثلاثة لمعرفة «الله». وهو يسمى «الله» شمس الشمس، والشمس المعقولة للشمس المحسوسة، أخذاً عن «أفلاطون»، ويتابع «أفلاطون» في قوله إن «الله» صنع العالم لمحض خيريته، ثم يجاوز جميع فلاسفة اليونان بقوله: «لو أراد «الله» أن يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك؛ لأن أحداً منهم

لا يستطيع بنفسه أن يجري شوطه كاملاً دون أن يسقط ولو عن غير قصد؛ لذا يجمع «الله» الرحمة إلى العدالة لكي يخلص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانة، ولكنه يدين الرحمة؛ لأن الرحمة عنده سابقة على العدالة».

ب - غير أن عليّة «الله» عنده نوعان؛ عليّة مطلقة وأخرى نسبية، تبدوان في هذه العبارة: «إن «الله» لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب، ولكنه صنع أيضاً الأشياء التي لم تكن من قبل، وهو ليس صانعاً فقط، ولكنه خالق» يريد أن العالم المعقول خلق من العدم، فإن الأرواح خلو من المادة، ولدها «الله» كما يلد العقل أفكاره، أما العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة، أو نتيجة فعل وسطاء بين «الله» والمادة، كما يذهب إليه «أفلاطون».

ويعمل «فيلون» هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة «الله» وعن خيريته، فلا يخلق من «الله» وحده إلا الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية. ويقول إن «الله» حين قال «لنصنعن الإنسان على صورتنا ومثالنا» خاطب وسطاء ووكّل إليهم صنع الجزء الفاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو به الجزء النطقي؛ لأن الإنسان مزاج من خير وشر، و«الله» منزه عن الشر، فكان لا بد ممن يصنع مبدأ الشر في الإنسان من دون «الله». ولكن «فيلون» يفترق عن الأفلاطونية والغنوسية في أنه يجعل المخلوقات التي هي أدنى من الإنسان مصنوعات لله؛ لأنها ليست بذات أخلاق، والشر هو الشر الخلفي. ومن الوجهة الروحية عليّة «الله» مباشرة وغير مباشرة، بين الإنسان العاجز و«الله» العلي لا بد أيضاً من وسطاء، فإن النفس لا تستطيع الوصول إلى «الله» دفعة واحدة، فتتدرج في صعودها إليه. دعا فلاسفة اليونان هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالاً، ودعاهم موسى ملائكة أي رسلاً، فكان أكثر توفيقاً؛ إذ إنهم يبلغون أوامر «الله» إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء إلى «الله».

ج - الوسطاء طبقات: الوسيط الأول هو «اللوغوس» أو الكلمة ابن «الله» نموذج العالم. ويليه الحكمة، فرجل «الله» أو آدم الأول، فالملائكة، فنفس «الله»، وأخيراً «القوات» وهي كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية. على أن هناك نصوصاً تشعر بأن الوسطاء ما هم إلا وجهات مختلفة للعليّة الإلهية، وأنهم إنما يتميزون في الذهن فقط، ويرمزون إلى آثار «الله» أو حالات النفس.

وقد أطال الباحثون النظر في أقواله عن «اللوغوس» لقرب عهده من المسيحية واحتمال تأثيره في القديس «يوحنا الإنجيلي» (١١٢ ج). ولكن هذه الأقوال متعددة متباينة؛ ف«اللوغوس» تارة الوسيط الذي به خلق «الله» العالم، كما يصنع الفنان بآلة، والذي به

نعرف «الله»، والذي يشفع لنا عند «الله»، وهو طوراً ملاك الله الذي ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر «الله»، على ما تذكر التوراة، وهو مرة قانون العالم وقدره، على مذهب «هرقليطس» والرواقيين، ومرة أخرى ابن «الله» البكر، ومرة ثالثة مثال الإنسان أو الإنسان الأعلى، إلى غير ذلك من الصور. وما نقوله بصفة قاطعة هو أنه لا يوجد عند «فيلون» قول بالثالوث، ولا قول قريب منه؛ وإذا كان يسمى الكلمة إلهاً في بعض المواضع، فذلك منه تمثيلاً مع الكتاب المقدس، دون أن يدرك كل مدلول التسمية، بل إنه يجتهد في تخفيف مدلولها فيقول: «يمكن تسميته بإلهنا نحن الناقصين» و«إله ثانوي» وهو إلى ذلك يطلق التسمية على موجودات هي عنده أقل استحقاقاً لها من «اللوعوس»، مثل العالم والكواكب، على ما يفعل فلاسفة اليونان. «فاللوعوس» وسيط بين الله والعالم «ليس غير مولود كالله، ولا مولوداً كالبشر» ولكننا لا نتبين طبيعة هذا التوسط. والنظرية برمتها تنطوي على تناقض: إذا كانت المسافة بين «الله» والخلقة غير متناهية، فأى وسيط يستطيع الوصل بينهما؛ إذا كان إلهاً، كان هو أيضاً فوق متناول الخلقة؛ وإذا كان مخلوقاً كان «الله» فوق متناوله؛ لذا كان فهم العقيدة المسيحية في الكلمة على طريقة «فيلون» معارضاً للمسيحية.

١٠٦ - الحياة الروحية

أ - على هذا التصور للوجود يقيم «فيلون» تصوره للحياة الروحية. إن غاية النفس عنده الوصول إلى «الله» والاتحاد به. ومعرفتنا لله على أربع درجات: معرفة ناقصة جداً تُكتسب بالنظر في مصنوعات «الله»، وعند هذه الدرجة يقف الأكثرون؛ ومعرفة ترقى سلم الوسطاء، وثالثة تدرك «اللوعوس» الوسيط الأعظم، ورابعة تدرك «الله» ذاته، وهي خاصة بأهل الكمال، مثل موسى. وإنما تسرع النفس في صعود سلم الوسطاء حال ما تتطهر بالزهد، وعلى الأخص بالعبادة الباطنة. ويبدأ التطهير والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها. ويدلل «فيلون» على هذا البطلان بحجج «أناسيداموس». فهو يستند إلى الشك ليضع الإنسان أمام عجزه ويدفعه صوب «الله».

ب - وهو يلجأ إلى الشك مرة أخرى ليبين أن النبوة من لدن «الله»، وأن العرافة الإنسانية إذا زعمت تجاوز المؤلف المحتمل من الأحداث إلى الإنباء بالغيب، كانت باطلة؛ لأن كل شيء مقدور لله، «فالله» وحده يعلم المستقبل، «والله» وحده يصنع المعجزات. ليست المعجزة معارضة لقانون الطبيعة؛ فإن قانون الطبيعة هو العقل الإلهي، وإنما هي معارضة لتوقعنا، وهذا التوقع قائم على الظنون التي نركبها عن مجرى الطبيعة والمستقبل، فترى

هنا الإيمان بالقدرة الإلهية يميل بـ «فيلون» إلى اعتبار العلوم الطبيعية احتمالية ليس غير. وسيذهب غير واحد مثل هذا المذهب للسبب نفسه؛ نذكر الغزالي مثلاً في كتابه «تهافت الفلاسفة».

ج - ولقد كان لـ «فيلون» أثر قوي: ففي القرون الأولى للميلاد استخدم نفر من المفكرين المسيحيين كتبه للوقوف على الفلسفة اليونانية، وحاكى بعضهم منهجه في شرح الكتب المقدسة، وظنه بعض مؤرخيهم مسيحياً، وفي العصر الوسيط دخلت قطع عديدة منه «المنتخبات» التي كانت شائعة.

الفصل الثالث

المسيحية والفلسفة اليونانية

(أ) نشوء البدع

١٠٧ - اتصال المسيحية بالثقافة اليونانية

أ - لما انطلق الحواريون يشرون العالم بالوحي الجديد، اصطنعوا - واصطنع تلاميذهم - اللغة اليونانية في الخطابة والكتابة، في «فلسطين» و«سوريا» و«مصر» وآسيا الصغرى وشبه جزيرة اليونان. قدم «بولس الرسول» «أثينا» فكان يفاوض اليهود والمتعبدین في المجمع، ومن يوجد في السوق كل يوم. فباحثه قوم من الفلاسفة والأبيقوريين والرواقيين... وجاءوا به إلى محفل «أريوس باغوس» (المحكمة العليا) قائلين: «هل يكون لنا أن نعرف ما هذا التعليم الذي تتكلم به؟» فخطبهم «فلما سمعوا بقيامه الأموات استهزأ بعض منهم، وقال غيرهم: «سنسمع منك عن هذا مرة أخرى». وهكذا خرج «بولس» من بينهم، ولزمه أناس وآمنوا، منهم «ديونيسيوس الأريوباغي»^(١). وباليونانية كتب «بولس» رسالته إلى الرومانيين؛ ثم كتب بها في «روما» عدة رسائل إلى الكنائس الشرقية، وبها كتب «مرقس» إنجيله.

كذلك كانت اليونانية لغة المسيحيين في الغرب وفي شمال أفريقيا؛ فقد كانت غالبيتهم من المهاجرين الشرقيين، واستمر الحال على ذلك زمناً طويلاً، فكانوا يعرفون اليونانية، فاستخدمتها الكنائس، ومنها كنيسة «روما». ولم تحل اللاتينية محلها في الكتابة والعبادة والوعظ إلا في منتصف القرن الثالث؛ إذ كتب الأفريقيون بها فتبعهم أهل «روما» وأهل «غوليا»، وترجمت الكتب المقدسة من اليونانية، وترجمت الكتب المسيحية المعتبرة.

ب - وقد اصطدم المسيحيون بالفلسفة اليونانية من أول أمرهم، وما الشاهد الذي أوردناه مما جرى للقديس «بولس» في «أثينا» إلا واحد من شواهد عديدة. كان في ذلك

(١) أعمال الرسل ف ١٧، في الكتاب المقدس، طبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٨٩٧.

المجتمع فلاسفة محترفون اضطلعوا بمهمة الوعظ والإرشاد؛ فكانوا يمشون بلحياتهم وردائهم، ينشرون تعاليمهم الخلقية في الأسرة والجماعات، كل بحسب مذهبه، فيلتقي بهم المسيحيون ويناقشونهم. وكان من بين المسيحيين جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان طبيعيًا أن يصدرُوا عن ثقافتهم السابقة في بيان عقيدتهم ونقد الوثنية، فيوفق بعضهم إلى الحق، ويضل الآخرون؛ فتشأ البدع، وتقوم المناقشات الكلامية والكتابية لتحديد معالم الدين في فوضى المذاهب والملل. وهكذا خلقت الفلسفة المسيحية منذ القرن الثاني.

ج - كانت المذاهب الفلسفية الكبرى أربعة: الأفلاطونية والرواقية والأرسطوطالية والأبيقورية، مرتبة بحسب حظوتها لدى المفكرين المسيحيين لذلك العهد. أما الأفلاطونية فكانت المذهب المفضل عندهم، عرفوها بوقوفهم على بعض محاورات «أفلاطون»، وعن طريق مختلف الكتاب، وبخاصة «فيلون الإسكندري».

أجل، كانوا يرفضون أقوالاً فيها تخالف إيمانهم وآدابهم، مثل الشرك البادي في جميع كتب الفيلسوف؛ إذ تتحدث عن «الله» والآلهة والألوهية دون فارق ولا تمييز، ومثل قدم المادة، وقصر عمل الإله الصانع على تشكيلها وتنظيم العالم مستعينًا في ذلك بآلهة أدنين. ومثل التناسخ، وإلغاء الأسرة، وتحديد النسل، وإعدام الأطفال الضعاف والمشوهين. وكانوا يذكرُون أن تلاميذ «أفلاطون» أسرفوا في الرياضيات وفي الجدل العقيم إلى أن وقعوا في الشك. ولكنهم كانوا يعجبون بنواح أخرى ويستشهدون بها؛ كان يعجبهم القول بعالم معقول فوق العالم المحسوس، وبإله هو الخير بالذات، وشمس العالم المعقول، وصانع العالم المحسوس بما فيه من خير وجمال، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة للعودة إليه، وبتحقير الجسم والحياة العاجلة، والإشادة بالزهد والتطهير والخلود والاتحاد بالله. وما زالوا يعتبرون الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى المسيحية، حتى إذا ما جددتها مدرسة «الإسكندرية» في القرن الثالث متأثرة باليهودية والمسيحية، استغلوا الأفلاطونية الجديدة أيضًا.

د - وأما الرواقية فكانوا ينكرون منها قولها بوحدة الوجود، وبالمادية المطلقة، وبالضرورة العاتية، وفناء الشخصية بالموت، وجواز الانتحار. وكانوا يأخذون على أصحابها تناقضهم في تقواهم ولا يعترفون لله بوجود مفارق وشخصية مستقلة. بيد أنها كانت منذ البدء مدرسة فضيلة وإباء وتدين، واستمسك رجالها بهذا الموقف وأمعنوا فيه، فدعوا بحرارة إلى عبادة «الله» ومحبه، وسموه أبًا، وحلّلوا الحياة الروحية تحليلًا دقيقًا، وفصلوا القول في الفضائل وأنواعها في مختلف الظروف، فزادوا من هذه الناحية أشياء كثيرة على الفلسفة اليونانية.

وكانت الرواقية المذهب السائد في «روما» أوائل المسيحية؛ إذ كانت النفوس الكريمة تستقوى بتعليمها الترفع عن أحداث الزمان، والاعتصام في الإرادة الصالحة، والتسليم لأحكام القدر، بينما كان الأباطرة يسرفون في الاستبداد. وأقطاب الرواقية الرومانية ثلاثة هم: «سنيكا» (٤ قبل الميلاد - ٦٥ بعده) و«أبيكتاتوس» (٦٠ - ١٤٠) والإمبراطور «مرقس أوريليوس» (١٢١ - ١٨٠)، والاثنان الأخيران كتباً باليونانية. وقد اقتبس المفكرون المسيحيون من الرواقية، وخصوصاً في الخلقيات، وكان معظمهم قد تنصّر بعد رواقية أو رواقية أفلاطونية، وكانوا يعدون هاتين المدرستين، لنزعتيهما الروحية، بمنزلة المدخل إلى المسيحية.

هـ - وكان الحال على العكس بالنسبة إلى المدرستين الآخرين. فقد نفروا من الأرستوطالية وهي لم تكن معروفة خارج مدارسها إلا من مختصرات شوهتها بما أغفلت من نظريات سليمة عميقة، وما أبرزت من أقوال معارضة للمسيحية، مثل أن المحرك الأول لا يحرك حركة فاعلية بل حركة غائية، وأنه ليس خالقاً ولا منظماً للعالم، ولكنه متوحد في ذاته لا يعلم الموجودات ولا يعني بها، وأن العالم قديم ضروري بمادته وصوره، وأن هناك محركاً أول لكل فلك، فالمحركون الأوائل والآلهة كثير، وأن النفس الإنسانية صورة الجسم لا تقوم دونه، أو كذلك كان يقال لغموض كلام «أرسطو» في هذه النقطة وما يتصل بها من نقاط، وأن الفيلسوف ينكر على «أفلاطون» وضعه مثال الخير غاية قصوى للإنسان، فيدع الأخلاق بغير أساس، وأنه يحتم خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتحقيق السعادة. يضاف إلى ذلك أن رجال المدرسة كانوا قد مالوا إلى العلم الطبيعي منذ الجيل الأول بعد أستاذهم، فشاع عن «أرسطو» أنه «طبيعي» أو «ملحد».

و - كذلك أجمعوا على نبذ الأبيقورية وازدراءها، فقد كانت تؤلف الموجودات من ذرات مادية ليس غير، حتى الآلهة والنفوس البشرية، وتنكر الخلود، وتقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة، وكان أتباعها يسرفون في هذا الطلب، حتى صار لفظ «أبيقوري» عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

١٠٨ - الغنوسية المسيحية

أ - ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوسية، فترّيت بزيّها ونافستها منافسة قوية من «سوريا» إلى «روما»، فكانت خطراً كبيراً عليها طوال القرون الأربعة الأولى. كان أول ظهورها في «السامرة»، ثم في «الإسكندرية» كان رجل اسمه «سمعان» يسحر ويدهش

الشعب، ويعلم ضرباً من الغنوسية، كان على جانب من العلم، يروي أشعار اليونان ويعرف فلاسفتهم وبخاصة «أفلاطون»، ويعرف «فيلون» ويصطنع منهجه في تأويل التوراة تأويلاً رمزياً. فجاء «السامرة» «فيليب الرسول» يبشّر بالمسيح، فلما سمعوا أقواله وعانوا الآيات التي صنعها، آمنوا واعتمدوا، ودهش «سمعان» أيضاً لما كان يجري من الآيات العظيمة، فأمن واعتمد ولزم «فيليب».

ولما قدم «بطرس» و«يوحنا» عرض عليهما أن يتناع منهما القدرة على منح الروح القدس، فنهره «بطرس» قائلاً له إن قلبه غير مستقيم أمام «الله»، وحثه على التوبة^(١). ولكنه استأنف دعايته، وزعم أن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين بوصفه أباً في شخصه هو، وأظهر نفسه لليهود بوصفها ابناً في شخص المسيح، وأظهر نفسه في البلاد الأخرى بوصفه روح قدس. ووضح من هذا أنه أراد محاكاة المسيح. وقد انتشرت شيعته وكانت حرباً على المسيحية، تعتمد في الأكثر على الخرافة والسحر فتروج عند العامة.

ب - وفي القرن الثاني ظهر غنوسيون مسيحيون متفلسفون. أصابوا نجاحاً كبيراً، فنهضت الكنائس بإشراف كنيسة «روما» توثق عرى الاتحاد بينها، وتحدد عقيدتها، وتفرض على طلاب المعمودية تعليماً مطولاً دقيقاً لتحميمهم من البدع بتفقيهم في الدين. وأشهر هؤلاء الغنوسيين ثلاثة: «باسيليدس»، و«فالتين»، و«مركيون».

«باسيليدس» علّم بدعته بالإسكندرية فيما بين سنتي ١٢٠ و ١٤٠، و«فالتين» ولد في شمال «مصر» وتعلم بالإسكندرية وعلم بها، ثم قصد إلى «روما» وأقام بها ثلاثين سنة (١٣٦ - ١٦٥)، وهناك انشق عن الكنيسة وكون شيعته. و«مركيون» هبط «روما» من آسيا الصغرى حوالي ١٤٠، ولما شرع يعلم أقلق بال الرؤساء، فنشر رسالة يبيّن فيها معتقده، فكانت سبباً في فصله من الكنيسة، فشايعته جماعة، وتكاثر فأنشأ كنيسة انتشرت انتشاراً سريعاً في المسيحية كلها، ودامت إلى آخر القرن الرابع.

ويشترك هؤلاء الثلاثة في قوة العاطفة الدينية، وفي الجزع من سلطان الأهواء على النفس، وفي تنصرهم لاعتقادهم أنهم يجدون في النصرانية رضاء حاجاتهم العقلية والروحية، ويتحررون من نير الأهواء، وفي انقلابهم إلى الغنوسية.

ج - والغنوسيون المسيحيون بالإجمال يؤولون عقائد المسيحية تبعاً لمذهبهم، ويصوغون أساطيرهم بالفاظها. فهم يقيمون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة

(١) انظر «أعمال الرسل» ف ٨، آية ٥ وما بعدها.

