المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

نقد الحضارة الغربية

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م)

الجزء الثامن

مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

نقد الحضارة الغربيّة (٨)

(الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

الإخراج الفنّي

سيد علي مير حسين

الناشر

العتبة العباسيّة المقدّسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م/ ١٤٤٣هـ

(إنّ جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكّمة من قبل لجنة علميّة)

نقد الحضارة الغربيّة (٨)

(الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

مجموعة باحثين

هويّة الكتاب

نقد الحضارة الغربية (٨)

(الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

إشراف

السيِّد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

الهيئة العلميّة

- أ.د. طالب عمران (سوريا)
- أ.د. إسماعيل مهنانا (الجزائر)
- أ.د. يوسف طباجة (لبنان)
- أ.د. عادل الوشاني (تونس)
- أ.م.د. الشيخ حميد بارسانيا (إيران)
- أ.د. رشيد العلوي (المغرب)

المشاركون في هذا الجزء

- سارة الدبوسي
- علي محمد إسبر
- منذر حسن شباني
- سارة المحمود
- هناء عمّار
- خنجر حميّة
- رائده نهار الدالي
- هنى محمد الجزر
- محمد مرتضى
- مصطفى النشّار
- حمدان أحمد العكله
- جويدة غانم
- مروه محمد نبيل جريده
- رمضان خلف محمد رسلان

فهرس المحتويات

- مقدِّمة ٩

- مدخل ١١

- الله في فلسفة أرسطو

سارة الدبوسي ٢٣

- عقلُ المحرِّك الأوّل اللاَّمتحرِّك

علي محمد اسبر ٤١

- نظريّة قِدَم العالم عند أرسطو (عرض ونقد)

منذر حسن شباني ٦٥

- إشكاليَّة المكان والزمان الكوسمولوجيَّن؛ في فلسفة الطبيعة عند أرسطو

ساره المحمود ٨٥

- نقد أرسطو لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة

هناء عمَّار ١٠١

- النفس وقواها في علم الطبيعة الأرسطيّ

خنجر حميّة ١٢٣

- مصير النّفس الإنسانيَّة في فكر أرسطو

علي محمد إسبر ١٦١

- إشكاليَّة انفراد أرسطو بتبويب علم المنطق

رائده نهار الدالي ١٨١

- الأبعاد الميتافيزيقيَّة في مقولات المنطق الأرسطيّ

هنى محمد الجزر ٢٠٣

فهرس المحتويات

- الديمقراطيّة وحقوق الإنسان عند أرسطو

محمد مرتضى ٢٢٣

- الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو؛ دراسة نقديّة مقارنة

مصطفى النشّار ٢٥٧

- قراءةٌ نقديَّةٌ في مفهوم الدَّولة عند أرسطو

حمدان الأحمد العكله ٢٩١

- الفلسفة العنصريَّة والسياسيَّة عند أرسطو؛ (قراءة في الإنسان والطبقة والقيمة)

جويدة غانم ٣١١

- فلسفة أخلاق الفرد ونقد المعادلة الأرسطيّة؛ (الفضيلة وسط بين رذيلتين)

مروه محمد نبيل جريده ٣٤٣

- الفضيلة والسعادة في فلسفة أرسطو الأخلاقيّة

رمضان خلف محمد رسلان ٣٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد الحضارة الغربية. الجزء الثامن : تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق.م / تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.

مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم.-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922625560

1. الاغريق--تاريخ--القرن 5-1 قبل الميلاد. أ. العنوان.

LCC : DF221.2 .N37 2022

DDC : 938

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة اثناء النشر

مقدِّمة

لقد بات واضحاً للقرّاء الأعزّاء، أهداف هذا المشروع والمعيار في تقسيمه إلى مراحل؛ إذ بدأنا من المرحلة الأولى التي غطّت الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد (صدرت في جزأين؛ ١ و٢)، ثم أتبعناها بالمرحلة الثانية التي عملنا فيها على الإغريق بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (الأجزاء ٣، ٤، ٥)، وها نحن اليوم نقدّم المرحلة الثالثة، والتي تغطّي معظم ما عُرف لاحقًا بأوروبا بين القرنين الخامس والأوّل قبل الميلاد (في أجزاء أربعة: ٦، ٧، ٨، ٩).

ولقد خصّصنا الجزء السادس لمباحث تكميليّة ترتبط بالإغريق، ثم أتممنا هذا الجزء ببعض المباحث الفلسفيّة المتفرّقة؛ كالفلسفة الماقبل سقراطيّة، وسقراط، والفلسفات الرواقيّة والأبيقوريّة، إضافة إلى ما عُرف بالمدارس السقراطيّة الصغرى؛ وجعلنا الجزء السابع جزءاً خاصًّا بأفلاطون، فيما اختصّ الجزء الثامن بأرسطو، لنختم المرحلة بالجزء التاسع الذي سلّطنا فيه الضوء على صعود روما في عصريها، الملكي والجمهوري؛ وأضفنا إليها بعض الأبحاث المرتبطة بالشعوب التي احتكّت معها روما؛ كالقبائل الجرمانيّة، وشعب «الكلت».

والحقيقة، أنّنا فكّرنا مليًّا في تحديد الفترة الزمنيّة التي ينبغي أن تغطّيها هذه المرحلة الثالثة؛ ولئن كنّا غير متردّدين في جعل بدايتها القرن الخامس قبل الميلاد، انطلاقًا من حيث انتهينا في المرحلة الثانية، إلاّ أنّ تحديد نهايتها كان موضع نقاش؛ لكن الرأي استقرّ على جعل النهاية هي القرن الأوّل قبل الميلاد، وتحديداً عام ٢٧ق.م، كون هذا التاريخ مثّل انطلاق مرحلةٍ جديدةٍ في طبيعة الحكم الروماني الذي سيهيمن على الغرب لفتراتٍ طويلةٍ، ونعني به تحوّل روما إلى إمبراطورية.

يبقى أن نشير إلى قضيّة فنيّة، وهي ترتبط بضم أبحاث فلسفيّة إلى الجزء السادس، والذي يتعلّق بإكمال بعض المباحث المرتبطة بتاريخ الإغريق. والواقع أنّ السبب في ذلك يتعلّق برغبتنا في جعل الأبحاث المتعلّقة بكلٍّ من أفلاطون وأرسطو في جزأين مستقلّين، فآثرنا جعل الأبحاث الفلسفيّة المتبقّية في الجزء السادس بدل الجزء التاسع، باعتبار أنّ هذه الأبحاث وموضوعاتها أكثر التصاقًا بالفكر الإغريقي منه بالفكر الروماني.

وأخيراً، لا ننسى أن نقدّم جزيل الشّكر لكلّ الباحثين الذين ساهموا في إنجاز هذه المرحلة، إذ لولاهم لما أبصرت هذه السلسلة النور، والتي تلقى صدًى واسعاً وطيّباً في الأوساط العلميّة. والشكر الأول والأخير لله سبحانه وتعالى الذي يرعى هذا المشروع بعينه التي لا تنام. والحمد لله رب العالمين.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

مدخل

تمثّل المرحلة الثالثة من هذا المشروع، مرحلة التغيّرات الكبرى في المشهد العام للعالم الغربي، حيث التحولات في مركز القرار السياسي والعسكري أولاً، ثم في الانهمامات الفكريّة تالياً.

وما يميّز هذه المرحلة أنّها شهدت صعود الإمبراطوريّة المقدونيّة بعد الغزوات الواسعة التي شنّها الإسكندر الأكبر، والتي ما لبث أن تفكّكت بعد موته، وتقاسم قادة جيشه للتركة الكبيرة التي خلّفها وراءه؛ ثم بعد ذلك في صعود روما وتوسّعها.

وعلى أيّ حال، فإنّ أبحاث هذه المرحلة ستُظهر كم كان «ليفي ستراوس» مصيباً في فكرته التي عرضها في كتابه «العرق والتاريخ»، في كون ممارسات الإقصاء التي مارسها الغرب، ترتقي إلى زمن بعيد في الثقافة الغربيّة، عندما كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانيّة (ومن بعد الثقافة اليونانيّة الرومانيّة) تحت اسم البربري، لتستعمل «الحضارة الغربية»، فيما بعد، تعبير متوحّش في المعنى ذاته.

***

حُكمت مقدونية من قبل السلالة الأرغية، التي يرقى أقدم تاريخ موثّق لحكمها لنحو عام ٥٤٠ق.م، واستمرت بشكل فعليّ حتى وفاة الإسكندر الثالث، وقد بلغت ذروة قوّتها في عهدي فيليب الثاني والإسكندر الثالث، حيث استطاع الأوّل فرض السيادة المقدونيّة على بلاد اليونان، ومهّد من خلال حملةٍ استطلاعيّةٍ لغزو الشرق، ولكنّه توفي قبل تحقيق ذلك، وخلفه الإسكندر الثالث، الذي قام بدوره بتعزيز السيادة المقدونيّة على بلاد اليونان قبل أن يتوجّه لغزو الشرق ويُهيمن عليه.

لكن ثمة أسئلة مهمّة تعتري الباحث في حياة الإسكندر وغزواته العسكريّة، ترتبط بالعوامل التي ساعدت على فرض تلك السيادة. وهل كانت تلك السيادة تشمل جميع الجوانب؟ أم إنّها كانت سياسيّة وعسكريّة واقتصاديّة؟ ولماذا لم يستطع المقدونيون عبر

تاريخهم إنتاج ثقافةٍ تمكّنهم من فرض سيادة ثقافيّةٍ على مناطق سيطرتهم؟ إذ بقيت الثقافة الإغريقيّة هي المهيمنة على مقدونية حتى في أوج قوّتها.

وماذا عن الدين؟ فهل كان له دورٌ بارزٌ في مجريات الأحداث، لا سيما وأنّ المكتشفات الأثريّة تُشير إلى تغلغل الديانات السريّة اليونانيّة في مقدونية؟! أضف إلى ذلك، أنّ سلوك الإسكندر كان مثيراً للاستغراب، فقد كان يتقرّب لآلهة البلدان التي يحتلّها، كما حصل في مصر، بل وفي بابل أيضاً، ما يفرض السؤال التالي: هل كان تقرّبه من آلهة هؤلاء سعيًا من الإسكندر لكسب مودّة شعوب تلك المناطق؟ أم كان يعتبر أنّ تلك التماثيل هي آلهة بالفعل وتمثّل امتدادًا -بصورة أو بأخرى- لآلهة الإغريق والمقدونيين؟ أم إنّه كان يسعى لترسيخ فكرة أنّه من سلالة الآلهة لإضفاء طابع الألوهيّة على نفسه تشبّهاً بهرقل مثاله الأعلى؟

وماذا عمّا أشارت إليه بعض المصادر من أنّ الإسكندر كان يوبّخ قادة جيشه عندما كانوا ينظرون إلى بابل نظرة استعلاء واحتقار، وأنّه حمل عليهم وعلى أرسطو في وصف هؤلاء بالبرابرة، فيما أنّهم يملكون حضارةً تفوق حضارة الإغريق وتسبقهم في التقدّم بقرون عديدة؟! ما يثير السؤال التالي: هل كانت توبيخات الإسكندر تلك حقيقيّة في التاريخ؟ وعلى فرض صحّتها هل كانت تنطلق من قناعة راسخة عنده، أم هي مجرّد تصريحات إعلاميّةٍ يُراد منها عدم استفزاز تلك الشعوب من خلال احتقارها واحتقار تاريخها؟ وعلى فرض صحّتها وقناعة الإسكندر بها، فهل وقع الإسكندر تحت تأثير الهيمنة الفكريّة والمعنويّة لتلك الحضارات، فبات المُحتلّ أسيراً؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ البحث المعمّق يُظهر أنّ المقدونيين وإن استطاعوا فرض سيادتهم على بلاد اليونان، ولكن تلك السيادة كانت سيادةً عسكريّةً وسياسيّةً واقتصاديّةً، في مقابل بقاء الهيمنة الثقافيّة الإغريقيّة على مقدونية.

***

لقد غلب على العصر الهللينستي الفوضى والاضطرابات السياسيّة والاجتماعيّة، وسيادة الأفكار المنحرفة الهدّامة التي ملأت النفوس بالقلق والتوتّر، حيث أخذ الناس يبحثون عن الطمأنينة والهدوء. لكن المفارقة كانت في التوجّه بهذه المهمّة نحو مذاهب من أمثال الأبيقوريّة من خلال مذهبها الأخلاقي، والتي رأت أنّ السعادة الإيجابيّة فوق قدرة البشر،

وقالت بطمأنينة نفسيّة سلبيّة تتمثّل في الخلوّ من الآلام والمتاعب والتحرّر من المخاوف وحالات القلق والهم، والتمتّع بكافة اللذات الممكنة. ومن ثمَّ جعل الأبيقوريون من اللذة الحسيّة الخير الأسمى وغايةً للحياة ومعياراً للقيم. لقد رفض هؤلاء الدين والعلم بادّعاء أنّهما يجلبان الهمّ والغمّ والخوف والقلق والتوتّر، وذلك على خلاف الرؤى، وعلى خلاف الفطرة السليمة، التي تسود قديمًا وحديثًا وترى في الدين مصدر عزاء وخلاص، وفي العلم سببًا للتقدّم والرفاهيّة. لقد وقع الأبيقوريون في مقتل عندما حصروا اهتمامهم بما هو باطنيّ واستخفّوا بالظروف الخارجيّة، ما جعلهم ينسحبون من كافة الأنشطة الحياتيّة انسحابًا يقضي على طموح الإنسان ويسلبه الحيويّة التي لا تستقيم بغيرها حياة. كما عبّرت الأخلاق الأبيقوريّة عن نزعة نفعيّة واضحة، فلم تنشد الأبيقوريّة الفضيلة لذاتها، وإنّما للنفع والفائدة التي تعود من ورائها، فأباحت الظّلم وعصيان القوانين متى حقّق هذا الأمر منفعةً، وتم قصر الأخلاقيّة على الفائدة الدنيويّة وعدم ربطها بثواب أخروي، فلا حياة أخرويّة ولا معاد فيها.

***

فلسفياً، تعدّ مرحلة الجدل السفسطائيّ السقراطيّ نقطة تحوّل، حيث كان التفكير الفلسفيّ متمركزًا حول نطاق الطبيعة، خصوصًا حول أصل العالم وطبيعته ومآله. ورغم أنّ الإنسان كان دائمًا هو الأصل في كلّ مراحل الحراك والنشاط النبوي، فقد كان الإنسان مهمّشًا مع الفلاسفة الطبيعيين؛ لكن التحوّل الذي حصل بدأ مع الحركة السفسطائيّة، التي حوّلت الإنسان إلى مصدر القول أو الخطاب، ومعياريّة الحقيقة إن وُجدت، فجاء مشروع سقراط الفلسفي مهتمًّا هو الآخر بالإنسان. لكن يختلفان في مسألة الحقيقة، فالسفسطائيّة أعطت مركزيّةً للعبارة أي للدال، ما يعني أنّ الحقيقة مهمّشةٌ وتابعةٌ، في حين سقراط أعطى المركزيّة للحقيقة بوصفها كيانًا كليًّا موجودًا في الخارج، وكذلك داخل فطرة الإنسان.

ورغم اختلافهما، فهما معًا قد حوّلا المركزيّة إلى الإنسان، لكن المشكلة دائمًا في الفلسفات المتمركزة حول الإنسان تتمثّل في مصدر هذه المركزيّة، ما من شأنه أن يقع فكر التمركز حول الإنسان في مفارقة المركز وتفكيكه في الآن نفسه، فعندما نتمركز حول الذات سنتساءل عن منح الإنسان المركز؟ وهنا قد نجد إجابتين، هما: إمّا الإله، أو الطبيعة. وهكذا سنتحوّل إلى مركزيّة الإله أو الطبيعة، ما سيجعل هيومانيّة سقراط والسفسطائيّة محلّ نقد.

إنّ أهمّ ما يمكن مقاربته في فلسفة سقراط، هو ما يُمكن وسمه بـ«منهج السؤال عند سقراط» في ضوء ما وصل إلينا عن الفلسفة السقراطيّة من منقولات تلامذته ومريديه المؤيّدين، لا سيّما أفلاطون وأنتستينس، وعن خصومه ونقّاده سيّما شاعر الكوميديا الساخرة أرستوفانس.

إنّ مقاربة سقراط، تستهدف مقابلة أسلوب تفلسفه ومقارنته مع من يوصفون بأنّهم خصومه المفترقين عنه من الفلاسفة السفسطائيين، لإظهار حدود هذا الافتراق وأسبابه ومحصوله، وذلك في سبيل مقاربة ورسم صورة مختلفة عن تلك الشائعة عن سقراط ومنهجه، مقاربة تكون أقرب إلى الواقعيّة والموضوعية منها إلى المديح والتكرار، فنتساءل حقيقة عمّا استقرّ في الأذهان عن صورة لسقراط خطّها ذراع أفلاطون وأسطرها حُسن بيانه وشيوع فلسفته.

من هنا، نجد مشروعيّة السؤال حول الحدّ الذي يسمح لنا بوصف سقراط بأنّه كان فيلسوفاً للاختلاف عن دارج أفكار زمانه وثقافة مدينته؟ ولماذا؟ وهل كان حقًّا رجل الحقيقة والمُنافح عنها في زمن تسفيهها وتحويلها سبيلاً للعيش والترزّق؟ وهل لدى سقراط، ما يستحقّ أن يوصف بـ«منهج في السؤال»، وما درج عليه الباحثون من توصيف منهجه وأنّه يعتمد على التهكّم والتوليد؟ أم كان السّؤال إجراءً ووسيلةً لغاية اقتضتها ضرورات وشقاقات السياسة بين المواطنين والفلاسفة والخطباء في أثينا؟ وأخيراً: هل حقّق سقراط، بأسلوب تفلسفه، مقصود منهجه في بلوغ ثبات المفاهيم وبراء الحقيقة؟ أم إنّه أخفق في بلوغ الهدف الذي جعله مرامَ فلسفته؟

***

وفي السياق نفسه، ما زالَ أفلاطون يثيرُ الجَدل الفكريّ، ويستدعي التّأمل والمراجعة النقديّة فيما أعطاه من أفكارٍ وطروحات فلسفيّة وسياسيّة، حولَ كثيرٍ من القضايا والمفاهيم التي تمسُّ أصل الوجود البشري على هذه البسيطة.

لقد سعت أبحاث هذه المرحلة الى إعطاء صورةٍ إجماليّةٍ، بنظرةٍ نقديّةٍ، حول ما قدّمه لنا أفلاطون في مجال نظريّة المعرفة، والإلهيات، والسياسة، وفلسفة بناء الدولة. وقد كان للفلسفة السياسية في فكر أفلاطون حصّةٌ لا بأس بها؛ لأنّها كانت الهاجس الرئيس لأفلاطون، رغم كلّ حضوره الفلسفيّ في مجالات أخرى، تأثّراً بما وقع على أستاذه، سقراط، من ظلم، اعتبر أنّ سببه الأساس هو النظام السياسي القائم. بل إنّنا لا نبتعد عمّن قال إنّ السياسة كانت السبب

الرئيس، أو أحد أسباب دخول أفلاطون لعالم الفلسفة. على أنّ تناول الفلسفة السياسيّة عند أفلاطون لا يستقيم دون مقاربة مفهوم العدالة والأخلاق، وأنواع الحكومات وأنظمة الحكم، وأُسس قيام الدولة، وكذلك مقاربة قضايا المجتمع والشعب كهيكل قوي وضخم، يتقوّم بالفرد-المواطن، وضرورة تربيته على الأخلاقِ والعدالة ليكون صورةً مصغّرةً عن الدولة المثاليّة المنشودة، وهذا يحتم البحث في الطبقات الاَجتماعيّة، وتأثيرها على السّياسة.

من الواضح أنّ فلسفة التفكير السياسي عند أفلاطون تستند على مرجعيّته الأخلاقيّة المثاليّة (نظرية المثل والاستذكار) والتي شكّلت خلفيّة ذهنيّة وعمليّة محرِّكة عنده، بقيت حاضرةً في تفكيره وسلوكه ونتاجاته وأعماله حتى آخر لحظة في حياته الاجتماعيّة والسياسيّة، فأيّ نقدٍ أو مراجعة فكريّة لأفلاطون، ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار المعطى المعرفيّ السابق الذي كاَن جوهرَ فكره ومحور رؤيته الفلسفيّة والوجوديّة، رغم كلّ الهنات والعثرات التي اعترت نظريّته في المثل، أهمّها أنّها كانت غير قابلةٍ للإثبات، أو على الأقل، لم يقدّم لنا أفلاطون الأدلّة عليها.

لا يمكن الإنكار أنّ محاولات أفلاطون كانت جادّةً في بناء منظومةٍ سياسيّةٍ متكاملة، وتقديم صورةٍ معياريّةٍ لدولة سياسيّة مثاليّة، تنتهي بالمجتمع المثاليٍ والمدينة الفاضلةً القائمة على العدالة والأخلاق -التي اعتبرها أهم المداخل وتمثُل رؤيته السياسيّة- إلّا أنّه يمكن ملاحظة التناقض والمغالاة في بعض آرائه وطروحاته السياسيّة والأخلاقيّة، لا سيما ما يتعلّق منها ببناء الفرد وتربيته على معايير تربويّة وأخلاقيّة وعمليّة، وهي تتناقض مع فطرة الفرد وجوهر وجوده؛ فمن جهةٍ، رفضَ أفلاطون المادّة وطالبَ بقمع الشهوات والقوى الغرائزيّة والغضبيّة، واعتبرها مصدراً لكلّ شر، ومانعاً لوصول هذا الفرد إلى المعرفة الكاملة، متجاهلاً أنّ الإنسان لا يكون فاعلاً ومنتجاً إلا بتوازن المادة والروح فيه، ومن جهة أخرى نجده يصطفّ مع الداعين إلى إباحة الاتّصال الجنسيّ والمثليّة الجنسيّة أو طقوس الزواج المنصوص عليها أساساً في أخلاقيّة الدولة الأفلاطونيّة والقائمة على زواج الشيوع أو زواج المشاركة، والتي يبدو أنّه عدل عنها في أواخر حياته.!!.

مهما يكن من أمر، فإنّ القارئ لأفلاطون يلحظ جيّداً القواعد الصارمة والممنهجة التي يتّبعها لتحقيق الغاية التي يرجوها منها، والتي تعدّ مخالفة للقواعد التي يرسمها في الوقت نفسه، وهو ما قد يصيب القارئ بخيبة أمل.

إنّ هذا النّمط من التناقض يغلّف أغلب فلسفة أفلاطون، ولا سيما ما يتعلّق بالتربية والتعليم، بوساطة المراحل التي يقترحها لكلّ فئة من فئات المجتمع على حده، وبوسائل للتعليم التي يمكننا أن نقف عليها في محاوراته، والأهداف المثاليّة التي يرجوها منهما. وهو ما أثَر سلباً على الصعيد الفردي، والاجتماعي، وأدّى إلى شرخ واضح في نظامه التربوي بين النظريّة والتطبيق، وجعل منه شخصاً انتقائياً وديكتاتورياً تقوم أفكاره على مبادئ تحسين النسل، وعلى إعلاء الفعل العقليّ على الفعل العملي، وعلى أهميّة اتّباع القوانين والتمسّك بالمجتمعات أكثر من الاهتمام بإعداد الفرد من أجل الوصول إلى مثال الإنسان، ومن ثم من أجل تنظيم المدينة والإنسانيّة.