والإنجيل؛ إذ يقولون إن التوراة تصور إلهًا قاسيًا جبارًا، بينما الإنجيل يكشف لنا عن إله وديع حلیم خیر للغاية. وذهب «باسيليدس» إلى أن إله العهد القديم ما هو إلا رئيس الملائكة الأشرار، وألح «مريقون» في هذا المعنى وألف كتابًا أسماه «الأضداد» جمع فيه آيات متقابلة في حرفها ليستنتج منها تغاير الإلهين والشريعتين. إله العهد الجديد هو الإله الأعلى، الحق، الإله الآب، خالق العالم المعقول، أبو المسيح وإله المسيحيين. وإله العهد القديم صانع العالم المحسوس وإله اليهود عني بهم وقهر أعدائهم من أجلهم. الأول يعلم العالم المعقول والعالم المحسوس وصانعه؛ والثاني يجهل الأول جهلاً تاماً، فاستطاع أن يقول: أنا الإله الأوحد وليس فوقني إله آخر، ولم يعرف أنبياءه شيئاً عن الإله الأعلى بما فيهم آخرهم «يوحنا المعمدان»... الشريعة القديمة قائمة على أن العين بالعين والسن بالسن، والشريعة الجديدة هي العظة على الجبل. ولا صلة بين المسيح المخلص وبين المسيح الحربي الذي وعد به أنبياء العهد القديم الناطقون عن وحي إلههم، ولكن المسيح جاء لتحقيق رسالة معارضة للمسيحية التي ينتظرها اليهود. فكان الغنوسيون يبنذون التوراة نبذاً تاماً، ويقبلون من بين الأناجيل والرسائل ما يروقهم، ويحذفون مما يقبلون الفصول والآيات المناقضة لآرائهم.

د - أما صدور الموجودات عن الإله الأعلى، فلهم فيه حكايات مطولة. يضع «باسيليدس» بعد (الآب) ثمانى مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض، الواحد تلو الآخر، منها الحكمة والعدالة والسلام، ويقول إن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية، وهكذا صنعت على التوالي ثلاثمائة وخمس وستون سماءً، وذلك هو السبب في أن السنة تعد ٣٦٥ يوماً! ويذهب «فالتين» إلى أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة، فيضع الشهوة في الأيونات أو الملائكة يتزاوجون ويلدون أيونات أخرى فيها شهوة كذلك. والأيون الأخير «صوفيا» لما رأى أن الأيونات ولدت بالتزاوج، وأن الآب ولد بمفرده، أراد أن يحاكيه ناسياً أنه مخلوق وأن الآب غير مخلوق، فولد شيئاً مشوشاً لا صورة له هو الذي عناه موسى بقوله «وكانت الأرض كدرة»، فانزعج العالم الإلهي لهذا المولود، وتضرع الأيونات إلى الآب أن يتحنن على «صوفيا».

هـ - وأراد الآب أن يقضي على العمل المشثوم الذي عمله الصانع، وأن يخلص الإنسانية التّعسة التي لم يخلقها، والتي لم تكن تعرفه فنزل المسيح من السماء؛ لم يولد من العذراء مريم، بل ظهر تام التكوين، وأخذ يعلم ويعرف الناس بالآب، ولم يتخذ له جسماً مادياً، بل ظهر في شبه جسم؛ لأن المادة رديئة، ولأنها ملك الصانع. ويختلف الرأي بين الغنوسيين:

فيقول البعض إن المسيح لم يتألم ولم يمت، ولكن الشيطان تألم ومات مكانه وبصورته، ويقول «مريقيون»: بل مات من أجل البشر، فحررهم من سلطان الصانع. وكان بعضهم يضع المسيح في مرتبة أدنى من الملائكة، وبعض آخر يضعه في مرتبة أعلى.

و - وافترقوا كذلك فيما يترتب على رداءة المادة واحتقار الجسم؛ فذهب فريق إلى منع الزواج، وذهب فريق آخر إلى إباحة جميع الأفعال، وإعفاء النفس من تبعة ضعف الجسم. والزعماء الثلاثة الذين ذكرناهم كانوا على الرأي الأول، فقال «باسيليدس» إن الشهوة الجنسية، ولو أنها طبيعية، إلا أنه ليست حاجة ضرورية؛ ومنع «مريقيون» الزواج بغية العمل على انقراض البشرية بأسرع ما يمكن. ويتفقون جميعاً في إنكار بعث الأجسام، ويؤوله البعض بأن المقصود به المعمودية تبعث النفس الخاطئة من الموت الروحي إلى الحياة الروحية.

ز - وكان المسيحيون ينكرون كل ذلك أشد الإنكار، كما كانوا ينكرون القضايا الأساسية في الغنوسية، وهي أن للعالم صانعاً مغايراً لله، وأن للنفس حياة سابقة على الحياة الأرضية، وأن الخطيئة الأصلية ارتكبت في العالم المعقول، وأن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تُبعث. ولما كانت هذه القضايا أفلاطونية، وكان الغنوسيون يستشهدون بـ «أفلاطون» في صدددها، فقد دعاه بعض المسيحيين بأبي البدع، في الوقت الذي كان فيه غيرهم يعتبره خير ممهد للمسيحية.

١٠٩ - المانوية

أ - وفي القرن الثالث عادت النظرية الفارسية فظهرت بدعة مسيحية ثنائية صريحة، هي المانوية نسبة إلى مؤسسها «ماني بن فاتك». ولد «ماني» في مملكة «بابل» حوالي ٢١٥، وكانت «بابل» أحد المراكز الجامعة للشعوب والديانات، المواتية للتخير وتأليف المذاهب، وكان أبوه فارسياً ينتمي إلى شيعة ثنائية، فأنشأ عليها. قرأ «ماني» الكتب الدينية على اختلافها، ومنها كتب الغنوسيين، ولما بلغ الرابعة والعشرين ادعى النبوة وشرع يعظ ثم قصد إلى الهند وأعلن هناك «أمل الحياة». ولما ارتقى «شابور» عرش فارس (٢٤١) استدعاه وأذن له أن يعظ في أنحاء المملكة، ولكن مذهبه لقي معارضة شديدة لخروجه على الزرادشتية. فأمر به الشاه «بهرام بن شابور» فأعدم سنة ٢٧٢.

ب - قال «ماني» بما قال «زرادشت» عن أن للعالم مبدئين: أحدهما نور والآخر ظلمة. ولكنه رمى إلى وضع دين جديد تتحد فيه سائر الأديان؛ قال: «لقد اندمجت الكتب القديمة

في كتبي، فتألفت منها حكمة كبرى لا نظير لها في كل ما أعلن للأجيال السالفة». هذا الدين الجديد تغلب عليه المسيحية. وقد قال «ماني» إنه رابع ثلاثة تقدموه: المسيح و«زرادشت» و«بوذا»، ترجموا عن حكمة واحدة، ويمتاز هو عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ.

وهو يقدم المسيح على الاثنين الآخرين، ويقول عن نفسه إنه «الفارقليط» الذي قال عنه يسوع: «حينما أذهب أرسل إليكم المعزى» أي الروح القدس. فهو يصل تعليمه بالمسيحية، ويدعي أنه جاء بالوحي الذي وعد به يسوع تلاميذه، وأنه خاتم المرسلين. ولكنه كان يتصرف في الأناجيل على ما يروقه حذفًا وإثباتًا، وكان يأخذ عن الأناجيل المنحولة التي كانت شائعة في أيامه، ويذهب إلى أن المسيح لم يولد، بل جاء رجلًا كاملاً، وأنه لم يمت على الصليب بل الذي صلب الشيطان. وكان يرفض العهد القديم، ويتهم على أنبياء بني إسرائيل، وكل ذلك مأخوذ عن الغنوسيين.

ج - والناس عنده طوائف ثلاثة: طائفة الصديقين أو المختارين، وهم أتباعه الأوفياء علمًا وعملاً، وطائفة المستمعين (أو السماعين كما يقول ابن النديم في الفهرست) وهم المعتنقون مذهبه غير العاملين به بعد، وطائفة الخطأة، وهم أهل الأديان الأخرى، فالصديقون لا يتزوجون، ولا يتولون منصبًا عامًا، ولا يحملون سلاحًا ولا يحاربون، ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه، ولا يشربون الخمر، هؤلاء تصعد نفوسهم إلى النعيم بعد الموت تَوًّا. والسماعون يشاركون في جميع الشعائر، ولكنهم لا يقوون على القيام بسائر التكليف، غير أنهم ملزمون - إن تزوجوا - بالاعتصام على امرأة واحدة، والاجتهاد في أن لا يعقبوا من الزواج، وبالإحسان إلى الصديقين تكفيرًا عن تقصيرهم في اللحاق بهم، وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت في هذا العالم، فتدخل جسمًا آخر فأخر حتى تنتهي إلى جسم صديق، وتلك هي المرحلة الأخيرة قبل الصعود إلى النعيم. أما الخطأة فهالكون في جهنم.

د - وكانت المانوية منظمة في «كنيسة» على رأسها «الإمام» مقره «بابل»، يليه اثنا عشر معلمًا تشبهاً بالحواريين الاثنى عشر، يليهم اثنان وسبعون أسقفًا، فجماعة الكهنة والشمامسة. وكان لها «سران» يمنحان للصديقين: المعمودية والقربان. وكانت لها طقوس وأعياد: انتشرت في الشرق حتى الصين، وفي الغرب حول البحر المتوسط. فكانت آخر البدع الغنوسية وأقواها وأدومها، ثبتت إلى القرن الثالث عشر، وكانت لها هبة هائلة تهددت المسيحية في إيطاليا وفرنسا. وكانت كتبها معروفة بالسريانية منذ القرن الرابع. ونقل «عبد الله بن المقفع» كتب «ماني»، ولخص المؤلفون المسلمون أقوال المانوية ونقلوا قطعًا

منها؛ نذكر من بينهم «ابن النديم» في كتاب «الفهرست» و«الشهرستاني» في كتاب «الملل والنحل»، وتعد رواياتهم عنها أهم المراجع فيها لأن كتبها ضاعت جميعاً. وهم يتحدثون عن «مريقيون» أيضاً في زمرة «أصحاب الاثنين». وقد كان للغنوسية بالإجمال تأثير على الفلسفة، فمما لا شك فيه أن الأفلاطونية الجديدة أخذت عنها في غير ما موضع، مع هذا الفارق وهو أن «أفلوطين» وأضرابه فلاسفة يعولون على الاستدلال، والغنوسيون وازعوا أساطير يجرون مع الخيال.

الفصل الرابع

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ب) المحامون عن الدين

١١٠ - تمهيد

أ - هم طائفة من الكتاب قاموا في مختلف البلدان يوجهون رسائل إلى الأباطرة يدافعون فيها عن الدين الذي اعتنقوه بعد أن شبوا على الوثنية والفلسفة، ويحتجّون على الاضطهاد، ويلتمسون رفعه. وقد دُعوا بالمحتجين أو المحامين عن الدين، وجاءت احتجاجاتهم أول محاولة لنقد الفلسفة بالعقل الصرف وتمثيل الصالح منها. وهم فريقان: فريق يحمل على المذاهب اليونانية، ويدلل على أنها مصدر البدع في الكنيسة، ويعارضها «بالحقيقة المسيحية»؛ وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية، ويتحرى ما بلغت إليه من حقائق أعلنتها المسيحية من جهتها، ويخلص من ذلك إلى أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين، بل إن الفلسفة تمهد السبيل للدين، فالاتفاق ممكن بينهما. هذان الموقفان سيظلان ممثلين بين المسيحيين، ففي كل عصر ستلقى الفلسفة نقدًا من بعضهم وتأييدًا من بعضهما الآخر. ورجال الفريق الثاني هم الذين يهموننا بنوع خاص. وقد بلغ رجال الفريقين الاثنى عشر على الأقل، صدرت دفاعاتهم أو احتجاجاتهم متتالية على طول القرن الثاني. وأشهرهم ثلاثة: اثنان يمثلان نزعة التوفيق بين المسيحية والفلسفة، هما القديس «جوستين» و«أثناغوراس»، وواحد يمثل الهجوم العنيف على الفلسفة، هو «تاتيان». نجد عندهم جميع المعاني التي يشترك فيها الآخرون، لذلك نقتصر عليهم، ولا سيما أن المعروف عن الباقي قليل.

ب - وترجع المعاني التي طرقتها إلى ثلاثة كبرى؛ فقد نقدوا المعتقدات والأخلاق الوثنية، وشرحوا الإيمان المسيحي، واشادوا بأخلاق المسيحيين. أما المعنى الأول فلم يأتوا فيه بجديد؛ فقد كان اليهود قد سبقوهم إلى نقد الوثنية والدفاع عن التوحيد، بل كان الفلاسفة

الوثنيون أنفسهم قد حملوا على الخرافات الشعبية، وكانت المدارس الفلسفية قد نقدت بعضها بعضاً فاستعان الكتاب المسيحيون بكل ذلك. وأما المعنيان الثاني والثالث، فقد بذلوا فيهما مجهوداً خاصاً؛ شرحوا عقائدهم بالأسلوب الذي أفادوه من ثقافتهم، فوردت على أقلامهم ألفاظ وعبارات فلسفية، وبخاصة أفلاطونية ورواقية، رأوها صالحة لأداء مرادهم ولتأديته إلى الوثنيين من قرائهم، فأدخلوا الفلسفة على الدين، وكانوا يوفقون أحياناً في تحويل اللفظ الفلسفي إلى الوجه الذي يتفق مع العقيدة، ويقصرون أحياناً فيلبس المعنى.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى ألحوا في بيان سمو الأخلاق المسيحية، وأجمعوا على ملاحظة أن هذه الأخلاق تتألف عى السواء في المثقفين وفي الجهلاء والفقراء أصحاب الحرف اليدوية، في حين أن الفلسفة - على اختلاف مدارسها - بقيت مقصورة على نفر من الخاصة يحتقرون العامة، ويدعونها إلى خرافاتها عامدين، فلم تستطع الفلسفة أن تغير من أخلاق المجتمع، واستطاعت المسيحية، فكان ذلك دليلاً على قوة خفية كامنة فيها.

١١١ - القديس «جوستين» (١٠٣ - ١٦٧)

أ - هو أشهر الثلاثة. ولد في «نابلس» من أبوين وثنيين، وكانت المدينة وثنية عامرة باليونان والرومان، وكان فيها جالية يهودية. تثقف ودرس الفلسفة يحدوه «الشوق إلى معرفة الله» فطاف بمذاهبها حتى اطمأن إلى الأفلاطونية. ترك «فلسطين» وذهب إلى «أفسس»، فأقام فيها مدة تنصر في أثنائها، نحو سنة ١٣٠ على أبعد تقدير، وشرع ينشر دينه بالخطاب والنقاش على ما كان مألوفاً. ثم قصد إلى روما، وفتح فيها مدرسة، وظل يعلم إلى أن استشهد هو وستة من تلاميذه. والمظنون أن فيلسوفاً كلبياً هو الذي سعى بهم. وإنما يظن ذلك لما يروي «جوستين» في أحد كتبه من أن الكلبى كان يناقشه في حلقات علنية ويحمل عليه بين الجمهور، وأنه كان يتوقع أن يبلغ أمره إلى الحاكم.

ب - وهو في «روما»، وفي أثناء الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته، دون ثلاثة كتب تعتبر خلاصة تفكيره وتعليمه. الأول «احتجاج مرفوع إلى الإمبراطور «أنطونان» وولديه (أحدهما «مرقس أوريليوس») ومجلس الشيوخ والشعب الروماني». يفتتحه ببيان الغرض منه، وهو إبراء ذمته بإنارة أولي الأمر وتحميلهم تبعة تقتيل المسيحيين، ثم يحتج على الاضطهاد فيقول: إن الحكام يقيمون الدعوى على المسيحيين لمجرد كونهم مسيحيين لا لاقترافهم ذنباً يعاقب عليه القانون، وهذا ظلم صارخ. ويتنقل إلى عرض العقيدة المسيحية والتدليل عليها.

والكتاب الثاني احتجاج أيضًا وضعه بعد الأول بزمن وجيز، بمناسبة استشهاد فريق من المسيحيين، يعيد فيه احتجاجه ويكمل بعض النقط التي كان قد عرض لها. والكتاب الثالث «حوار مع تريفون» يقص فيه تاريخ ثقافته الفلسفية واعتناقه المسيحية، ويعود إلى عرض الإيمان المسيحي. وتذكر له كتب أخرى فُقدت؛ منها كتاب في «الرد على البدع» وآخر في «الرد على مرقيون».

ج - صلته بالفلسفة اليونانية يستدل عليها بأنه يذكر عدة محاورات لـ «أفلاطون»: الجمهورية، تيمائوس، فيدون، فيدروس، فيلابوس، غورغياس، احتجاج سقراط. غير أنه لم يدرسها دراسة جيدة، فإن معرفته بـ «أفلاطون» تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار غريبة عنه أهمها أفكار رواقية، وكانت الأفلاطونية تعلم على هذا النحو في زمانه، زمان التخيير والتوفيق. وهو في مواضع كثيرة يحذو حذو «احتجاج سقراط»؛ وكتابه «حوار مع تريفون» حوار مروي مثل حوار «فيدون» ومهدى إلى صديق. وكان معجبًا بموت سقراط. أما المذاهب الأخرى فكان ملهمًا بها، وبالأخص المذهب الرواقي، ولكن من غير تعمق.

د - وهو يطرق مسائل فلسفية مهمة، فإنه يعني ببيان الفرق بين المسيحية والفلسفة اليونانية، كما يعني ببيان وجوه الشبه بينهما، يصنع ذلك في معرض الدفاع عن المسيحيين؛ إذ يقول: «إننا متفوقون في بعض النقط مع أفضل فلاسفتكم وشعرائكم، وفي نقط أخرى نتحدث عن «الله» خيرًا مما يتحدثون، فلم تبغضونا؟» ويسوقه الكلام في النبوءات إلى البحث في إمكان التوفيق بينها وبين الحرية، ويعود إلى مسألة الحرية بصدد الكلام على العناية الإلهية ومدى تدبيرها، ويعالج مسألة العناية بمناسبة سؤال كان يتردد في الأفواه: لِمَ يسمح «الله» بالشرور التي تنزل بالمسيحيين؟ ويبحث في ماهية «الله» ومعرفتنا إياه، وفي النفس وخلودها. غير أن بحثه فطير، وتأليفه قليل الإحكام كثير الاستطراد، بحيث يصعب تتبعه وتلخيص كتبه تلخيصًا يتمشى مع سياقها. ونحن نجتزئ بعض مواقفه البارزة.

هـ - يعرف الفلسفة بأنها علم الوجود والحق، وبأن الغاية منها تحقيق السعادة. وإنما تتحقق السعادة بمعاينة «الله»، الحق بالذات والخير الأعظم. هذا يبدو له معقولًا، وقدر تعلمه من «أفلاطون» وراقه منه. وهو يتناول نصًا من «فيدون» منصبًا على معرفة المثل بالإجمال فيخصه بمعرفة «الله» ويورده هكذا: «قال أفلاطون: إن عين النفس أعطيت لنا كي نستطيع أن نتأمل ذلك الوجود الحق الذي هو علة جميع الموجودات المعقولة، والذي لا لون له ولا شكل ولا مقدار ولا شيء مما يدركه البصر، ولكنه موجود يجاوز كل ماهية فلا يوصف،

وهو وحده جميل وخير بالذات، يظهر فجأة في النفوس الشريفة بسبب ما بينها وبينه من شبه في الطبيعة، وبسبب شوقها إلى رؤيته»^(١).

هذا النص أفلاطوني ما عدا العبارة الأخيرة عن الظهور الفجائي، فإنها إضافة من الكاتب تعبر عن نزوعه الخاص ومذهبه المسيحي. فهو يقرر أن لنا ثلاثة علوم بالله: الأول طبيعي، فإن «العقل يستطيع أن يعلم أن هناك إلهاً، وأنه هو الموجود دائماً، وهو هو دائماً، وهو علة وجود ما عداه». ولكن العقل يقف عند هذا الحد، ولا تؤدي الفلسفة إلى معاينة «الله»، ولم يعاين الفلاسفة «الله»، لأن الإنسان لا يستطيع البلوغ إلى تلك المعاينة بقوته البحتة، وقد اعتقد «فيثاغوراس» و«أفلاطون» بالتناسخ، فأفسدا معنى الخلود. على أن الحياة الروحية لا تقنع بذلك العلم المجرد، والنفس تواق إلى أن تعلم «الله» كما تعلم شخصاً حياً لها به صلة؛ ولقد تفضل «الله» فمنحنا علماً آخر بذاته؛ إذ أظهر نفسه للأنبياء فعرفونا به؛ لم يتكلموا «بأسلوب برهاني، بل كشهود للحق»، فوصفوا «الله»، بينما الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقولوا عنه سوى أنه لا يوصف. غير أن هذا الوحي الخارجي الواصل إلينا من الأنبياء ليس يكفي، بل يجب أيضاً استنارة النفس بالروح القدس، وذلك هو العلم الثالث والأخير في الحياة الدنيا. فالمسيحية هي الفلسفة الكاملة التي تحقق الغاية من الفلسفة.

و - بيد أن الفلسفة الإنسانية لا تخلو من الحق على نقصها. كيف وصل الفلاسفة إلى هذا الحق؟ نجد عند «جوستين» رأيين في الموضوع: رأي كان اليهود قد قالوا به وتناقله عنهم كثير من المسيحيين، يُرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين إلى أخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة أو عن طريق غير مباشر. يقول «جوستين»: «قال «أفلاطون» إن «الله»، لكي يصنع العالم، صور مادة غير معينة، وهذا مأخوذ عن سفر التكوين. كذلك الحال في الاحتراق العام الذي يقول به الرواقيون، فإنه مأخوذ عن «موسى» أيضاً. وكل ما قاله الفلاسفة والشعراء عن خلود النفس، وعن الجزاء الذي يلي الموت، وعن تأمل الأمور السماوية، وغير ذلك من العقائد، إنما تلقوا مبادئه من الأنبياء فاستطاعوا أن يتصوروه ويعبروا عنه». وهو حين يعرض هذا الرأي يخرج منه إلى هذه النتيجة «لسنا نحن الذين ينقلون أقوال الآخرين، ولكنهم هم الذين يحاكون ما نقول». وهذه دعوى واهية لا سند لها، وحجة مرسلة في معرض الدفاع والمفاخرة. ومهما يكن ظن «جوستين» بها فإن رأيه الآخر نظرية عميقة تعترف للعقل الإنساني بطبيعة ثابتة وقدرة على كشف الحق.

(١) انظر: «فيدون»، ص ٦٥ (هـ) - ٦٦ (أ).

ز - هذا الرأي الآخر هو أن المسيح كلمة «الله» أو «اللوغوس» ينير العقول البشرية منذ البدء، فأخصبت بذوراً منه واهتدت إلى بعض الحقائق: «كل ما قاله الفلاسفة والمشرعون وما اكتشفوه من جميل، إنما بلغوا إليه بفضل تأثير جزئي من «اللوغوس». ولما كانوا لم يعرفوا «اللوغوس» بأكمله، فقد أخطئوا أحياناً، وناقض بعضهم بعضاً. فكل ما قيل من حق في كل زمن وفي الإنسانية جمعاء فهو ملكنا نحن المسيحيين». ومن الحق الذي استكشف بالعقل الطبيعي «أن هناك إلهاً» كما أسلفنا، وأن الخير والشر متغايران، وأن العدالة والفضيلة جميلتان.

ويترب على هذا أن الإنسان مقيد بضميره ولو لم يبلغ الوحي إليه؛ «نقول إن المسيح ولد منذ مائة وخمسين سنة، فيعترض علينا بأن جميع من سبقوه كانوا إذن غير مسؤولين عن أفعالهم، فنجيب أن المسيح هو المولود الأول من «الله»، وأنه كلمته الذي يشارك فيه الناس جميعاً، فالذين عاشوا بحسب «اللوغوس» هم مسيحيون حتى ولو كانوا اعتبروا ملحدين، مثل «سقراط» و«هرقليطس» وأمثالهما عند اليونان، و«إبراهيم» و«حنانيا» وغيرهما عند البرابرة، وهم كثير».

ويدلنا «جوستين» على علامة ظاهرة تعرف بها أحكام «اللوغوس» فيقول: «الذين عملوا الخير، أي عملوا ما هو خير عند الجميع وبالطبع ودائماً، هؤلاء محبوبون من «الله» وسيخلصهم المسيح يوم القيامة». ويقول أيضاً: «لقد بين «الله» الخير والعدل في كل أمة. وإن كل أمة لتعرف أن الزنا والقتل شر، وقد يرتكب الجميع الشر ويظنون عالمين أنه شر، اللهم إلا الذين استولى عليهم روح خبيث، أو أفسدتهم التربية والعادات القبيحة، فإنهم يفقدون المعاني الطبيعية، أو بالأحرى يحجبونها، فإننا نراهم يأبون احتمال ما يفرضونه من شر على الآخرين، ويلوم بعضهم بعضاً فيما بينهم وبين أنفسهم على ما يقترفون».

ح - هذه النصوص على جانب عظيم من الأهمية، فهي تبين لنا بجلاء في فجر المسيحية الموقف الحق من العقل والإيمان؛ العقل صادق في دائرة الطبيعة، وآيته تلك الأحكام التي يصدرها بالطبع ودائماً فتحيء واحدة عند الناس جميعاً، وتكفل الخلاص لكل ذي إرادة صالحة يهتدي بهديها، والإيمان مكمل للعقل لا مبطل له؛ لأن مصدرهما واحد. يضاف إلى ذلك أن هذه النصوص تقدم لنا مثلاً حسناً لما أشرنا إليه من اصطناع المسيحيين المصطلحات اليونانية وحملها على معانٍ جديدة. فلفظ «لوغوس» وارد عند «هرقليطس» والفيناغوريين والرواقيين و«فيلون»، وقد اصطنعه «يوحنا الإنجيلي»، ولكن اليونان عنوا به مبدأً معنوياً أو

قانونًا عقليًا، وعني به «فيلون» موجودًا أدنى من «الله»، وأراد به «يوحنا» شخصًا تاريخيًا عرفه هو وأحبه وآمن أنه كلمة «الله». وكذلك حال «جوستين»، يقول «اللوغوس»، ويعرض رأيه فيه بألفاظ رواقية، والفرق كبير بين مقصوده ومقصود الرواقيين؛ «فاللوغوس» عند هؤلاء مبدأ مادي منبث في العالم متحد به، وهو عنده موجود روحي مفارق للعالم مسيطر عليه تجسّد لتحرير البشرية من نير الخطيئة.

ط - وقد كان «جوستين» جديرًا بإصابة مثل هذا التوفيق في مواطن أخرى، ولكنه قصر فيها وأخفق. فمن مواضع الضعف عنده كلامه في الخلق، فإنه يقول مرتين، مرة في سياق المقارنة بين سفر التكوين و«تيمائوس»، وأخرى في سياق عرض التوحيد المسيحي، «إن «الله» أخرج الكون من المادة الخاوية» - كما يقول «أفلاطون» في محاورته - دون أن يذكر صراحة الخلق من العدم. ومن العسير أن نحكم إن كان قد اقتصر على التعبير عن فكره تعبيرًا مقتضبًا، أو أنه لم يفتن إلى أهمية المسألة.

ومنها أن النفس مادية لطيفة متشكلة بشكل الجسم، نقول إنها لا جسمية أو تكاد تكون لا جسمية بالقياس إليه، وهذه فكرة مشتركة بينه وبين بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين له، لم يبلغوا إلى فكرة الروح المحض وكان في مقدورهم أن يبلغوا إليها لو أنهم تعمقوا في دراسة «أفلاطون». وفي موضع آخر يقرر أن خلود النفس منحة من «الله»، ويعارض الأفلاطونيين بقوله: «لو كانت النفس خالدة بذاتها لكانت غير مخلوقة، وهذا باطل لأن «الله» وحده غير مخلوق» يريد أن يقول إن ما لا نهاية له بذاته فلا مبدأ له، ولكنه يخلط بين الخلود والسرمدية؛ فقد تكون النفس حادثة وتكون مع ذلك خالدة بالطبع.

١١٢ - «تاتيان» (١٢٠ - ٩)

أ - آشوري أو سوري ولد في أسرة وثنية. تنصّر وقصد إلى «روما» حيث تتلمذ لـ «جوستين»، ثم علم بدوره. ولكنه كان قليل الشبه بأستاذه، كان ساذجًا فخورًا حاد الطبع. وبعد استشهاد «جوستين» غادر «روما» إلى الشرق، وهناك انتقل من السنة إلى الغنوسية، وأسس مدرسة.

ب - هو معروف بـ «خطاب إلى اليونان» دونه قبل ارتداده وأودعه ترجمته وآراءه يقصد باليونان «الأمم» غير المسيحية، أي أنه يقصد المعنى الديني لا المعنى العنصري. يقول في ترجمته لحياته: «عرفت في حدثاتي الفلسفات والأسرار الوثنية، طوفت بكثير من البلدان، وعلمت مذاهبكم، ووقفت على كثير من المؤلفات والمكتشفات»، كان إذن جواب آفاق

مثل سوفسطائي عصره، كان سوفسطائيًا مال إلى الرواقية والكلبية، وكانت هذه قد صارت قريبة جدًا من تلك. ثم يقول: «ولكنني اشمأزت مما رأيت في الوثنية من شعائر مخجلة ووقعت بين يدي «كتب بربرية» (هي الكتب المقدسة) أقدم من مذاهب اليونان وأسمى من أن تقارن بأباطيلهم، قرأتها، فحملني على الإيمان بها بساطة أسلوبها ووضوح تفسيرها لخلق العالم، وإنباؤها بالمستقبل، ومبادئها العالية، وتوحيدها؛ كذلك راعيتني أخلاق المسيحيين، فانفصلت عن حكمتكم وكنت من أنبه ممثليها(!)».

ج - وهو لا يرى أي فضل لليونان، فهم في نظره لم يتكروا شيئًا، لا في الفن ولا في الأدب ولا في الفلسفة، ولكنهم قلدوا غيرهم، وأخذوا عن «موسى» دون أن يعترفوا بهذا الأخذ: ما الفلسفة إلا نسيج من النقائص، وما الطب إلا نوع من السحر، وما الفن إلا تمجيد للدعارة وإفساد للنفوس. أما الفلاسفة فمتهمون في أخلاقهم، من ذلك أن «أفلاطون» كان نهمًا، وأن «أرسطو» تملق «الإسكندر»، ذلك المجنون الهائج.

د - ومن الوجهة الفلسفية نجده يدافع عن التوحيد، ويفند الشرك والحلول الرواقي، وينتقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية. يستعير من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات، ولكنه يعدلها حتى تطابق المسيحية. ويعرض عقيدة الكلمة على مبادئ «جوستين» ويذهب مثله وللسبب عينه إلى أن النفس الإنسانية فانية بالطبع، ولكنها تبعث ثم لا تفتنى. وكلامه عن النفس والشياطين والمادة وأصل الشر، يبين عن مبلغ صلته بالفلسفة، وبالرواقية منها بنوع خاص، على الرغم من حملته عليها، كما يبين عن ميل إلى الغنوسية التي انتهى إليها. وهو بالإجمال يؤكد العقائد المسيحية ولا يحاول البرهنة عليها، يفاخر ويهاثر أكثر مما يفلسف.

١١٣ - «أثناغوراس»

أ - له «التماس من الفيلسوف المسيحي «أثناغوراس الأثيني»، لأجل المسيحيين»، مرفوع إلى الإمبراطور «مرقس أوريليوس» وابنه سنة ١٧٧. وهو يطلب فيه الوفاق مع الإمبراطورية، كما حاول «جوستين»، ويرى بعكس «تاتيان» أن إغلاظ القول لا يفيد سوى زيادة الحقد. وكذلك شأنه في النظر، فإنه يدل عن طيب خاطر إلى مواضع الاتفاق بين الفلسفة والإيمان، ويناقش الوثنية مناقشة هادئة متزنة، ويعلن أنه يخاطب الفلاسفة أولاً، وأنه يحاول إقامة الحقائق الأساسية في الحكمة المسيحية بالاعتماد على «أفلاطون» ومدرسته، كما يعتمد المرء على شهادة خصوم عدول. فقد كان يعتقد بقدرة العقل على اكتشاف بعض الحقائق، ولم يتهم اليونان بالأخذ عن التوراة، و«أفلاطون» عنده أقرب الفلاسفة إلى الحق. وهو يرجع

إليه بالأكثر، ويورد نصوصاً من «تيمائوس» و«غورغياس» و«فيروس» و«السياسي»، ويعرف احتجاج «سقراط». ولكن يتعذر الحكم إن كان قرأ هذه الكتب، أم استخرج شواهد من المختصرات التي كانت متداولة. أما «أرسطو»، فيلوح أنه كان يجهله تماماً؛ يذكره مرة فيقول: «أرسطو وأتباعه يقولون بإله واحد شبيه بوجود حي مركب من نفس وجسم، جسمه عندهم العنصر الأثيري أي الأجرام السماوية، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم دون أن تكون هي متحركة». هذا الإله ليس إله «أرسطو»، ولكنه إله كتاب «العالم» الذي عزي إلى «أرسطو» وضم إلى كتاب «السماء»، وهو يرجع في الحقيقة إلى «أرسطوطالي» متأثر بالرواقية.

ب - أخص ما يذكر عن «أثناغوراس» كلامه في «الله»، فهو يرى أن شعراء اليونان وفلاسفتهم فطنوا إلى إيمان المسيحيين بإله واحد خالق، ولكنهم اختلفوا وتخطبوا فيما يختص بطبيعة «الله»؛ لأنهم عولوا في هذا البحث على العقل وحده، ولم يسعفهم وحي من عند «الله». ويشير إلى الدليل على وجود «الله» بنظام العالم وجماله، باعتباره دليلاً مدرّكاً بالعقل الطبيعي. ثم يشرع في البرهنة على وحدانية «الله»، فكان أول مفكر مسيحي حاول ذلك. يسوق دليلين؛ يرجع الأول إلى ما يأتي: الإله بسيط غير مركب؛ لأن المركب يقتضي علة مركبة فلا يكون إلهاً. فإذا كان الإله بسيطاً لم يمكن أن يكون عدة آلهة لوجوب تمايزهم بشيء مع اتفاقهم في الألوهية، فيكون كل واحد منهم مركباً، وهذا خلف. ومؤدى الدليل الثاني أن كل موجود فهو مخلوق بفعل واحد بالضرورة.

ج - وجملة القول في «المحامين عن الدين» أنهم لم يكونوا فلاسفة متخصصين، ولا مفكرين عبقرين، ولكنهم رجال مثقفون وجدوا أنفسهم بين الفلسفة والمسيحية فأحسوا الحاجة لتحديد الموقف في الصراع الفكري الذي كان ناشباً حولهم؛ فشقوا الطريق إلى فلسفة جديدة. في ذلك تنحصر أهميتهم بالإضافة إلى تاريخ الفلسفة.

الفصل الخامس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ج) «كليمان الإسكندري»

(١٥٠ - ٢١٧)

١١٤ - حياته

أ - في القرن الثاني عرفت «الإسكندرية»، فيما عرفت من مدارس، مدرسة مسيحية سنية. بدأت متواضعة، فكان الأستاذ يستقبل في منزله كل طارق، مسيحياً كان أو وثنياً، ويعلم بلا أجر؛ كان يعلم وحده أو يتخذ له مساعداً يتولى قسمًا من التعليم. وأغلب الظن أن التعليم كان في بادئ الأمر دينياً صرفاً، على ما كان الحال في مدرسة «جوستين» بروما. ولكنه ما لبث أن اتسع شيئاً فشيئاً حتى احتوى الفلسفة والعلوم، فكان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة، وينتقل منها إلى العلوم الرياضية والطبيعية، ثم الفلسفة والأخلاق، وينتهي بشرح الكتب المقدسة، فأشبهت المدرسة المسيحية المدرسة الوثنية والمدرسة اليهودية، وكانتا تتناولان المعارف جميعاً. ولم يكن من ذلك بدُّ لتمام الإحاطة بالدين من جهة ولضرورة مقابلة الغنوسيين والوثنيين في مستواهم من جهة أخرى. و«كليمان» أول أستاذ وصلتنا عنه أخبار مفصلة، وحفظت لنا عنه كتب، بينما الأساتذة الذين سبقوه لم يبلغنا عنهم سوى أسمائهم.

ب - ولد «كليمان» وثنياً بالإسكندرية في رواية، وبأثينا في رواية أخرى. ويخبرنا هو في أحد كتبه أنه جال في شبابه أنحاء «فلسطين» و«سوريا» و«اليونان» و«إيطاليا»، يتفرج على البلاد ويدرس على مشاهير المعلمين؛ فعرف الأسرار الوثنية، والمذاهب الفلسفية، وانتهى بتفضيل الأفلاطونية، ثم لم يتحقق له فيها شيء من أمانيه الروحية، فاعتنق المسيحية، فهو إذن سلك الطريق نفسه الذي سلكه «جوستين» وكثير غيرهما. وحوالي سنة ١٨٠ قدم «الإسكندرية» ولزم زعيم المدرسة المسيحية فيها إذ ذاك. وبعد عشر سنين أرسل أستاذه إلى

الهند، فتزعم هو المدرسة. وفي سنة ٢٠٢ صدر أمر إمبراطوري باضطهاد المسيحيين، فكف عن التعليم، ثم رحل إلى آسيا الصغرى وعمل على نشر الدين في أرجائها وتوفي بها.

١١٥ - مصنفاته

أ - وضع لتصنيفه برنامجاً منطقياً أبان عنه بقوله: «إن المرشد السماوي «اللوغوس»، يسمى «الهادي» حين يدعو الناس إلى النجاة، ويسمى «المؤدب» حين يعالج النفس ويهذبها، ويسمى «المعلم» حين يلقيها الوحي. وهذه هي الطريقة المثلى التي يتبعها «اللوغوس» إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى». وهذه هي الطريقة التي أراد «كليمان» أن يتوخاها في الكتابة.

ب - جاء كتابه «الهادي» شبيهاً برسائل المحامين عن الدين، يخاطب فيه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى الإيمان. يقول لهم: «إنكم تؤمنون بأقاصيص غاية في الغرابة، ولا تؤمنون بالحق الذي نعلنه. إن كلمة «الله» المقولة منذ البدء رنت في الأسماع حديثاً باتخاذها اسماً جديداً هو اسم المسيح». ثم ينتقد تعدد الآلهة والأسرار والقرايين والأصنام. على أنه يعترف بأن الفلاسفة والشعراء، وبخاصة «أفلاطون»، قد أدركوا بضع حقائق بإلهام من «اللوغوس» الإلهي، وأخذ عن التوراة.

ج - وكتاب «المؤدب» مؤلف من ثلاث مقالات، الأولى في شخص المؤدب، والثانية والثالثة في تعليمه. مؤدبنا هو ابن «الله» في صورة بشرية، هو مثلنا الأعلى يجب علينا الاقتداء به؛ وهكذا يصطنع كليمان «التشبه بالله» الذي وجده عند «أفلاطون»، ولكن بمعنى جديد هو تكوين الإنسان الظاهر والباطن على صورة المسيح. أما المقالتان الباقيتان فليس فيهما إلا ما هو معلوم من الأخلاق العملية.

د - وكتاب «المعلم» كان يرمي به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية، ولكنه لم يدونه. وإنما بقي لنا منه كتاب باسم «الطنافس» قد يكون المادة التي أعدها لكتاب «المعلم» وألقاها دروساً شفوية، فإنه عبارة عن مذكرات جمعها دون ترتيب، فجاءت متنوعة كوشى الطنافس، وهو في مجموعه كتاب أخلاق المسيحي الكامل بعد «المؤدب» الذي هو كتاب الأخلاق العادية. و«الطنافس» سبع مقالات تلحق بها رسالة في المنطق باسم «الطنفسة الثامنة».

١١٦ - دفاعه عن الفلسفة

أ - كان «كليمان» أول مفكر مسيحي اشتد وأسهب في تحييد الفلسفة، وكان إلحاحه رداً على حركة قوية قامت ضدها في أنحاء الكنيسة؛ إذ نهض الشعب المسيحي يندد بالبدع

وَيُحَمِّلُ الفلسفة تبعاتها، وينعت الفلسفة بأنها «بدعة أثيمة ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر»، ويتظنن باللاهوت العلمي ورجاله، ويدعو إلى الإيمان الساذج.