في مباحث الإلهيات، اهتم أفلاطون بمبحث الألوهيّة اهتمامًا فائقًا، وأفرد له مساحات كبيرة في محاوراته، وحرص على وصف الإله بصفات نزهته عمّا كان سائدًا في الدّيانة الشعبيّة اليونانيّة من تجسيد وتشبيه، حيث أصبح صورةً خالصةً من المادة أو من عالم الظن، وكان هذا نتيجة تأثّر أفلاطون بما وصلت إليه الأمم المتحضّرة المحيطة ببلاد اليونان حينذاك فيما يخص مبحث الألوهيّة، واستفادته من الصفات الإلهيّة التي وصف بها حكماء الشّرق القديم آلهتهم، فقال بالإله الموجود الكامل الخيّر المعتني بالكون، فهو جميل، وحكيم، وعالم، وجامع لكلّ المحامد. لكنَّ أفلاطون مع ذلك لم يستطع التخلّص مما ورثه من أساطير كانت سائدةً في الدّيانة الشعبيّة اليونانيّة، فقال بالإله الصانع لا الخالق، وذهب إلى القول بتعدّد الآلهة وليس الإله الواحد، وأنَّ الإله لا يصدر عنه الشّر ولا يستطيع أن يمنعه بشكل تام فهو فوق مقدرته، وقال بعجز الإله التام أمام فكرتي القدر والضرورة.

ولم يبتعد أفلاطون عن الاهتمام باللغة، فإنّنا نجد بسهولة إرهاصات مباحث لغويّة، تحوّلت في العصر الحديث، إلى مذاهب شتّى في اللسانيات وفلسفة اللغة. من هنا، فإنّ هذه الأبحاث لم تغفل عن مقاربة مسألة اللغة عند أفلاطون، وتبيان رأيه في نشأتها وقدرتها على تأدية وظائفها بوصفها وسيلةً للتواصل والمعرفة. ورغم أنّ إحدى السمات الأساسيّة للإنسان هي أنَّه كائن لغويّ، إلّا أنّ أفلاطون يستبعد الإجماع والاتّفاق على عمليّة وضع الأسماء، ويُرجعها إلى نظريّة المحاكاة التي ترى أنّ الأحرف والأسماء تحاكي الطبيعة الجوهريّة للأشياء، لذلك يردّ كلّ الكلمات الفَرعيّة (الثانوية) إلى الأَصْل-الأسماء الأوّلية التي تُشكّل الثابت أو الجذر (الأصْل اللُّغوي) الذي تعتمد عليه عمليّة الاشتقاق، وهنا يُلاحظ التّماهي بين نظريّة أفلاطون اللغوية ونظريّته في الوجود والمعرفة، من حيث التمييز

بين الثابت والمتغيّر وردّ الوجود إلى مبادئ أوّليّة ثابتة. ولا يغفل أفلاطون عن العلاقة التي تربط بين الاسم والشيء على اعتبار أنّ الشيء يمتلك أسبقيّة أنطولوجيّة على الاسم، كما أنّ الاسم يُشكّل انعكاساً لغوياً للشيء، إلّا أنّ معرفة الاسماء لا تعني عن معرفة الأشياء؛ لذا يتوجّب على المرء التوجّه إلى الأشياء ذاتها من أجل معرفتها، وهذا يطرح من جانب آخر علاقة اللغة بالحقيقة، حيث تُعَدُّ اللغة انعكاساً للحقيقة، وهناك مسافة بين الكلمة-الاسم والشيء لا يمكن عبورها.

من المؤكَّد أنَّ اليونانيين كانوا أوَّل مَنْ أثار الاهتمام بالظَّاهرة الجماليَّة، وهم أيضاً أوَّل مَنْ بدأ بوضع أسسٍ حقيقيَّة لمعرفة ماهيَّة الجمال، وسواءٌ أكان الجميل هو النَّافع أو المنسجم أو المثير للعواطف واللَّذات الجماليَّة، فإنَّ كلَّ تلك النَّظريات تلتقي في نقطةٍ واحدةٍ وهي أنَّ الجمال يرتبط بالإنسان بوصفه ذاتاً جماليَّةً يتذوَّق الفنَّ ويتأثَّر به.

من هنا، كان لا بدّ من مقاربة الجمال عند أفلاطون، مقاربةً نقديّةً، وربطاً به كان لا بدَّ من مقاربة موضوعي الفنِّ والحبِّ أيضاً. أولاً؛ لأنَّ الفنَّ هو المعبرِّ الأفضل عن الجمال، وثانياً؛ لأنَّه حامل قيمة الجمال ومبلورها، وثالثاً؛ لأنَّنا بالفنِّ، وفق أفلاطون، نستطيع أن نحاكي الجمال الأسمى أو الجمال بالذَّات في عالم المثُل الذي ابتكره أفلاطون؛ إذ كلَّما اقترب الجمال الواقعيُّ من الحقيقة كلَّما اقترب من الجمال المثاليِّ الذي يرشدنا نحو الفضيلة والخير والأخلاق الفاضلة.

أمَّا الحبُّ، فهو معراج الفنَّان في انتقاله من العالم الماديِّ إلى عالم المثُل، فبالحبِّ وحده يستطيع الفنَّان أن يحقِّق النَّقلة الحقيقيَّة بين الجمال في الواقع والجمال الرُّوحيِّ المثاليِّ، ليس الفنَّان فقط، بل كلُّ من يعاين الجميل، ويستطيع أن يسمو به نحو الجمال الكليِّ المطلق؛ لأنَّ الحبَّ حاجةٌ دائمةٌ للاكتمال، فهو عاطفةٌ تبحث بشوقٍ أبديٍّ عمَّا يحقِّق الكمال المنسجم المتعالي عن الواقع.

❋❋❋

إنّ النّظر في الفلسفة الأرسطيّة التي استندت إلى التفوّق الثقافي والعرقي، يدفعنا إلى مراجعة خلفيّة العلاقة اليونانيّة مع بلاد فارس، والتي تميّزت بخوفها الشّديد من أن يُستعبد اليونانيون في ظلّهم رغم أنّ فارس كانت إمبراطوريّةً عظيمةً في العالم القديم، فقد انتصر الإغريق القدماء في معارك عديدة ضدّها، وهي أكبر دولة في ذلك الوقت، وقاموا ببناء

مجموعة من الأساطير الوطنيّة على أساس تلك الانتصارات، كانت في حدّ ذاتها ضروريّة وممكنة، لمحو إمكانيّة الهزيمة وتوطيد قيم السيطرة والتفوّق اليوناني، وقد ساندتها الفلسفة الأرسطيّة باختلاقها وعيًا آخر، يمجّد الاستعباد والرقّ والعنصريّة، ويوصف بالعقلانيّة، وإن اتّسمت هذه «العقلانيّة» بأنّها تصف كلّ الأجانب على أنّهم برابرة.

في الواقع، إنّ الحديث عن أرسطو والعبوديّة الطبيعيّة يُظهر الرؤية الأيديولوجيّة لأرسطو ضمن دراسة الرق، من كونه دراسة حالة ليست عاديّة، يقتضي إعادة النظر في وصف أرسطو للعبودية الطبيعيّة بدقّة على أنّه أيديولوجيّ في طبيعته، فعلينا أن نظهر اعتقاده بأنّ غير اليونانيين كانوا طبيعيين. وتبيين ما إذا كان العصر الأرسطي فيه عبوديّة، وأنّ أرسطو في حدّ ذاته عاش في مجتمع عُبوديّ، وهل كانت العبوديّة طوعيّة على حدّ تعبير ايتيان لابويتي (Etienne de la Boétie) أمرًا مقبولاً؟

وما يؤخذ على أرسطو في قضيّة العبوديّة والاستعلاء الإغريقيّ، يُؤخذ عليه أيضًا في قضايا تُصنّف اليوم ضمن حقوق الإنسان: كموقفه من المرأة، وأسرى الحروب، وما إلى ذلك.

وليس بعيداً عن ذلك، حاولنا إلقاء الضّوء على فلسفة أخلاق الفرد عند أرسطو، لا سيما فيما يتعلّق بمفهومها والأسس التي بُنيت عليها، وعلاقتها بمفهوم السعادة ونظريّة الفضيلة عنده من جهة، والوقوف على المعادلة الأرسطيّة "الفضيلة وسط بين رذيلتين" في سبيل استعراض الإشكاليات والصعوبات التي واجهتها من جهة أخرى، وصولاً إلى الإشكاليات التي تعرّضت لها فلسفة أرسطو الأخلاقيّة ككل، ليغدو التّساؤل بعد ذلك عن إمكانيّة وجود إنسان فاضل عند أرسطو.

ولم تكن الإلهيات الأرسطيّة أفضل حالاً، فقد ظهر الإله الأرسطي في نظريّة المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك، إلهاً خاليًا من الصفات الكماليّة.

وفي نظريّة المعرفة، فقد كانت نظريّة المثل والنقد الأرسطي لها، من الإشكاليات التي شغلت تاريخ الفلسفة اليونانيّة منذ بدايتها؛ لأنّها موضوع خلاف جوهريٍّ ما بين الأستاذ والتلميذ الذي حاول بنقده الثورة على أفكار أفلاطون، وتأسيس فلسفةٍ مغايرةٍ لفلسفته في المنهج والأسلوب، وهذا ما تؤكّده الغالبيّة العظمى من مؤلّفات تاريخ الفلسفة، دون التطرّق إلاّ فيما ندر إلى الأسباب الحقيقيّة الكامنة خلف هذا النّقد الشرس للمثل.

لقد حاولنا هنا إخضاع نقد أرسطو لنظريّة المثل للنقد والتحليل، وإبراز مدى التزامه

بالموضوعيّة وقواعد الصحّة والبطلان أثناء نقده، هذا النّقد الذي أوقعه في التناقض والكثير من المشكلات الفلسفيّة أثناء رحلة بناء فلسفته، وأهمّها إشكاليّة العلاقة بين الكلّي والجزئي التي بدأ فيها فيلسوف اسطاغير برهانياً كرجل منطق وانتهى مثالياً في تأكيده أولويّة الموجود الميتافيزيقي المطلق، كما يكشف منهجه في البحث، إذ انتقل بتراتب هرميّ من المحسوس (لا وجود إلاّ للجزئي) إلى المعقول (لا علم إلاّ بالكلي) ليصل في نهاية المطاف إلى المفارق (المحرك الأول اللامتحرك) الذي عدّه موضوع العلم وغايته الحقيقيّة؛ فيعود هنا أفلاطونياً.

وعلى أيّ حال، فإنّنا لا نجافي الحقيقة إن قلنا إنّ أرسطو كان أوّل من زرع بذور المنهج الماديّ بطريقة أو بأخرى، في الفكر الفلسفي. وهكذا وقع الفكر الفلسفي، لقرون لاحقة، بين سندان مثاليّة مفرطة عند افلاطون، ومطرقة أرسطو المادية.

وفي الفلسفة الطبيعيّة، تتقوّم فلسفة الطبيعة عند أرسطو وتأمّلاته في فيزيائها، وما تستتبعه هذه التأمّلات، التي يبدأها أرسطو من مقدّمات استقرائيّة، من قول بخصوص كوزمولوجيا الكون الذي يشكّل للطبيعة علّتها أو ما وراءها، من سلسلة من الحوامل المقصود الفصل بخصوصها، والتي أخصّها وأعسرها على القطع الواثق، هي مقولتا الزمان والمكان.

يتقصى البحث في فلسفة الطبيعة، ضمن حدوده المتاحة، عن الآثار الما قبل أرسطيّة في تفكير وإرث أرسطو المختصّ بمشكلة ثنائيّة المكان والزمان، سيّما تلك الآثار والتراث الذي حفظه لنا تاريخ الفلسفة اليونانيّة عن شيوخ المدرسة الأيلية.

وقد استخلصنا معنى المكان والزمان الكوزمولوجيين في طبيعيات أرسطو انطلاقاً مما يُمكن دعوته المكان والزمان الواقعيين أو اللامطلقين، مع محاولة تفسير معنى الثنائيّة الزمكانيّة عند أرسطو.

وقد خلصنا إلى اختزال ما يُمكن دعوته بالتناقضات المنهجيّة وتضادات النتائج التي تظهر في فيزياء السماع الطبيعي عند أرسطو بخصوص إشكاليّة المكان والزمان، وثنائيّتيهما.

***

ما تقدّم، يمثل مضمون الأجزاء الثلاثة من هذه المرحلة (٦،٧،٨)، أمّا الجزء الرابع (٩)، فقد تمّ تخصيصه للمرحلة الرومانيّة.

ومن الطبيعي، في معالجة المرحلة الرومانيّة في عهديها الملكي والجمهوري، أن نقارب مفهوم القانون الروماني من حيث ماهيّته، لا سيما وأنّه يُعدّ، إلى اليوم، مفخرة الغرب، وما

زال يُدرس حتى يومنا هذا، في الجامعات. وقد تركّز النقد لهذا القانون على تبيان مواضع القسوة والضّعف واللاعدل في فروع القانون الروماني العام، كذلك بيان مواضع القسوة والضعف واللاعدل في فروع القانون الروماني الخاص.

❋❋❋

ومن جهة ثانية، تعدّ دراسة الحياة الدينيّة لأيّ شعب من الشعوب من الدّراسات المهمّة، والتي يمكن من خلالها التعرّف على مستوى تفكيرهم، ومدى تطوّرهم الحضاري والروحي، فالدين مركز اهتمام الإنسان ومحور تفكيره وتنظيم مجتمعه.

لقد احتلّ الدين مكانةً مهمّةً عند الشعوب القديمة كافّة، وعند الرومان احتلّ المكانة الأسمى لارتباطه بحياتهم اليومية، فكانت الآلهة هي المسؤولة عن كلّ شيء، فهي الراعية والحامية والمانحة والمدمّرة والمسبّبة للأعاصير والمرسلة للرياح القويّة، وكان على الشعب طاعتها طاعةً تامةً، وإقامة الشعائر الدينيّة لها، وبناء المعابد واللجوء إليها عند الشدائد، فالروماني القديم عبد قوى الطبيعة، كما قدّس العظماء، والأبطال والأباطرة، والأجداد، وقدّم لهم النذور والقرابين، وبهذا لم يخرج الرومان عمّا كان سائداً في بلاد الإغريق، من تصوير للالهة، وتزاوجهم، وغضبهم ورضاهم، وزرع الشقاق والحروب بين بني البشر، تبعًا لاختلاف الآلهة بين بعضهم البعض.

❋❋❋

لقد اتّسمت الحياة الرومانيّة بالقسوة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ في مجتمع تمرّس على الحروب، وهيمنت على عقليّته النفعيّة. فلا غرابة في أن يتّجه الفكر الروماني إلى العقل العملي، محاولاً قدر الإمكان الابتعاد عن المباحث الأنطولوجيّة وما يرتبط بمباحث الوجود والمعرفة، والعلوم العقليّة المجرّدة؛ إذ لم يكن العقل الروماني يألف التجريد، مضافًا إلى ذلك، محاولات الرومان بناء ثقافة خاصة بهم تبتعد عن هيمنة الفكر والفلسفة الإغريقيين، وهي السمة الرئيس للمرحلة الهلّينستيّةً، وهم يعلمون أنّهم لن يستطيعوا مضاهاة الإغريق في هذه الفنون.

❋❋❋

على أنّ عقدة النقص هذه من الإغريق، لم تقتصر على العقل الفلسفي، فقد امتدّت الى الأدب أيضًا، وربما حاول الرومان التركيز على الآداب والفنون في محاولة تعويضيّة، إلاّ أنّ

النّظر إلى الإغريق، ومحاولات مضاهاتهم لم يسلم منها الأدب أيضًا، ولعلّ أوضح تعبير عن هذا الأمر، هو كتاب الانياده التي دوّنها فرجيل، إذ إنّ سرديات أسباب كتابتها لم تخرج عن منطق: فليكن لنا ملحمة كما لهم ملحمة، في إشارة إلى الالياذة التي كتبها هوميروس.

***

أما الحياة السياسيّة الرومانية، فهي على حدّ سواء بين الحكّام، والساسة، والقادة العسكريين، بل وزوجاتهم أيضًا، فهي حياة مليئة بالخداع، والتآمر، والاغتيالات، والخيانة. ولعلّ النموذج الصارخ في هذا الأمر هو عقلهم المفكّر، والمنظّر الأعظم في الفكر السياسي الروماني، وأعني به شيشرون، تلك الشخصيّة المليئة بالتناقضات، لناحية الشرخ الهائل بين النظريّة والتطبيق، بين الحرص على التنظير الأخلاقي، والممارسة السياسيّة المليئة بالخداع والمؤامرات.

***

تتطلّب وحدة المجتمع معرفة العلاقات التي تربط بين أفراده وأثر تلك العلاقات في تكوينه. فالمجتمع الإنسانيّ يشتمل على شعوب وقبائل وأمم وشرائع منوَّعة، وثقافات وحضارات، لها عاداتُها وتقاليدُها وأعرافها المتمايزة حتى داخل الحضارة الواحدة. إضافة إلى أنّ حياة البشر تتضمّن الكثير من الحقائق المؤثّرة في شريط الأحداث التاريخيّة، وإذا استطاعت حضارة ما أن تجذب المجموعات البشريّة الأخرى، فإنّ هذه الحضارة تكون غنيّة، ولها القدرة على التفاعل مع الآخر، وهذا ما حدث للإمبراطوريّة الرومانيّة نهاية العصور التاريخيّة القديمة، إذ جذبت حضارتها قوى خارجيّة تفاعلت على أرضها، فما حدث هو تأثير وتأثّر متبادل بين القبائل الجرمانيّة وباقي مكونات الإمبراطوريّة الرومانيّة ليصبحوا متشاركين في بناء حضارةٍ جديدةٍ.

فالخطر الجرمانيّ، الذي صوّره الرومان، كمظهر مستمر لقرون عدّة، تحدّث عنه المؤرّخ الرومانيّ تاكيتوس عام ٩٨م، وبقي موضوع الجرمان مسألة المسائل حتى زوال الإمبراطوريّة الرومانيّة في الغرب على يد الجرمان، ما يؤكّد حجم التأثير المتبادل بين الطرفين، ما حتّم البحث حول تحرّكات القبائل الجرمانيّة خلال الأعوام (٧٥٠-١ق.م)، وكيف أصبحوا العنصر البشريّ الأساسيّ في صنع الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى. على أنّه لا يمكن الركون إلى الروايات الغربيّة حول بعض القبائل التي صوّرها الرومان بصورة المتوحشين

الذين يشكّلون خطرًا على «الحضارة»؛ إذ إنّ «وحشنة» الآخر هو صفة ظلّت ملازمةً للأدبيات الغربيّة في توصيف الشعوب التي تسعى لاستعمارها، ومصطلح الانتداب الذي أستعمل في النصف الأوّل من القرن الماضي ليس ببعيد، إذ سعى هذا المصطلح (الانتداب) للإيحاء بأنّ هذه الشعوب لا تصلح حتى لحكم نفسها!

وعلى أيّ حال، فإنّ القبائل الجرمانيّة عبارة عن مجموعة عرق- لغويّة وصلت إلى المنطقة الشماليّة والوسطى من أوروبا خلال عدة قرون (٧٥٠-١ق.م)، إذ وجدت في الهجرة الحلّ الوحيد لمشاكلها.

وقد سعت هذه القبائل للتعبير عن تميّزها الحضاريّ باستمرار عبر تمسّكها بتراثها المحليّ الاجتماعيّ القائم على القبيلة، والاقتصاديّ القائم على الزراعة وتربية الماشية، وكان مجتمع القبائل الجرمانيّة بسيطًا متجانسًا حمل صفة واحدة أنّه محارب، وشكّلت الأرض بالنسبة إليه مركز تماسك إقليميّ، بينما شكّلت الأسرة مركز تماسك إنسانيّ.

❋❋❋

هذه صورةٌ إجماليّةٌ للموضوعات التي عالجناها بشكلٍ نقديٍّ في هذه المرحلة، وهي مرحلةٌ استمرّ العمل عليها لمدّة تزيد عن العام بقليل.

ونحن إذ لا ندّعي الكمال في هذا العمل، إلاّ أنّنا نزعم، وبقوّة، أنّ الباحثين المشاركين في هذا النتاج الفكري، قد بذلوا جهودًا كبيرةً في محاولة التقصّي والبحث، والتحليل والنقد، في بيئةٍ حاشدةٍ ومليئةٍ بالكتب والأبحاث المصفّقة والمهلّلة للغرب، وإنتاجاته الفكريّة، وفي أجواءٍ يحتاج النقدُ فيها لجرأة وشجاعة لا تقل عن الشجاعة التي يحتاجها الجندي في المعارك العسكريّة.

مدير التحرير

د. محمد مرتضى

الله في فلسفة أرسطو

سارة الدبوسي[١]

مقدّمة

ما انفكَّ العقل البشريُّ منذ غابر الأزمان يبحث في أهمِّ الإشكالات الكبرى التي تؤرِّق وجوده في الكون شأن مسألة الغيبيَّات. فقد كان للبحث في سبب الوجود دور فعَّال في إنشاء العلوم والأفكار التي دفعت الإنسان إلى الحفر في جذور وأُسُس العالم، لأجل اكتشافه وإدراك حوادثه المختلفة.

وحريٌّ القول أنَّ الإنسان البدائيَّ لم يفقه إلَّا جزءًا ضئيلاً من وجوده في العالم عبر الحواسِّ والذِّهن، لذلك كان البحث في وجود الله من أهمِّ الإحراجات الفكريَّة التي أولاها الفكر البشريُّ، وخصوصًا الفلسفة، اهتمامًا واسعًا باعتبار أنَّ إثبات واجب الوجود للكون يمثِّل أساس الحكمة الفلسفيَّة ومنطلقها من جهة، ومن جهة أخرى يوجب على الإنسان فكَّ غموض الكون المحدق به، لذلك كان التوجُّه نحو البحث في الغيبيَّات من أهمِّ المسائل الفكريَّة التي سلكها لأجل تفسيره، مع ما رافق هذا المبحث من صراعات الإيمان والإنكار للغيب. لذلك أكَّدت الفلسفة ضرورة التوجُّه بالبحث نحو هذه المسألة المعقَّدة منذ نشأتها الأولى مع الفلاسفة اليونان.

من هذا المنطلق، لم نعد في حاجة إلى إعادة النظر مجدَّدًا بواقع الإنسان الأوّل، بقدر حاجتنا إلى البحث في الدافع الكامن خلف تناول العديد من المفكِّرين لمسألة الله عبر الحواسِّ، والحال أنَّ هذه المسألة لا يمكن أن تُفهم عبر الحواسِّ البشريَّة فحسب.

فاللّه هو المبدأ الأوحد والأعلى للوجود، وهو أيضًا غاية الوجود والكون، لذلك شكَّلت

---

[١]- أستاذة الفلسفة بجامعة قفصة ـ تونس.

مسألة وجوده مبحثًا فكريًّا واسع الأطراف، واعتبر البحث فيه من أعقد المفارقات الفكريَّة التي أربكت العديد من الفلاسفة واللَّاهوتيين، وأثارت الجدل حول كيفيَّة إثبات وجوده، سواء من خلال القول بالإيمان وحده، أم من خلال التدليل على وجوده باستخدام الأسلوب الفلسفيِّ العقلانيّ. ولكنْ، أليس وجود الله مركوزًا في الفطرة البشريَّة بالطبع، فما الدافع، إذن، إلى البحث في وجوده طالما أنَّ هذه القناعة كامنة بالقوَّة في أعماقنا؟

من المفيد الإشارة هنا إلى أنَّ هذه المسألة حظيت باهتمام واسع لدى الفلاسفة اليونان، ولا سيَّما أرسطو الذي ميَّز بين عالم ما فوق القمر ذي النظام الإلهيِّ، وبين عالم ما تحت القمر أي عالم البشر الذي يسوده فعل الإمكان. وهو خلال بحثه في مسألة الغيبيَّات وسم الله بالمحرِّك الأول الذي لا يتحرَّك. وبالتالي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف جاز لأرسطو التطرُّق إلى هذه المسألة الغيبيَّة في وقت كان الوعي البشريُّ آنذاك محدودًا جدًّا؟ وما طبيعة الإله بالنسبة إليه؟ وما علاقته بسائر الموجودات الأخرى؟ وإلامَ أفضى تصوُّره الفلسفيُ لهذه المسألة؟

أوَّلًا: في البحث عن جوهر الجواهر الأرسطيّ

يُعدُّ أرسطو[1] من أشهر الفلاسفة اليونانيين القدامى، وقد تطرَّق إلى العديد من المسائل الفكريَّة المعقَّدة آنذاك. ففلسفته كانت واسعة ومتنوِّعة حيث لم يتناول موضوعًا بعينه بل تطرَّق إلى العديد من المواضيع سواء في الفلسفة النظريَّة أم العمليَّة. وهو يقسِّم العلوم إلى ثلاثة فروع هي: الطبيعيَّات والرياضيَّات والإلهيَّات. وتُعدُّ مسألة الإلهيَّات أو الغيبيَّات من أهمِّ المسائل التي تطرَّق إليها في فلسفته، والحال أنَّ مسألة وجود الله مسألة ذات أهميَّة كبرى. ولكنْ، أوَليس من المفارقة أن يكون هناك دافع لإثبات وجود الله وهو خالق الكون وسيِّده؟ ثمَّ كيف للحواسِّ البشريَّة المحدودة القدرة أن تبرهن على وجوده عقلانيًّا فيما القناعة السائدة لدى أغلبيَّة الناس تتمثَّل في البرهنة عليه روحيًّا من خلال الإيمان به؟

[١]- أرسطو أو أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢) فيلسوف وطبيب وعالم وسياسيٌّ يونانيٌّ، لقَّبه العرب بالمعلِّم الأول، له مؤلَّفات عدَّة تقسم إلى مرحلتين: المرحلة الأولى مرحلة الشباب حيث كتب مجموعة محاورات على غرار محاورات أفلاطون إلَّا أنَّها ضاعت جميعها. أما المرحلة الثانية فتسمَّى بمرحلة الكهولة، وتضمَّنت كتبه المدوَّنة والمتداولة إلى يومنا هذا.

١. تصوُّر أرسطو للإله

الكون ليس وليد الصدفة، تلك هي القناعة التي اتَّفق عليها كلٌّ من أرسطو وأستاذه أفلاطون، حيث أنَّ كليهما أقرَّا بأنَّ وجود الكون هو فعل قوَّة حكيمة كاملة منزَّهة عن النقصان، إلَّا أنهما اختلفا في تفسير كيفيَّة الوصول إلى هذه القوَّة. ففيما أقرَّ أفلاطون بأنَّ عالم الفكر والمُثُل هو السبيل المؤدِّي إليها، اتَّجه أرسطو نحو عالم الطبيعة وما اكتنفه من درجات تؤثِّر عللُها في معلولاتها، ونجده في حديثه عن العلَّة يقول» لسنا نعرف الحقَّ من دون أن نعرف علَّته، وكلُّ واحد من الأوائل هو خاصة علَّة لما عليه سائر الأشياء (...)، وإنَّ علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع، أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تُعدَّ إلى غير نهاية[1]».

هذا، ويُعتبر أرسطو من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المسألة الدينيَّة الغيبيَّة بالتفكير عقليًّا من خلال محاولته الجمع بين العقل والدِّين انطلاقًا من المنهج الاستقرائيِّ الاستنتاجيِّ الذي قدَّمه في كتابه «**ما بعد الطبيعة**»، لأجل البرهنة على وجود الله باعتباره دافعًا ومحرِّكًا للأشياء الموجودة في الكون.

كذلك يُعتبر أحد الفلاسفة اليونانيين القدامى الذين أقرُّوا بأنَّ سائر الموجودات في الكون لم تنشأ من العدم وإنَّما تشكَّلت من بعضها البعض وفي اتِّصال مستمرٍّ بالمحرِّك الأول، ما يعني أنَّ كلَّ موجود يفتقر إلى شيء آخر يحرِّكه من خارجه، ويجب على الأشياء المتحرِّكة أن تنتهي إلى محرِّك أول لا يتحرَّك، وهو الإله، وتكون هذه الحركة دائريَّة. ولكنْ، ألا يُعدُّ هذا التصوُّر الأرسطيُّ ذا نزعة وثنيَّة باعتباره يقدِّس العقل ويلغي الوحي؟

لمَّا كان الكون قديمًا وموجودًا منذ الأزل، بحسب قناعة أرسطو، فقد عمل على فهمه من خلال النظرة الهيراركيَّة التي نظر بها إليه، واعتبر من خلالها أنَّ الكون مرتَّب، وأنَّ حدوث الأشياء فيه يقتضي وجود جملة من العلل المؤثِّرة في معلولاتها، باعتبار أنَّ الإدراك الحسِّيَّ والذهنيَّ لا يقدِّم سوى جزء بسيط من الواقع، لذلك راهن على البحث بواسطة الأسباب منذ البدء لأجل تجاوز هذه المحدوديَّة، وبالتالي فكِّ لغز الكون ومعرفة علل وجوده. ولأجل

---

[١]- أرسطوطاليس، **ما بعد الطبيعة**، دار ذو الفقار، اللاَّذقية، دمشق، ٢٠٠٨، ص٦.

فك لغز طبيعة الإله، سعى للبحث في بنود العلم الإلهيِّ من خلال بسطه لفكرة المحرِّك غير المتحرِّك الذي يخرج ما هو بالقوَّة من القوَّة إلى الفعل، وذلك من خلال اعتماده على جملة من البراهين الدالَّة عليه. ولكن ما طبيعة هذا المحرِّك غير المتحرِّك؟

إنَّه الجوهر الدائم، والمحور الأساس في موضوع الإلهيَّات الذي سعى للبرهنة على وجوده وتنزيهه على سائر الموجودات الكونيَّة الأخرى بقوله «الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلُّها فاسدة، ولكن الحركة الدائريَّة والزمان أزليَّان أبديَّان، والحركة عرض لجوهر، والزمن مقياس الحركة، إذن، توجد جواهر دائمة غير متحرِّكة»[1].

من هنا، شكَّل مبحث «المحرِّك غير المتحرِّك» أو الإله، أهمَّ الجواهر على الإطلاق، بحسب التصوُّر الأرسطيِّ، لأنَّه، كما رأى، أزليٌّ ولا تشوبه لا الحركة ولا النقصان، بل إنه سرمديٌّ «لمَّا كانت الجواهر ثلاثًا: اثنتين طبيعيتين، وكان الواحد غير متحرِّك، فينبغي أن نتكلَّم عن ضرورة أن يوجد جوهر ما سرمديٌّ غير متحرِّك، ذلك أن الجواهر متقدِّمة على جميع الموجودات»[2].

يبدو الإله الأرسطيَّ السرمديَّ محرِّك أزليٌّ للعالم الذي لا يتحرَّك، ما يعني أنَّه مصدر الحركة في الكون باعتباره يحرِّك الأشياء من دون أن يتحرَّك بغيره، بل هو محرِّك بذاته، كما أنَّه يمثِّل فعلاً محضًا خالصًا، إنَّه صورة الصور.

لقد أقرَّ أرسطو بوجود جوهر ثابت وهو الإلهُ السرمديُّ الذي لا يتحرَّك على أزليَّة الحركة الدائريَّة والزمان، معتبراً أنَّ الحركة سمة عرَضيَّة لهذا الجوهر السرمديِّ، وأنَّ الزمان هو مقياسها. ولكن ألا يبدو أنَّ ثمة تهافتًا في الفكر الأرسطيِّ؟ فكيف لإله سرمديٍّ أن يكون صورة الصور طالما أنَّ الصورة تعبرِّ عن المادَّة وهو منزَّه عن العادة باعتباره سرمديًّا وثابتًا؟

ما تجدر الإشارة إليه، هو أنَّ المحرِّك الأول الذي استدلَّ به على وجود الإله يوجد به زمان

---

[١]- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢٠٩.

[٢]- تفسير ما بعد الطبيعة. المقالة الثانية عشرة. T٢٩. ابن رشد، ترجمة: بويج موريس، دار المشرق، ١٩٩١، ص١٥٥٦.

وحركة، فهذا الزمان لا بداية ولا نهاية له ما يعني أنَّه موجود أزليًّا، إنَّه مقياس الحركة التي لا تتمُّ إلَّا بوجود الزمان. ولكن كيف لهذا المحرِّك أن يحرِّك وهو لا يتحرَّك؟ ألا يُعتَبر هذا ضربًا من الَّلغو والمبالغة في تعظيم شأن هذا الإله والتقليل من شأن الحركة بنظر المعلِّم الأوّل؟

لا يخفى على الباحثين أنَّ وجود الله في فلسفة أرسطو قد شكَّل الأساس الذي ترتكز عليه جملة الموجودات الأخرى في الكون، وللتدليل على ذلك فقد ساق العديد من الأدلَّة العقليَّة، حيث مثَّلت ظاهرتي الزمان والحركة المنطلق الأساسيَّ الذي سلكه لأجل تفسير قِدَم الكون وما يشوبه من حركة، باعتبار أنَّ الزمان وُجِد منذ الأزل ومستمرٌّ إلى الأبد، ما يعني أَنَّ الله ليس متقدِّمًا على العالم في الزمان وإنَّما البشرِ هم من اعتقدوا ذلك لعجز إدراكاتهم، لذا أقرَّ بأنَّ هذه الأسبقيَّة ليست إلَّا فكريَّة «فأسبقيَّة الله للعالم في نظر المعلِّم الأول (...) أشبه ما تكون بأسبقيَّة المقدِّمة المنطقيَّة لنتيجتها، وعلى هذا فلا تقدُّم في الزمان، ولا ارتباط علَّة بمعلول بينهما»[1].

فالزمان بنظر أرسطو ليس مجرَّد حركة فيزيائيَّة صرفة يتمُّ عبرها رصد حركة الأجسام في المكان، وإنَّما اعتبره وحدة تُقاس بها الحركة، واستخلص أنَّ الزمان يُعدُّ مقدار الحركة من جهة المتقدِّم والمتأخِّر. هذا يعني أنَّ الزمان المقصود هنا هو الزمان الأرضيُّ وليس الكونيَّ باعتباره يدلُّ على حركة الجسم وانتقاله من موضع إلى آخر في المكان، «وبعد أن بيَّن أرسطو أن الخلاء غير ضروريٍّ (...) يلوِّح أنَّ الزمان غير موجود، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض؛ لأنَّ الماضي فات، والمستقبل غيب، والحاضر في نقص مستمرٍّ، وهذا التقصِّي يوحي للفكر أنَّ الزمان حركة، ولكن الحركة خاصِّيَّة المتحرِّك غير منفكَّةٍ عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعاً»[2].

بناء على تصوُّره لحركة الزمان، أقرَّ أرسطو بأنَّه لا يمكن فهم معنى المتقدِّم والمتأخِّر إلَّا بفهم الماضي والمستقبل الذي هو في اتِّصال مباشر بجوهر الجواهر الذي لا يتحرَّك وإنَّما يحرِّك الزمان إلى ما لا نهاية له. أمَّا دليل الحركة فقد استند إليه لأجل البرهنة على وجود الله من خلال إقراره بوجود محرِّكين: الأول، يتحرَّك ويجب أن تكون حركته دائريَّة

---

[١]- **الفلسفة اليونانيَّة مقدمات ومذاهب**، محمد بيصال، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص١٢٧.

[٢]- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص١٧٢.

متَّصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية أي السماء الأولى. والثاني، لا يتحرّك وهو خارج عن الجسم. ويقول أرسطو في هذا الشأن «إنَّ المحرّك الأوَّل ليس الذي هو كذلك من قبل، بل هو محرّك أول من قبل أن يكون منه مبدأ الحركة»[1]، أي أنَّه جعل من دوام الجوهر الأوّل رهين دوام الحركة، ولكن هذه الحجَّة تُعدُّ واهية باعتبار أنَّ بعض الموجودات بمستطاعها التحرُّك بمفردها ولا حاجة لها إلى غيرها حتى تتحرَّك شأن الكائن الحيِّ الذي بمستطاعه التحرُّك بمفرده، هذا فضلاً عن أنَّ الحركة ليست أزليَّة وقد تسكن في بعض الأحيان باعتبار أنَّ «الحركة فعل ناقص يتَّجه إلى التَّمام، والفعل الناقص عسير الفهم، ولكنَّه مقبول عند العقل»[2].

يبدو أنَّ نقصان الحركة حجَّة ضدَّ المحرّك المتحرّك لا غير المتحرّك لأنَّ الأول متحرّك والثاني ثابت، ولا يحتاج إلى محرّك آخر كي يحرّكه وإنَّما هو الذي يحرّك الكون وما فيه من دون أن يتحرّك. وهنا نستخلص مع أرسطو أنَّ كلَّ متحرّك ناقص، وما هو غير متحرّك كامل، ما يعني أنَّ المحرّك الأول ليس له متوسِّط يتوسَّطه وإنَّما هو غاية الغايات، وجوهر الجواهر، فهو إذن مصدر الحركة لأنَّه لو كان متحرّكًا لتحرّك إلى غاية، إنَّه المحرّك الأول للعالم.

انطلاقًا ممَّا تقدَّم، تبدو الحركة من خلال التصوُّر الأرسطيِّ هي العنصر الأساسيَّ الدالَّ على دوام الجوهر الأول، ما يعني أنَّ كلَّ متحرّك يتحرّك بغيره وصولاً إلى الإله اللاَّمتحرّك، إله القوة الدافعة للحركة بين سائر الموجودات. فالإله الأرسطيُّ يحرّك العالم ويظلُّ ساكنًا، ولكن كيف يحرّك هذا الإله العالم من دون أن يتحرّك؟ وماهي أهمُّ صفاته؟

إذا ما أمعنَّا النظر في مسألة الحركة الأرسطيَّة، واعتبرنا أنَّ كلَّ متحرّك يتحرّك بتأثير غيره، فيتوجَّب علينا الإقرار بوجود محرّك ثابت في الكون يحرّك ولا يتحرّك، وذلك لأنَّ فعل الحركة يقتضي أن يكون هناك محرّك يتحرّك وآخر لا يتحرّك، وهذا التصوُّر المنطقيُّ يقتضي الإقرار بوجود جوهر أو قوَّة أوليَّة ثابتة كوَّنت العالم، وهي في الآن ذاته تُحرّك سائر الموجودات في الكون ولا تتحرّك بل ثابتة، أي الله، أو المحرّك الأول الذي لا يتحرّك كما سمَّاه أرسطو. ولكن كيف لهذا المحرّك أن يقوم بفعل الحركة من دون أن يتحرّك؟

---

[١]- **الطبيعة**، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حنين وعبد الرحمان بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ص٧٤٦.

[٢]- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص١٦٩.

تُعتَبر الحركة من العناصر الضروريَّة لحدوث الوقائع في العالم كونها تساهم في توجيه الأجسام ودفعها من القوَّة إلى الفعل، وهذا ما يفسِّر اتِّصال الأجسام ببعضها البعض وصولاً إلى المحرِّك الأول الذي يحرِّك العالم ولا يتحرَّك، وهو الإله الأرسطيُّ الذي يدرك بالعقل لا بالإيمان، لكن السؤال المطروح هنا: ما طبيعة هذا المحرِّك؟ وكيف جاز له أن يحرِّك العالم والحال أنَّه لا يتحرَّك؟.

٢. صفات المحرِّك الأول

لو تأمَّلنا جيِّدًا فكرة المحرِّك الأول لوجدنا أنَّه يتَّسم بصفات عدَّة، فلمَّا كان لا يتحرَّك فهذا يعني أنَّه ثابت ويحرِّك من دون أن يتحرَّك، هذا فضلاً عن كونه يتحرَّك بذاته من دون أن يحتاج إلى غيره، فلو تحرَّك بغيره فلن يكون محرِّكًا بذاته. كما أنَّه غير قابل للتقسيم لأنَّه خالٍ من المادَّة، لأنَّه إذا انقسم إلى أجزاء وتعدَّد فلن نستطيع معرفة الجزء الذي ستطاله الحركة.

ومن المهمِ القول أنَّ الإله الأرسطي اللاَّمتحرِّك، هو ذاك الإله الذي لا يكون معلولاً لعلَّة سابقة عليه وإنما هو مصدر كلِّ الأشياء، إنَّه المحرِّك الأزليُّ الذي يحرِّك العالم من دون أن يتحرَّك، إنه فعل محض أي أنَّه عقل وفكر معًا، فهو إله كامل ولا يشوبه النقصان «ينبغي أن تنتهي سلسلة المتحرِّكات إلى محرِّك أول لا يتحرَّك وهو أصل الحركة بجميع أشكالها في الكون»[1].

ممَّا سبق شرحه نتبيَّن أنَّ الإله الأرسطيَّ الكامل هو الفاعل في الكون والمتحكِّم فيه باعتباره يحرِّك الكائنات في الكون من دون أن يتحرَّك، إلَّا أنَّ أرسطو لا يقف عند حدود هذا الإله اللاَّمتحرك بل ذهب إلى الإقرار بوجود محرِّك آخر يلي المحرِّك اللاَّمتحرِّك ويستمدُّ حركته منه «وهذا المحرِّك هو السماء الأولى أو فلك النجوم الثوابت الذي يتحرَّك حركة دوريَّة أزليَّة»[2].

هذا، وتبدو السماء الأولى بعيون أرسطو عبارة عن همزة وصل بين المحرِّك اللاَّمتحرك وسائر الموجودات الكونيَّة الأخرى الخاضعة للحركة، باعتبار أنَّ المحرِّك غير المتحرِّك

[١]- **أرسطو المعلِّم الأول**، ماجد فخري، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكيَّة- بيروت، ص٩٤.

[٢]- م.ن، ص٥٩.

موجود في فضاء السماء الأولى حيث قال في شأنه «والأوّل يحرّك وليس هو بمدفوع، والآخر مدفوع فقط غير دافع، والأمران يلزمان المتوسِّط، وقد نقول في الاستحالة، إلَّا أنَّ المحيل يفعل وهو ثابت في مكانه»[1].

ما تجدر الإشارة إليه في شأن هذا الإله الكامل والمحرّك للأشياء من دون أن يتحرّك هو حاجته إلى فلك السماء الأولى كوسيط بينه وبين الموجودات الأخرى في الكون، وهذا يُعتبر ضربًا من التناقض في الفكر الأرسطيّ لأنَّه أقرَّ من جهة بكمال ونزاهة المحرّك غير المتحرّك عن سائر الموجودات الأخرى في الكون، في حين هو في حاجة إلى وسيط بينه وبين هذه الموجودات، ما يعني أنَّ هذا الإله محدود القدرة والفعل، ولا يستطيع إدارة الكون بمفرده كما زعم ذلك. لكن لماذا يقع أرسطو في مثل هذه التناقضات الواضحة المعالم؟

وفقًا لتصوُّره للإله، فإنَّ فلك السماء الأولى يلعب دور الوساطة بين المحرّك السرمديِّ الثابت والموجودات الأخرى في الكون، باعتباره هو المسؤول عن حركة الأشياء، إلَّا أنَّ هذا التصوُّر قد بيَّن لنا مدى محدوديَّة فكرِه الوثنيِّ الذي يريد أن يجعل من قناعته حقيقة مطلَقة لأجل إرضاء ذاته، وبالتالي تجاوز خوفه وقلقه حيال الكون الذي يسكنه. لذلك لجأ إلى تصوُّر هذا الإله بوصفه سرمديًّا يحرّك الموجودات من دون أن يتحرّك لأجل حماية العالم من الأخطار المحدقة به، وبالتالي تحقيق الطمأنينة.

ولكي يثبت أنَّ ثمَّة محرّكًا لا يتحرّك أقرَّ أرسطو بأنَّ هذا المحرّك يمثّل صورة خالصة من المادَّة باعتبار أنَّ كلَّ مادَّة خاضعة للحركة، وهذا المحرّك مُنزَّه عن الحركة، فإذا ما أمعنَا النظر جيِّدًا في ثنائيَّة المحرّك والمتحرّك يتبيَّن لنا أنَّ ثمة أمرًا يتحرّك ولا يحرّك (الهيولى)، وآخر يحرّك ويتحرّك (الصورة)، وثالثًا يحرّك ولا يتحرّك (المحرّك الأول)، ما يعني أنَّ المحرّكات تخضع لتسلسل حركيٍّ يفضي في النهاية إلى محرّك أول لا يتحرّك. «لو كان هناك عوالم عدَّة لكان هناك مبادئ محرّكة عدَّة متَّفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول بريء من المادَّة فلا يمكن أن يتكثَّر من حيث أنَّ المادَّة هي التي تتكثَّر الصور، فالمحرّك الأول واحد والعالم واحد»[2].

---

[١]- تلخيص كتاب **النفس**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق وتعليق: الفرد ل عبري، مراجعة: د. محسن مهدي، تصدير ا د إبراهيم مدكور، مطابع الجمعيَّة المصريَّة العامة للكتاب- القاهرة، القاهرة ١٩٩٤، ص٨٣.

[٢]- تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢١٢.

يتَّسم المحرِّك الأول عند أرسطو بسمات عدَّة تجعله مختلفًا عن سائر الموجودات الكونيَّة الأخرى، حيث أنَّه ليس جسميًّا لأنَّه لو كان كذلك فمن الممكن أن يكون متناهيًا، والحال أنَّه أزليٌّ «لأنَّه يمتنع أن تُحرِّك قوَّة متناهية حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد»[1]. هذا فضلاً عن كونه يحرِّك كغاية ما يعني أنَّ هذا المحرِّك غير الماديِّ بمستطاعه أن يبعث في الأشياء حركة مادِّيَّة من دون أن يكون في مكان ما، وهو أيضًا معقول ومعشوق، والحال أنَّ العقل عند أرسطو يمثِّل أكمل الصور، أي الخير الأعظم والكمال. ولكن كيف لمحرِّك خالٍ من المادَّة أن يبعث في الأشياء حركة مادِّيَّة؟

حسب التصوُّر الأرسطيِّ، يبدو أنَّ الإله المُنزَّه عن العالم لا يعلم ما يدور في العالم، ولا دخل له فيه، لأنَّ النزاهة تمنعه من ذلك، وما دون ذلك يسقطه عن شرف النزاهة. فأرسطو يعتبر أنَّ حركة العالم تحصل بالشوق كما هو الحال في تأثير صورة المعشوق على العاشق، حيث أنَّ الصورة تظلُّ على حالها ولا تفقد شيئًا من ذاتها، في حين أنَّ العاشق تتحرَّك مشاعره نحو معشوقه، ليكون بذلك الله هو المعشوق (الصورة)، والعالم هو العاشق(المادَّة).