وكان الخلاف بين الخاصة والعامة على أشده بالإسكندرية، فصمد له «كليمان»، وأبد موقفه بكل ما أوتي من بيان؛ نراه يقول مثلاً: «كيف نُمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفي القصص الدنسة والملحدين؟» وأيضاً: «يروي بعض الناس، ممن يظنون بأنفسهم الذكاء، الاقتصار على الإيمان، والانصراف عن الفلسفة والعلوم؛ هؤلاء مثلهم مثل من يأبى تعهد الكرم، ويريد أن يجني منه عبثاً». أجل، إنه يصرح بأن الفلسفة ليست وسيلة محتومة للمرء ذي الإرادة الصالحة لكي يؤمن، فقد آمن كثيرون بدونها. ولا للمؤمن لكي يتذوق الحقائق الموحاة، فإنه في كل عقل رشيد ناضج - ولو كان أمياً - تسطع فلسفة طبيعية تصلح أساساً للإيمان، ولكنها حد أدنى، والفلسفة العلمية تفحص عنها وتعلنها وتؤيِّدها. ولهذه الفلسفة العلمية فوائد جريئة.

ب - «فقبل مجيء الرب كانت الفلسفة ضرورية لليونان كي يمارسوا العدالة، وهي الآن مفيدة للتقوى، وهي تمهيد ضروري للذين يأتون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال. إن «الله» مصدر كل حقيقة، ولكن من الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية، مثل حقائق العهد القديم، والعهد الجديد، ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية. على أن من الراجح أن الله نفسه أعطى اليونان الفلسفة ريثما يدعوهم إلى الإنجيل. وفي الواقع لقد كانت الفلسفة بين اليونان بمنزلة المؤدب، على ما كانت الشريعة بين اليهود. إن الفلسفة هي «العهد» الخاص باليونان، وأساس الدين المسيحي».

هذا نص جامع لمزايا الفلسفة، وكان «كليمان» يتوخى من اصطناعها في الدين أغراضاً شتى؛ كان يريد أن يبين للوثنيين أن عقيدة المسيح لا تقل شأنًا عن أي علم إنساني، وكان يريد أن يدحض الغنوسيين، ولم يكن ذلك ليتسنى له بغير معارضة فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقّة، وكان يرى أن واجب المسيحي المثقف نحو نفسه يقضي عليه بالتفقه في الدين، وأن الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية.

وفي بيان هذه النقطة الأخيرة يذهب إلى نوع من الغنوسية لا بأس منه على العقيدة، ولكنه يقتضي شديد الحذر. فقد كان تسرب شيء من اعتقاد الأوساط الغنوسية بالإسكندرية إلى المدرسية المسيحية بها، فكان طلابها يتعلمون حال دخولهم أن الحياة المسيحية تدرّج في تلقي العلم الإلهي، وكان برنامجها يرتبهم ويرتب المسيحيين بالإجمال طائفتين: السُّدَج

والكَمَل، وكان هؤلاء يغالون في التعالي على العامة، ويقولون بوحى شخصي يفيض على المسيحي العالم معرفة بحقائق الإيمان غير مكتسبة بالنظر العقلي وممتنعة على العامة. غير أن «كليمان» كان يصحح هذه النزعة باعترافه أن الفلسفة ليست ضرورية للإيمان، كما أسلفنا، وأن المرء يصير مسيحياً كاملاً حال المعمودية، وأن الإيمان الأول لا يختلف ماهية عن كماله وتمامه. فنحن هنا بإزاء غنوسية حريصة على الاستمسك بالسنة والطاعة للكنيسة.

ج - وإذا سألنا «كليمان»: ما الفلسفة؟ أجاب «إنها ليست كل ما قال فلاسفة اليونان، ولكنها كل ما قيل من حق في أي مذهب كان». والأفلاطونية عنده خير المذاهب، و«أفلاطون» «صديق الحقيقة الملهم من «الله»، أو الذي يكاد يكون ملهماً». يقصد «أفلاطون» صاحب تلك الآراء المتفقة مع المسيحية والتي يصطنعها هو بالفعل، وهو ينقل عنه نصوصاً مطولة، ومصدره الأكبر كتب «فيلون». ثم هو يفيد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والردائل، ويلطف من شدتهم، وينبذ سائر آرائهم. أما «أرسطو»، فلم يعرفه إلا بالواسطة، وبواسطة سيئة نقلت إليه أن «أرسطو» طبيعي يجعل من «الله» نفس العالم، ويقصر العناية الإلهية على العالم العلوي حتى فلك القمر، فرأى تناقضاً بين هذين القولين؛ لأنه إذا كان «الله» نفس العالم، فيلزم أن العناية شاملة للعالم أجمع. وقد أخذ عليه أيضاً تحتيمه خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتمام السعادة، وقال إنه مدين لأستاذه «أفلاطون» بأحسن أفكاره. أما «أبيقور» فهو أمير المادية والإلحاد، مؤله اللذة، لا يستحق غير الازدراء. وكذلك المذاهب الطبيعية التي سبقت «سقراط»، فإنها فلسفة مشوهة فاسدة. وهكذا لم يعد إمام «كليمان» بالفلسفة اليونانية ما كان متداولاً في أيامه؛ فكان مجال تخيره «لكل ما قيل من حق في جميع المذاهب» مقصوراً في الواقع على الأفلاطونية والرواقية.

١١٧ - الله والنفس والأخلاق

أ - ومما يلفت النظر من بين أفكاره الفلسفية أقواله في «الله» والنفس والأخلاق. فهو يرى أن كل عقل مستقيم في نفس فاضلة يؤمن بوجود «الله». الإيمان بالله نتيجة استدلال واضح سريع بآثار «الله» في العالم وفي النفس، أما في العالم، فإن النظام يدلنا على ضرورة المنظم، كذلك تدلنا القوى الفعالة في الموجودات على ضرورة علة فاعلية أولى. وأما النفس الإنسانية، فهي مرآة «الله» بما اختصت به من عقل وإرادة. ويلح «كليمان» في إثبات وحدانية «الله» ضد الثنائية الغنوسية، ويرجع دليله إلى أن «الله» هو الموجود الكامل، وأن كمال الوجود لا يكون إلا في واحد.

ب - أما ماهية «الله»، فيمتنع علينا تعريفها؛ لأن «الله» ليس جنسًا ولا نوعًا ولا عددًا ولا عَرَضًا ولا موضوع أعراض ولا كليًا من الكليات. لا ينبغي تسميته «بالكل» كما فعل الرواقيون، بل يجب القول إنه أبو عموم الأشياء. ولا ينبغي البحث فيه عن تركيب وكثرة؛ إذ لا قسمة في الواحد. وإن قلنا عنه إنه لا متناه، فليس يكون معنى ذلك أنه كمية لا تُعبر، بل إنه ما لا امتداد له ولا شكل ولا اسم مطلقًا. وإن دعوانه الواحد والخير والروح والكائن والآب و«الله» والخالق والرب، فليست هذه الألفاظ أسماء له، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكي يستطيع عقلنا التفكير في «الله» دون خطأ. فلسنا هنا بإزاء علم برهاني، فإن مثل هذا العلم يصدر عن مقدمات هي أسبق وأوضح من المعلوم، وليس قبل الموجود اللامخلوق شيء. وإنما ينكشف المجهول الإلهي لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته».

ج - يظن «كليمان» النفس الإنسانية مادية، ولكنه يجعلها لطيفة إلى حد بعيد «حتى ليقال إنها لا جسمية» ويضعها فوق الماديات جميعًا لما تمتاز به من فكر وإرادة يؤهلانها لإدراك «الله» ومحبه. وكذلك يتصور الملائكة والشياطين، مما يدل على أنه هو أيضًا لم يكن واقفًا على دقائق الفلسفة الأفلاطونية، وهذه نقطة ضعف تفوت عليه البرهنة على خلود النفس بروحانيتها، فلا يقدم سوى دليل «خارجي» مستمد من أبدية العقاب والثواب المذكورة في الكتب المقدسة، ثم لا يقيم الدليل على وجوب أبدية الجزاء.

د - وأساس الأخلاق عنده أن في كل إنسان قوة طبيعية للحكم فيها، بالمعنى الذي أوردناه عن العلم بوجود «الله». هذه القوة مشاركة في الكلمة الإلهية. فتبدأ الحياة الخلقية باتباع أحكامها وحسن استعمال الحرية، ثم تتربى في النفس فضائل متساندة متشابكة تصل في النهاية إلى تكوين الغنوسي الحق، وهو ذلك الذي «يلبي دعوة» الله، ويسير إلى معرفته - تعالى - لا عن خوف من ضرر ولا عن طلب للذة، فإنه لا ينظر إلى شيء من ذلك، ولكنه ينجذب بحب الموجود الجدير بالحب... ولو جاءه الإذن من «الله» أن يفعل المحظور مع الأمان من العقاب، بل مع التوكيد بأن إن فعل نال سعادة المختارين، فلن يقبل أن يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته». هذا إيجاز للحياة الخلقية يبين المبدأ والوسط والنهاية، ومبلغ الإيمان بالعقل. على أن الوصول إلى قمة العرفان لا تكفي له القدرة الطبيعية، ولكنه يستلزم النعمة الإلهية.

الفصل السادس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(د) «أوريجين الإسكندري» (١٨٥ - ٢٥٤)

١١٨ - حياته

أ - هو تلميذ «كليمان»، قدم إليه في صباه، ثم حصل علمه بنفسه، ففاق أستاذه عمق فكر ووفرة إنتاج وبعُد أثر. وهو أول مسيحي أراد أن يرسم الحدود بين العقل والوحي، ووضع كتاباً فلسفياً بحثاً ضمنه مذهباً في الوجود طغت عليه الأفكار اليونانية فأزاعته عن الدين في غير ما مسألة. ولد بالإسكندرية في أسرة وثنية ما لبثت أن تنصرت، فإن اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية، ومعناه «ابن هوروس» أو «عطية هوروس»، ولكن المحقق أنه نشأ على المسيحية.

كان أبوه مثقفاً يقتني مكتبة حافلة بالمؤلفات، فتعلم «أوريجين» الكتاب المقدس عليه، وأخذ عن «كليمان» العلوم والفلسفة. وكان في السابعة عشرة لما عصفت بالكنيسة المصرية ذلك الاضطهاد الذي اضطر «كليمان» لوقف تعليمه ومغادرة «مصر»، فاعتقل أبوه فيمن اعتقل، وأراد هو أن يلحق به فأمسكت به أمه بكل ما أوتيت من قوة، فبقي على مضض، وكتب إلى أبيه رسالة حارة يحثه فيها على الثبات ويقول: «لا تتخذ طريقاً آخر من أجلنا». وأعدم أبوه وصودرت أملاكه، ولزم هو أمه وإخوة ستة أصغر منه.

ب - وجد المدرسة المسيحية قد خلت من أستاذه والتلاميذ، فأعادها من تلقاء نفسه، فأقره الأسقف وأمره أن يحل محل «كليمان»، فاضطلع بذلك المنصب الخطير وهو في الثامنة عشرة، فأصاب كثيراً من النجاح. وبعد اثنتي عشرة سنة قصد إلى «روما»، ولكنه لم يطل المكث فيها، فعاد إلى «الإسكندرية»، فتقاطر إليه التلاميذ من المدارس الفلسفية

والفرق الغنوسية. وشغل بمسألة البعث، وكانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة، وبين الوثنيين والمسيحيين المبتدعة من جهة أخرى، فدوّن فيها رسالة، ولكنه شعر بالحاجة إلى الاستزادة من الفلسفة، فذهب إلى المدرسة الوثنية، وكان يعلم فيها حينذاك، أي نحو سنة ٢٢٠ «أمونيوس ساكاس»، أحد مؤسسي الأفلاطونية الجديدة، ما سنذكر في الفصل التالي، فأخذ عنه، وعرف عنده «أفلوطين». ويلوح أن كل ما أفاده منه هو التأثير بالوجهة المخالفة للمسيحية من الأفلاطونية، فإن ثقافته الفلسفية، كما تبدو في كتبه، لا تمتاز بشيء من الدقة أو السعة على ثقافة «كليمان»، وآراؤه في «أرسطو» والرواقيين و«أبيقور» هي الآراء التي ذكرناها عن أستاذه، أو لعله أعرف بـ «أرسطو» شيئاً قليلاً، وقد كان «أمونيوس» يعني به ويحاول التوفيق بينه وبين «أفلاطون».

ج - ومضت اثنتا عشرة سنة أخرى، وإذا بالوالي الروماني على جزيرة العرب يستقدمه إليه ليتعلم منه المسيحية، فيلبي الطلب. ولما عاد إلى «الإسكندرية» وجدها في محنة شديدة من الاضطهاد، فقصده إلى «فلسطين»، فطلب إليه أسقف «أورشليم» وأسقف «قيصرية» أن يشرح الكتب المقدسة في الكنائس، ففعل. ثم رجع إلى «الإسكندرية»، ولكن أسقفها حظر عليه التعليم لانحرافه عن العقيدة، وأيد الأسقفان التاليان هذا الحظر، مع أنهما كانا من تلاميذه، فرحل إلى «فلسطين». وفيما هو هناك شب اضطهاد هائل سنة ٢٥٠، فاعتقل وعذب عذاباً أليماً احتمله بشجاعة فائقة، ولكن صحته تأثرت تأثراً بليغاً، فتوفي بمدينة «صور». وكان قد أعلن عن رجوعه عن الآراء التي غيرت السلطة الدينية عليه.

١١٩ - مصنفاته

أ - كان «أوريجين» كاتباً خصباً. دوّن مؤلفات ضخمة لم يبق منها سوى الثلث تقريباً. ومعظمها شروح على الكتب. في هذه الشروح كثير من العلم والتحقيق، وألوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضي المقام أو يوحى به، مع كثير من الإطناب والاستطراد، وهما آفتا المعلم يريد أن يرسخ الفكرة في العقول، وأن يبين العلاقات بين الأفكار أو الأشياء مهما بعدت. ولكي يحقق نصوص الكتب المقدسة ومعانيها تعلم العبرية، وقابل بين الترجمات اليونانية بعضها وبعض، وبينها وبين الأصول، ودوّن ذلك في صحائف مقسمة إلى أنهر بعدد النسخ. وقد فقدت هذه الصحائف، ولو قد بقيت لكانت مرجعاً نفيساً.

ب - والكتاب الفلسفي الذي أشرنا إليه اسمه «المبادئ»، صنفه بعد الفراغ من الاستماع إلى «أمونيوس»، فيما بين سنتي ٢٢٥ و ٢٢٠، وعرض فيه مذهباً كاملاً قائماً على العقل

فحسب. يقول فيه إنه تحرر من «الفلسفة الدنيوية» وإنه لا يرجع لغير «مذهب المسيح» ولا يذكر «أفلاطون» ولا أحدًا من فلاسفة اليونان، والحقيقة أن للفلسفة في الكتاب أكبر نصيب، ويتبين ذلك من وجهين: الواحد أنه كثيرًا ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية، والآخر أنه يصطنع آراءً يونانية مخالفة للدين، ويحاول تحويل الدين إليها أو تنقيحه بها؛ فالكتاب تأمل فلسفي في العقائد. والمقصود باسم «المبادئ» الحقائق الأساسية، وأيضًا بدايات الأشياء ومصادرها، أي أن الكتاب «قصة إلهية» تروي صدور الكائنات عن «الله»، فانصرافها عنه، فهبوطها، فعودتها إليه.

ج - وثمت كتاب يمتُّ إلى الفلسفة بصلة، هو «الرد على كلّس» دونه سنة ٤٢٨، أي في أواخر حياته. كان «كلّس» من عمال الدولة الرومانية، وكان واسع الاطلاع في الأدب والفلسفة، غيورًا على تقاليد الإمبراطورية وقوانينها. ألف كتابًا أسماه «المقال الحق» هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجومًا عنيفًا ترجع أسلحته فيه إلى ثلاثة: افتراء على «موسى» والأنبياء والمسيح، وسوء فهم للكتب المقدسة، وحسبان الأساطير الغنوسية عقائد مسيحية. فلما اطلع عليه «أوريجين» ألفاه كتابًا سخيًّا لا يستأهل الرد «وأعمال المسيح تدافع عنه بما فيه الكفاية، كما تدافع عنه سيرة أتباعه». ولكنه عاد فكتب. ومن كتابه نعرف كتاب «كلّس» إذ إنه ضاع، فهو يورد أقواله بحروفها في معظم الأحيان ويرد عليها، فنرى شعوره بما للمسيحية من أسس عقلية يتضح ويتبين بدافع النضال عنها.

١٢٠ - قصة الخلق والمعاد

أ - في مقدمة كتاب «المبادئ»، يبين «أوريجين» الحد الفاصل بين الفلسفة والدين فيقول: حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل؛ وحيث العقيدة غير صريحة، أو حيث لا عقيدة، الباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل. ثم يشرع في التمييز على الوجه الآتي: إله العهد القديم وإله العهد الجديد إله واحد من غير شك، فالغنوسيون خارجون على العقيدة الثابتة.

أما روحانية «الله» فلم تعرف بعد، ولكنها ثابتة. والتبعة الشخصية والثواب والعقاب الأخرويان أمور ثابتة. أما أصل النفس فمسألة لا تزال معلقة. الملائكة موجودون، ولكن أحدًا لم يبين بوضوح وقت خلقهم، ولا كنه طبيعتهم. والشياطين موجودون كذلك، ولكن طبيعتهم غير معينة بوضوح، على أن الرأي الغالب هو أن إبليس كان ملكًا فتمرد وأغوى ملائكة آخرين. العالم مخلوق، وله بداية ونهاية، ولكن الكنيسة لا تقول بوضوح ماذا كان

قبله وماذا سيكون بعده. أما إن كان للكواكب نفوس أم لا، فأمر غير مقطوع به.. وبعد هذا التمييز يتعين فهم العقائد على حقيقتها، وحل المسائل الحرة بالحكم السديد؛ وتلك مهمة «الروحانيين» الحاصلين على الغنوسية أو «العرفان» بالمعنى الذي صадفناه عند «كليمان»، فإنهم ينفذون إلى المعاني الخفية، لا كما يصنع المؤمنون البسطاء الذين يقفون عند حرف الكتابة، ويتصورون «الله» والملائكة والبعث والنعيم والجحيم تصورًا ماديًا. و«أوريجين» يأخذ على عاتقه أن يعرض تأويلًا للمسيحية أعمق من التصور الذي كان شائعًا بين المؤمنين، وإليك هذا التأويل.

ب - يقول سفر التكوين: «في البدء خلق «الله» السموات والأرض». وليس يعني ذلك «في بدء الزمان» بل «في المبدأ» أي في «الكلمة»، فإن «الله» ثابت لا يتغير من لا خلق إلى خلق، ولا من خلق إلى لا خلق، ولكنه يزاول قدرته ويوجود بخيرته منذ الأزل، وسيستمر على ذلك إلى الأبد، إن «الله» ملك الوجود، فكيف يمكن أن يبقى بلا رعية وقتًا ما؟ منذ الأزل خلق الله الأرواح، وسيحفظها إلى الأبد؛ لأنه ثابت في ماهيته وتديره كما قلنا. ولا حرج من أن تكون الأرواح أزلية أبدية مثل «الله»، فإنها تختلف عنه بأمرين جوهريين: أحدهما التغير وإمكان التقدم والتأخر في الصلاح؛ إذ إن المخلوقات حاصلة على الخير لا بذاتها بل كعرض مضاف إلى ماهيتها، فزواله عنها ممكن، وذلك أصل الشر، والله بريء منه. الأمر الثاني هو أن «الله» روح محض، بينما الأرواح المخلوقة متصلة جميعًا بأجسام تميزها بعضها من بعض.

ج - خلق «الله» الأرواح متساوية كاملة كما تقتضي العدالة الإلهية، وإنما حدث التفاوت عن حريتها. روح واحدة انتفعت خير انتفاع من حالة الكمال الأولى، فاتحدت بالله واستحقت أن تصير مثل نفس المسيح وأن تعصم من كل زلة. أما سائر الأرواح فقد تراخت في تأملها «الله»، وعادت على ذاتها تلتذ بها. وتفاوتت في التراخي والالتذاذ، ففقدت من كمالها بقدر تراخيها، فصار بعضها ملائكة، وبعضها شياطين، وبعضها نفوسًا بشرية. وفقدت هذه النفوس أجسامها التي خلقها «الله» في الأصل للأرواح جميعًا، تلك الأجسام اللطيفة النيرة الطيبة، واتصلت بالأجسام المعروفة في تجربتنا، تتفاوت نقصًا وكثافة وجموحًا بتفاوت الخطيئة الأصلية، فانحط العالم، ودخلته المصائب والآلام.

د - على أن الخلاص لا يزال ممكنًا؛ لأن النفس الساقطة لا تزال محتفظة بحريتها. أجل، إن حريتها منقوصة بالخطيئة الأصلية، ولكنها باقية وقادرة على استعادة كمالها الأول، والترقي من حال النفس إلى حال الروح. وليس يتقرر مصيرها عند الموت، وإلا لكان معنى

ذلك أنها فقدت حريتها، والحرية خاصية لازمة للكائن العاقل لا تنفك عنه. فالأرواح الساقطة على العموم تحتفظ بحريتها بعد الموت، وتستطيع النهوض من كبوتها، حتى إذا ما عادت جميعاً إلى طهارتها الأولى، تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها، وانتظمت مادته عاملاً آخر تبعاً لسقطة أخرى، وهكذا. بحيث إذا رجعنا إلى الكتاب المقدس ووجدناه ينص على أن للعالم أولاً وآخرًا، فهمنا ذلك عن عالمنا الراهن، وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الأزل، لا عن الخلق نفسه، فإن الكتاب المقدس يتحدث أيضًا عن «سماوات جديدة وأرض جديدة» يعني أن المادة تتحول من عالم إلى آخر مختلف. نقول «مختلف» ونريد أن العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور أو بالكور من اليونان، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية، فإنها تمنع التكرار، ونحن المسيحيين نعلم بالإيمان أن تجسد المسيح حدث فذ لا تكرر له.

هـ - هل تتعاقب العوالم إلى غير نهاية؟ يقول «أوريجين» إن المسألة عسيرة، وإنه لا يتناولها إلا بخوف وحذر. وهو إنما يتناولها لاعتقاده أن الإيمان يتركها مفتوحة، ولا يدعي تحديد الإيمان بصدها، بل يعالجها من قبيل المناقشة الحرة ليس غير. ففي بعض المواضع نراه يميل إلى الرد بالإيجاب، تمشيًا مع قوله بثبات «الله»، وقوله إن الحرية خاصية جوهرية للروح، وإن المخلوق الحر عرضة للسقوط دائمًا. ولكنه في مواضع أخرى يقول بالخلاص العام، مستندًا إلى أن الحرية هي للتدرج نحو الكمال لا للنكوص عنه، وأن الروح التي تعود إلى «الله» تمنعها المحبة من الانصراف عنه والسقوط؛ إذ «إن قوة المحبة تجذب إليها كل شيء مع بقاء الحرية» بحيث تنتهي الأرواح جميعًا بالعصمة في المحبة، والاستقرار في السعادة. ولكن ألم تكن الأرواح في الأصل متحدة بالله؟ فكيف سقطت، وما الذي يمنع من تجدد سقوطها؟ غير أن «أوريجين» يقدم اعتبارًا آخر دينيًا، هو أن افتداء المسيح يعم المخلوقات العاقلة بلا استثناء، ويستحق لكل روح نعمة الاحتفاظ بالكمال بعد استعادته، ويحقق الملكوت الإلهي.

و - ذلك تصور «أوريجين» للخلق والمعاد، ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على أنه مخالف للمسيحية في عدة نقاط. في القول بقدم العالم ظنًا منه أن حدوث العالم يستلزم التغير في «الله»، وفي القول بسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالإجمال، وفي وضع الخطيئة الأصلية في حياة سابقة، وفي العدول عن اعتبار الحياة العاجلة امتحانًا نهائيًا، ومد زمن الامتحان إلى ما بعد الممات. وفي إنكار أبدية الجحيم بقوله بالخلاص العام الشامل للشياطين أيضًا. ولا شك أن نصيب الأفلاطونية والغنوسية في هذا التصور أكبر من

نصيب المسيحية، وهذا مثال آخر من أمثلة طغيان الفلسفة على الدين وتشويه معالمه. ولكن «أوريجين» لم يكن مجرد ناقل، ففي تضاعيف مذهبه هذا تحقيقات فلسفية كان الباعث عليها تجاوز المسيحية والفلسفة اليونانية في عقل واحد، فجاءت شيئاً جديداً أن نظهره. فلنعد إلى النقطة السالفة نستخلص ما يؤيدها أو يصاحبها من فلسفة شخصية.

١٢١ - الله

أ - يذكر «أوريجين» أن لنا طريقين إلى إدراك وجود «الله»، هما العالم الخارجي والضمير. ولكنه يكتفي بالإشارة إلى هذين الدليلين، فلا يبرهن على إمكان العالم، ولا على تعلق الضمير بمشرّع وديان. وهو يهتم بتحديد فكرتنا عن «الله» أكثر من اهتمامه بالبرهنة على وجود «الله» و«الله» عنده روح محض كما تقدم، لا يشبهه في ذلك مخلوق. وإذا كان الكتاب المقدس يضيف إلى «الله» صفات، فيدعوه أو يشبهه بالنار أو بالنفس أو بالنور، فيجب أن نحمل هذه الألفاظ وأمثالها على المعنى الرمزي لا المعنى الحرفي، «من عادة الكتاب المقدس استخدام لفظ نفس أو لفظ روح للدلالة على ما هو ضد الثقل الجسماني وما نسميه نحن معقولاً». لو كان «الله» جسمياً لكان متغيراً. ولو كانت روحانيته من جنس روحانية عقلنا لكان ناقصاً ولم يكن «الله».

«الله» - إذن - روح عاقل حر غير منظور، أسطع من الشمس إلى غير حد، والشمس أسطع ما نشاهد، وأكمل من عقلنا، وعقلنا أكمل ما نعرف. و«الله» من ثمت مستقل كل الاستقلال عن الزمان والمكان وكل حد مادي. وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل، فإن «الله» لما كان روحاً كاملاً أو كمال الروحانية، فهو كمال هذه المقولات إلى حد يمتنع علينا إدراكه والتعبير عنه.

ب - و«الله» خالق، وخالق منذ الأزل. ويعتبر قول «أوريجين» بقدوم المادة وحدوث العوالم متتالية، توفيقاً بين الكتب المقدسة والتصور اليوناني، وبخاصة تصور «أرسطو» وإسناده قدم الحركة إلى قدم فعل المحرك الأول واستحالة التغير فيه. ولكن السُّنة المسيحية تأبى تأويل عبارة الوحي بهذا المعنى، ولا ترى أن حدوث العالم يستتبع حدوثاً وتغيراً في «الله». بل تقول إن الإرادة الإلهية قديمة مثل «الله» وإن مفعولاتها هي الحادثة. ولم يفطن «أوريجين» إلى أنه يجعل الخلق ضرورياً لا حرّاً، مع أنه يسلم بأن «الله» حر في أن يخلق العالم على صورة دون أخرى، فكيف لا يكون الله حرّاً في أن يخلق أو لا يخلق؟ وحين يقول إن «الله» ملك الوجود ولا بد له من رعية فليس قوله بالمنتج، إذ ما دام «الله» كاملاً فهو لا

يزيد بشيء آخر، ولا ينقص بعدم شيء؛ ويسمى ملك الوجود على كل حال باعتباره حاصلاً على كمال الوجود، قادراً أن يوجد.

ج - على أن «أوريجين» ينبذ رأي فلاسفة اليونان إذ يضعون بإزاء «الله» مادة غير مخلوقة، ويقرر أن هذا الرأي عديم الجدوى معارض لسمو «الله». أما أنه عديم الجدوى فلأن القائلين به يسلمون بعدم كفاية المصادفة في تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصانع، فما الذي يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذي يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها؟ وأما أن ذلك الرأي معارض لسمو «الله» فلما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار «الله» صانعاً ولا أباً ولا محسناً هذا باطل، فليس «الله» بحاجة إلى شيء لكي يصنع، وليس يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق، ويرد «أوريجين» على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يصنع منها، بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا، وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن «الله».

وعلى ذلك فليس يعني قدم المادة أنها موجودة دون فعل «الله»، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء. بيد أنها متناهية من حيث المقدار، فإن عدداً لا متناهياً بالفعل مناقض للعقل، في حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض؛ لأن العدد هنا ليس تاماً بالفعل بل متعاقباً.

١٢٢ - الإنسان

أ - يمتاز «أوريجين» على المفكرين المسيحيين الذين مروا بنا للآن بفهم صحيح لروحانية النفس واستدلال عقلي عليها. فالنفس الإنسانية عنده لا مادية بالمرّة، ويتّين وجودها باعتبار موضوعات الفكر، وكيفية إدراكنا إياها، كما جاء عند «أفلاطون» و«أرسطو»؛ يقول: لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف كنا ندرك الأمور السامية العسيرة، وكيف كنا نحكم عليها؟ هل التذكر وتأمل اللاجسميات ووظيفة جسمية؟ وماذا نقول في تعقلنا عقائدنا الإلهية، وهي لا جسمية كما هو معلوم؟ ومن يذكر اللون في معرض الكلام عن النفس وطبيعتها وأفكارها؟ إذن فليس يمكن أن تكون النفس إلا روحية وليس هناك ما يمنع من وجود الأرواح التي نتحدث عنها الكتب المقدسة.

ب - ومن أخص خصائص النفس الناطقة الحرية. وقد رأينا «أوريجين» يفسر بالحرية تفاوت الأرواح، ويستبقيها لها إلى الأبد. وهو يعرض للتدليل عليها، ولتحديد العلاقة بينها وبين سبق علم «الله» بالمستقبلات والعناية الإلهية، فيعالج مسائل لم تعرفها الفلسفة اليونانية، وأثارها المسيحية. أما دليله على الحرية - بعد شهادة الكتب المقدسة - فهي شهادة الوجدان؛ إذ يظهرنا على أننا نسيطر على تصوراتنا، ونقدر لها قيمةً، ونختار ما نراه الأصلح

من بينها، ثم نفعل وَفَقًا للاختيار. والاختيار مسبب دائماً، وهو فعلنا الخاص. وإذا قال قائل إن المؤثرات الخارجية قاهرة، فليفحص انفعالاته يَر أن هناك قبولاً منه لمؤثر من تلك المؤثرات التي تتنازع. ليس من الحق، ولا من النبل، أن نتصل من ضعفنا ونلقي التبعة على الأحداث الخارجية كأنما نحن قطع من خشب أو أحجار لا تتحرك إلا من خارج.

ج - كيف التوفيق بين حرية الإنسان وسبق علم «الله» بالحوادث والأفعال؟ أجل، إن «الله»، وهو الموجود اللامتناهي، يعلم كيفية استعمالنا الحرية علماً مؤكداً، ولكن الحرية لا ينالها من ذلك أي أثر، فإن الكائن العاقل لا يجبر ضد حريته؛ إذ إن الجبر بالإضافة إليه يعني تحول طبيعته، وهذا محال. وإذا انزعج إنسان ظاناً أن الضرورة قد تغلغلت في الأشياء من حيث إن «الله» لا يخطئ في علمه بالمستقبل، أجبنه أن «الله» يعلم ضرورة أن فلاناً سيريد الخير أو الشر، لكن بإرادة ضرورية. فالحرية مصونة، و«الله» لا يقيد سلفاً. ولكنه، وهو الخير بالذات، يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية، ويدع لكل أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه. ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والهي، والوعد والوعيد، أموراً غير مفهومة، ولأضحت الحياة الدينية عقيمة. أما استشهاد الغنوسيين ببعض الآيات في تأييد دعواهم بأن من النفوس الخير بالطبع والشرير بالطبع، فليس يجديهم شيئاً، بل إن تلك الآيات ترد عليهم. أجل، إننا نقرأ في التوراة قول «الله»: «سأقسي قلب فرعون» و«سأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيهم قلوباً لحمية»، وقول «بولس» الرسول «إن «الله» يحدث فينا الإرادة والفعل»، وأمثال هذه العبارات كثير، ولكن لو صحت دعوى الغنوسية لما احتاج «الله» أن يقسي القلوب أو يلينها، وأن يصفح أو يعاقب، ولما كان له أن يأمر أو ينهي. ولا ننسى - فوق ذلك - أن النفوس البشرية تهبط هذا العالم وقد قدمت في حياتها السابقة أفعالاً تتفاوت خطورة، وإذن فقد أحب «الله» يعقوب وأبغض «عيسى» قبل أن يولدا، بسبب ما سبق منهما في العالم العلوي. فعدالة «الله» فوق كل شبهة، ومعاملته لنا تابعة لاستحقاقنا. وهذه النقطة الأخيرة خاصة بـ «أوريجين» يحاكي فيها «أفلاطون»، وقد اعتقد مثله بحياة للنفس سابقة على اتصالها بالجسم، فقد أراد «أفلاطون» أن يحل هذه المسألة: كيف نفسر ميلاد النفوس غير متساوية دون المساس بعدالة «الله»؟ فذهب إلى أن النفوس هي التي تختار مصيرها قبل الميلاد (٤٠د).

د - وإذا كانت طبيعة النفس تقتضي الحرية، فهي تقتضي كذلك الخلود، فإن بينها وبين «الله» والجواهر الدائمة شبيهاً من حيث إنها تشارك في وظائفهم الروحية من تعقل وإرادة فهي إذن تشارك طبيعتهم، وهي إذن خالدة. الوظيفة تدل على الطبيعة، وتدل الطبيعة على

المصير. وهذا أحد أدلة «أفلاطون» على الخلود في «فيدون» ويعرض «أوريجين» دليلاً آخر فيقول: الإنسان نازع طبعاً لتجاوز الحقائق الناقصة المكتسبة في الحياة الراهنة، وهذا النزوع هو الذي يحركنا إلى طلب الحق وعمل الخير، فيجب أن نحصل على الحقيقة الكاملة في حياة أخرى، وإلا كان هذا النزوع غير معقول لانعدام سببه وغايته.

١٢٣ - المعاد

أ - هل تخلد النفس مفارقة أم تستعيد جسمها؟ كان الأفلاطونيون ينفرون أشد النفور من قول المسيحية بالبعث؛ لأنهم يعتبرون الجسم شيئاً رديئاً، واتصال النفس به عقاباً، وحياتها معه سجنًا تتوق للهرب منه. أما «أوريجين» فقد افترق عنهم من وجهين: الوجه الواحد أن الجسم عنده من صنع «الله»، فليس الجسم شيئاً رديئاً بالذات، والوجه الآخر اعتقاده أن كل روح فهي متصلة بجسم تتميز به، فلم يشق عليه أن يعتقد بالبعث، بل رأى من العدل أن يخلد الجسم مع النفس بعد أن كان ألتها في الخير وفي الشر، في العفة وفي العذاب من أجل الدين والاستشهاد في سبيله، أو في الخطيئة بأنواعها.

وحاول أن يجيب عن أسئلة المسيحيين: هل يكون الجسم المبعوث عين الجسم السابق بكل مادته، أم جسمًا آخر؟ وكيف يكون هذا الجسم الآخر؟ وما العلاقة بينه وبين النفس ولم يسبق لهما اتصال؟ فلاحظ أولاً أن كل جسم حي، نباتاً كان أو حيواناً، فهو يتجدد باستمرار بالتمثيل والإفراز، ويشبه النهر فلا تبقى مادته هي هي يومين اثنين، ومع ذلك يبقى الشخص هو هو، فيحتفظ الجسم بشكله وبمميزاته، فنرى مثلاً آثار جروح الطفولة، وبعض علامات أخرى مثل الشامات تستمر طول الحياة. فليس من الضروري ولا من الممكن، أن تعود إلينا جميع الذرات التي تدخل في تركيب جسمنا الحالي، وهي كثيرة جداً تؤلف أجساماً عديدة، بل يكفي أن تحل النفس في مادة لها الصورة الجسمية الخاصة بها.

ب - كيف تتحقق في المادة تلك الصورة الجسمية؟ تتحقق بفعل مبدأ شبيه بالمبدأ الذي يحيي حب القمح المتعفن في جوف الأرض، وينميه سنبله بشكل خاص وحجم خاص فليست السنبله هي الحبة، ومع ذلك هي منها. كذلك في الإنسان قوة طبيعية أو «بذرة أصلية» تعطي الجسم صورته وتحفظها له على الرغم من تغير المادة، وتبقى بعد الموت وتفوز على الموت فتؤلف جسمًا جديدًا مما يتوافر لها من ذرات.

ف «أوريجين» يفسر بقاء الصورة الجسمية في الحياة العاجلة بنظرية البذرة الأصلية هذه، والمستمدة من الرواقية، ولم يكن يعرف أو لم يكن يعتنق نظرية «أرسطو» في اتحاد النفس

بالجسم اتحادًا مباشرًا يجعله جسمًا حيًا وجسمًا معيّنًا؛ ويفسر أيضًا بعث الجسم تفسيرًا طبيعيًا دون التجاء إلى المعجزة، فلا ينفر الفلاسفة. ويذهب إلى أن الجسم سيكون مناسبًا للحياة الجديدة، سيكون جسمًا روحيًا أي نوريًا بعيدًا عما نعهده في المادة من كثافة ونقص. ولا صعوبة في ذلك، فإن المادة مرنة تنتقل من حال إلى حال. ألسنا نرى الخشب مثلاً يتحول نارًا، والنار تصير دخانًا فهو؟ ومادة جسم الإنسان تابعة لحال النفس، وتستطيع النفس أن تعدل في الجسم وفي وظائفه، وكل تقدم في الحياة الروحية فهو يروض الجسم ويجعل منه آلة أطوع فأطوع، والأعضاء آلات النفس تابعة لحاجاتها، فإذا ما فرغت حاجة النفس منها زالت أو تطورت تبعًا للبيئة الجديدة؛ ففي العالم الروحي يدق الجسم ويلطف، فيعتاد أن يرى ويسمع أشياء كانت تفوته في الحياة الأرضية. إن الحالة الكثيفة التي هي حالة جسمنا الآن نتيجة تناقص القوة الروحية في النفس، ولكن إذا عادت النفس إلى اتحادها الأول بالله، فإن الجسم كله يعاين «الله» ويسمعه ويدركه.

ج - وتقوم السعادة الأخروية في معاينة «الله»، لا في لذة حسية أية كانت. ويروق «أوريجين» أن يتخيل ترحال الأرواح على نسق الغنوسيين، فيمثلها تخلص من المادة شيئًا فشيئًا، وتجتاز السماوات سماءً بعد أخرى، فتعرف الكواكب، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات، وترقى في هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي تأمل «الله». كذلك الشقاء الأخروي معنوي كله؛ إذ ليس الجزاء ثأرًا موقعًا من خارج، ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزومًا طبيعيًا. إنما يتوخى «الله» من العقاب العلاج والإصلاح؛ فالعقاب الذي ينزله بالخطيئة هو أن يجعله يستحضر في ذاكرته خطاياها كلها دفعة واحدة، فتشعل هذه الذكرى ضربًا من الحمى تولد في نفسه مثل ما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائجة وغيره ملحّة وحزن عميق.