حريٌّ القول هنا أنَّ الوثنيَّة كانت المنطلق الأساسيَّ لأرسطو، فخوف الإنسان وقلقه المستمرُّ ممَّا يدور حوله في الكون جعلاه يلجأ إلى تصوُّر قوَّة عظمى ترتِّب العالم وتحميه من الأخطار المحدقة به، لذلك تخيَّل الإله السرمديَّ الذي يحرِّك الموجودات من دون أن يتحرَّك، وشبَّهه بالعاشق والمعشوق، من هنا كان هذا التصوُّر قريبًا من الصفات البشريَّة أكثر منها الإلهيَّة. ربما كانت رغبته تكمن في تحقيق الحياة الآمنة لذلك لم يقرَّ بأنَّ الإله خلق العالم وإنما تصوَّره متحكِّمًا فيه، ولم تشغله البتَّة إشكاليَّة خلق الكون، وتجاوز بذلك حدود قدراته البشريَّة والعقليَّة.

في الإطار عينه، يبدو إله أرسطو المعشوق رمزًا للكمال الذي تبحث عنه جلُّ الموجودات الناقصة في الكون، فالجميع يعشقه، وسائر الموجودات العاقلة تتشوَّق إليه، وتصبو إلى كماله من خلال التشبُّه به إنَّ الله عند أرسطو يشبه قائدًا وقف كالتمثال اعتزازًا بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظَّمت جيشًا حقيقيًّا![2].

[١]- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، يوسف كرم، ص٢١٢.

[٢]- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢١٥.

يبدو أنَّ استعارة أرسطو لهذا التشبيه كان مردُّها إلى القول بأنَّ سائر الموجودات في الكون تعاني من النَّقص ومادامت كذلك، فهي تتوق إلى الكمال، وهذا الكمال لا يوجد إلَّا في الإله، لذلك تتشوَّق للسير نحو الكمال الإلهيِّ باعتبار أنَّ الشوق مصدر الحركة في الكائنات الموجودة في الكون «إنَّ الله يحرِّك كمعقول ومعشوق، هو معقول؛ لأنَّه فعل محض، وفعله التعقُّل، فهو التعقُّل القائم بذاته، والتعقُّل بالذات تعقُّل الأحسن بالذَّات أي الخير الأعظم»[1].

ما تجب الإشارة إليه هو أنَّ حركة الكون لا تخضع للصُّدفة أو التلقائيَّة، بل ثمَّة نظام شامل يحتلُّ الإله مصدره حيث يجعل من الأشياء تتحرَّك لأجل غاية ما باعتبار أنَّ هذا الإله يجعل من الأشياء تتحرَّك بالشوق، أي أنَّه يضع لكلِّ حركة غايتها عن طريق جذبها، فلولا وجود هذا الإله لما بقي العالم ساكنًا غير متحرِّك لأنَّه يمثِّل مصدر الحركة ومركزها.

لقد كان إله أرسطو عقلاً كاملاً لا يتغيَّر ولا يتحرَّك لأنَّه لو تحرَّك لاحتاج إلى محرِّك آخر، وبالتالي يصبح ناقصًا باعتبار أنَّ كلَّ متحرِّك ناقص، وهذا ما يجعله ثابتًا لأنَّه يحتلُّ أعلى مرتبة في الوجود ممَّا يجعل من العالم في شوق دائم إلى كماله، كما أنَّه يمثِّل فعلاً محضًا فلا يحتاج إلى شيء يخرجه من القوَّة إلى الفعل. «فالمحرِّك الأوّل، إذن، موجود بالضرورة وحيث أنَّه موجود بالضرورة فوجوده خير»[2].

نستخلص من ذلك أنَّ الإله، بحسب التصوُّر الأرسطيِّ، يمثِّل مصدر الحركة، إنَّه إله الحركة بالشوق، فلولاه لما بقي العالم ساكنًا من دون حركة، لأنَّ لكلِّ حركة غاية يدركها جوهر الجواهر باعتبار أنَّها من المقوِّمات الأساسيَّة لحدوث الأشياء، لذلك استوجب أن يكون لكلِّ شيء محرِّك يحرِّكه من القوَّة إلى الفعل، وصولاً إلى المحرِّك غير المتحرِّك الذي يحرِّك العالم من دون أن يتحرَّك، لكنه لم يخلق العالم باعتبار أنَّ الوجود قديم وموجود منذ الأزل.

يبدو أنَّ هذا الإله غير المتحرِّك يمثِّل علَّة أولى غير معلولة لغيرها، فهو رمزٌ للسموِّ والتعالي، إنَّه صورة من غير مادَّة، كذلك هو رمز للمحرِّك الذي يحرِّك الأشياء في الكون من

---

[١]- **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢١٤.

[٢]- مقالة اللام من كتاب **ما بعد الطبيعة**، أرسطو، ص٦.

دون أن يتحرّك، وربما هذا ما يجعل من مفهوم الله عند أرسطو يختلف عن مفهومه الدينيّ الوارد في الديانات السماويَّة، إنَّه إله يحرِّك الأشياء ولا يخلقها، ويجهل ما يدور في العالم حتى أنَّه يحرِّك الأشياء في الكون من دون أن يتدبَّر شؤونها. ولكنْ، هل استطاع أرسطو من خلال بسطه لثنائيَّة المحرِّك المتحرِّك والمحرِّك غير المتحرِّك أن يعبرِّ عن حقيقة الله؟ وهل أنَّ فكرة الله عنده هي عينها لدى باقي المفكِّرين واللاَّهوتيين، أم أنَّه جعله أسير مفهوم التَّحريك، واستبعد عنه العديد من السمات الضروريَّة الأخرى؟

لو افترضنا جدلاً أنَّ القراءة التي قدَّمها أرسطو حول الإله الذي يحرِّك العالم من دون أن يتحرَّك باعتباره فعلاً محضًا، والموجودات الأخرى المتكوِّنة من المادَّة، فإنَّ ذلك يفضي إلى القول بأنَّ العالم الخارجيَّ يتكوَّن من أشياء مادِّيَّة ملموسة قابلة للحركة بواسطة غيرها، إلاَّ أنَّ ثمَّة أمرًا آخر يتجاوز تصوُّراتنا للمادَّة وللعالم الخارجيِّ، هو القوَّة الغيبيَّة الخفيَّة التي تظلُّ صعبة الفهم من خلال تجاربنا الطبيعيَّة. لذا، فإنَّ ما قدَّمه أرسطو حول هذه القوَّة يظلَّ محدود التصوُّر، وبذلك يكون السؤال كيف استطاع أرسطو أن يفكِّر في الإله وفقًا لتصوُّراته الوثنيَّة؟

ثانيًا: إله أرسطو على محكّ النقد

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أرسطو كان يميِّز بين الإله والعالم إلاَّ أنَّه لم يقرَّ بأنَّ الله هو خالق العالم، وإنَّما اكتفى بالقول بقِدَم العالم، وبتعالي الله عليه من خلال وضعه للمحرِّك الأول في فضاء السماء الأولى. فهو كان وثنيًّا مشركًا، وقد استبعد عن الله فعل الخلق، والحال أنَّه خالق الكون وما فيه، وهذا ما أثبته الدين الإسلاميُّ ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[1].

لقد نفى أرسطو عن إلهه أهمَّ الصِّفات الإلهيَّة الدالَّة على الألوهيَّة الحقيقيَّة كالخلق

[١]- **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآيتان ٢١-٢٢.

والتدبير وإبداع الحياة ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1]. وهو اكتفى بالقول بكماله الذي يجعل من الأشياء تتشوَّق طبيعيًّا إليه، ولكن هذا الكمال يبدو مبتورًا لأنَّ الكمال الذي يتَّصف به الله تعالى يستلزم أن يعلم ويعقل ذاته والعالم بما فيه، وهذا ما يجعلنا نستخلص أنَّ أرسطو لا يدرك الصفات الحقيقيَّة للألوهيَّة، وأنَّ البراهين التي اعتمد عليها لا تصلح إلَّا لمعرفة أمرين محسوسين أحدهما غيبيٌّ والآخر محسوس.

وإذا ما أمعنَّا النظر جيِّدًا في صفة الحركة التي تكلَّم عنها نلاحظ أنَّه قلَّل من شأنها واعتبرها حكرًا على سائر الموجودات الأخرى من دون سواها، ونفى فعل الحركة عن الإله، والحال أنَّها تمثِّل أيضًا صفة كمال الخالق، ولا يجب النظر إليها باعتبارها حكرًا على المخلوقات فحسب.

ولأجل التدليل على وجود الله والبرهنة على أنَّه هو خالق الكون، وتجاوُز الفكر الأرسطيِّ الوثنيِّ، فقد ذهب العديد من المفكِّرين العرب والمسلمين شأن الكنديِّ خلافًا لمذهب أرسطو حيث أقرَّ بأـنَّ الله موجود مستدلًّا بدليل العناية والغاية في الكون، وذلك لأنَّ العالم بما فيه من دقَّة وإحكام يدلُّ على أنَّ خالقه حكيم لأنَّه خلقه بقصد لا من عبث، حيث يقول «إنَّ الظاهرات للحواسِّ -أظهر الله لك الخفيات- لأوضح الدلالة على تدبير مدبِّر أول، أعني مدبِّرًا لكلِّ مدبِّر، وفاعلاً لكلِّ فاعل، ومكوِّنًا لكلِّ مكوَّن، وأوَّلاً لكلِّ أول، وعلَّة لكلِّ علَّة، لمن كانت حواسُّه الآليّة موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحقِّ، وخواصُّه الحقَّ، وعرضُه الإسناد للحقِّ واستنباطه والحكم عليه، والمزكيِّ عنده في كلِّ أمر شجر بينه وبين نفسه العقل»[2].

كما أنَّ إقرار أرسطو بأنَّ المحرِّك الذي لا يتحرَّك يمثِّل صورة خالصة من المادَّة باعتبار أنَّ كلَّ ما به مادة يكون قابلاً للحركة، لذلك فإنَّ الإله مُنزَّه عن المادَّة، كما أنَّه يقطع مع فكرة تسلسل المحرِّكات المتحرِّكة بواسطة غيرها، أي تسلسل العِلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له، على أساس أنَّ هذا التسلسل سيفضي لا محالة إلى ما لا نهاية، والحال أنَّه يجب الانتهاء إلى محرِّك أول يحرِّك الأشياء من دون أن يتحرَّك. ولكن يبدو أنَّ أرسطو قصر فعل الله

[١]- **القرآن الكريم**، سورة هود، الآية ١١.

[٢]- رسائل الكنديِّ الفلسفيَّة، ص٢١٤-٢١٥.

في اتِّصاله بالعالم على التَّحريك فحسب، ولم يتفطَّن إلى أنَّ الله مُنزَّه عن صفات الأشياء المخلوقة، سواء في حركاتها أم في ثباتها، بل إنَّه علَّة ذاته لا يحتاج إلى معلول غيره، كما أكَّد ذلك الدين الإسلاميُّ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾»[1].

لقد وقع أرسطو في الفخ حينما أقرَّ بأنَّ الحركة أزليَّة، واستخلص من وجودها محرِّكًا أزليًّا، ما يعني أنَّ الحركة والمحرِّك متساويان في الأزليَّة، وهذا يفضي إلى القول بأنَّه إذا كانت الحركة الدائريَّة أزليَّة فإنها ستضاهي المحرِّك من حيث الوجود السرمديِّ، والحال أنَّ المحرِّك هو الذي يحرِّكها من دون أن يتحرَّك، وهذا التشابه سيفضي لا محالة إلى غياب الفرق بينهما في الوجود.

من المفيد القول هنا أنَّ إله أرسطو لا يعلم عن العالم شيئًا ولا يُعنى به «الله لا يعلم الموجودات في أنفسها كموضوعات يتلقَّى عنها علمه، ولكنَّه يعلمها في ماهيَّته نموذج الوجود»[2]. لقد قصر وظيفته في التحريك الدائريِّ الغائيِّ فحسب، وجعله يجهل باقي وقائعه، ربما لأنَّه بحث عن الإله وفقًا لتصوُّره البشريِّ الوثنيِّ المحدود.

لقد بنى أرسطو فكره على العديد من المتناقضات الدالَّة على ضعف فكره، حيث أنَّه من الخطأ القول بأزليَّة الإله والعالم، والحال أنَّ الأول ثابت سرمديٌّ يحرِّك من دون أن يتحرَّك معشوق لا يبالي بعاشقه، والثاني يتحرَّك بفعل تأثير الأول الذي لا يتحرَّك وهو أيضًا العاشق لمعشوق لا يأبه لعشقه. فهذا الاختلاف يدلُّ على أنَّهما يختلفان ولا يشتركان في صفة الأزليَّة لا لشيء إلَّا لأنَّه لم يقدِّم حجَّة منطقيَّة تقرُّ بالتفضيل بينهما.

ما تجدر الإشارة إليه أيضًا، أنَّ المحرِّك الأول الأرسطيَّ لا يحرِّك العالم بصفة طبيعيَّة عن طريق الاتِّصال المباشر بالأشياء، وإنَّما بالرَّغبة والشوق، ما يعني أنَّ الإله لا يعير الأشياء اهتمامًا بقدر ما هو مهتمٌّ بذاته الخالصة، وهذا دليل على ضعف التصوُّر الأرسطيِّ الذي اعتقد عبر تجسيده لفكرة المحرِّك والمتحرِّك بأنَّه بلغ الحقيقة الكاملة في حين أنَّه عجز عن ذلك.

---

[١]- **القرآن الكريم**، سورة الشورى، الآية ١١.

[٢]- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، يوسف كرم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثَّقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢١٤.

وإذا ما أمعنَّا النظر مجدَّدًا في صفة الإله المحرِّك غير المتحرِّك، وجدنا أنَّ مسألة الحركة أزليَّة وفقًا للتصوُّر الأرسطيِّ، وهذا ما يفضي إلى أزليَّة المحرِّك الأول، لكن عدم التحرُّك الذي يتَّسم به المحرِّك الأول جعله يشترك مع الأجرام السماويَّة في الثبات باعتبار أنَّ كلاًّ منهما يحرِّك ولا يتحرَّك، وهذا ما يدحض فكرة تعريف الله بكونه محرِّكًا لا يتحرَّك، أي جوهر الجواهر، ويجعله يتماثل مع غيره من المحرِّكات الأخرى المتَّسمة بالحركة، لذلك اعترض عليها برتراند راسل بقوله «لا ينبغي لنا أن نتجاهل هذه المشكلة، وهي: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد»[1].

ولمَّا كان إله أرسطو المحرِّك غير المتحرِّك كاملاً ولا يشوبه النقصان باعتباره أزليًّا وخاليًا من المادَّة، ومحرِّكًا للمحرِّكات الناقصة المتكوِّنة من المادَّة، فإنَّ هذا الإله الكامل لا يتعقَّل إلَّا ذاته ويكون عاجزًا عن تعقُّل غيره لأنَّ كماله يمنعه من التفكير في ما هو ناقص، وهذا ما يعني أنَّ هذا الإله الكامل منفصل عن العالم، ولا يفكِّر فيه، وهذا ما يتنافى مع تصوُّر الله في الأديان السماويَّة، وقد دلَّت النصوص الشرعيَّة على ذلك «الرحمان على العرش استوى»[2].

إنَّ إقرار أرسطو بوجود إله واحد يؤثِّر في الموجودات ولا يتأثَّر بها، أي أنَّه فعل محض خالص لا صورة ولا امتداد له، فقد جانَب المعقول، لكنَّ إقراره بأنَّ هذا الإله لا يفكِّر في العالم الناقص بعلَّة أنَّ الكامل لا يفكِّر في الناقص، ما جعل من هذا الإله يجهل العالم الأرضيَّ ولا يفكِّر فيه، فإنَّ ذلك ما جعل من الفكر الأرسطيِّ ضعيفًا ولا يلامس الحقيقة الإلهيَّة الفعليَّة.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنَّ أرسطو لم يختلف كثيرًا عن سابقيه في القول بوحدانيَّة الإله، والقول بتعدُّد الآلهة، حيث كان يتأرجح بين القول بوحدانيَّة الإله، وبتعالي هذا الإله على العالم المادِّيِّ الناقص في آن، وهذا التناقض الذي شكَّل حوله فكره عن الإله يشهد على تهافت فكره من ناحية، وعلى مسايرته للنَّمط الفكريِّ اليونانيِّ السائد في عصره آنذاك من ناحية ثانية، باعتبار أنَّ اليونانيين القدامى كانوا يؤمنون بتعدُّد الآلهة.

---

[١]- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربيَّة**، ك١، الفلسفة القديمة، ص٢٧١.

[٢]- **القرآن الكريم**، سورة طه، الآية ٥.

ومن التناقضات الدالَّة على ضعف فكره وتهافته أيضًا هو إقراره بأنَّ المحرِّك الأول أي الإله يمثِّل أكمل وأفضل الموجودات في العالم، وذلك لأنَّه هو محرِّك الكون باعتباره يحرِّك من دون أن يتحرَّك، إلَّا أنَّه قد نقض ذلك من خلال إقراره بأنَّ هذا الإله لا فعل له ولا قوَّة باعتباره يجهل العالم ولا يعلم إلَّا ذاته.

يبدو أنَّ أرسطو كان جاهلاً بوحدانيَّة الله كونه زعم أنَّ الإله لا يعلم إلَّا ذاته، ولا علم له بغيره لأنَّه إذا علم بغيره فسيصيبه التعب، لذلك افترض أن يكون معه آلهة في فلك السماء الأولى تساعده في الخلق قدرها ما بين ٤٧ و٥٥ إلهًا، وهذا يُعدُّ ضربًا من السَّفْسَطة والمغالطة، فمعظم الديانات، وخصوصًا الدين الإسلاميَّ، قد أثبتت خلاف ذلك ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[1].

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ أرسطو، رغم إقراره بأنَّ المحرِّك الأول أزليٌّ والحركة أزليَّة ما يعني أنَّ العالم واحد ومحرِّكه لا يكون إلَّا واحدًا، فهو لم يتمسَّك بقوله حينما أقرَّ بأنَّه توجد حركات دائريَّة أزليَّة متعدِّدة باعتباره تأثَّر بالأساطير الدينيَّة التي تؤمن بأنَّ الكواكب آلهة وبمستطاعها التحكُّم بسائر الموجودات الأخرى.

[١]- **القرآن الكريم**، سورة الإخلاص، الآيات ١-٤.

خاتمة

نخلص من هذا البحث إلى القول أنَّ الفلسفة اليونانيَّة القديمة كانت فلسفة وثنيَّة بامتياز، فلا علم لها عن وحي السماء حتى تحتكم إليه في القول، لذلك كانت أغلب مواقفها من العقل متأرجحة بين القول بانتمائه إلى عالم الطبيعة وبالتالي القول بأنَّه مادَّة، وبين القول بأنَّه خالٍ من المادَّة ومُتعالٍ عليها وعلى عالمها.

ولقد تبيَّن لنا، من خلال فكرة الإله في فلسفة أرسطو، أنَّ العقل البشريَّ مهما زعم من استدلال لتفسير الخفايا الكونيَّة الغيبيَّة من دون أي مرجع دينيٍّ من وحي السماء يظلُّ محدودًا وعاجزًا عن تقديم نتائج مطلقة، وإنما تظلُّ نتائجه محدودة باعتباره كائنًا محدودًا، ولا يستطيع بلوغ الكمال لأنَّ الله وحده الكامل. لذلك، لم يستطع أرسطو أن يصل إلى التجريد التام للإله ولم يتمكَّن من الإقرار بفكرة الخلق الإلهيِّ للعالم.

ورغم محاولة أرسطو تقديم الإله في صورة المحرِّك الذي يحرِّك العالم من دون أن يتحرَّك، وتنزيهه عن المادَّة، واعتباره رمزًا للكمال، إلَّا أنَّه وقع في التناقض حينما أقرَّ بأنَّ الإله مُنزَّه عن العالم، ولا يهمُّه أمره باعتباره كاملًا وخاليًا من المادَّة، والعالم ناقص ومتكوِّن من المادَّة، والحال أنَّ الكامل، بحسب تصوره، لا يجوز له التفكير في الناقص.

حريٌّ القول هنا أنَّ أرسطو لم يتمكَّن من التخلُّص من الفكر الأسطوريِّ السائد في عصره، ويتجلَّى ذلك من خلال تأرجُحه في القول بوحدانيَّة المحرِّك غير المتحرِّك تارة، والجمع بينه وبين الآلهة التي تساعده حينما يتعب في أداء مهامه تارة أخرى. ورغم اقترابه من فكرة توحيد الله إلَّا أنَّه لم يستطع التخلُّص من الإرث الأسطوريِّ والدينيِّ السائد في عصره.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. المقالة الثانية عشرة. T2. ترجمة بويج موريس، دار المشرق، ١٩٩١.

٢. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق: الفرد ل عبري، مراجعة د. محسن مهدي، تصدير أ.د إبراهيم مدكور، مطابع الجمعيَّة المصريَّة العامَّة للكتاب- القاهرة، القاهرة ١٩٩٤.

٣. أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين وعبد الرحمان بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة.

٤. أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاَّذقية، دمشق، ٢٠٠٨.

٥. أرسطوطاليس، مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة».

٦. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الفلسفة القديمة.

٧. ماجد فخري، أرسطو المعلِّم الأول، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكيَّة- بيروت.

٨. محمد بيصال، الفلسفة اليونانيَّة مقدِّمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٩. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثَّقافة، القاهرة، ٢٠١٤.

عقلُ المحرِّك الأوّل اللاَّمتحرِّك

علي محمد اسبر[١]

مقدّمة

كان لأرسطو تأثيرٌ كبيرٌ في تقديم أفكار فلسفيَّة تحوَّلت إلى ضربٍ من عقيدة فلسفيَّة انتشرت في الثقافات اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلاميَّة، فوجدت من أخذ بها وكأنَّها حقائق لا يعتريها البطلان، وصار الالتزامُ بها علامةً على كونِ المرء فيلسوفاً. هذا، وما تزال أفكاره في جزءٍ منها موضوعاً حيَّاً للنقاش، لأنَّها لم تقتصر من حيث انتشارها على عَصْرِه ومَصْرِه فحسب؛ بل تعدَّت ذلك لتنتشر في أزمنة وأمكنة مختلفة، فتداخلت مع ثقافات متعدِّدة، وفرضت حضورها على نحوٍ واسع في الأدبيَّات الفلسفيَّة العبريَّة واللاَّتينيَّة والعربيَّة، تحديداً في العصر الوسيط.

وقد استطاع شُرَّاح أرسطو بوجهٍ عامٍّ أن يؤصِّلوا لفلسفته حتى تحوَّلت إلى نوع من الإيديولوجيا الفكريَّة التي يُعَدُّ الخروجُ عليها خروجاً على معايير العقل؛ وقدَّمت هذه الإيديولوجيا نفسها أفكاراً خطيرةً تأتي في مقدِّمتها فكرة أنَّ الإله لا يعقل إلاَّ ذاته، ما يؤدِّي إلى تحييد الذَّات الإلهيَّة نهائيَّاً عن مجرى أحداث العالم من حيث علمه بها. لذلك، حاول هذا البحث استقصاء آرائه في هذا الاتِّجاه من أجل تقييمها على نحوٍ يكشف مواضع الخلل فيها، ومدى تأثيرها السلبيِّ، تحديداً في الفلسفة العربيَّة-الإسلاميَّة. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، تمَّ تقسيم البحث إلى المحاور الآتية:

- **أوَّلاً:** «الرأي الأبويُّ»، أو الأصول الكلدانيَّة لإثارة أرسطو إشكاليَّة كيفيَّة تعقُّل المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك (الإله). وقد عُني البحث هنا بتبيان أنَّ مشكلة وصف الإله بكونه عقلاً ترجع إلى الكلدانيين القدماء كما صرَّح أرسطو نفسه في مواضع من مقالة اللاَّمدا (=اللام) من كتاب بعد الطبيعة.

---

[١]- عضو هيئة تدريسيَّة ورئيس قسم الفلسفة في فرع مجمع السيِّدة رقيَّة عليها السلام- جامعة بلاد الشام، دمشق.

ثانياً: نقد منهجيَّة أرسطو في منح المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك القدرة على التعقُّل. وكان الهدف هنا كشف منهجيَّته في إضفاء نوع غامض من التعقُّل على الإله.

ثالثاً: التباسات آراء أرسطو في ما يتعلَّق بامتناع تعقُّل الإله للغيريَّات. وهنا اتَّجه البحث إلى نقد حججه التي استند إليها في رفض أيِّ إمكانيَّة لتعقُّل الإله لما هو خارج ذاته وداخل الوجود.

رابعاً: إشكاليَّة الإله بصفته تفكيراً في التفكير؛ وقد عالج البحث هنا إشكاليَّة كون الإله عقلاً هو ذاته المعقول، على نحو يُظهر تناقض أرسطو في هذه الحيثيَّة.

خامساً: انتقال مشكلة عقل المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك (العلم الإلهيّ) إلى الثقافة العربيَّة- الإسلاميَّة. وحاول البحث هنا إثبات أنَّ مشكلة العلم الإلهيِّ مشكلة فلسفيَّة أصيلة في الثقافة الإسلاميَّة ظهرت في الصدر الأوَّل، لكن انتقال أفكار أرسطو عن كيفيَّة تعقُّل الإله، إلى الفلسفة العربيَّة -الإسلاميَّة في عصر الترجمة، كانت هي الطاغية على الأدبيَّات الفلسفيَّة العربيَّة آنذاك.

ثمَ ينتهي البحث بوَضْعِ خاتمة.

أوّلاً: «الرأي الأبويّ» أو الأصول الكلدانيّة لإثارة أرسطو

إشكاليّة كيفيّة تعقُّل المحرِّك الأول اللامتحرّك (الإله)

تُعَدُّ مقالة «اللامدا» من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو المصدر الوحيد الرئيس عن فهمه للعقل الإلهيِّ؛ ولذلك لا يمكن تكوينُ تصوّرٍ نقديٍّ حقيقيٍّ عن فهمه لكيفيّة تعقُّل الإله إلاَّ على أساس الرجوع إلى هذه المقالة ذات التأثيرٍ الكبير في تاريخ الفلسفة الغربيَّة عموماً، والفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة خصوصاً[1]. ويمكن أن يكشف استقصاء مواضع معيَّنة من كلامه في هذه المقالة مصادر ومنهجيَّته ونتائج تفكيره في هذا الموضوع الفائق الخطورة والتعقيد.

إلى هذا، يمكن أنَّ تعطي هذه المقالة تصوُّراً كاملاً عن ميتافيزيقا أرسطو، فكما يقول مؤرِّخ الفلسفة وعالم الكلاسيكيَّات الألمانيُّ ييغر (Jaeger): «تُعَدُّ مقالة «اللاَّمدا» مقالةً

---

[١]- أنظر: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، دراسات إسلاميَّة- ٥-، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩، ص٦- ٦٦ من التصدير العامِّ.

مستقلَّةً، وتقدِّم رؤية عامَّة عن نسق أرسطو الميتافيزيقيِّ بأكمله. إنَّها كاملة في ذاتها تماماً، ولا تعطي دلالة على أيِّ ارتباط مع المقالات الأخرى»[1].

إذن، يمكن الاستناد إلى هذه المقالة في فهم عمق فكر أرسطو الميتافيزيقيِّ على نحوٍ يُفسح في المجال، من أجل تحديد موقفه من علاقة عقل الإله بالعالم.

في هذا السياق، قال أرسطو: «نَقَلَ أجدادُنا (our forefathers) إلينا منذ عصورٍ سحيقةٍ جدًّاً تراثاً جاء بصيغة الأسطورة (myth)، وهو أنَّ هذه الجواهر هي آلهة (these substances are gods)، وأنَّ الإلهيَّ (divine) يحيطُ بالطبيعةِ كلِّها. وقد تمَّت إضافةُ زيادةٍ إلى هذا التراث لاحقاً بهدف إقناعِ سوادِ الناس وإرساء النواميس وتحقيق المصالح؛ إذ قالوا: إنَّ هذه الآلهة هي في هيئة الإنسان أو مثل بعض الحيوانات الأُخَر، وقالوا أشياء أُخَر مترتِّبة على هذه التي ذكرناها ومُشابهة لها. لكن إذا فصلنا النقطة الأولى عن هذه الزيادات المضافةِ وجرَّدناها بمفردها -أي أنَّهم اعتقدوا أنَّ الجواهر الأُول (first substances) هي آلهة- يجب علينا أن نعدَّ هذا كلاماً مُلهِماً، ونفكِّر فيه. ففي حين أنَّ أيّ علمٍ أو فنٍّ كان قد تطوَّر قدْر الممكن وتلاشى مرَّة أخرى، كانت هذه الآراء محفوظة مثل الآثار حتى الوقت الحاضر. إلى هذا الحدّ، إذن، كان رأي أسلافنا وأسلافنا الأوائل واضحاً بالنسبةِ إلينا»[2].

يجب أن نقف هنا عند لفظة «أجدادنا» أو «أسلافنا الأوائل» التي استخدمها أرسطو، لنتساءل من يعني بهؤلاء الأجداد أو الأسلاف؟ لأنَّه دقيق جدّاً في إرجاع الأفكار إلى مظانِّها، ولا يتركها من دون تحديد كيفما اتُّفق؛ لذلك يمكن حلُّ هذه المشكلة بالرجوع إلى تفسير ابن رشد لمقالة «اللاَّمدا» أو «اللاَّم» من كتاب «ما بعد الطبيعة» لحَسْمِ هذا الأمر.

---

[1]- Jaeger, Werner, Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, Translated With THE Author s Corrections And Additions By Richard Robinson, Second Edition, Oxford University Press, 1948, p.170.

[2]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 8, 1074b, 1- 14=Aristotle, Metaphysics, Translated by W.D.Ross,in: The Complete of Aristotle The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton/ Bollingen Series Lxxi . 2, Princeton University Press, 1984, p.3649.

لقد كانت الترجمة العربيَّة القديمة -وهي من عمل إسحاق بن حنين[1]- لهذا المقطع[2] من مقالة «اللاَّمدا» وفيّةً للنصِّ الأصليِّ ومطابقة تقريباً للترجمات الحديثة لهذا المقطع نفسه من هذه المقالة إلى اللُّغة الإنكليزيَّة[3]، تمثيلاً لا حصراً. وهنا أفصح ابن رشد في تفسيره عن مقصد أرسطو من لفظة «أجدادنا» في المقطع نفسه من المقالة على النحو الآتي: «لمَّا كان هو أوَّل من وقفَ من أهل دهره على هذا المبدأ، ولم يكن تقدَّمه إلى هذا القولِ أحدٌ، يريد أن يستشهد بأقاويلَ قديمةٍ أُخذت عن الكلدانيين الذين يُظنُّ أنَّ الحكمةَ كملت عندهم؛ إلاَّ أنَّ ما تبقَّى من تلك الأقاويل يجري مجرى اللُّغز (....)»[4].

يتبيَّن من هذا الشرح لابن رشد أنَّ أرسطو كان قد اطَّلع على ما بقي مِن آراء مَنْ سمَّاهم «القدماء والأقدمين جدَّاً». ويُقصَد بهم تبعاً الكلدانيون القدماء، ممَّا تداوله الناس عنهم، وهو أنَّ الأجرام السماويّة آلهة وهي تدبِّر الكائنات الطبيعيَّة في عالم الكون والفساد؛ وما عدا ذلك من أقاويل عن أفعال الأجرام فلا تعدو أن تكون اختلاقات الهدفُ منها إصلاح الناس وإلزامهم عن طريق تخويفهم بأنَّ الآلهة تعرف أفعالهم وستعاقبهم أو ستثيبهم عليها، كيما يلتزموا بالتقاليد والسُّنَن والأعراف، لذلك جرت عادات كثير من الشعوب على تقديم القرابين إلى الأجرام السماويَّة بدعوى أنَّها آلهة تستحقُّ الطاعة، لكنَّ الحقيقة أنَّ هذه الأجرام لا تعقل شيئاً من شؤون بني الإنسان. كما أنَّ المزاعم عن وجود صور فلكيَّة مماثلة للصور الموجودة في عالم الكون والفساد ليست إلاَّ هباء وقبضَ ريح، ولذلك لا فائدة من السِّحر المبنيِّ على أحكام النجوم. ولا يُعوِّل أرسطو – في هذا الاتِّجاه- إلاَّ على الجواهر الأُوَل التي هي مبادئ الأجرام السماويَّة والأجسام السَّماويَّة، إذ إنَّ هذه الجواهر تُعدّ آلهة في منظار

[١]- أنظر: بدوي، أرسطو عند العرب، المعطيات السابقة نفسها، ص١٥ من التصدير العامّ.

[٢]- جاءت ترجمة إسحاق للعبارة الواردة في السطر الأول من العمود ١٠٧٤ في الفصل الثامن من مقالة «اللاَّم» على النحو الآتي: «وقد أُخذ من القدماء والأقدمين جدّاً أشياء بقيت لمن بعدهم كالأحاديث أنَّ هذه آلهة وأنَّ الإلهيَّ يحيط بجميع التي بالطبع (...). أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، ١٩٣٨، ص١٦٧٨.

[٣]- يقول عبد الرحمن بدوي بخصوص الترجمة العربيَّة القديمة لمقالة «اللاَّم»: «(...) وبمقارنة الترجمة القديمة والنصِّ الأصليِّ اليونانيِّ نجد أنَّ المترجم العربيَّ القديم كان أحرص على دقَّة الترجمة وحرفيَّتها من صاحب الترجمة الإنكليزيَّة (W.D.ROSS) ......أو بعض الترجمات الفرنسيَّة (مثل ترجمة تريكوTricot ، نشرة فران، باريس ١٩٤٠ ط٢) ...». أنظر: بدوي، أرسطو عند العرب..، مرجع سابق، ص١٠ من التصدير العامّ.

[٤]- إبن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ١٦٨٨.

أرسطو الذي يقف هنا عند فكرة مهمَّة وهي أنَّ شعوباً عديدة عرفت أنَّ هذه الأجرام آلهة، إذ لا يمتنع ظهور فلاسفة في أيِّ شعب من الشعوب البائدة الغابرة كانوا قد وصلوا إلى هذه المعارف. هذا يعني أنَّ ما يصل إليه فرد من أفراد البشر لا بدَّ وأن يكون النوع البشريُّ قد وصل إليه، ذلك أنَّ العلوم والفنون أو المهن والصناعات، كانت قد ظهرت في غابر الأزمان في حضارات سابقة ثمَّ اندرست، وعاودت الظهور مرة أخرى. وهذا الرأي ينسجم مع اعتقاد أرسطو بقِدَمِ العالم، ولذلك شرحه ابن رشد بتأكيده أنَّ الكائنات الفاسدات -على مستوى الأنواع- تدور مرَّات لا نهاية لها في الوجود[1].

المهم هنا هو التساؤل: إلى أيِّ حدٍّ كان يعني أرسطو بلفظة «أجدادنا» الكلدانيينَ القدماءَ كما اعتقد ابن رشد؟

يبيِّن الرجوع إلى عقائد الكلدانيين الذين ظهرت ممالكهم في بلاد الرافدين في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد، أنَّهم فعلاً عبدوا الظاهرات السماويَّة أو الأجرام السماويَّة، فقد عبدوا ثالوثاً إلهيّاً «(...) وكان مركَّباً من الإله سين أي القمر؛ والإله شِمشا أي الشمس؛ والإله أداد أي الجو أو الرقيع. ولكون الكلدان فلكيِّين فضَّلوا سين على شمشا ولقَّبوه بالنيرِّ والسيِّد والقدير واللاَّمع وربِّ أيام الشهر. وكان شمشا محرِّك السماء والأرض ومدبِّرهما. وأمَّا أداد فكان متوليّاً على السماء والأرض ومدبِّرهما، وموزِّع الخصوبة، وربَّ القنوات، ورئيس الزوابع والعواصف والفيضان والبرق»[2].

ولا شكَّ في أنَّه بسبب الاحتكاك بين الحضارة اليونانيَّة والحضارات الشرقيَّة القديمة، كانت قد وصلت إلى اليونانيين معلومات عن عبادات الشرقيين القدماء، تحديداً في بلاد الرافدين للظواهر السماويَّة، وكان أرسطو قد استفاد من هذه المعلومات في بناء صرح نسقه الميتافيزيقيِّ، إذ إنَّ فكرة أنَّ الأجرام السماويَّة تنهض عليها أنواع الوجودات الأُخَر تُعَدُّ فكرة شرقيَّة من دون ريب. وهنا يتبيَّن أنَّه استحضر نوعاً من العبادات الوثنيَّة للأجرام السماويَّة بصفتها ظواهر إلهيَّة، وجعله أساساً لبناء نسقه الميتافيزيقيٌّ.

[١]- أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ١٦٨٨-١٦٩٠.

[٢]- شير، ادي، تاريخ كلدو واثور، المطبعة الكاثوليكيَّة للآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩١٢، ص٧.

ثانياً: نقد منهجيَّة أرسطو في منح المحرِّك الأوَّل اللاّمتحرِّك القدرة على التعقُّل

صرَّح أرسطو تصريحاً واضحاً بألوهيَّة الجواهر الأُوَل المحرِّكة، سواء أكانت عقولاً مفارقة أم أجراماً سماويَّة ما يدلُّ بوضوح على نزعة شُرك عنده استقاها من عبادة الشرقيين القدماء للأجرام السماويَّة، ذلك أنَّه انتهى إلى أنَّ عددها إما خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون، وهي مسؤولة عن تدبير عالم الكون والفساد، كما أنَّها عقول مفارقة تعقل أنفسها بصفتها مبادئ للموجودات[1].

لكن يجب أن يتَّجه التساؤل نحو قضيَّة ذات أهميَّة كبيرة، تتلخَّص في البحث عن دوافع أرسطو التي تقف وراء إضفاء العقل على الإله، أي أنَّه لم يقبل وجود إله لا يملك عقلاً خاصَّاً به، فقد أراد أن يوجد في مقابل العقل الإنسانيِّ عقلٌ إلهيٌّ، فكما أنَّ الإنسان يحوز مَلَكَة العقل التي ترفعه إلى أعلى مراتب الشرف، لا يجوز أن يكون الإله غير حائز على العقل. لكن من أين استقى فكرة أنَّ للإله عقلاً؟

في هذا السياق، قدّم لنا ابن رشد معلومات ذات أهميَّة كبيرة، إذ بيَّن أنَّ مطلب أرسطو المتعلِّق بالبحث في عقل الإله كان قد نبَّهه إليه الكلدانيون أنفسهم، فأوضح ذلك على النحو الآتي: «إنَّ هذا المطلب الذي هو أشرفُ المطالب في الله، وهو أن يُعلم ماذا يعقل، وكان كلُّ إنسان يتشوَّقه بالطبع، وكان الكلدانيون قد افتحصوا به، فسمَّاه الرأي الأبويَّ ورأيَ الآباء، وذكر أنَّ فيه شكَّاً كثيراً، وهو ماذا يعقلُ الإله سبحانه»[2].

والواقع أنَّ رأي ابن رشد عن أنَّ أرسطو أخذ أفكاره في ما يتعلَّق بفهمه لعقل الإله عن الكلدانيين القدماء يستحق الانتباه العميق، لأنَّ ذلك يفسح في المجال لإعادة النظر بالتأثيرات الشرقيَّة الرافديَّة تحديداً في تطوُّر مسار الفلسفة اليونانيَّة.

والحقيقة أنَّ الوثائق التاريخيَّة تدلُّ على اطِّلاع اليونانيين على المنجزات الحضاريَّة لبلاد ما بين النهرين، فالإسكندر المقدونيُّ بعد غزوه لهذه البلاد أتاح الفرصة المباشرة للفلاسفة

[1]- See: Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 8, 1073b, 1- 35. 1074a, 1- 35.

[٢]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص١٦٩٤.

والعلماء والمؤرِّخين اليونانيين للاطِّلاع على ثقافة هذه البلاد، تحديداً ما يتعلَّق بعقائد الكلدانيين القدماء[1].

وبعدما أكَّد أرسطو أنَّ الإله يجب أن يتَّصف بكونه عاقلاً قال: «إنَّ طبيعة الفكر الإلهيَّ (divine thought) تتضمَّن مشكلات محدَّدة؛ لأنَّه بينما يُعتقد أنَّ الفكر هو أكثر الظواهر إلهيَّة، إلاَّ أنَّ التساؤل عن كيفيَّة حصول هذا الحال، ينطوي على صعوبات. ذلك أنَّه إذا لم يفكِّر في شيء ماذا يكون له من الكرامة (dignity)؟ إنَّه يكون مثل الشخص الذي ينام، وإذا فكَّر فإنَّ ذلك يكون بالتعويل على شيء آخر، إذن، (إنَّ ما هو جوهرُهُ ليس فعلَ التفكيرِ بل قوَّة capacity له)، وهذا يعني أنَّه لا يمكن أن يكون الجوهر الأفضل (the best substance)، لأنَّه بسبب التفكير نال تلك القيمة التي له»[2].

لقد أراد أرسطو تبيان أنَّه إذا كان التفكيرُ العقليُّ عند الإنسان عالي المرتبة، فإنَّه يرفعه إلى أعلى درجات الشرف؛ لكن التفكير العقليَّ العميق لا يُقيَّضُ للناس كافَّةً، لأنَّه نادر بين بني الإنسان، ولذلك أحرى به أن يُنسب إلى الإله لا إلى الإنسان؛ لكن أيمكن وصف الإله بالمفكِّر أيّاً كانت طبيعة تفكيره؟ يمكن القول هنا أن دائرة الألوهيَّة -إن صح هذا التعبير- لا يمكن أن تكون في ممارسة أو تقاطع أو تداخل مع دائرة الإنسانيَّة، فأن يُوصف الإله بالعاقل أو المفكِّر من قِبَلِ أرسطو، وأن يكون ذلك معياراً تُقاس على أساسه قيمة الإله، أمر ينطوي على عمليَّة إسقاط لماهيَّة الإنسانيَّة على الألوهيَّة بطريقة تشبيهيَّة، إذ يصير العقل أعلى من الإله ذاته، وبذا يكتسب الإله إلهيَّته من كونه عاقلاً، وهذا أمر واضح التناقض.

إلى ذلك، ورغم إقرار أرسطو بكون الإله عاقلاً، إلاَّ أنَّ صعوبتين تظهران في هذا الاتِّجاه -في رأيه- ينبغي إيجاد حلٍّ لهما:

- الصعوبة الأولى تظهر في احتمال أن يكون الإله عاقلاً؛ لكن من دون أن يمارس فعل

[1]- See: Oll, Moonika, Greek Cultural Translation of Chaldean Learning: A Thesis Submitted to The University of Birmingham For the Degree of Doctor Of Philosophy, Department of Classics, Ancient History and Archaeology, School of History and Cultures, College of Arts and Law, The University of Birmingham, May, 2014, p.162.

[2]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1074b, 15- 22.

التعقُّل، مثله مثل الشخص النائم. وقَصَدَ أرسطو من ذلك أنَّه إذا لم يقم الإله بفعل التعقُّل، فإنَّ ذلك يُعَدُّ نقصاً في ماهيَّة الألوهيَّةِ، لذلك يجب حسبان الإله ممارساً أو فاعلاً لفعل التعقُّل.

- الصعوبة الثانية تظهر في كون الإله ممارساً أو فاعلاً لفعل التعقُّل، لأنَّ الإله في هذا الحال بصفته عاقلاً لا بدَّ أن يُستَكمّل بالمعقولات التي يعقلها، فيصبح مفتقراً إليها، ولا يصير عقلاً كاملاً إلاَّ بها. وقَصَدَ أرسطو من ذلك أنَّ الإله يجب أن يعقل بكيفيَّة لا تُنقص من كماله. وهنا أراد تِبيان أنَّ للإله عقلاً يجب أن يتعقَّل به لكن بكيفيَّةٍ مخصوصة، وإن لم يكن على هذا النحو، فلا يُعَدُّ إلهاً؛ غير أنَّه هنا يُقحم تصوُّره الخاصَّ عن عقل الإله الناجم عن نظرته التشبيهيَّة، أساساً، ليصير محدَّداً لحقيقة وجود الإله ذاته. وهذه النزعة التشبيهيَّة عنده استطاع أفلوطين تلافيها في إشاراته للألوهيَّة، إذ أكَّد أنَّ «الحدَّ الأول متقدِّم على كلِّ موجود، فهو بريء من كلِّ صورة، حتى الصورة المعقولة، إذ إنَّه لما كانت طبيعة الواحد مولِّدة للكلِّ، فهي ليست شيئاً ممَّا تلد. وإذا كنَّا نقول إنَّه علَّة، فمعنى ذلك أنَّنا حاصلون على شيء منه، بينما هو باق في ذاته، وليس شيئاً من الأشياء التي هو علَّتها. فيجب أن ننفي عنه فعل التعقُّل والفهم، تعقُّل ذاته وسائر الأشياء»[1].

والحقيقة أنَّ وجهة نظر أفلوطين في هذه النقطة تعارض تماماً وجهة نظر أرسطو، فالألوهيَّة تحيط بالعقل وليس العقلُ -بصفته مفهوماً- محيطاً بالألوهيَّة؛ لكن تنتهي هاتان النظرتان إلى النتيجة نفسها، وهي أنَّ الإله لا يُعنى بحوادث العالم.

ثالثاً: التباسات آراء أرسطو فيما يتعلَّق بامتناع تعقُّل الإله للغيريَّات

يستأنف أرسطو كلامه في هذا المنحى قائلاً: «علاوة على ذلك، سواء أكان جوهره مَلَكَة الفكر (the faculty of thought) أم فعل التفكير (the act of thinking)، ففيمَ يفكِّر؟ إمَّا في ذاته، أو في شيء آخر؛ وإذا كان هناك شيء آخر، إمَّا هو نفسه دائماً أو شيء مختلف. وهل يميِّز، إذن، أم لا، إن كان يفكِّر في ما هو جيِّد (good)، أو في أيِّ شيء كيفما اتّفق (any chance thing)؟ أليست هناك بعض الأشياء التي هي لا يُصدَّق أنَّه يجب أن يفكِّر فيها؟ من

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٣، ص٢٨٨- ٢٨٩.

الواضح، إذن، أنَّه يفكِّر على النحو الأكثر إلهيَّةً وكرامةً من دون أن يتغيرَّ؛ ذلك أنه إذا تغيرَّ، فإلى الأسوأ، وهذا يُعدُّ مسبقاً حركة»[1].

لقد قام أرسطو هنا بعرض الاحتمالات المتعلِّقة بموضوع تفكير الإله، على النحو الآتي:

١- يمكن أن يكون تفكير الإله منصبّاً على ذاته فحسب.

٢- يمكن أن يكون تفكير الإله متوجِّهاً نحو شيء آخر محدَّد غير ذاته.

٣- يمكن ألاَّ يقتصر تفكير الإله على شيء محدَّد، وإنَّما يمكن أن ينتقل، متفكِّراً، من شيء إلى شيء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له.

٤- يمكن أن تكون المعقولات التي يتعقَّلها عقل الإله من النوع الشريف فحسب.

٥- يمكن أن تكون المعقولات التي يتعقَّلها عقل الإله من أيِّ نوع كان من دون أيِّ تحديد.