وتمت مصدر آخر للحزن والألم، هو شعور الخاطئ بالحرمان من «الله» وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى. فما من سبب لعذابه إلا هو، هو الذي يتهم نفسه في الدعوى القائمة في ضميره، وهذا الاتهام هو «النار التي لا تنطفئ» و«الدود الذي لا يموت» الوارد ذكرهما في الكتاب المقدس. ولكن «أوريجين» ارتأى وجوب البعث بسبب أن الجسم آلة النفس في الخير والشر في أثناء الحياة الأرضية، فكيف لا يشرك الجسم في العقاب؟

د - وقد رجع عن هذه الآراء؛ ففي مقدمة المجلد الخامس من شرحه على إنجيل «يوحنا» يدافع عن نفسه ما وجّه إليه من مأخذ بعد كتاب «المبادئ» والشروح السالفة، فينكر

القول بأن الحياة الأرضية عقاب، وبأن للنفس وجودًا سابقًا عليها، وبأن الحرية باقية إلى غير نهاية، وبأن الخلاص سيكون كليًا يشمل إبليس والخاطئين جميعًا. ومما لا شك فيه أنه كان صادق الولاء للكنيسة، شديد التمسك بالإيمان، متوجهًا بكلية نحو الحياة الروحية، دل على ذلك بحياته كلها، وخاصة بما احتمل من اضطهاد في أواخرها، ولكن اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق إلى تعيين الحدود بينهما. وقد أجمل ذلك «فورفوريوس» تلميذ «أفلوطين» حين قال: «إنه كان مسيحيًا في سيرته، أما في المعتقدات الخاصة بالإلهيات فكان يونانيًا، وكان ينقل فن اليونان إلى الخرافات الأجنبية» يعني المسيحية. على أن «أوريجين» لم يكن يونانيًا صرفًا في الإلهيات، وقد مر بنا أكثر من شاهد على معارضته لليونان في نقط أساسية. ولم تحل تلك المعارضة، ولم يحل رجوعه عن آرائه المنكرة، دون قيام خصوم يحملون عليها، وأتباع يؤيدونها في «الإسكندرية» و«فلسطين» وآسيا الصغرى. ولكن لم يظهر بين هؤلاء وأولئك مفكرون مبتكرون، وكان معظمهم جميعًا موجهًا للناحية اللاهوتية.

الفصل السابع

الأفلاطونية الجديدة

١٢٤ - «نومنيوس»

أ - بعد وفاة «أفلاطون» أخذ أتباعه يكوّنون «لاهوتاً» على مذهبه، ومازالوا يعملون حتى أنضجوه وأتموه في القرن الثاني والثالث للميلاد. ويمكن تعريف هذه الأفلاطونية الجديدة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مُفلسّف. هي مذهب قام على أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب، فلسفية ودينية، يونانية وشرقية، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة.

غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصاً، أي بالعقلية العلمية التي تنظر إلى الوجود كأنه هندسة كبرى، فتستبعد منه، بقدر المستطاع، الممكن والحادث، وتخضعه للضرورة. وبذا يعارضون الديانات جميعاً، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها، ويعارضون «أفلاطون» نفسه في تصويره الصانع يتدخل تدخلاً شخصياً طوعاً لخيريته، وينظم العالم وفقاً للمثل، فيتوخى غايات، ويخلق الزمان، ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من المعاني الفلسفية (٤٠ و). والأفلاطونية الجديدة سورية إسكندرية أثينية.

ب - «نومنيوس» (من أهل القرن الثاني للميلاد) أشهر الأفلاطونيين السوريين، وهو يعد زعيم المذهب، وإن كان يُعد فيثاغورياً جديداً أيضاً، وقد كان له مقام كبير عند الأفلاطونيين الجدد في القرن الثالث. كان يجل «حكمة اليهود» ويدمجها في تعليمه فتأويلها تأويلاً رمزياً. وعني بحياة المسيح، وأولها كذلك تأويلاً رمزياً. وهو الذي دعا أفلاطون «موسى الأتيك» و«موسى يتكلم اليونانية» واعتبره نبياً. وضع كتاباً في «مذاهب أفلاطون السرية» شرح فيه قصصه عن النفس في «فيدروس» وفي «الجمهورية». وهو يذهب إلى أن ليس يليق إضافة

صنع العالم إلى الإله الأعلى، وإنما هو الابن أو الصانع الذي نظم الكتلة المادية مطاوعة لخبريته؛ يتأمل النموذج تارة، ويتحول عنه طوراً لكي يحرك الفلك فيصير حينئذ النفس الكلية. والمادة أصل الشرور والمفاسد والضرورة العمياء. فالوجود منقسم إلى مملكتين؛ مملكة العناية: تشمل الأرواح العاقلة، ومملكة المادة: يسودها الجبر بتأثير الكواكب. فليس الشر والنقص من «الله». وعلم «الله» قاصر على الأحداث الضرورية.

١٢٥ - «أمونيوس ساكاس» (١٧٥ - ٢٥٠)

أ - هو أبرز أفلاطوني «الإسكندرية» في النصف الأول من القرن الثالث. ولد من أبوين مسيحيين، ونشأ مسيحياً. كان حملاً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه) فلما تفلسف ارتد عن المسيحية. ولسنا ندري عنه شيئاً كثيراً، فإنه لم يدون آراءه، ولم يصلنا تفصيلها، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليداً للأسرار اليونانية. وإنما يقال بالإجمال إنه كان يحاول التوفيق بين «أفلاطون» و«أرسطو» «في أهم النقط وأكثرها ضرورة» وهي: «الله» والعالم والنفس. وترجع آراؤه في هذه النقط الثلاث إلى ما يأتي:

ب - صنع «الله» العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة. وفي العالم الأجسام خاضعة للأرواح بحيث يتألف من المرتبتين كل مترابط الأجزاء، وبحيث تدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة؛ فإن للموجودات جميعاً شعوراً متفاوت الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدي لمعانيتها، أو هو انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية. فالعناية الإلهية هي ما للخالق على المخلوق من سلطان أبوي، والقدر هو نظام العدالة اللازم من هذا السلطان. أما النفس فهي جوهر روحي قائم بذاته، فلا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم، وهذا الاتصال عبارة عن ميل منها إلى الجسم وفعل فيه شبيه بفعل «الله» في العالم، وهي تستطيع أن تتقمص أجساماً بشرية على التوالي، ولكنها لا تتصل بأجسام حيوانية لأنها إنسانية.

هذه الأقوال وغيرها مما قد يذكر له لا تغني في إيقافنا على مذهبه. ولا شك أن «أوريجين» أخذ عنه بعض الآراء، وأن «أفلوطين» كان أقرب إلى مقاصده، وقد صنف رسائل عديدة حفظت لنا كلها فأغنت عن جميع المحاولات التي سبقتها.

١٢٦ - «أفلوطين» (٢٠٥ - ٢٧٠)

أ - ولد في «ليقوبوليس» من أعمال مصر الوسطى. ولا نعرف شيئاً عن أسرته «لأنه كان يخجل من وجوده في جسم، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه» كما يقول «فورفوريوس» تلميذه والمترجم لحياته. تثقف في مدينته على أستاذ كان يعلم القراءة والكتابة والحساب

والأجرومية، ويشرح الشعراء. وفي الثامنة والعشرين قصد إلى «الإسكندرية»، وأخذ يختلف إلى أساتذتها، فلم يرقه منهم أحد حتى قاده صديق إلى «أمونيوس»، فلما استمع إليه قال: «هذا هو الرجل الذي كنت أطلبه» ولزمه إحدى عشرة سنة. ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس، ولكن هذا الجيش، بعد أن طرد الفرس من «سوريا»، انهزم في «العراق»، فلجأ «أفلوطين» إلى «أنطاكية»، ثم رحل إلى «روما» وهو في الأربعين، وأقام بها حتى وفاته. وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة، حتى تتلمذ له الإمبراطور وزوجته، لسمو روحه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية. وكان قد طلب إلى الإمبراطور إعادة بناء مدينة خربة لكي يعيش فيها مع أصدقائه عيشة الفلاسفة، وكان يريد تسميتها «بلاتونوبوليس» ولكن المشروع لم ينفذ.

ب - ولم يشرع في الكتابة إلا وهو في سن الخمسين، لما ألح عليه تلاميذه ورأى هو بعض تلاميذ «أمونيوس» قد تحللوا من عهدهم ونشروا آرائهم. كان يكتب أو يملي على عجل رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي. وكان تعليمه شرحاً على نصح لـ «أفلاطون» أو لـ «أرسطو» أو لواحد من شراحهما أو على قضية روائية أو على دعوى شكية، أو جواباً على سؤال، أو ردّاً على اعتراض، أو تعقيماً على رأي. فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه، ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقاط خاصة بالرجوع إلى مذهب «أفلاطون». فجاءت كل رسالة عبارة عن مجمل المذهب منظوراً إليه من وجهة خاصة، وأشبه شيء بالعبظة الدينية ترد فيها العقائد بمناسبة موضوع معين، وكانت هذه الطريقة مألوفة عند المسيحيين وعند الفلاسفة الوثنيين الذين نادى بأنفسهم مرشدين ومصالحين. فالرسائل تعتبر كشكول العصر القديم بما فيه من فلسفات وديانات وسحر وتنجيم وعرافة وعلم طبيعي.

والموضوعات الماثورة هي أقوال «أفلاطون» في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في المقاتلين السادسة والسابعة من «الجمهورية» وفي «المأدبة» و«فيدروس» و«تيماوس». والموضوع الرئيسي النجاة: نجاة النفس من سجنها المادي، وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي عالم الوجود والحقيقة. والمنهج تارة الجدل الصاعد، وطوراً الجدل النازل.

ج - وبعد وفاته جمع «فورفوريوس» الرسائل، وكانت أربعاً وخمسين، وقدم لها بترجمة لحياة «أفلوطين»، ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل، فسميت بالتساعيات، وقد قال في ذلك: «لم أر من المناسب أن أرتبها مختلطة حسب أوقات صدورها. ولكنني

وزعتها إلى ست تساعيات تكريرًا للعديدين الكاملين ستة وتسعة، فجمعت في كل تساعية الرسائل التي تعالج نفس الموضوع، واضعًا دائمًا في الأول أقلها أهمية». ويمكن أن يقال إن التساعية الأولى خاصة بالإنسان، والثانية والثالثة بالعالم المحسوس، والرابعة بالنفس، والخامسة بالعقل، والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوي. وقد بقيت جميعًا.

١٢٧ - منهجه الصاعد

أ - «أين ينبغي الذهاب؟ إلى الخير وإلى المبدأ الأول. وهناك سبيلان للذين يصعدون؛ الأول يبدأ من أسفل، والثاني سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول، فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته»^(١). فإذا نظرنا في الموجودات، رأينا أنها هي ما هي بالوحدة. الجيش والجوقة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشًا واحدًا وجوقة واحدة وقطيعةً واحدًا. والبيت والسفينة أيضًا لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة. والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده. وكذلك الحال في النبات والحيوان، كل منها جسم واحد، فإذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد. توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء، وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق.

والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فترد الكل إلى الوحدة. وما يقال عن الموجود الجزئي يقال عن العالم في جملته، إن علة النظام فيه نفس كلية، ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده؛ كلما قل وجوده قلت وحدته، وكلما زاد وجوده زادت وحدته. على أن النفس بالإطلاق متكررة، فيها عدة قوى؛ قوى الاستدلال والاشتهاء والإدراك مجموعة في وحدة. فالنفس، وهي موجود واحد، وهي تدخل الوحدة في الموجودات، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك في الوحدة، أي أنها تقبلها من فعل موجود آخر. هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية، هو العقل الكلي الحاوي في ذاته جميع مثل الموجودات.

إن المعقولات مترابطة متضامنة، وتقتضي عقلاً كليًا يحويها ويدرك ترابطها. ولكنه ليس الحد الأول، فإنه موجود عاقل، ولا يخلو موضوع تعقله أن يكون إما هو نفسه، فيكون مزدوجًا لا بسيطًا، أو مغايرًا له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقًا عليه. فنرتقي إلى الواحد بالذات، وقد تدرجنا في الوحدة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب. هذا الحد الأول، يجب أن

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى، ف ١.

نتأمله بالعقل الصرف. فما دام قبل العقل الكلي، فهو ليس عقلاً، فإن العقل موجود معين، والحد الأول متقدم على كل موجود، فهو بريء من كل صورة، حتى الصورة المعقولة؛ إذ إنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة لكل، فهي ليست شيئاً مما تلد. وإذا كنا نقول إنه علة، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شيء منه، بينما هو باق في ذاته، وليس شيئاً من الأشياء التي هو علتها. فيجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء.

ب - إذا أردنا أن نتأمله فلا ندع فكرنا يسرع إلى خارج، إنه حاضر لمن يستطيع مماسه، غائب عمن لا يستطيع. ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلئ وتستتير بالموجود الأول. لنعزل العالم الخارجي، ولتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول، ماهية الاتحاد هناك، أو لنمكث إن أردنا في تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الذي أدمن التأمل. إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذي خرجت منه، وستعلق به.

إننا في حالتنا الراهنة جزئان؛ جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا في الماء، وباقي الجسم فوق)؛ فترتفع فوق الجسم بجزئنا الذي لا يسبح فيه، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلي، ونجد فيه راحتنا. إن الموجود المتعلق حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما في الطبيعة.

الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها المكان بل التغيرات والاختلاف؛ وحين يزولان، وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضرة بعضها لدى بعض. وإذن فهو حاضر دائماً؛ لأنه لا يتضمن أي اختلاف، ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغير. إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به. وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلي، وننعدم من الوجود، وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا وراحتنا. في هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجوداً خفيفاً غير ذي ثقل، نصير إلهاً متقدماً حباً، إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل، وتذبل تلك الزهرة. تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء: أعني التحرر من أشياء هذه الدنيا، والضيق بها، والهرب وحدنا إليه وحده.

ج - وتلك نظرية «أفلوطين» في الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول، وفي عودة النفس إلى هذا المبدأ، أوردناها بعبارات رسالة «في الخير بالذات أو في الواحد» التي هي التاسعة من التساعية السادسة، والتي هي أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع، لكي نقدم مثالاً على طريقته في التأمل والكتابة؛ إنه يبين التدرج في الوحدة تبعاً للتدرج في الوجود، وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا إن تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها؛ ففي الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجيش، وفوقها الأشياء التي أجزاؤها منفصلة بالفعل، ولكنها متلاصقة كالبيت، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط، ثم الأحياء، وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كمالهم القائم في الصحة والقوة.

وينكر قول الرواقيين إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة، ويقول إن من شأن المادة التفكك والتشتت، وإنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة؛ إذ إن كل قضية تحتوي على سائر القضايا بالقوة، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدركها، فالنظر في معنى الموجود وفي ضرورة وحدته، يؤدي بنا من الجسمي إلى اللاجسمي، أي أن علة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى؛ فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه، وهو العقل الكلي. ولا يقف «أفلوطين» عند النفس؛ لأنها كثرة قوى فهي مفتقرة إلى مبدأ أعلى يفسر وحدتها. ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى، لأنه كثرة مثل. فيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات ومن التعقل كي يكون بسيطاً تام البساطة، ولكنه يفهم البساطة فهماً رياضياً، ويتصور الموجود الأول كما تتصور النقطة الرياضية. ولو رجع إلى «أرسطو» لوجد عنده أولاً وجوب إضافة العلم لله؛ إذ إن سلب العلم عن «الله» يعني جعله كالنائم، ومن ثمت أقل الموجودات حكمة وكرامة، وأن مبدأ التعقل: الروحانية، و«الله» روعي إلى أقصى حد، فهو عقل؛ لوجد ثانياً أن العلم الإلهي لا يستتبع ازدواجاً في «الله» (٧٤ز).

د - وأما تصوفه، على سموه وحرارته، فموضع نظر كذلك؛ إذ إن اتصال النفس بالواحد في مذهبه، لا يتم بحدس عقلي، من حيث إن المعين هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك، والواحد غير معين. إن الاتصال بالواحد ضرب من «التماس» لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم، و«أفلوطين» نفسه لم يبلغ إليه سوى أربع مرات فيما يروي «فورفوريوس» نقلاً عنه (في ف ٢٣ من ترجمته له). وماذا عساهم أن يقولوا وهذا

الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا في اللاشعور الإلهي؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة؟ وكيف يكون الأول الواحد موضوع سعادة وهو لا يُدرك ولا يُدّاق؟ إن الجذب الأفلوطيني لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهنود، وما أبعداها عن السعادة التي ينشدها الإنسان!

وتمت نقطة أخرى: إن هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وإن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن «الله»، والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من «الله» وتفضل؛ لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع، ولكن مثل هذا التفصيل يفترض في المبدأ الأول إدراكاً وإرادة، و«أفلوطين» يرفض هذا الافتراض، والقول بإمكان الوصول إلى «الله» بقوتنا الذاتية، يلغي تلك المسافة اللامتناهية؛ فيجعل الواحد ومعلولاته في جنس واحد، أي يجعل المعلولات مظاهر الواحد، فنقع في وحدة الوجود، و«أفلوطين» يرفضها كذلك، وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضروري، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه.

١٢٨ - منهجه النازل

أ - «كيف يأتي إلى الوجود من الواحد كما هو في نظرنا كثرة ما؟ وكيف لم يبق الواحد في ذاته؟» إن الواحد غير متحرك؛ إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه. فإذا جاء شيء بعده، فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً. وبجب القول إن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة، دون ميل، دون إرادة. وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً (من جهة الماهية في عرف القدماء).

على أن كل موجود، ما دام في الوجود، يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة، هذا الشيء بمرتبة صورة الموجود الحادث منه؛ فمثلاً النار تولد الحرارة، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك، فما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الجيرة. يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد؛ وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً؛ يلد موضوعاً سرمدياً، يلد موجوداً أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده. هذا الأعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته. ولكن الواحد ليس عاقلاً، فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي).

ب - وفي العقل أيضًا توجد وحدة. ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعًا لهذه القدرة، وبغير ذلك لا يكون عقلاً. إنه يستمد من ذاته ضرباً من الشعور بما له من قدرة أن يلد بذاته ماهية وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم. لذا كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إن كلاً منها له حد وضرب من الصورة. فعالمًا يحدث يلد معه جميع الموجودات، ولكنه يتلعبها إن جاز هذا التعبير، ويستبقها في ذاته، ويمنعها من الهبوط في المادة والتكثر، وولد النفس الكلية: إذ إن الموجود التام يلد بالضرورة. إن العقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي. لم يحاول التغير ما دام خيرًا؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلًا على كل شيء؟ ولم يحاول الاستكبار ما دام كاملاً؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول. إن للتعقل علة مختلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون؛ الحركة من حيث إن هناك تعقلًا، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو، والتغير لكي يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متميزة فيما بينها، أما إذا حذفنا التغاير كانت الوحدة اللاتميمة والسكون، وأخيرًا الذاتية؛ من حيث إن الأشياء المعقولة وحدة بالذات، وأن فيها جميعاً شيئاً مشتركاً، وفصلها النوعي هو التغاير. من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم، وخاصية كل موجود: الكيف. ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتي سائر الأشياء.

ج - والنفس الكلية كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة. ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلي، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد كي يكون عقلاً، كل موجود مولود يشترك إلى الموجود الذي ولده ويحبه؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممثلة منه، مستمتعة به وهي تعقل؛ إذ إنها حين تنظر إليه تحصل في باطنها على معانيها ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتي بعدها، أو بالأحرى هي أيضًا تلد موجودات أدنى منها. هي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التي تغذيها الأرض والبحر، والتي في الهواء والكواكب الإلهية في السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة، ووضعت فيها النظام، وأعطتها حركة دائرية راتبة.

أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات؟ فنستطيع أن نتصوره إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن؛ الأرض والبحر والهواء والسماء، وتخيلنا في هذه السماء الساكنة

نفساً آتية من خارج، تنساب فيها، إن جاز هذا التعبير، وتفيض فيها، تدخلها من كل صوب وتنيرها، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة، كما تنير أشعة الشمس سحابة قاتمة فتجعلها ساطعة ذهبية. فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس، الحاضرة كلها في كل مكان، والتي تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية. وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب؛ لأنها متنفسه. وإذا كان فينا شيء إلهي، فبسبب هذه النفس^(١).

د - وكيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء. أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الخلق والأفعال المروية، فناشئة من أجسامها، ومن حياتها السابقة (على ما قال «أفلاطون»: ٤٠ د).

ولكن إذا اعتبرنا طبيعة النفس بالإجمال، رأينا الفوارق ناشئة منها، ولو أن جميع النفوس هي جميع الأشياء، إلا أن كل نفس مطابقة للقوة الفعالة فيها، فواحدة متحدة الآن بالمعقولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط، وأخرى بالشوق. وكل نفس، إذ تتأمل أشياء مختلفة، تصير ما تتأمله. ولكنها كلها تؤلف مجموعة متنوعة منظمة^(٢). وتفيض النفس الكلية الهولي، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل في الهولي وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته في الشمع، أو كما يعكس الشيء صورته في الماء. هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي، فهو الذي يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل في العقل الكلي من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متميزة لم تنبسط بعد في المكان، ولم تنم بعد في الزمان، فإذا ما اتحدت بالهولي أوجدت الأشياء التي في المكان والزمان. فليست الأصول البذرية مجرد معان في النفس الكلية، ولكنها قوة طبيعية موحدة؛ ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة، إن النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية.

إن ما له قيمة في البذرة ليس هو الرطوبة، بل ما لا يرى فيها، أعني عدداً وأصلاً بذرياً، والعدد صورة. فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله، فإذا قصر كانت

(١) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة «في الأفانيم الثلاثة التي هي مبادئ». غير أن «أفلاطون» يبدأ من النفس الجزئية، ثم يرتقي منها إلى النفس الكلية، فإلى العقل الكلي، فإلى الواحد. وقد عكسنا هذا الترتيب، كما فعل هو في الفصل العاشر الذي يلخص الرسالة.

(٢) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة، ف ٨. وإلى مثل هذا التصور بالضبط سيذهب «لينتز» في طبيعة النفوس («المونادات») وفي الفوارق التي تميزها.

المادة هي السبب بعدم مطاوعتها للمثال والنموذج^(١). وحين يحل الأصل البذري في الهيولي يحدث الجسم، فإن الجسمية صورة أو بذرة، ثم ينضاف إلى الجسم صور العناصر، وإلى هذه الصور صور أخرى، حتى ليتعذر اكتشاف الهيولي وهي مخبوءة تحت هذا القدر من الصور. فكل شيء هو كله صورة؛ إذ إن نموذجة صورة، وهو جملة صور^(٢). والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر في الخارج. والنور الذي في أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون. فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم، هو طبيعة سابقة على الجسم، قائمة بنفسها، وليست خاصة بجسم، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن ينفعل النور أو ينقسم. والنور ينتشر انتشاراً آتياً في خط مستقيم^(٣).

هـ - لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة، ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان بعضها علامات على بعض، وأمكن التنبؤ بهذه تبعاً لتلك. إن بين الأشياء المتشابهة توافقاً، وبين الأشياء المتضادة تنافراً؛ المحبة والكراهية، أي التجاذب والتدافع، يعملان في الكون. وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم في وحدة الكون؛ فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماس بين موجودات متربطة فيما بينها بالطبع، سواء أكانت أجساماً أو نفوساً، وهذا أصل بعث الحب بالسحر. إن للأشكال التي يستخدمها الساحر، وللأوضاع التي يتخذها هو، قوى خاصة؛ فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها في نفسه، وهو يتصرف في الأشياء لكونه يجربها في مجاريها، ويعرف وسائل نقل قوى من هذه القوى إلى شيء مغاير. هذه الوسائل هي الصلاة والتعزيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة. فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل، لا ينبغي أن يضاف إليها، بل إلى طبيعة الفعل الذي نقوم به^(٤). فالعرافة والسحر علمان طبيعيان.

و - أما الحرية الإنسانية، فلا تتأثر بحركة السماء، فإن هذه الحركة إنما تساهم في الأحداث على النحو الذي به تساهم الجسميات، فتؤثر في الكيفيات الجسمية من حرارة

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية، ف ١٦ - ١٧، والرسالة الثانية من التساعية الثالثة، ف ١، والرسالة الرابعة من التساعية الرابعة، ف ١٦، والرسالة الأولى من التساعية الخامسة، ف ٥. في المرجع الأول، وفي مواضع أخرى، يقول «أفلوطين» عن هذه الأصول: «إن العقل الكلي يعطيها للنفس الكلية، والنفس الكلية تعطيها للنفس العالمية بالإشراف عليها، والنفس العالمية تحدث الأشياء» فيضع نفسين كليتين خلافاً لما يقول في نصوص أخرى.

(٢) الرسالة السابقة من التساعية الثانية، ف ٣، والرسالة الثامنة من التساعية الخامسة، ف ٧.

(٣) الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة، ف ٧، والرسالة الرابعة من التساعية السادسة، ف ٨.

(٤) الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ف ٣٨ و ٤٠.

وبرودة، وفي الأمزجة الجسمية الناتجة عنها. أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع، فأمر مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب؟ وكيف يكون للكواكب دخل في الرذائل والكواكب آلهة؟ إننا إذا اعتبرنا النفس في ذاتها وفي غير صلتها بالجسم، قلنا إنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب. أما إذا اتحدت بالجسم، فقد صارت جزءاً من الطبيعة وعبدة للقدر الذي تساهم فيه الكواكب.

فالأفعال الصادرة عن التأثير بالأشياء الخارجية، والأفعال الرديئة، ليست جذيرة بأن تسمى إرادية. ولكن حين تسترشد النفس بالعقل المجرد، فحينئذ يجب القول إن أفعالها متعلقة بها. ليس نظام العالم موجوداً بذاته، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل. فليس للفضيلة سيد، وهي تدخل أفعالها في نسيج الكون؛ لأن المحسوسات تابعة للمعقولات^(١).

ز - هذا التعليل يثير مسألة الشر. إن الجسم أخلاط وكميات محسوسة، فكيف يأتي منه الجهل، وتأتي الرغبات الرديئة؟ وإذا كانت النفس هي التي تصنع الشر بطبيعتها وأصلها البذري، كان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبدأ الأول. حاشا أن يكون الأمر كذلك. (الغنوسيون والمانويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إله أعلى أو أدنى). إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات، والعقل الكلّي أول فعل للخير بالذات، وخارج العقل الكلّي وحوله تدور النفس الكلية، فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً.

ولما كانت الأقانيم الثلاثة الكبرى هي الوجود الحق، كان الشر فيما ليس يوجد، أي في الأشياء المشوبة باللاوجود، وهي المحسوسات وكمياتها، وهي مشوبة باللاوجود لأنها صور متحققة في مادة، والمادة لا وجود، إنها في ذاتها غير مصورة، ومن ثمت غير معينة. فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر؛ إذ إنه يجب أن يكون هناك شر بالذات يرجع إليه الشر بوصفه صفة، كما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير بوصفه صفة. وليست النفس شريرة بذاتها، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه، وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة. وإذن فالنفس الكاملة هي دائماً مفارقة، لا تقارب ذلك الشيء الرديء الذي هو المادة. فللشر وجود ذاتي، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات. ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق، كان الشر ضرورياً في العالم كذلك^(٢).

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية، ف٩، ١٠، ١٢، ١٣. والرسالة الأولى من التساعية الثالثة، ف٥، ٦، ٩.

(٢) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى «في الشرور ومصدرها».

ح - هذا معالم مذهب «أفلوطين». ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثرة عن الواحد، أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة. و«أفلوطين» يعتمد على مبدأ كلي ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً؛ فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهي أنفسها موضوعات تأمل... كل شوق فهو شوق إلى المعرفة... التوليد يمضي من فعل تأمل وينتهي إلى صورة هي موضوع تأمل»^(١). وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن «لا شيء يجيء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً».

ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه، أي إلى عارف ومعروف؟ فمن العبث أن يقول لنا «أفلوطين» إن العقل الكلي يصدر عن الواحد لأن الواحد «يرى» باتجاهه إلى ذاته. إن الواحد في مذهبه لا يرى شيئاً، وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى. ويضيف «أفلوطين» اعتباراً آخر حيث يقول: إن كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولا سيما الموجود الكامل، وإن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة، وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولاً، وإنما هو «إشعاع» لا يوضحه «أفلوطين» بغير أمثلة مستمدة من المحسوسات، أي من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل. أما الفعل المحض، البسيط من كل وجه، فكيف يشع عنه شيء؟ أو بالأحرى: كيف يشع عنه شيء لا يكون هو هو؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً، كان الصادر كفؤاً للصادر عنه، لا أدنى منه كما يقول «أفلوطين»، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود. ولكن العالم أدنى من الواحد، فهو ليس صادراً منه صدوراً طبيعياً. يبقى أنه صادر عن فعل حر، وهذه قضية يرفضها «أفلوطين» بقوة، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم.

ط - أما باقي المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها، اللهم إلا المسألة الأخيرة، مسألة الشر، فإنها تتطلب بعض الإيضاح. يقول «أفلوطين»: لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا وجوداً، ولما كانت المادة لا وجوداً أي غير معينة أو مصورة في ذاتها، وكانت الصورة خيراً، كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات.

والواقع أن المادة لا وجود نسبي من جهة ما هي موضوع غير معين بصورة، ولكنها وجود بالإطلاق من جهة ما هي موضوع يقبل الصورة ويدخل في تركيب الموجود المحسوس. والوجود خير بقدر ما هو وجود، وهذه قضية يقرها «أفلوطين» بعد «أرسطو» و«أفلاطون»، فتكون المادة خيراً بقدر ما لها من وجود، ولا يمكن تصورها شراً، فضلاً عن تصورها الشرط

(١) الرسالة الثامنة من التساعية الثالثة، ف ٧.

المطلق. ولم يفسر لنا «أفلوطين» كيف ينتهي الصدور عن الخير المحض إلى الشر المحض؟ إنه أخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة إن المادة شر، والتي اصطنعها «أفلاطون» دون أن يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات؛ من حيث إنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبتها في العالم المعقول. ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر بالذات - الشر الذي كله شر - لا يمكن أن يوجد. وإنما الذي يوجد شر جزئي أي عدم خير جزئي شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود، كالصمم فهو عدم خير جزئي في الإنسان أو الحيوان الذي شأنه أن يسمع، والإنسان أو الحيوان الأصم خير من جهة أخرى؛ وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس، كان الشر أو الرذيلة عدم خير في النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هي نفس إنسانية. ف«أفلوطين» يشخص الشر مثل الغنوسيين والمانويين، كأنما كان لهذا اللفظ معنى محصل، ومعناه في الواقع معدول، أي أنه «لا خير».

ي - وقد كان أثر «أفلوطين» متصلًا عميقًا. ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية في القرن الرابع، فوجد فيها القديس «أوغسطين» عونًا كبيرًا، ووضع الأفلاطونية المسيحية. ونقل بعض السريان إلى لغته قطعًا من التسايعيات الثلاث الأخيرة، وجعل عنوانها «أوثولوجيا أرسطوطاليس» فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية في العصر العباسي، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات «أرسطو». وفي العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيرًا من نظرياته، وجدوها في كتب القديس «أوغسطين» وفي كتب أخرى؛ منها نظرية الصور الجسمية، ونظرية تعدد الصور في الإشراف الإلهي، واستخدمها البعض في إقامة علم طبيعي رياضي يرد الأشياء إلى نور ينتشر في خطوط وزوايا. وتصور غير واحد منهم عقيدة الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأفانيمه الثلاثة، فخالقوا السنة المسيحية التي تعلم أن الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إله واحد. وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية؛ فشاعت آراؤه، ويمكن استقضاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين.

١٢٩ - «فورفوروريوس» (٢٣٣ - ٣٠٥)

أ - ورد ذكره غيره مرة فيما سبق. هو «ملخوس السوري» الملقب بـ «فورفوروريوس» أظهر تلاميذ «أفلاطون». ولد في «صور»، وعرف «أفلوطين» في «روما» سنة ٢٦٣، فلزمه، واتبع طريقته وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو. شرح محاورات «أفلاطون» الكبرى وشرح من كتب «أرسطو» المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات.

ووضع «المدخل إلى المعقولات» أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذًا عن التساعيات. وكتابًا «في الامتناع عن اللحوم» نزع فيه منزع الفيثاغورية. وآخر «في أخبار الفلاسفة» لغاية «أفلاطون»، بقي منه أجزاء. ولكنه مشهور بكتاب «إيساغوجي» أي «المدخل إلى مقولات أرسطو» (٥٧د). وكتب أيضًا ضد النصرانية، ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم، وكانت الكنيسة تحاربها.

١٣٠ - «يامبليخوس» (٢٧٠ - ٣٣٠)

أ - هو أظهر الأفلاطونيين السوريين في القرن الرابع. ولد في «خلقيس» من أعمال «سوريا». وتلمذ لـ «فوفوريوس» بعد أن أخذ عن تلميذ له اسمه «أناتوليوس» كان أرسطوطاليًا؛ فقد كانوا في ذلك العصر يجمعون بين «أفلاطون» و«أرسطو» مع تغليب إحدى النزعتين بحسب المزاج الشخصي. دَوَّن «يامبليخوس» شروحًا على «أفلاطون»، وشروحًا على «أرسطو». ووضع من عند نفسه كتبًا فلسفية ورياضية ودينية؛ نذكر منها: كتاب الإلهية الخلقيسية الكاملة - رسالة في الحياة الفيثاغورية - رسالة في الحُض على الفلسفة - كتاب العلم الرياضي بالإجمال - المدخل لكتاب «نيقوماخوس» في الحساب - كتاب جملة آراء فيثاغوراس، (وكان كتابًا ضخماً لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب) - كتاب أسرار المصريين، (أي معتقداتهم الدينية). ويتبين من هذه الأسماء أن «يامبليخوس» كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة، وقد كان هذا المزج مألوفًا في عصره، عصر اختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب.

ب - قال بصدور الموجودات بعضها عن بعض، ولكنه كثر مراتب الوجود، وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود. رأى أن تسمية «أفلوطين» للواحد بالخير بالذات تعيين له، فوضع فوقه واحدًا غير معين أصلاً^(١) ووضع بعده العالم المعقول، فصاروا ثلاثة حدود. ويشمل العالم المعقول ثلاثة حدود: العقل والصانع وبينهما القدرة الإلهية. ولما كانت الأفلاطونية تميز بين العقل الاستدلالي والعقل الذي يقدم مبادئ الاستدلال (٣٦هـ) فقد وضع في المرتبة الثالثة العالم الاستدلالي يشمل الموجودات التي تستخدم الاستدلال، وجعل حدوده الثلاثة: الأب والقوة والفهم.

ويلوح أنه قسم كلاً من هذه الحدود إلى سبعة أخرى. ثم يجيء عالم النفس، وهو ينقسم أيضاً قسمه ثلاثية: فهناك نفس مفارقة للعالم، ونفسان أخريان صدرتا عنها. أما العالم

(١) الواقع أن «أفلوطين» يقول أحياناً إن الواحد فوق الخير.

فيجري نظامه بواسطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوات: الملائكة والجن والأبطال. ويفيد «يامبليخوس» من تكثيره لمراتب الوجود وحدودها بأن يجمع في مذهبه بين آلهة اليونان وآلهة الشرقيين، ويؤولهم تأويلاً رمزياً، فيحاول أن يتصورهم بصور رياضية على نسق الفيثاغورية، ويرتبهم ترتيباً غريباً.

ج - وعنده أن العقل الإنساني قاصر عن إدراك ماهية الواحد الأول كما يقول «أفلوطين»، وأيضاً عن إدراك ماهيات جميع الجواهر المفارقة. نحن نعلم وجودها فقط؛ نعلمه بالفطرة قبل كل فحص، فإن النفس مفطورة على هذا العلم كما أنها مفطورة على طلب الخير. ويتبين قصور العقل من وجهين؛ أحدهما: أن كل علم يقوم على تمييز بين ذات عارفة وموضوع معروف، وليس بيننا وبين «الله» تمييز، وإنما بيننا وبينه صلة مباشرة دائمة، والوجه الثاني: أننا في المعرفة على العموم نثبت حدّاً من حدين متقابلين وننفي الآخر، وصلتنا بالله فوق مثل هذا التقابل. ومع ذلك يمضي «يامبليخوس» في الاستدلال بصدد الجواهر المفارقة لاستكناه ماهيتها وترتيبها. وهذا التناقض مشترك بين جميع رجال الأفلاطونية الجديدة الذين أرادوا أن يفلسفوا الدين.

١٣١ - «أبروقلوس» (٤١٠ - ٤٨٥)

أ - نعود إلى «أثينا» بعد أن هجرناها زمناً طويلاً، فنجد مدارسها دائبة على عملها، والأفلاطونية الجديدة ناشطة فيها. «أبروقلوس» آخر وأشهر ممثليها. ولد بالقسطنطينية. وتلقى الفلسفة في «الإسكندرية» ثم في «أثينا» حيث صار زعيم المدرسة. صنف كتباً كثيرة، أهمها: شروحه على محاورات «أفلاطون»؛ «تيمائوس» و«السياسي» و«بارمنيدس» و«القييادس» و«أقراطيلوس» وشرح على مبادئ «أقليدس» الرياضي، وآخر على «المجسطي» لبطليموس، وكتاب مطول في «الإلهيات الأفلاطونية»، وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة «أقليدس»، وكتاب «في العشرة شكوك الخاصة بالعناية»، وكتاب «في العناية وفي القدر»، وكتاب «في الشروع وقيامها بأنفسها»، هذه الكتب الثلاثة الأخيرة ضاعت أصولها اليونانية، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم «جيوم دي موريكي» في القرن الثالث عشر. وله كتب أخرى لا نعرف عنها سوى عناوينها، أو إشارات إلى موضوعاتها.

ب - غالي هو أيضاً في المزج بين الفلسفة والرياضيات. وكان أيضاً يجل إجلالاً كبيراً لأساطير اليونان والشرقيين وعقائدهم. وقد حفلت بها كتبه، كل منها في موضع معين، وكلها

مرتبطة فيما بينها بجدل دقيق. والنقطة الجوهرية في مذهبه أن كل حد من حدود الصدورات قائم في مبدئه، ثم خارج منه، ثم راجع إليه. ذلك بأن كلاً منها حاصل على شيء مشترك بينه وبين مبدئه المباشر طبقاً لمقتضى العلية، وعلى شيء مباين يميزه منه. فبموجب الاشتراك يظل في مبدئه، وبموجب التميز يخرج منه، وبموجب شوقه إلى الخير بالذات يتوجه صوب مبدئه أي يرجع إليه؛ فكل حد ينقسم قسمة ثلاثية، وهكذا في إسراف كبير.

أما وجود الشر في العالم، فلم يرد له للآلهة. الشر ناشئ من نقص المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير الإلهي. وهذا النقص ضرورة ميتافيزيقية من حيث إن المنقسم والكثير يجيء بالضرورة بعد الواحد البسيط، والمتحرك بعد الثابت، والممتزج بعد النفي. ولا يمكن القول إن المادة رديئة، وإضافة الشر إليها؛ لأنها هي أيضاً خلقها الآلهة لضرورتها للعالم.

ج - ونجد عنده نظرية في النفس وردت عند «فورفوريوس» و «يامبليخوس» وغيرهما، ولكن يبدو أنه كان أكثر تعمقاً فيها وشرحاً لها. يذهب إلى أن وظيفة النفس إحياء الجسم - وهذه قضية أرسطوطالية - فيلزم أن يكون للجسم جسم دائم مثلها تؤدي فيه وظيفتها، ومثل هذا الجسم يجب أن يكون أثرياً أو نورانياً وسطاً بينها وبين جسمها المادي، كما يقتضي مبدأ التوسط أو التدرج المتصل، وهو مبدأ أساسي في الأفلاطونية الجديدة، بل إن «أبروقلوس» يضع جسماً آخر بين الجسم النوراني والجسم المادي تطبيقاً لهذا المبدأ، وهو يضيف إلى الجسم النوراني رؤية التجليات الإلهية التي تبدو لنا في حالتها اليقظة والنوم، لأنه يرى أن هذه الرؤية ليست من فعل الجسم المادي من حيث إن الآلهة لا ماديون. وهو يرى أن الجسم النوراني يسمح للنفس بالتعارف، وعلى نحو أوضح مما يسمح به الجسم المادي. وهكذا يبنى «أبروقلوس» نظرياته لتفسير المعتقدات القديمة.