غير أنَّ أرسطو سارع ليصل إلى مبتغاه بتأكيد أنَّه لا يليق بالإله أن يتعقَّل أشياءً معيَّنة يكون في تعقُّله إيَّاها قد انحدر من مرتبته السامقة إلى الحضيض من حيث تعقُّله، إذ لا يتناسب مع عظمة الإله على الإطلاق -في رأي أرسطو- أن تكون العلاقة بين أفعال التعقُّل والموضوعات المتعقَّلة، علاقةً بين أفعال شريفة وموضوعات غير شريفة، لأنَّ الشريف إذا خالط غير الشريف خضع لتحوُّلات تُنقص من مرتبته، فيجري عليه التغيرُّ، وهذا لا يجوز على الإله.

وهنا قدَّم أرسطو حجتين لإثبات صواب رأيه:

- **أولاً:** إذا لم يكن له فعل التفكير بل كان هناك قوَّة له، سيكون من المعقول أن نفترض أنَّ استمراريَّة التفكير متعبة (wearisome) له.

- **ثانياً:** من الواضح أنه سيكون هناك شيء آخر آثر من الفكر، أعني المُفكَّر فيه. ذلك أنَّه لكلٍّ من التفكير (thinking) وفعل التفكر (act of thought) ينتمي حتى مَنْ تكون لديه أخسُّ أفكارٍ. وعليه، إذا كان يجب تجنُّب هذا (ويجب ذلك، لأنَّ هناك بعض الأشياء التي

[1]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1074b, 22- 29.

من الأفضل ألا تُرى من أن تُرى)، فإنَّ فعل التفكير لا يمكن أن يكون أفضل الأشياء»[1].

هنا ينأى أرسطو بالإله عن أن تكون له قدرة أو استطاعة على التفكير، لأنَّ ذلك يعني أنَّ لهذا القدرة حدوداً تقف عندها بسبب الانتقال الدائم من حال اللاَّتعقُّل إلى حال التعقُّل. كما أنَّه إذا كان الإله يعقل معقولات، فهذا يعني أنَّ عقله بحاجة إلى هذه المعقولات حتى يصير عقلاً بالفعل؛ ولذلك يجب ألاَّ يوصف الإله بأنَّه قادر على أن يفكِّر في أي موضوع، لأنَّ هذا النوع من القدرة يُقيَّض لمن يُفكِّر في أسفل الأشياء.

ويزيد ثامسطيوس (٣١٧-٣٩٠ م) حجَّتَيْ أرسطو إيضاحاً، بتأكيده نفي أرسطو أيِّ قدرة على تعقُّل الإله للموضوعات الخارجيَّة: «فيكونُ العقلُ بالقوَّة، ويكونُ من الواجب أن يُتعبه اتصالُ الفعلِ ودوامُهُ، فإنَّه يوجد في جميع الأشياء التي تخرجُ من القوَّة إلى الفعل تعبٌ واسترخاءٌ عن الفعل، ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل، أو أشياء خسيسة؟ ويجب أن ينفى عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيسة، ونقول إنه يَعْقُلُ التي غاية في الشرف؛ فإنَّه إن كان يعقل الأشياء الخسيسة فهو يستفيد الشرف من أخسِّ الأشياء، وذلك يجب أن يُهرب منه. فإنه ألا يستفيدَ البصرُ أشياء أولى من أن يُبصَر»[2].

لكن ما يمكن طرحه في هذا الاتِّجاه هو أنَّ نفي التعقُّل عن الإله على هذا النحو يقدح في مفهوم الألوهيَّة نفسه، إذ إنَّه يضع بين الإله والكائنات في العالم هاوية لا يمكنُ عبورها؛ لذلك يُفهم من كلام أرسطو أنَّه أراد أن يجعل الإله مجذوذ الصِّلة بالموجودات الأخرى، وهذا يستتبع أنَّه غير معنيٍّ على الإطلاق بالمعلولات الناجمة عن فعَّاليته بصفته علَّة لوجوداتها، فكيف يمكن لهذه المعلولات (الكائنات) -على المستوى الفرديِّ- أن تحافظ في ذواتها على ديمومة تلقِّيها لتدبير الإله لها إن كان منقطعاً عنها، ولا يمكن أن يُترك الأمر هنا لافتراض أنَّ هناك قوانينَ كونيّةً تنظم هذه العمليّة؛ لأنَّ هذا يفترض استبدال هذه القوانين أنفسها بالإله، وكأنَّها تحوز على ضرب غامض من القدرة على التحكُّم يتيح لها أن تحلَّ محلَّ الإله. هذا، وقد حسم أرسطو مسألة في غاية الخطورة ووضعها بصفتها مسلَّمة وهي أنَّ تعقُّلَ الإله لما

[1]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1074b, 28- 34.

[٢]- ثامسطيوس، من شرح ثامسطيوس لحرف اللاَّم، في: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، مرجع سبق ذكره، ص٢٠.

يغايره يُنقص من كماله، وكأنه افترض هنا على نحوٍ تعسفيٍّ أنَّ إحاطة الإله بالعالم -في حال حدوثها- لا بدَّ من أن تكون بطريقة «عقليَّة» مماثلةً لطريقة العقل الإنسانيِّ في التعقُّل مغلقاً بذلك الباب في وجه أيِّ احتمالات أخرى لا يستطيع العقل الإنسانيِّ بلوغها.

رابعاً: إشكاليَّة الإله بصفته تفكيراً في التفكير

أراد أرسطو أن يتخلَّص من الإشكاليَّات الناجمة عن إثارته لحقيقة الموضوعات التي يتعقَّلها العقل الإلهيُّ، وانتهى إلى أنَّ الإله «يجب أن يكون هو ذاته الفكر الذي يفكِّر (لأنه هو أشرف الأشياء)، وتفكيره هو تفكيرٌ في التفكير its thinking is a thinking on thinking»[1].

قصد أرسطو من ذلك أنَّ فكر الإله لا يتناول الموضوعات الخارجيَّة، لأنَّه فكر محض لا يخالطه أيُّ شيء، لذلك فإنَّ هذا الفكر ذاته لا يفكِّر بالأشياء ولا بصور معقولة عن الأشياء ولا باستدلالات تنهض على الموضوعات المختلفة، وإنما هو فكر يفكِّر بأفكار هي أيضاً محضة، وهذا يعني أنَّ الإله يفكِّر في تفكيره.

في هذا السياق، أوضح أرسطو وجهة نظره من أجل تبيان الفارق بين الفكر الإنسانيِّ والفكر الإلهيِّ على النحو الآتي: «غير أنَّه يظهر بجلاء أنَّ المعرفة (knowledge) والحسَّ (perception) والظنَّ (opinion) والفهم (understanding) يتجه كلٌّ منها نحو شيء آخر بصفته موضوعاً، وهي أنفسها تكونُ بالعَرَض فحسب.

علاوةً على ذلك، إذا لم يكن التفكير هو المتفكَّر فيه نفسه، فأين يكونُ صلاحُ الفكر؟ لأنَّ فعل التفكير وموضوع الفكر ليس لهما الماهيَّة ذاتها. نحن نجيب بأنَّه في بعض الحالات تكون المعرفة (knowledge) هي المعروف. في العلوم المنتجة (productive sciences) (إذا جرَّدنا المادَّة) الجوهر بمعنى الماهيَّة، وفي العلوم النظريَّة (theoretical sciences) يكون شكل أو فعل التفكير هو نفسه المفكَّر فيه. كما هو ظاهر، إذن، الفكر والمفكِّر فيه ليسا مختلفين في حالة الأشياء العارية من المادَّة، سيكونان الشيء نفسه، بمعنى آخر التفكير سيكون واحداً مع موضوع فكره the thinking will be one with the object of its

[1]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1074b, 32- 34.

thought»[1].

لقد أراد أرسطو تبيان أنَّ وعي الإنسان المؤلَّف من المعرفة والحسِّ والظنِّ والفهم لا تكون له أيَّة فعَّاليَّة، إلاَّ إذا قامت المعرفةُ بالمعروفِ، وأدرك الحسُّ بالمحسوسِ، وبُني الظنُّ على المظنون، وتقوَّم الفهم بالمفهوم، وهذا يعني أنَّ الوعي الإنسانيَّ لن يكون فاعلاً إلاَّ إذا استند إلى الموضوعات التي يعيها، فالعلاقة بين الوعي وموضوع الوعي جوهريَّة إلى أقصى حدٍّ، إذ لا يُقيَّضُ أن يكون هناك وعي من دون موضوع وعي، ولا موضوع وعي من دون وعي. وعليه، لا يمكن أن يكون الوعي الإنسانيُّ فعَّالاً إلاَّ من قِبَلِ ما يعرض له من موضوعات معرفةٍ وحسٍّ وظنٍّ وفهم، لذلك فالوعي الإنسانيُّ لا يعي ذاته، إلاَّ بوساطة هذه الموضوعات أنفسها، وهذا يقتضي أنَّ الوعي الإنسانيَّ ليس وعياً ذاتيَّاً، وإن حدث أيُّ نوعٍ من الوعي الذاتيِّ، فسيكونُ لا محالة عَرَضيَّاً، لأنَّه لا يستند إلى ذاته على نحوٍ مطلق في عمليَّة الوعي، وإنما يجب أن يستند إلى الموضوعات التي يعيها. ولذلك أكَّدً أرسطو أنَّ صلاح التفكير لا يمكن أن يكون في انفصال التفكير عن موضوع الفكر، لوجود فارقٍ في الماهيَّة بينهما، وإنما يكون في تماهيهما تماهياً تامَّاً. وبذا يحقِّق الفكر كماله الذاتيَّ الَّذي فيه صلاحه. وبيَّن أرسطو أنَّه في العلوم المنتجة أو الصناعات تكون صورة الشيء المصنوع في ذهن الصانع قبل صناعته مثلما هي بعد صناعته إذا جرَّدناها من المادَّة التي صُنعت منها، وهذا يعني أنهما واحد، فيكون التقارب كبيراً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الوحدة بين التفكير وموضوع الفكر أكثر جلاءً في العلوم النظريَّة (العلم الطبيعيُّ - العلم الرياضيُّ - الميتافيزيقا)، فتزداد الوحدة بينهما صُعُداً من العلم الطبيعيِّ إلى العلم الرياضيِّ، وصولاً إلى علم ما بعد الطبيعة، تبعاً لارتفاع درجة التجريد والابتعاد عن المادَّة.

بعدما بيَّن أرسطو أنَّ هناك نوعاً ما من الوحدة بين التفكير وموضوع الفكر على مستوى العلوم المنتجة والعلوم النظريَّة، أكَّد أنَّ هذا الأمر أحرى أن يكون في حالة الأشياء التي لا تخالطها مادَّة، ويقصد بها العقول المفارقة أو الجواهر الأُول وفي مُقَدَّمتها المحرِّك الأول اللاَّمتحرك، ففي عقل هذا المحرِّك يكون التفكير مفكِّراً في ذاته.

---

[1]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1074b, 35- 39- 1075a, 1- 3.

والحقيقة أنَّ أرسطو أراد الوصول إلى غاية أساسيَّة بالنسبة إليه، وهي تقويض أيِّ إمكانيَّة تفسح في المجال كيما يكون العقل الإلهيُّ قادراً على تعقُّل ما يقع خارج ذاته؛ لكن هذه النتيجة التي انتهى إليها ناجمة عن موقف يتناقض مع منهجيَّته في معالجة هذا الموضوع؛ إذ إنَّه انطلق من قناعة راسخة وهي أنَّ العقل الإنسانيَّ قادر على إطلاق أحكام معرفيَّة تخصُّ العقل الإلهيَّ -هذا إذا سلَّمنا معه بأنَّه يصحُّ أن يقال: إنَّ للإله عقلاً-، فكيف يمكن قبول أنَّ عقل الإنسان يمتلك القدرة على إطلاق مثل هذه الأحكام الميتافيزيقيَّة القاطعة على العقل الإلهيِّ ذاته؟

إنَّ ما يترتَّب على آراء أرسطو في هذا الاتِّجاه هو أنَّ العقل الإنسانيَّ قادر على تحديد ماهيَّة العقل الإلهيِّ، أي لو أخذنا بآرائه لاكتشفنا أنَّ ماهيَّة العقل الإلهيِّ هي التفكير في التّفكير أو تعقُّل التعقُّل، فالعقلُ الإلهيُّ عقل وعاقل ومعقول في وحدة واحدة، فكيف يمكن للعقل الإنسانيِّ أن يخترق هذه الوحدة ليَسْبُرَ ماهيَّتها؟

علاوة على ذلك، كيف يمكن -وقد أعلن أرسطو على مستوى تعقُّل الجزئيَّات الانفصال التام بين الإله والعالم- أن يكون العقل الإنسانيُّ الفرديُّ قادراً على الاتصال مع العقل الإلهيِّ ليقوم بإطلاق أحكام تخصُّ ماهيَّته؟

هذا السؤال لم يقدِّم أيَّ جواب عنه وتركه معلَّقاً، لكنَّه قال: «يبقى تساؤل آخر - ما إذا كان موضوعُ الفكر مركَّباً؛ لأنَّه إذا كان هذا هكذا، فإنَّ الفكر سيتغيرّ بانتقاله من جزء إلى جزء من الكلّ. نحن نجيب عن ذلك بأنَّ كلَّ ما ليس له مادة لا يتجزأ. مثل الفكر الإنسانيِّ، أو بالأحرى فكر الموضوعات المركَّبة، هو في مدَّة معينة من الزمن (لأنَّه لا يمتلك الخير في هذه اللَّحظة أو تلك، لكنه الأفضل، لذلك لا يعقل من الشيء ما هو مختلف عنه، إنه يعقل دفعةً واحدةً فقط في مدَّة كليَّة من الزمان) وهكذا طوال الأبديَّة هو الفكر الذي يمتلك ذاته من أجل موضوعه»[1].

هنا قصد أرسطو أنَّه إذا كان موضوع تفكير الإله أي ما يعقله الإله منه، بصفته عاقلاً يتعقَّل ذاته، مركَّباً من معقولات كثيرة، فإنَّ الإله لن يتوقَّف عن الانتقال من معقول جزئيٍّ

[1]- Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 9, 1075a, 4- 10.

منها إلى معقول جزئيٍّ آخر داخل كليَّة ذاته، وهذا يقتضي تغاير هذه المعقولات الجزئيَّة لا تجانسها، فيكون مضطرّاً لمتابعة تعقُّل تغاير هذه المعقولات الجزئيَّة، فينبني على ذلك أنَّها غير ذاته، كما أنَّ متابعته لتعقُّلها يعني أنه يعقل معقولاً جزئيّاً منها في زمن أول ويعقل معقولاً آخر منها في زمن ثان، وهكذا دواليك، وهذا لا يجوز لأنَّ الإله يعقل دفعةً واحدة في كلية الزمن؛ لذلك يبقى الإله متعقِّلاً لذاته على نحوٍ سرمديٍّ من دون وجود أيِّ احتمالٍ آخر.

إنَّ سعادة الله وفق هذا النوع من الفهم تكون باستمراريَّة تعقُّل ذاته على نحو أزليٍّ، فهو ذات متعالية مغلقة كأنها في شرنقة لا يمكن لها أن تخرج منها.

وكما يوضِّح الفيلسوف الأميركيُّ بينيامين فولر هذه الفكرة الأرسطيَّة، فإنَّه سيحدث «بالنسبة إلينا نحن البشر، أنَّ تعالياً ذاتيّاً ووحدةً مع موضوع فكرنا من هذا القبيل سيكونان أمراً عابراً ومُخْفِّقَاً، ولكن مع الله اللَّحظة تعادل السرمديَّة، كما أنَّ الهُويَّة كاملة. وعلى هذا الأساس يجب علينا ألاَّ نفهم أنَّ تأمُّل الله الذاتيَّ يدوم عبر الزمان اللاَّمتناهي؛ بل إنَّه مستقلٌّ عن شروط الزمان على نحوٍ كليٍّ»[1].

والحقيقة أنَّ أرسطو هنا امتلك جرأة غريبة لا يوجد أيُّ مسوِّغ لها، فكأنَّه استطاع أن يعرف ماذا يدور في عقل الإله، أو بالأحرى استطاع أن يضع له طريقة تفكير، يجب ألاَّ يخرج عليها، فألزمه بتعقُّل ذاته بعقل هو نفسه المعقول من دون أن يعتريه تغيُّر ولا كثرة؛ لكن ما لم ينتبه إليه هو أنَّه ما دام العقل في الإله هو المعقول، فما الحاجة إلى عمليَّة التعقُّل أصلاً، فالعقل الإلهيُّ مكتمل على نحوٍ مطلق وليس بحاجة إلى القيام بفعل التعقُّل، وليس فعل التعقُّل سوى تحصيل حاصل ما دام لا يقدِّم أيَّ علم جديد؛ ولذلك يبقى أرسطو في هذا الاتجاه أسير نزعة تشبيهيَّة وقع فيها حينما اعتقد أنَّ للإله عقلاً، وحاول تجاوزها باقتناعه بأنَّ العقل الإلهيَّ لا يفكِّر على غرار العقل الإنسانيِّ، لكنَّه لم ينجح بسبب أنه جعل العقل أعلى من الإله، فلم يقبل أن يعلو الإله على العقل، فرفع معنى العقل إلى أعلى مستوى من التجريد، وأخضع الإله له.

---

[1]- Fuller, B.A.G, The Theory of God in Book Λ Aristotle s Metaphysics, The Philosophical Review, Mar., 1907, Vol.16, No.2 (Mar.,1907), pp.173- 180, Duke University Press on behalf of Philosophical Review- Stable URL:https://WWW.jstor.org/stable/2177471.

خامساً: انتقال مشكلة عقل المحرِّك الأول اللاَّمتحرِّك (العلم الإلهيِّ) إلى الثقافة العربيَّة - الإسلاميَّة

يمكن تأكيد أنَّ الإمام عليَّ بن أبي طالب عليه السلام، كان قد تطرَّق لأوَّل مرَّة في تاريخ الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة -على المستوى الفلسفيِّ- لقضيَّة علم الله تعالى، وقد عُني الإمام بتبيان طبيعة الموضوعات التي يعقلها الله تعالى، ولا شكَّ في أنَّه توجد في القرآن الكريم آيات بيِّنات تدلُّ على العلم الإلهيِّ. قال تعالى: ﴿**وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ**﴾[1].

وقد استطاع الإمام عليٌّ عليه السلام أن يستنبط مما ورد من آيات في القرآن الكريم الموقف الإسلاميَّ النهائيَّ من علم الله تعالى، لكن جاء هذا الموقف قائماً على وعيٍ فلسفيٍّ عميق[2] لا يمكن نكرانه، إذ قال عليه السلام عن الله تعالى: «عالمُ السرِّ من ضمائرِ المُضْمِرين ونجوى المُتخافتين، وخواطرِ رَجْمِ الظُّنون، وعَقْدِ عزيماتِ اليقين، ومَسَارقِ إيماضِ الجُفون، وما ضَمِنَتهُ أكنانُ القلوب، وغياباتُ الغيوبِ، وما أصغت لاستراقه مصائخُ الأسماعِ، ومصائفِ الذَّر، ومشاتي الهوامِّ، ورَجْعِ الحنينِ من المولهاتِ، وهمسِ الأقدام، ومنفسَحِ الثَّمرة من ولائجِ غُلُفِ الأكمام، ومُنْقَمَعِ الوحوشِ من غيرانِ الجبالِ وأوديتها، ومُختبأِ البعوض بين سُوقِ الأشجار وألحيتِها، ومغرزِ الأوْراقِ من الأفنان، ومحطِّ الأمشاجِ من مساربِ الأصلابِ، وناشئةِ الغيوم ومُتَلاحِمِها، ودرورِ قطرِ السَّحابِ في مُترَاكِمِها، وما تسفي الأعاصيرُ بذيولها، وتَعْفُو الأمطار بسيولها، وعَوْمِ بناتِ الأرضِ في كُثبانِ الرِّمالِ، ومُستقَرِّ ذوات الأجنحةِ بذُرا شناخيبِ الجبال، وتغريدِ ذواتِ المنطق في دياجيرِ الأوكار، وما أوعبتهُ الأصدافُ، وحضنت عليه أمواجُ البحار، وما غشيته سُدْفَةُ ليل أو ذَرَّ عليه شارقُ نهار، وما اعتَقَبَتْ عليه أطباقُ الدياجيرِ، وسُبحات النُّور؛ وأثرِ كلِّ خطوةٍ، وحسِّ كلّ حركةٍ،

---

[١]- سورة الأنعام، الآية ٥٩.

[٢]- نحن هنا لا نقول إنَّ الإمام عليّ فيلسوف يفكِّر على غرار الفلاسفة اليونانيين أو غيرهم؛ بل نؤكِّد أنَّه عليه السلام عالج مشكلات فلسفيَّة عميقة من دون أن يكون مطَّلعاً -على الأرجح- على تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، وهذا يعني أنَّ هذه المشكلات أحرى بأن توصف بأنَّها إنسانيَّة من أن توصف بأنها فلسفيَّة، أي تخصُّ الإنسان بما هو إنسان، ولا ترجع إلى طريقة تفكير معيَّنة ظهرت عند شعب من الشعوب كما هو حال اليونانيين مع الفلسفة.

ورَجْعِ كلّ كلمةٍ، وتحريكِ كلّ شفةٍ، ومستقرِّ كلّ نسمةٍ، وهماهِم كلِّ نفسٍ هامَّةٍ، وما عليها من ثمرِ شَجَرَةٍ، أو ساقط ورقةٍ، أو قرارة نطفةٍ، أو نُقاعةِ دمٍ ومُضغةٍ، أو ناشئةِ خلقٍ وسُلالةٍ؛ لم يلحقه في ذلك كُلْفَةٌ، ولا اعترضته في حفظ ما ابتدع من خلقه عارِضَةٌ، ولا اعتورته في تنفيذ الأمور وتدابير المخلوقين ملالةٌ ولا فترةٌ، بل نفذهم عِلْمُهُ، وأحصاهم عَدَدُهُ، ووسعهم عدلُهُ، وغمرهم فضلُهُ، مع تقصيرهم عن كنهِ ما هو أَهْلُهُ»[1].

وإذا رجعنا إلى زعم أرسطو السَّابق عن أنَّ استمراريَّة التفكير في الجزئيَّات ستكون متعِبة للإله، وقمنا بمقارنته مع كلام الإمام علي عليه السلام، لوجدنا كأنَّ كلامَه ردٌّ مباشر على زعمه أنَّ استمراريَّة تعقّل الجزئيَّات متعِبة للإله، لأنَّ الإمام عليّ عليه السلام أكَّد أنَّ الله تعالى عالمٌ بعلمٍ مطلق يحيط بالوجود إحاطةً شاملة، ولا يغيب عن علمه تعالى أيُّ شيء، ويكون ذلك من دون أن يعاني من أيِّ مشقَّة، ولا أن يعرض له أي تغيُّر، بل علمه نافذ في المخلوقين نفاذاً مطلقاً.

والحقيقة أنَّ هذا الكلام الذي قاله الإمام علي عليه السلام يُعدُّ نصَّاً مؤسِّساً من نصوص علم التوحيد الإسلاميِّ الذي يمكن أن يُوضع بإزاء ميتافيزيقا أرسطو كردٍّ مباشر عليها، وإن كنَّا لا نملك أيَّ وثائق تدلُّ على أنَّ الإمام عليّاً عليه السلام كان قد اطَّلع على فلسفة أرسطو، لأنَّ حركة الترجمة لم تزدهر إلاَّ في العصر العباسيّ.

لكن ابن أبي الحديد المعتزلي (١١٩٠-١٢٥٨م) شارح نهج البلاغة كان واعياً تماماً لكون كلام الإمام عليٍّ على علم الله يُعَدُّ ردّاً مباشراً على أفكار أرسطو عن عقل الإله، إذ قال: «(...) لو سمع هذا الكلام أرسطوطاليس، القائل بأنَّه تعالى لا يعلم الجزئيَّات، لخشع قلبه، ووقف شَعْرُهُ، واضطرب فكره، ألا ترى ما عليه من الرُّواء والمهابة، والعظمة والفخامة، والمتانة والجزالة (...)»[2].

ويكشف كلام الإمام عليٍّ عليه السلام- عمَّا يعلمه الله تعالى من معلومات ذكرها الإمام

---

[١]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، الجزء السابع، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٦٠، ص٢٢- ٢٣.

[٢]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المعطيات السابقة نفسها، ص٢٤.

نفسه في النصِّ السابق- أنَّ هذه المعلومات نفسها ليست إلاَّ نقطةً من بحرٍ محيطٍ؛ لكن ما أراد الإمام التنبيه إليه هو أنَّ خالق كلِّ هذه المخلوقات والأشياء والوقائعِ التي لولاه لما كانت، لن يتخلَّى عن متابعتها في أعمق أعماقها، وهنا تتجلَّى عظمة الألوهيَّة، ولا تتجلَّى هذه العظمةُ نفسها في انغلاق الإله على ذاته كما زعم أرسطو وأتباعه من مدرسة المشَّائين.

والحقيقة أنَّ ما تقدّم يُعدُّ دليلاً على أنَّ قضيَّة العلم الإلهيِّ قد أُثيرت على نحوٍ مبكر في الصدر الأول؛ لكن لم تُولَ الاهتمام الكافي حتى عند فرقة المعتزلة التي تطرَّقت إلى هذا الموضوع من جهة العلاقة بين الذَّات والصفات ولم تذهب إلى أبعد؛ غير أنَّ ما أفضى إلى إعادة طرحها على نحوٍ مُعمَّق عند الفلاسفة المسلمين هو -كما سبق القول- ترجمة مقالات كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» إلى اللُّغة العربيَّة، تحديداً المقالة الثانية عشرة المعروفة عند العرب بـ«مقالة اللاَّم» التي قام إسحاق بن حنين بنقلها إلى العربيَّة.

هذا، ونجد أنَّ الفارابي (٨٧٣-٩٥٠م) كان قد تلقَّف الأفكار الواردة في «مقالة اللاَّم» وأخذ بها من دون إخضاعها لأيِّ منظور نقديٍّ، وقَبِلَ آراء أرسطو، وكأنها علم يقينيٌّ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويمكن الذهاب في التحليل إلى أبعد بتأكيد أنَّ الفارابي آمن إيماناً قاطعاً بنظريَّة الجواهر الأُول أو العقول المفارقة المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين التي تدلُّ دلالة قاطعة على عقيدة الشُّرك. فقد ميَّز الفارابي بين الأَنْفُس البشريَّة وأَنْفُس الأجسام السماويَّة، فأعلى ما يمكن أن تمتلكه الأنفس البشريَّة هو القوَّة الناطقة «وأمَّا أنفس الأجسام السماويَّة فهي مباينة لهذه الأنفس في النوع مفردة عنها في جواهرها، وعنها تتحرَّك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس الحيوان التي لدينا. وذلك أنَّها لم تكن بالقوَّة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قِبَلِ أنَّ معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائماً»[1].

والحقيقة أنَّ هذا الكلام -يدلُّ على نحو حاسم- على أنَّ الفارابي يقول بألوهيَّة الأنفس السماويَّة العاقلة، لأنَّه ينفي عنها أن تكون «بالقوَّة أصلاً»، وهذا يعني أنَّها أزليَّة أبديَّة، أي إلهيَّة، وهي عاقلة تعقل الإله وتعقل أنفسها، وتعقل بعضها بعضاً وفق جوهر كل نفس

---

[١]- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيَّة الملقب بمبادئ الموجودات، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه: فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٩٣، ص٣٣- ٣٤.

سماويَّة منها، ولا يصل تعقُّلها إلى الكائنات الفاسدات في عالم الكون والفساد. ويضع الفارابي الإله أو «الأول» كما يسمِّيه في رأس الهرم، «فالأوَّل يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلّها، لأنَّ سائر الموجودات إنما اقتبس كلَّ واحد منها الوجود عن وجوده»[1].

ولا غرو أنَّ الفارابي قَصَدَ من قوله أنَّ الأول يعقل ذاته وبعقله لها يعقل الموجودات ليس أنَّ الأوَّل يعلم الجزئيَّات؛ بل إنَّ الأول يعلم أنه مبدأ للموجودات كافةً، فهو يعلمها من هذه الجهة.

كما أكّد الفارابي أنَّ الله عالم -وهذا إلى حدِّ الآن يتَّسق مع العقيدة الإسلاميَّة- لكنه عاد وقال: إنَّ الله «ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه؛ بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنَّه يعلم وإنَّه معلوم، وإنَّه علمٌ، ذات واحدة وجوهر واحد»[2].

وهنا يظهر كلُّ الظهور أنَّ الفارابي سار على نهج أرسطو، ورفض أن يكون علمُ الله موجَّهاً نحو الموجودات أو الكائنات، وهذا يقتضي مباشرةً إنكار العقاب والثواب الإلهيَّين، لأنَّه طالما لا يعلم الله إلاَّ ذاته -وفق رأي الفارابي هنا- فإنَّه لن يعاقب على الأفعال الرديئة ولن يثيب على الأفعال الحسنة، وإذا كان هكذا، فلا توجد أيُّ ضرورة تقتضي قيام الموتى من قبورهم. وهذا التحليل يتَّسق تماماً مع تسليمه بأنَّ الله «مكتفٍ بجوهره». وبذا يكون الفارابي ومن قبله إسحاق بن حنين قد أدخلا -الأوّل على مستوى الترجمة والثاني على مستوى التأليف الفلسفيِّ- أفكاراً مناقضة تماماً للأديان السماويَّة عموماً، وللدِّين الإسلاميِّ خصوصاً.

ولا تتوقَّف خطورة هذه الأفكار على مناقضة الدِّين؛ بل تُشيع اليأس في نفوس الناس وتنزع المعايير الأخلاقيَّة من عقولهم، وتُعَزِّزُ قانون الغاب بينهم، لأنَّه إذا كان الله لا يعلم

---

[١]- المصدر نفسه، الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيَّة الملقب بمبادئ الموجودات.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٥.

شيئاً عن أفراد البشر في هذا العالم، فهذا يعني أنَّه ترك لهم الحريَّة المطلَقة في كلّ شيء، وهذا يُسقط التكاليف، ويُخلُّ بالنواميس والشرائع. فضلاً عن أنَّ الفارابي أضاف فكرةً على درجةٍ عاليةٍ من الخطورة وهي أنَّ الله لا يحتاج «أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه»؛ لكن لو كانت هذه الفكرة صحيحة على إطلاقها، فلماذا تعبدُ الشعوبُ -منذ غابر الأزمنة- الله إلى يومِ النّاسِ هذا، فكان الأحرى، تبعاً لرأي الفارابي، أن يطمس الله أيَّ معرفةٍ به في عقول البشر ويتركهم على حال الطبيعة مَثَلُهم في ذلك مَثَلُ العُجماوات؛ لكنَّنا نشاهد عند بني الإنسان ميلاً شديداً نحو معرفة الله، ولا شكَّ في أنَّ هذا الميل مغروزٌ في جِبلَّةِ الإنسان، ولولا أنَّه لم يكن ميلاً أصيلاً، أي داخلاً في تكوين الأناسِيِّ، لما كان فِكْرُ البشر في جميع العصور وفي الأمم كافَّة متوجّهاً نحو الألوهيَّة بشوقٍ عارم.

ولم يكن ابن سينا (٩٨٠-١٠٧٣) أقلَّ حماسةً من الفارابي في ما يتعلَّق بقبول أفكار أرسطو عن اللاَّهوت الطبيعيِّ؛ ذلك أنَّ الله في رأي ابن سينا «يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثَّر بها في جوهره، أو يتصوّر في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورُها معقولةً، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقله، ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ كلّ شيء فيعقل من ذاته مبدأ كلّ شيء»[1].

ولا شكَّ في أنَّ كلام ابن سينا يعني تماماً أنَّ الله لا يعقل إلا ذاته، وعلم الله بالموجودات خارج ذاته يقتصر على علمه بأنَّه مبدأ لها، لأنَّها أحطُّ مرتبة من أن تكون موضوعاً لعلم الله، ولذلك لا ينفذ العلم الإلهيُّ في الجزئيَّات من جهة أوضاعها في عالم الكون والفساد؛ بل من جهة أصولها الوجوديَّة النابعة من الله. والحقيقة أنَّ ما ينطبق من نقدٍ على الفارابي في هذا الاتِّجاه ينطبق على ابن سينا؛ لذلك لا يوجد داعٍ للتكرار.

لقد حاول أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١م[2]) أن يرد على فكرة أنَّ الله لا يعلم الجزئيَّات، فذهب إلى أنَّ الله يعلم الحوادث المستقبليَّة بعلم مسبق، وهذا العلم المسبق

---

[١]- ابن سينا، الإلهيَّات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميِّ، قم- إيران، ١٤١٨ق، ١٣٧٦ش، ص٣٨٩.

[٢]- أنظر: الغزالي، أبو حامد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤، (من دون تاريخ)، ص٢٠٦- ٢١٧.

يكون هو نفسه عند وقوع هذه الحوادث، ولا فرق بين أن يعلم الحادث ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً، لأنَّ الماضي والحاضر والمستقبل من الأمور المضافة إلى الذات الإلهيَّة من حيث علمها، لذلك لا تقدح نهائيَّاً ولا تؤثِّر فيها. «وهكذا ينبغي أن يُفهم الحال في علم الله عزَّ وجلَّ، فإنَّا نسلِّم بأنَّه يعلم الأشياء بعلم واحد، في الأزل والأبد والحال، لا يتغيَّر»[1].

والحقيقة أنَّ ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) انبرى للردِّ على الغزالي في هذه القضيَّة، إذ رفض رأيه القائل إنَّ العلاقة بين العلم والمعلوم من الأمور المضافة، وإذا اقتضى الأمر تغيُّر أحد المضافين هنا -وهو المعلوم- فإنَّ ذلك الأمر عينه لا يقتضي تغيُّر المضاف الآخر -وهو هنا العالم- وقد رفض ابن رشد أن تكون العلاقة بين الله بصفته عالماً والموجودات خارج ذاته بصفتها معلومات من الأمور المضافة. وقد أوضح ابن رشد رفضه هذا على النحو الآتي: «الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أنَّ وجود الموجود هو علَّة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علَّة وسبب للموجود، فلو كان إذا وُجِدَ الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد، كما يحدث ذلك في العلم المُحْدَث، للزم أن يكون العلمُ القديم معلولاً للموجود، ولا علَّة له. فإذاً، واجبٌ ألاَّ يحدث هنالك تغيُّرٌ كما يحدث في العلم المحدث، وإنَّما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عُرِفَ فسادُ هذا القياس»[2].

يتبيّن أنَّ كلاًّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد قد اتَّخذوا عُمقيَّاً الموقف نفسه، فهم لا يقبلون أن يكون الله عالماً بالموجودات الجزئيّة خارج ذاته على أي نحوٍ كان، وإنما هو يعلمها داخل وجوده هو وحده من حيث هو مبدأ لها أو علَّة لها؛ لكن لماذا أجمع هؤلاء الفلاسفة على هذه الفكرة؟

الحقيقة أنَّه يمكن إرجاع إجماعهم إلى تأثُّرهم كلِّهم بشَرْحَي الإسكندر الأفروديسي[3]

[١]- المصدر نفسه، الغزالي، أبو حامد، تهافت التهافت، ص٢١٣.

[٢]- إبن رشد، ضميمة العلم الإلهيِّ الملحَقة بكتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٣، (دون تاريخ)، ص٧٤.

[3]- Bertolacci, Amos, The Reception of Aristotle s Metaphysics in Avicenna s Kitab Al- sifa, A Milestone of Western Metaphysical Thought, Brill, Leiden. Boston, 2006, p.395.

وثامسطيوس[1] للفصل التاسع من المقالة المرسوم عليها حرف اللاَّم من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، إذ أكد ثامسطيوس أنَّ «الله هو المبدأ الأوَّل وأنَّه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً، وأنَّه إذا كان مالكاً لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها به. والعقل والمعقول منه واحد. فالعقل الأوَّل يعقل العالم، وذلك أنَّه -إن تكثَّر- إذا عقل ذاته، عقل أنَّه ما هو، فقد عقل من ذاته أنه علَّة جميع الأشياء ومبدأها»[2].

كان أرسطو قدوةَ كبار الفلاسفة العرب المسلمين، وقد تحوَّلت فلسفته إلى مرجعيَّة مطلَقة بالنسبة إليهم، فكلُّ ما قاله أرسطو صار في نظرهم حقيقةً راسخة، ولذلك شاعت فكرة أنَّ الله لا يعقل إلاَّ ذاته بينهم من دون إخضاعها للنقد والفحص والبحث، وكانت حُججهم في إثباتها مأخوذةً من أرسطو وشارِحَيه الإسكندر وثامسطيوس، وهي حجج في عمقها ضعيفة تقوم على منهجيَّة غامضة تجعل العقل الإنسانيَّ قادراً على النفاذ في العقل الإلهيِّ ليُحدِّد ما يستطيع تعقُّله وما لا يستطيعه، من دون البحث عن مسوِّغات تسمح للعقل البشريِّ بإطلاق أحكام تحدِّد حقيقة العقل الإلهيّ.

---

[١]- ثامسطيوس، من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، في: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، مرجع سبق ذكره، ص٢١.

[٢]- يقول ابن رشد: «لم يُلفَ للإسكندر ولا لمن بعده من المفسرِّين تفسير في مقالات هذا العلم ولا تلخيص إلا في هذه المقالة (=مقالة اللام)، فإنّا ألفينا للإسكندر فيها تفسيراً نحواً من ثلثي المقالة وألفينا لتامسطيوس (اقرأ: لثامسطيوس) فيها تلخيصاً تاماً على المعنى. وقد رأيتُ أنَّ الأجود أن نلخص ما يقوله الإسكندر في فصلٍ فصلٍ منها بأوضح ما يمكننا وأوجزه وما كان لتامسطيوس (اقرأ: لثامسطيوس) في ذلك من زيادة أو شك أتينا به وكذلك نذكر نحن أيضاً ما كان عندنا من زيادة أوشك». انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٣٩٣- ١٣٩٤.

خاتمة

استطاع أرسطو أن يقدِّم نسقاً فلسفيّاً متكاملاً كان له تأثيره الحاسم في تاريخ الفلسفة على امتداد عصورها؛ لكن هذا لا يعني أنَّه امتلك الحقيقة المطلَقة، ولم يكن الوحيد الذي سار في طرق الكشف عنها، لذلك لا يجوز أن تُقبلَ أفكارهُ كلُّها من دون فحص ولا مُساءلة، لأنَّ هذه الأفكار تنطوي على جانبٍ خطير يهدِّد الوجود الإنسانيَّ أكبر تهديد. فرأي أرسطو حول أنَّ الله مكتفٍ بتعقُّل ذاته، يضع هاويةً لا قرار لها بين الله والإنسان، ويترك للإنسان حريَّة التفكير في فعل ما يشاء، ولا يمكن هنا الاستناد إلى فكرة أنَّ القوانين الوضعيَّة تكفل أو تضمن العلاقات بين الناس، أفراداً وشعوباً وأُمماً، لأنَّ استقراء وقائع التاريخ يكشف لنا أنَّ القوانين الوضعيَّة تأتي دائماً لصالح الأقوى، ولا تعدو أن تكون وسائل للسيطرة والاستغلال وفرض النفوذ. كما أنَّ قطع صلة الله بالإنسان الفرد تحجب عنه آفاقاً وجوديَّةً لا نهاية له، وتُفقده الثقة بنفسه، فيمكن أن يستسلم لأيِّ عارضٍ يعرض له، من انتحار أو شذوذ أو توحُّشٍ، وإلى ما هنالك من رزايا لا حصر لها؛ فالاعتراف بوجود إلهٍ لا يعلم عن البشر شيئاً أمر لا يكفي على الإطلاق لنظم الحياة الإنسانيَّة على الأقل.

وليس بدعاً القول أنَّ تناهي الإنسان الفرد، أي خضوعه للولادة والموت، يعني أنَّه كائن زائل، فإذا فقد هذا الكائن الزائل أيَّ أمل بحياة أخرى بعد الموت سيتحوَّل زواله إلى دافع خطير له لنهب ما يستطيع نهبه من أعراض الدُّنيا، وهنا لن يلتزم بأيِّ قاعدة ولا سُنَّةٍ ولا شريعةٍ، وسينفلتُ من عقاله مثل طوفان أو زلزال أو بركان.

إنَّ تأكيد أرسطو أنَّ الإله عقلٌ يتعقَّل ذاته لا يعدو أن يكون موقفاً غير مؤسَّسٍ التأسيس الكافي على المستوى المعرفيِّ، لأنَّ لم يقدِّم أيَّ أدلَّة تبرِّر له أن يأخذ بتصوُّر معيَّن عن أنَّ العقل الإلهيَّ يعقل معقولاته بكيفيّةٍ من دون أخرى؛ إذ لم يفعل في هذا الاتِّجاه أكثر من أنَّه قاسَ العقل الإلهيِّ على العقل الإنسانيِّ، بمعنى أنَّه اتَّبع منهجيَّة المقارنة بين عقل الإله وعقل الإنسان، فإذا كان عقل الإنسان يتغيَّر بعَقْله للمعقولات، لأنَّه انتقل من القوَّة إلى الفعل، أي من الجهل إلى العلم، فإنَّ هذا في رأي أرسطو يقتضي أنَّه لا يجوز بالنسبةِ إلى الإله أن يعقل المعقولات خارج ذاته، وإلاَّ سيصبح حاله حال العقل الإنسانيِّ. لكن ما لم يبحث عنه أرسطو ولا الفلاسفة العرب المسلمون من المشَّائين هو أنَّه: هل يمكن بالنسبة إلى الإله أن يعقل الجزئيَّات بطريقةٍ لا تؤثِّر في كمال ذاته ولا في كونه علَّةً للموجودات؟

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: العربيَّة:

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، الجزء السابع، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٦٠.

٢. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، ١٩٣٨.

٣. ابن رشد، ضميمة العلم الإلهيِّ الملحَقة بكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتِّصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٣، (من دون تاريخ).

٤. ابن سينا، الإلهيَّات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميِّ، قم- إيران، ١٤١٨ق، ١٣٧٦ش.

٥. بدوي، من عبد الرحمن، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، دراسات إسلاميَّة- ٥- ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩.

٦. شير، ادي، تاريخ كلدو واثور، المطبعة الكاثوليكيَّة للآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩١٢.

٧. الغزالي، أبو حامد، تهافُت التَّهافُت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤، (من دون تاريخ).

٨. الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيَّة الملقَّب بمبادئ الموجودات، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه: فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٩٣.

٩. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٣.

ثانياً: الأجنبيَّة:

1- A ristotle , M etaphysics , T ranslated by W.D.Ross ,in: The C omplete of Aristotle The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton/Bollingen Series Lxxi . 2, Princeton University Press, 1984.

2- Bertolacci, Amos, The Reception of Aristotle s Metaphysics in Avicenna s Kitab Al-sifa, A Milestone of Western Metaphysical Thought, Brill, Leiden. Boston, 2006.

3- Jaeger, Werner, Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, Translated With THE Author s Corrections And Additions By Richard Robinson, Second Edition, Oxford University Press,1948.

4- Oll, Moonika, Greek Cultural Translation of Chaldean Learning: A Thesis Submitted to The University of Birmingham For the Degree of Doctor Of Philosophy, Department of Classics, Ancient History and Archaeology, School of History and Cultures, College of Arts and Law, The University of Birmingham, May, 2014.

نظريّة قِدَم العالم عند أرسطو
(عرض ونقد)

منذر حسن شباني[١]

مقدّمة

شكَّلت مسألة قِدَم العالم موضوعاً هامَّاً في تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، انطلاقاً من البحث في أصل الوجود وطبيعته؛ ولذلك سعينا في بحثنا هذا لعرض أفكار الفلاسفة اليونانيين من خلال فيلسوف بعينه هو أرسطو الذي اتَّبع منهجاً نقديَّاً حيال من سبقوه. وبالفعل، فقد لاحقنا تطوُّر هذه المسألة عندما ناقشنا نظريَّة الوحدة والتعدُّد كما وجدها لدى الفلاسفة الطبيعيين، وبعد ذلك ناقشنا نقده لنظريَّة الكون والفساد عند أفلاطون، وكيف توقَّف عند قضايا تتعلَّق بالكون الإضافيِّ واللاَّموجود الإضافيِّ ودورهما في مسألة الكون والفساد.

وإتماماً لهذه المسألة، تطرقنا إلى مفهوم الغائيَّة كعلَّة من العلل الأرسطيَّة، ودورها في نظريَّة قِدَم العالم، ذلك أنَّ مفهوم العليَّة يبدو مفهوماً حاسماً في إثبات ذلك، كما سنرى في نهاية البحث حول الإمكان والزمان كمبدأين لوجود العالم من حيث إنَّهما علَّة سابقة وقديمة وأزليَّة.

واستطعنا أن نفرد مبحثاً كاملاً لمناقشة دور كلٍّ من الكون والفساد، ثمَّ المحرِّك الذي لا يتحرَّك وعلاقته بقِّدم العالم، ثم علاقة الهيولى بالصورة ودورها في هذه النظريَّة.

كذلك أفردنا مبحثاً لنقد كلٍّ من الفارابي والشيرازي لنظريَّة قِدَم العالم عند أرسطو، خصوصاً ما يتعلَّق بالإمكان والزمانيَّة.

[١]- أستاذ الفلسفة العامَّة وفلسفة الحضارة والتاريخ. في قسم الفلسفة، جامعة تشرين، اللاَّذقية-سورية.

أولاً: نقد أرسطو للفلاسفة الطبيعيّين وأفلاطون

١. نقد نظريَّة الوحدة والتعدُّد

لعلَّ الدرب الذي يقود إلى مبحث أرسطو في الطبيعة والوجود، كذلك الموجود، لا بدَّ من أن يمرَّ عبر نظريَّة الوحدة والتعدُّد التي قال بها الفلاسفة القدماء السابقون له، ولكنَّه يضع برنامجاً للبحث في هذه النظريَّة ومنها في نظريَّة الطبيعة بالكامل، وهذا البرنامج الذي يعتمده يلخِّصه في قوله: «لمَّا كانت حال العلم واليقين في جميع السبل التي لها مبادئ أو أسباب إنَّما تكون من قبل المعرفة، لاعتقادنا حينئذٍ أنَّنا عرفنا كلَّ أمر من الأمور متى عرفنا أسبابه ومبادئه الأولى حتى نبلغ إلى «اسطقساته»، فمن البيِّن أن في العلم بأمر الطبيعة أيضاً قد ينبغي أن نلتمس أولاً تلخيص أمور مبادئها»[1].