د - وقد كان له أثر ملحوظ في إذاعة الأفلاطونية في العصر الوسيط. فإن أسقفاً سورياً من أهل القرن الخامس أخذ عنه ونقل نصوصاً من كتبه وهو يسميه باسم موضوع، وتسمى هو باسم «ديونيسيوس الأريوباغي» (١٠٧ أ)، فوصلت مصنفاته إلى الغرب في القرن التاسع وترجمت إلى اللاتينية باعتبارها لتلميذ «بولس الرسول»، فكانت مصدراً مهماً في الفلسفة واللاهوت، ولم يشك أحد في صحة نسبتها حتى نقل «جيوم دي موريكي» كتب «أبروقلوس» في القرن الثالث عشر. ونقل السريان مختارات من «مبادئ الإلهيات» وأسموها «الإيضاح في الخير المحض» وأضافوها إلى «أرسطو»، ثم نقلت إلى العربية، فتلقاها الإسلاميون بهذا

الاعتبار (ما خلا «ابن رشد»، فإنه أظهر «أرسطو» على حقيقته، إلا بعض تأويلات خاصة)، وبدا لهم ما فيها، وما في كتاب «أوثولوجيا أرسطوطاليس» (١٢٨ ي) من صوفية إشراقية تتمتع بطبيعية لكتب الحكمة الإنسانية، فجاءت فلسفتهم مزاجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون.

وفي القرن الثاني عشر نقل «جيراردو دي كريمونا» كتاب «الإيضاح» إلى اللاتينية، ولما كان هذا الكتاب يدور على مبحث العلل، عرف بكتاب «العلل»، وتلقاه الغربيون على أنه لـ«أرسطو»، حتى نقل «جيوم دي موربكي» في القرن التالي كتاب «مبادئ الإلهيات» بأكمله، فعرفوا حينذاك أن كتاب العلل جزء منه^(١).

هـ - وبعد وفاة «أبروقلوس» بأقل من نصف قرن - أي في سنة ٥٢٩ - أصدر الإمبراطور «جوستنيان» مرسوماً يحظر تدريس الفلسفة بأثينا، فأغلقت مدارسها، وكانت قد أقفرت من التلاميذ، وتناقص عدد العلماء فيها. وكانت «الإسكندرية» قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية عند هذا الحد. ولم يبق علينا سوى أن نقول كلمات في شراح لـ«أرسطو» يرجعون إلى هذا الدور الأخير، وكان لهم فيما بعد أثر مذكور؛ فقد عرفهم الإسلاميون وتأثروا بهم، وانتقل هذا التأثير إلى الغربيين بترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية.

(١) انظر في كتابنا «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، القاهرة، ١٩٤٦، الصفحات المخصصة للترجمة من العربية واليونانية إلى اللاتينية.

الفصل الثامن

شُراح «أرسطو»

١٣٢ - «إسكندر الأفروديسي»

أ - ولد في «أفروديسيا» من أعمال آسيا الصغرى. وتفقه في الفلسفة على أساتذة أرسطوطالين، أشهرهم «أرسطوقليس». وفيما بين سنتي ١٩٨ و ٢١١ علّم الأرسطوطالية في «أثينا»، فكان أكبر شراح أرسطو أثرًا وأبعدهم صيتًا، حتى لقبه خلفاؤه بـ «أرسطو الثاني» قصد في شروحه إلى تفسير آراء «أرسطو» وتسويقها أمام المدارس الأخرى، وبخاصة الرواقية. ولكنه في الواقع انحرف عن «أرسطو» في مواضع مهمة، أخصها متصل بمسائل النفس والعقل. ضاع شرحه على كتاب النفس لـ «أرسطو»، وبقي كتاب له في النفس هو الذي استخرج منه «إسحاق بن حنين» رسالة «العقل والمعقول» التي كانت أصلاً نسج عليه الفلاسفة الإسلاميون نظرياتهم في العقل.

ب - في هذه الرسالة يميز «الإسكندر» أربعة عقول؛ أحدها العقل الهولاني، ويقول إنه يدعو ذلك لأنه بالقوة كالهولي، وعقل بالملكة هو العقل الهولاني وقد حصل على موضوع معقول ولكنه لا يتعقله بالفعل، والعقل الفعال الذي يجرّد موضوعات الإحساس من مشخصاتها المادية بفعل نوراني، ويجعلها معقولة، فيخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل: وفي هذا التمييز يعبر «الإسكندر» بأسماء واضحة عما يقوله «أرسطو» بألفاظ غير واضحة، وأخيرًا يسمى العقل الفعال من جهة إخراج العقل الهولاني إلى الفعل، بالعقل المستفاد، أو أن العقل المستفاد عبارة عن حال اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال.

ج - إلى هنا لا نرى بأسًا في الأسماء ومدلولاتها. ولكن «الإسكندر» يشرح مذهب «أرسطو» في النفس والعقل كما يأتي؛ النفس صورة الجسم، وليس للصورة والهولي في المركب وجود خاص أو مفارق، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية، فالنفس

شيء من الجسم؛ وعلى ذلك فالعقل الهولاني فاسد بفساد الجسم. أما العقل الفعال، فلما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة؛ فيجب أن يكون معقولاً، فهو مفارق وليس جزءاً من النفس، ولكنه يفعل في النفس من خارج، هو «الله» العلة الأولى. (انظر ٦٩ ب د هـ).

١٣٣ - «ثامسطيوس» (٣١٧ - ٣٨٨)

أ - تثقف بالقسطنطينية، وعلم بها وبمدن أخرى غربيها، فأصاب شهرة واسعة، ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين، وبالأخص عند «قسطنطين» و «تيودوس»، فتقلد مناصب سياسية عالية مع بقاءه وثيقاً. ولما تولى الإمبراطور «جوليان» وأراد بعث الوثنية، كان من المحبذين المؤيدين. أما مصنفاته فقد ضاع كثير منها، وبقي من شروحه على «أرسطو»: التحليلات الثانية، السماع الطبيعي، النفس، السماء، ومقالة اللام (وهي الثانية عشرة الخاصة بالإلهيات) من كتاب «ما بعد الطبيعة».

ب - شرح «أرسطو» مع أنه كان أفلاطونياً جديداً، أو كان يجمع بين «أرسطو» و«أفلاطون»، ويرى أن مواضع الخلاف بينهما ليست شيئاً يذكر بجانب المواضع المشتركة، ويستشهد أحياناً بـ «أفلاطون» ويناصره؛ كما كان بعض أفلاطونيين «الإسكندرية» يناصر «أرسطو» أحياناً. فالعصر عصر تخير، أو بالأحرى عصر توفيق يحاول أن يجمع بين مختلف المدارس اليونانية.

ج - ولـ «ثامسطيوس» رأي معروف في مسألة العقل؛ فقد ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعال مفارقاً، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل مفارقاً كذلك؛ من حيث إنه يعقل المعقولات، فكلا العقليين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً. ف «ابن سينا» إذن من أشياع «الإسكندر»، و «ابن رشد» من أشياع «ثامسطيوس».

١٣٤ - «سمبليقيوس»

أ - تلقى الفلسفة بأثينا وبالإسكندرية. ولما أغلقت المدارس الأثينية (١٣١ هـ) رحل مع بعض رجالها إلى بلاد فارس، فلقوا رعاية كبيرة في بلاط «كسرى أنوشروان» صديق الفلسفة. وبعد أربع سنين حصل «كسرى» من الإمبراطور «جوستينيان» على الإذن لهم بالعودة إلى «أثينا» والإقامة فيها مع الاحتفاظ بمعتقداتهم، فعادوا سنة ٥٣٣ هـ.

ب - الباقي من شروحه على «أرسطو»: المقولات، السماع الطبيعي، السماء، النفس. وهي شروح نفيسة بدقتها العلمية، وبما أثبتته فيها من أقوال الفلاسفة الذين تقدموا «سقراط»

وفقدت كتبهم، وبخاصة في الشرح على السماع الطبيعي. ومذهبه أن بين «أفلاطون» و«أرسطو» اتفاقاً تاماً في النقط الجوهرية، وأن التعارض بينهما يرجع إلى اختلاف الألفاظ ليس غير، إذ كان هو أيضاً أفلاطونياً جديداً.

١٣٥ - يوحنا النحوي

أ - يرجع إلى النصف الأول من القرن السادس، أي أنه معاصر «سمبليقيوس». اعتنق المسيحية بعد وثنية. شروحه على أرسطو: التحليلات الثانية (نشرتها أكاديمية برلين) والمقولات، والعبارة، والكون والفساد (يذكرها له ابن النديم في «الفهرست»).

ب - ومن عهده المسيحي بقي كتابان: الأول «في قدم العالم» يعارض فيه هذه القضية، ويحمل محاورة «تيماس» على محمل تكوين العالم في الزمان، فيظهر إجلالاً كبيراً لـ«أفلاطون»، ويورد كثيراً من النصوص القديمة الخاصة بالموضوع، ولا يورد من التوراة سوى بعض آيات متفرقة في الكتاب، ولكنه يزعم أن «أفلاطون» إنما استمد آراءه من التوراة، ويقرب بينه وبين المسيحية، فإذا تعذر التقريب حاول الاعتذار عنه. والكتاب في جملته فلسفي يرمي إلى تأييد العقيدة بالعقل. فأخذه بعض المسيحيين على قلة عنايته بالتوراة؛ فصنف كتاباً «في صنع العالم» جعل فيه المحل الأكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين، والمحل الأصغر للفلسفة اليونانية، وردد قوله بأخذ «أفلاطون» وقدماء الفلاسفة عن التوراة.

١٣٦ - خاتمة الكتاب

هكذا انتهت الفلسفة اليونانية بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً، وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل. ولكنها بقيت بما هي فلسفة، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب، فاصطنعت منها أشياء، وأنكرت أشياء، وهي على الحالين تعتبرها أصلاً وتنهج نهجها، على نحو ما رأينا في الكلام على «فيلون اليهودي» وأوائل المفكرين المسيحيين. وما تاريخ الفلسفة بعد الآن إلا تاريخ تطور الفلسفة اليونانية عند الإسلاميين والمسيحيين. ولا شك أن الفضل الأكبر فيها يرجع إلى «أفلاطون» و«أرسطو»؛ فقد جاءت كتبهما من السعة والعمق والسمو بما لم يعرف عن غيرهما من السابقين واللاحقين، ولولاهما لبدت المدارس السابقة أضالاً من أن تكون فلسفة، ولما وجدت المدارس اللاحقة في أغلب الظن، أو لوجدت هزيلة ضئيلة هي أيضاً. لقد وُفق هذان الرجلان إلى أن يكونا القطبين اللذين يتردد بينهما العقل الإنساني، يميل تارة إلى هذا، وطوراً إلى ذاك، أو يقف بين بين. ولعل العقل الإنساني لن يخرج عن هذه المواقف أبداً مهما تشكل تفكيره وتنوع.

مراجع

المراجع كثيرة للغاية في اللغات القديمة والحديثة. وقد اقتصرنا هنا على بعض الكتب العربية القديمة، وعلى طائفة من الكتب الفرنسية والإنجليزية الحديثة، يجد فيها طالب المزيد طائفة كبيرة مما أغفلناه.

أ - مراجع عامة

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

الفهرست: ابن أبي يعقوب النديم، أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ، لبيزج ١٨٧٢.

طبقات الأمم: صاعد الأندلسي، المتوفى سنة ٤٦٢ هـ بيروت ١٩١٢.

الملل والنحل: الشهرستاني، ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ، ليبسيك ١٩٢٣.

إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ابن القفطي أو القفطي فقط، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ، مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم، ليبسيك ١٩٠٣.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل وتوفى سنة ٦٦٨. وضع كتابه لأول مرة نحو سنة ٦٤٠، ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطي ونشره سنة ٦٦٧، القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونفسبرغ.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة. ولد ١٠١ هـ تقريباً بالقسطنطينية وتوفي سنة ١٠٦٨. ليبسيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ م، والقاهرة ١٢٧٣ هـ = ١٨٥٧، ١٨٥٨.

ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية؛ فإن هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول، وفي الكتب المذكورة خلط كثير، وتقديم وتأخير؛ فتجب قراءتها بكل حذر؛ ولكنها مهمة للوقوف على ما عرفه الإسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها، وما وضعوه من مصطلحات في نقلها.

Zeller (Ed.), the philosophy of the Greeks in its historical development, 1877 - 1897, 6 vol, - Outlines of the history of Greek philosophy, 13 ed. 1931.

Gomperz (th.), Greek Thinkers, 1901 - 1905, 4 vol. - Les Penseurs de la Grèce, 1908 - 1909, 3 vol.

هذه الكتب الألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتبارًا . والثاني موجز . والثالث معتبر كذلك ، ولكن يشوبه إطناب واستطراد .

Benn (A.W), the Greek Philosophers, 1882; 2 ed. 1914.

Burnet (John), Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato, 1927.

توفي المؤلف قبل أن يصدر باقي الكتاب .

Robin (L.), La Pensée grecque, 1923.

Brehier (E.), Histoire de la Philosophie, tome I, 1926.

ب - مراجع خاصة :

١ - ما قبل سقراط

Rivaud (A.). Le Probleme du devenir et la notion de la matiere dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à théophraste, 1905.

Burnet (John), Early Greek Philosophy, 4 ed. 1923.

وفي هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية

A, Reymond بعنوان: L'aurore de la Philosophie grecque

٢ - سقراط

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

Diès (Aug.) Autour de Platon, tome I, 1927.

فيه عرض ونقد لمختلف الآراء في شخصية سقراط .

Taylor (A.E), Socrates, 1932.

٣ - أفلاطون

Oeuvres complètes de Platon (Texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. 1921 et suiv..

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

Diès (Aug.), Autour de Platon, tome II, 1927.

Taylor (A. E.), 2nd ed. 1929.

Robin (L.), Platon, 1935.

٤ - أرسطو

ترجمة علمية

The works of Aristototele, Oxford, 1928.

Physique, trad. Carteron 1926, 1931.

Métaphysique, 1932, 2 vol.; De l'âme, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935; L'organon, 6 vol., 1935 et suiv; - trad. J. Tricot.

ترجمة قيّمة مع تعليقات مفيدة.

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1^{er} vol., 1836 (Réimprimé en 1920).

كتاب قيم مشهور

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

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

Ross (W.D.), Aristototele, 1923; trad. Françoise, 1930.

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصًا حسنًا. صاحبه من كبار المتخصصين في أرسطو. وهو المشرف على ترجمة أكسفورد المذكورة آنفًا.

Ribin (L.), Aristote, 1944.

٥ - الباب الخامس بالإجمال

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2^e vol..

٦ - أبوقورس

Trois lettres, trad. O. Hamelin, Revue de Métaphysique et de Morale, 1920 tome XVIII

Doctrines et maximes, trad. Solovine, 1925.

Lucrèce. De la Nature, texte et trad. Par Ernout, 1920; commentaire par L. Robin, 1925 - 1926.

Letters et Pensées Maitresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà mentionné de Robin, 1^{er} volume 1925.

Bailey (C.), Epicurus. The extant remains, with short critical apparatus,

transiation and notes, 1926.

Guyau (M.), La morale d'Epicure, ed., 1881.

Joyau (E.), Epicure 1910.

٧ - الرواقية

Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque, 1926: Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219 - 269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270 - 308.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912: la logique des stoïciens. pp. 221 - 281.

Homelin (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année Philosophique 1902, P. 23 sqq..

٨ - الشكّ والأكاديمية الجديدة

Brochard (V.), les sceptiques grecs, 1887; 2e ed. 1932.

Robin (L.), Pyrrhon et le scepticisme grec, 1944.

٩ - فيلون

Philon, Allegories des Saintes Lois, édit. et trad. Par . Bréhier. 1908.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 2e ed., 1924.

١٠ - الغنوسية

Faye (E. de), Gnostiques et Gnosticisme, 2e éd. 1925.

١١ - المسيحية والفلسفة اليونانية

Festugière (A.), L'idéal Religieux des Grecs et L'Evangile, 1932.

Lebreton (J.), Histoire du dogme de La Trinité, 2 vol. 1927.

Puech (A.), Les apologistes grecs du IIe siècle, 1912.

Freppel (Mgr), Les apologistes chrétiens du IIe siècle, 2 vol. 1859 - 60.

Lagrange, Saint Justin, 1914.

Faye (E. de), Clément d'Alexandrie, 2 éd., 1906. - De L'originalité de la philosophie religieuse de Clément d'Alexandrie, 1919.

Tolinton (R.B.), Clément of Alexandria, 2 vol., 1914.

Bardy (G.), Chément d'Alexandrie, 1926.

Part (F.), Origène, 1907.

Faye (E. de), Orgéne, 3 vol., 1923, 27, 28.

Bardy (G.), Origène, 1931.

Gadiou (R.) introduction au système d'origène, 1932. - la Jeunesse d'origène, 1935.

١٢ - الأفلاطونية الجديدة

Plotin, Ennéades, Texte et trad. Par E. Bréhier, 1924 - 1938.

عمل جليل؛ كل رسالة مسبقة بفصل يمهد لها ويعلق عليها.

Bréhier (E.), La philosophie de Plotin, 1931.

Whittaker (E.), the Neoplatonists, 2d., 1918.

Inge (W.R), the Philosophy of plotinus, 1918.

١٣ - إسكندر الأفروديسي

Théry (G.), alexandre d'Aphrodise, 1926.

الفهرس

٥	تصدير
٨	تنبيهات
١١	مقدمة
٢١	الباب الأول: نشأة الفلسفة النظرية
٢٥	الفصل الأول: الأيونيون أو نشأة العلم الطبيعي
٣٣	الفصل الثاني: الفيثاغوريون أو نشأة العلم الرياضي
٤٠	الفصل الثالث: الإيليون أو نشأة ما بعد الطبيعة
٤٧	الفصل الرابع: عود إلى العلم الطبيعي
٥٧	الباب الثاني: نشأة الفلسفة العملية (القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد)
٦٠	الفصل الأول: السوفسطائيون
٦٤	الفصل الثاني: سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩)
٧٢	الفصل الثالث: صغار السقراطيين
٧٧	الباب الثالث: أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ قبل الميلاد)
٧٩	الفصل الأول: حياته ومصنفاته
٨٦	الفصل الثاني: المعرفة
٩٧	الفصل الثالث: الوجود
١٠٩	الفصل الرابع: الأخلاق
١١٦	الفصل الخامس: السياسة
١٢٩	الباب الرابع: أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد)
١٣١	الفصل الأول: حياته ومصنفاته

١٣٧	الفصل الثاني: المنطق
١٥٢	الفصل الثالث : الطبيعة
١٧٢	الفصل الرابع: النفس
١٨٧	الفصل الخامس: ما بعد الطبيعة
٢٠٢	الفصل السادس: الأخلاق
٢٢٠	الفصل السابع : السياسة
٢٢٩	الباب الخامس : الفلسفة والأخلاق (من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد)
٢٣٢	الفصل الأول : المدارس السقراطية
٢٣٦	الفصل الثاني : «أبيقورس»
٢٤٥	الفصل الثالث : الرواقية
٢٥٦	الفصل الرابع : الشُّكَّاك
٢٦٥	الباب السادس : الفلسفة والدين (من القرن الأول للميلاد إلى القرن السابع)
٢٦٩	الفصل الأول : الغنوسية
٢٧٢	الفصل الثاني : اليهودية والفلسفة اليونانية «فيلون الإسكندري»
٢٧٨	الفصل الثالث : المسيحية والفلسفة اليونانية (أ) نشوء البدع
٢٨٦	الفصل الرابع : المسيحية والفلسفة اليونانية (ب) المحامون عن الدين
٢٩٤	الفصل الخامس: المسيحية والفلسفة اليونانية (ج) «كليمان الإسكندري»
٢٩٩	الفصل السادس: المسيحية والفلسفة اليونانية (د) «أوريجين الإسكندري»
٣١٠	الفصل السابع : الأفلاطونية الجديدة
٣٢٧	الفصل الثامن : شُراح «أرسطو»
٣٣٠	مراجع
٣٣٥	الفهرس