ويمكننا ملاحظة أنَّ هذا البرنامج الذي يضعه أرسطو من أجل دراسة نظريَّة الوحدة والتعدُّد يكشف عن مجموعة من المسائل يحدِّدها شُرَّاحه على نحو دقيق، إذ يرى أحد هؤلاء الشُرَّاح أنَّه يريد في الأسباب أن يتكلَّم في الهيولى والصورة. فأرسطو، إذن، عندما يقول إنَّ لكلِّ مبدأ سبباً فإنَّما يبحث في استئناف الفعل من العدم، ولا يمكن لشيء أن يوجد إلاَّ في العدم[2].

إلى ذلك، يعمل أرسطو بعد ذلك على إيضاح المنهج الذي يتَّبعه في دراسة الطبيعة، ومن بينها المبادئ في وحدتها وتعدُّدها، وكلِّ ما يتَّصل بهذه المسألة. وقد سُمِّي منهج البحث الطبيعي[3] كونه يحاول تفسير الطبيعة من خلال جمع المعطيات اليقينيَّة، ثم الوصول إلى تعريفات للأشياء بحسب ما تقدِّمه، وهو يوضح ذلك بقوله: «ومن شأن الطريق أن يكون من الأمور التي هي أعرف وأبين عندنا، إلى الأمور التي هي أبين وأعرف عند الطبيعة. فالأمور

[١]- أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: إسحاق بن حنين، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، القاهرة، الجزء الأول، د.ت، ص١.

[٢]- يعود التفصيل في قول أرسطو هذا إلى أبو علي الحسين بن السمح الذي يفصل البرنامج الذي يتَّبعه في دراسته للطبيعيَّات. ومن أجل الاستزادة يمكن العودة إلى الشروحات على أقواله في كتابة الطبيعة، ص٢.

[٣]- من الجدير بالذكر أنَّ منهج البحث الطبيعيِّ الذي أسَّسه أرسطو عاد إلى البحث الفلسفيِّ في مطلع العصور الحديثة خصوصاً مع ديكارت وأسبينوزا، وقد مثَّل حالة عامَّة في البحث الطبيعيِّ، كما تمَّ استخدام هذا المنهج في قضايا النقد اللاَّهوتي كما فعل أسبينوزا الفيلسوف الهولندي الذي قدَّم نقداً هامَّاً للتوراة مستخدماً منهج البحث الطبيعيِّ. ومن أجل الوقوف على طبيعة هذا المنهج من الممكن مراجعة كتاب باروخ أسبينوزا "رسالة في اللاَّهوت والسياسة"، ترجمة: حسن حنفي، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٤٢ وما بعد.

المعروفة عندنا ليست هي الأمور المعروفة على الإطلاق. ولذلك، ربما علينا أنَّ نسلك هذا المسلك فنتطرَّق من الأمور التي هي أخفى عند الطبيعة وأبين عندنا إلى الأمور التي هي أبين وأعرف عند الطبيعة»[1].

أمَّا الملاحظة التي يجب أن نضيفها هنا فهي تلك المتعلِّقة بطريقة البحث، أي الطريقة التي يلجأ إليها أرسطو كأداة داخل منهج البحث الطبيعيِّ، لنجد أنَّ هذه الطريقة هي طريقة الاستقراء، إذ يرى أرسطو أنَّه من أجل دراسة الطبيعة من الأفضل الانطلاق من الكليِّ إلى الجزئيِّ، أو كما يقول «ولذك قد ينبغي أن نتطرَّق من الأمور المجملة إلى الجزيئات، وذلك أنَّ الجملة أعرف من الحسِّ، والمجمل هو جملة ما، وذلك أنَّ المجمل يشتمل على أشياء كثيرة كالأجزاء له»[2]. وهذا المنهج، أي منهج البحث الطبيعيِّ وكذلك طريقة الاستقراء كأداة من أدوات هذا المنهج، يهدف إلى العلم بالأسباب، ولكن اللُّجوء إلى العلم المركَّب كما هو الحال هنا، يخلق جملة من الإشكاليَّات التي تبدو أنَّها تفيد البحث في المبادئ من حيث العدد ومن حيث الحركة. وتالياً، فإنَّ أرسطو يكون قد وضع الإطار العام لمناقشة نظريَّة المبادئ وإلقاء الضوء على المشكلات التي رافقت بحث الفلاسفة السابقين عليه في هذه المسألة، وصولاً إلى فكرة التناهي أو غير التناهي لدى هؤلاء الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص الفلاسفة الطبيعيين[3].

وقبل الخوض في ملاحظاته على الفلاسفة السابقين عليه، وعلى نحو الخصوص فلاسفة الطبيعة، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ بعض الباحثين يعتقدون أنَّ العلَّة الكبرى المسيطرة على البحث الطبيعيِّ عند أرسطو هي العلَّة الغائيَّة، وهم يبنون هذا الرأي على علاقة الصورة

---

[١]- المصدر نفسه، باروخ أسبينوزا "رسالة في اللاَّهوت والسياسة"، ص٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣.

[٣]- حول البحث في العلم بالمركَّب عند أرسطو يتَّفق الشرَّاح على أنَّه يبحث في الطبيعة انطلاقاً من الكليِّ، ونحن هنا نقف على رأيين أولهما لأبي علي الحسن بن السمح، وثانيهما لأبي الحسين محمد بن علي البصري. ففيما يؤكِّد بن السمح على أنَّ أرسطو قد قال بالأسباب من أجل الوصول إلى مناقشة المبادئ والحركة، نراه يشير إلى أنَّ هناك أسباباً لا أسباب لها، وهنا يفسِّر قول أرسطو بأنه لا مانع من اللُّجوء إلى الأخذ بالأشياء المشتركة في الأسباب وفي الأشياء المركَّبة. في المقابل نجد البصري يحسم المسألة لصالح القول أنَّ مجرَّد الأخذ بالمركَّبات هو في الحقيقة أخذ في الأسباب. ورأي كلٍّ من هذين الشارحين يمكن الاطِّلاع عليه في المصدر المذكور لأرسطو،" الطبيعة" ، ص٤.

اللاَّمادِّيَّة مع الهيولى الهلاميَّة، ويرون أن الصورة تتضمَّن الغائيَّة، وهذا الانتقال من الهيولى إلى الصورة هو حركة نحو الغايات[1].

وهذه الملاحظة قد تدل على طرح ميتافيزيقي يتخذه أرسطو كمقدمة كبرى في بحثه الطبيعي، ويمكن أن نقول منذ الآن أننا قد نواجه مشكلات معرفية حول الطرح الأرسطي للوجود وطبيعته، ثم لعلنا نكتشف في ما بعد ما نسمِّيه المصادرات الأرسطيَّة على البحث الطبيعيِّ.

أمَّا الآن فنريد أن نطرح المآخذ التي يكتشفها أرسطو لدى فلاسفة الطبيعة حول تعدُّد المبادئ أو ردِّها إلى الواحد، ومنها مناقشة مشكلة المتناهي وغير المتناهي، كما عثر عليها لدى الفلاسفة الطبيعيين. وتبدأ هذه المشكلة في فهم الواحد والمتعدِّد، وقد وقف على رأيين للقدماء حول هذه المسألة، فهناك من يقول بالواحد غير المتحرِّك مثل بارمنيدس، وهناك من يقول بالواحد المتحرِّك، كما يقول ما تبقَّى من الفلاسفة الطبيعيين، وهذه القضية تقود بدورها إلى قضيَّة التناهي أو اللاَّتناهي، وهنا يستبعد أرسطو أن يكون الواحد غير متحرِّك لأنَّ هذه النظريَّة ليست طبيعيَّة، ووجهة نظره هنا حول الواحد غير المتحرِّك يصرِّح عنها بقوله: «فإذا كان الواحد نفسه قد يُقال على وجوه كثيرة، كما قد يُقال الموجود - فقد يجب أن ننظر على أيِّ وجه يقولون إنَّ الكلَّ واحد». فقد يقال واحد «إمَّا في المتصل، وإمَّا في ما ليس بمنقسم، وإمَّا في الأشياء التي القول الدال على ماهيتها واحد بعينه مثل الشمول والخمر، فإنَّ كان متصلاً فالواحد كثير، وذلك أنَّ المتَّصل قد ينقسم إلى مالا نهاية له»[2].

من المفيد القول أنَّ هذا النقد الذي يوجِّهه أرسطو للفلاسفة الطبيعيين يجعله في نهاية الأمر يرفض أن تكون الموجودات واحداً، وانطلاقاً من هذه اللَّحظة نستطيع أن نفهم ما الذي يرمي إليه عندما يرفض المبدأ الواحد، وبالتالي الوجود الواحد، ذلك أنَّ التعدُّدية تخدم الفلسفة الأرسطيَّة أكثر من الواحديَّة. وأكثر من ذلك، فإنَّه في بحثه حول وحدة الوجود يريد أكثر أن يتجاوز الوجود إلى اللاَّوجود، فهو يرى أنَّه حتى ما نطلق عليه غير الموجود هو أيضاً موجود، أي أنَّه يريد التأكيد على قِدَم العالم طالما أنَّه، أي أرسطو، وفيما هو يناقش

[١]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة. ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٣٨.

[٢]- أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: اسحاق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص١٢.

الوجود والموجود يريد أن يؤكِّد أنَّه حتى ما هو غير موجود هو وجود أيضاً، وعلَّته في ذلك تتعلَّق بالموجود كجوهر والأعراض التي تنجم عنه. ويشرح ذلك أبو علي الحسن بن السمح بقوله: «إنَّ أرسطو طاليس يقول إنَّ الموجود إن لم يدلّ على معانٍ شتَّى حتى يدلَّ على الشيء العارض على الموضوع وعلى الشيء الذي هو الموجود، يعني الذي هو أولى بالوجود، وهو الموجود على الحقيقة لا يعرض وجوده على غيره، وهو الجوهر وهو الواحد على الحقيقة لأنَّه الواحد بالعدد. بل إن كان الموجود هو الشيء العارض على الجوهر فإنَّه يلزم منه أن يكون الجوهر موجوداً، لأنَّ الموجود قد عرض له، ولا يجوز أن يعرض الموجود لمن ليس بموجود. وقد قالوا: إنه ليس هو الموجود إذا كان الموجود هو الشيء العارض لا الموضوع. فقد صار الموضوع موجوداً وغير موجود»[1].

من هنا، فإنَّ النتيجة التي يصل إليها أرسطو حول الموجود إنما تؤكِّد على أنَّه يعارض حدوث العالم، ويذهب إلى التأكيد على قِدَمه، خصوصاً عندما يعترض على أستاذه أفلاطون، وهذا ما سنراه في نقده لنظرية الكون والفساد عنده.

٢. نقد أرسطو لنظريَّة الكون والفساد عند أفلاطون

يتنقد أرسطو نظريَّة أفلاطون في الكون والفساد من موقع أنَّ الأخير لا يدرس الكون في أصله، بل هو يدرس الأشياء كما هي في حضورها الراهن فحسب، مع أنَّ هناك آراء تعترض على موقفه بهذا الشأن، ولهذا نجد أنَّه في كتابه «الكون والفساد» يقول صراحة: «لم يدرس إذاً أفلاطون الكون والفساد إلاَّ من حيث طريقة وجودهما بالأشياء، بل لم يكن ليدرس الكون في كلِّ عمومه بل اقتصر على كون العناصر، ولم يقل شيئاً على تلوُّن جميع الأجسام التي هي من جنس اللَّحم والعظم وسائر الأجسام المشابهة لها، ولم يتكلم على الاستحالة ولا على النموِّ، ولم يبيِّن كيفيَّة إدراكه إيَّاهما في الموجودات»[2].

بيد أنَّ أرسطو في مواضع أخرى من فلسفته، أقرَّ بأنَّ أفلاطون قد تحدَّث عن أصل الأشياء، أي أنَّه كان قد تحدَّث عن الأصل وليس عن كون العناصر في حالتها الراهنة فحسب، لذا

---

[١] - أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: اسحاق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

[٢]- أرسطو طاليس. الكون والفساد. ت: أحمد لطفي السيد، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، د.ت، ص٩٥.

نجد في الحاشية تعليقاً هامّاً يكشف عن تناقض في أقواله[1].

انطلاقاً ممَّا سبق يتَّضح أنَّ الهدف الأساسيَّ الذي يريد أرسطو أن يصل إليه هو رفض عالم المُثُل عند أفلاطون والإبقاء على المادَّة، حيث يرى أنَّها هي التي توجد، وهي التي أن وجدت فإنَّها تكون سبب العدم، فليس هناك سوى مادَّة تكون إمَّا مشتركة لكلِّ الأشياء الموجودة وغير الموجودة، أي هي أصل الوجود والعدم معاً، وفي هذا يقول: «وإذن، فنحن الذين نميِّز بين المادَّة والخلوِّ منها(العدم) نستطيع أن نرى جيداً لمَ أمكن أن تكون المادَّة وهي تشترك مع الصورة لتكون الأشياء، متصوَّرة بمنزلة أمٍّ لهذه الأشياء أو رحم لها. وأيضاً نستطيع أن نرى كيف أنَّ الإنسان الذي يركِّز انتباهه على السلب فيتأمَّل الخاصيَّة الناقصة للعدم(= الخلو من الصورة) يمكن أن يفكِّر في هذا العدم كلاوجود محض. إذن، إن نحن أمعنَّا التفكير في الوجود كشيء(إلهيٍّ) خير متشوَّق إليه، أمكن أن نفكِّر في العدم كتناقض شرِّير لهذا الخير، إلاَّ أننا نفكِّر في المادَّة كشيء من شأنه أن يتشوَّق وينزع إلى الموجود المتحقِّق بالفعل»[2].

ويجب أن نلاحظ هنا أنَّ أرسطو في هذه النظريَّة حول قدَم المادَّة، وبالتالي قِدَم الكون، قد تأثَّر بشكل واضح بما ذهب إليه بارمنيدس الذي يرى أنَّ الكون كامل وثابت، وليس فيه ما ينشأ وما يفسد، وهو عندما يتحدَّث عن أوصاف الوجود يقول عنه: «هو لا يكون ولا يفسد، ذلك أنَّه كامل ثابت، ولا يمكن أن يكون أكمل ممَّا هو عليه، فأنىَّ له أن ينشأ وهو الكلُّ الكامل، وأنىَّ له أن يفسد وهو الثابت، وكذلك فإنَّه باعتباره واحداً(أحداً) متَّصلاً فلا تكوُّن يدخل عليه ولا فناء»[3].

غير أنَّ وجهة النظر هذه التي نسوقها الآن تحتاج إلى تدقيق تاريخيٍّ، إذ إنَّنا نعثر في مواضع أخرى في فلسفة أرسطو على رأي يتبنَّاه وهو أنَّ أحداً لم يتكلَّم عن الفساد والكون سوى ديمقرطيس، بل هو يرى أنَّه حتى ديمقرطيس لم يشرح كيف تتكوَّن الأشياء وتفسد[4].

[١]- بهذا الشأن، يمكن مراجعة الحاشية التي أضافها المترجم إلى قول أرسطو بأنَّ أفلاطون لم يدرس العناصر في أصلها. (الكون والفساد، ص٩٥).

[٢]- أرسطو طاليس. الفيزياء السماع الطبيعي، ت: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨، ص٤٠.

[٣]- عزت قرني. الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٣، ص٥٧.

[٤]- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ص٩٥.

على هذا النحو إذاً، نجد أنَّه يستند في نظريَّته حول قِدَم العالم على بارمنيدس الذي قال بالكلّيَّة والثبات.

٣. الغائيَّة وتأثيرها في نظريَّة قِدَم العالم

يعتمد أرسطو بالدرجة الأولى في تفسير علاقة الصورة بالمادَّة، على مفهوم الغاية أو الغائيَّة، إذ إنَّ كلَّ ما يحدث داخل الكون ينطلق من طور أوَّل يمهِّد لما يسمِّيه نشوء الغاية، وكلَّ فعل لا بدَّ من أن يوجِّهه هدف من أجل تحقيق أو كما يقول: «فحينما يكون شيء ما قد أحدثته الطبيعة فإنَّ الطور الأوَّل من وجوده، في كلِّ حالة، يمهِّد السبيل لنشوء الغاية على النحو نفسه في عمليَّة الصناعة التقنيَّة والعكس بالعكس، مالم يُعِق ذلك عائق، فكلُّ فعل أو عمليَّة إنَّما يوجهها هدف ما. وإذن، يمكن أن نستنتج أنَّ كلَّ فعل طبيعيٍّ يقوده هدف ما نحو غاية يتحقَّق فيها»[1].

وعلَّة الغائية هذه التي يتحدَّث عنها أرسطو هي أشبه بالمغالطات. فإذا كان يعتقد بقِدَم العالم، وإذا كان بالفعل يرى أنَّ الأشياء موجودة ولا تحتاج إلى إضافات، فهو هنا يخرج عن العلَّة الميكانيكيَّة التي تحكم علاقات هذا الكون الثابت، والذي ينطوي على كلِّ شيء وعلى كلِّ وجود سلفاً، ولا نستطيع أن نتقبَّل فكرة الغائيَّة إلاَّ إذا استطاع هو أن يخرج من بوتقة قِدَم العالم. بل وأكثر من ذلك، فإنَّ اعتقاده بأنَّ العلَّة الغائيَّة هي التي تتحرَّك في الكون كمنشئ أو كمفسد، فإنَّ هذه الحركة أيضاً تنطلق من الثبات، بحسب رأيه، ومن غير المعقول أن تبدأ حركة من ثبات. وقد لجأ أرسطو بالفعل إلى الحركة من أجل إثبات نظريَّته في قِدَم العالم، والحركة عنده قائمة على مبدأ كلّيٍّ ويمكن تلخيصها في ما يلي: «العلَّة الأولى ثابتة هي دائماً لها القدرة نفسها وتحدث المعلول نفسه، فلو افترضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الافتراض ألاَّ تكون حركة أبداً، افترضنا على العكس أنَّ الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى دائماً»[2].

وفي سعيه لأن يبرهن على قِدَم العالم من خلال الحركة، يلجأ أرسطو إلى ما رآه

---

[١]- أرسطو طاليس. الفيزياء السماع الطبيعي، ص٦٦.

[٢]- يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦، ص١٨٦.

انكساغورس «في أنَّ العقل ظلَّ ساكناً زمناً لا متناهياً ثمَّ حرَّك الأشياء، ولكن هذا الظنَّ، فضلاً عن أنَّه يضيف التغيرُّ إلى العلَّة الأولى، وهذا مُحال، فإنَّه لا يبيِّن المرجح لتدخُّلها لا في نفسها ولا في وقت من دون آخر من أوقات الزمان المتجانس»[1].

أيضاً، يلجأ أرسطو إلى ما يقوله أنبادوقليس الذي تخيَّل «العالم يمرُّ بدور حركة، يعقبه دور سكون، يليه دور حركة، وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصوُّر لا يقوم على أساس، فما دام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطَّردة ليس فيها صعود ولا هبوط»[2].

ثم ينتهي أرسطو إلى القول بأنَّه ليس هناك من تعارض بين حدوث العالم وقِدَمه فهو يفسِّر ما ذهب إليه كلٌّ من انكساغورس وأنبادوقليس إنَّما يتعلَّق بوجود إرادة قديمة «وإنَّ مفعولها هو المتعلِّق بالزمان. فقِدَم العلة لا يستتبع قِدَم المعلول إلاَّ إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علَّته صدوراً ضروريَّاً، ولا يكون هذا شأنه إلاَّ إذا تكافأ مع العلَّة، وليس بين العالم المتغيرِّ والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريّاً لله، فليس من شأن الله أن يحرِّك (أو يخلق) الضرورة»[3].

غنيٌّ عن القول أنَّ ما يصل إليه أرسطو يوضح لنا كيف أنَّ حججه حول الحركة والثبات وقِدَم العالم هي مجرَّد مغالطات، لم يتمكَّن من شرحها على نحو واضح، فلا العلَّة الغائيَّة يمكن أن تؤكِّد على قِدَم العالم طالما أنَّها علَّة تستند إلى طور أساسيٍّ وأوَّليٍّ من أجل أن تبدأ، ولا الحركة التي أيضاً تنطلق من ثبات يمكن أن تكون مفهومة في سياق إثبات قِدَم العالم، ولهذا نجد أنَّ قِدَم العالم عنده حتى الآن لا يمتلك مبرِّراً عقليَّاً واضحاً، وإنمَّا يعقِّد المفاهيم الأرسطيَّة أكثر فأكثر، بحيث نجد أنَّه لا يبرهن على قِدَم العالم، وبالمقابل فهو لا يستطيع أن يفنِّد نظريَّة الحدوث، أي حدوث العالم.

---

[١]- المرجع نفسه، يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص١٨٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٨٧.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٨٧.

ثانياً: نظريَّة عناصر الأجسام وقِدَم العالم

١. الكون المطلق والكون الإضافيّ

يتابع أرسطو نظرَّيته في قِدَم العالم من خلال البحث في المطلق، ويبدو هنا أنَّه يريد أن يبرهن على المطلق من اللاَّموجود، أي من العدم، وبالتالي أن يؤكِّد أن العدم هو أيضاً لا وجود مطلق، وهنا يصبح العدم متعلِّقاً ببعض الموجودات، وكلُّ ذلك من أجل البحث في الوجود والموت المطلقين، وفي ما إذا كانت الأشياء تولد وتموت بالمعنى المطلق أو بالمعنى الخاصّ. وهنا يبدو أنَّ أرسطو يلجأ إلى البحث في الوجود بوصفه سلسلة متتابعة، كلُّ سلسلة تؤدِّي إلى غيرها، أي أنَّ كلَّ موجود يؤدِّي إلى موجود آخر، وهو يعبرِّ عن ذلك بقوله: «في هذه الحالة يلزم فحص ما إذا كان أيُّ شيء مالا يأتي دائماً من شيء آخر هو يخرج منه: مثال ذلك من المريض يأتي الصحيح، ومن الصحيح يأتي المريض، أو كالصغير يأتي من الكبير، والكبير من الصغير، وكلُّ الأشياء بلا استثناء(تكون) بهذه الطريقة عينها»[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ كلَّ فكرة أرسطو تهدف إلى البحث في الكليِّ والمطلق ضمن إطار الموجود واللاَّموجود، وكيف يمكن أن يوجد الموجود من اللاَّموجود، إذ نجده يرى أنَّه إذا «سلَّم بكون مطلق يلزم حينئذ أنَّ الموجود يأتي مطلقاً من اللاَّموجود أي من العدم، بحيث يحقُّ التأكيد على أنَّ العدم يتعلَّق ببعض الموجودات»[2].

ولكن ما يمكن أن نلاحظه هنا أنَّ أرسطو وهو يتحدَّث عن المطلق أو الكليِّ، فإنَّه يربط الكليَّ بالجزئيِّ، ولكننا نجد أنَّ هناك الكثير من الغموض حول فكرته في المطلق والكليِّ. فقد أضاف الجزئيَّ على أفلاطون الذي تحدث عن الكليِّ فحسب، وبقيت المسألة موضع نقاش عندما نصل إلى مفهوم الله باعتباره فكرة. ومن وجهة نظرنا، إنَّ إقحام فكرة الله قد أثارت غموضاً هائلاً في نظريَّة قِدَم العالم عند أرسطو، وهذه المسألة تتعلَّق بما إذا كان الله شخصاً أو فكراً موضوعيّاً، وهي المسألة التي أثارت الكثير من الملاحظات بحيث نجد بعض الباحثين قد درسوا هذه الفكرة من جهة الاعتبار، أي أنَّه يتوجَّب علينا أن نعتبر الله فكراً

---

[١]- أرسطو طاليس. الكون والفساد. مصدر سبق ذكره، ص١٠٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٠٥.

موضوعيًّا، عندما يتحدَّث هؤلاء الباحثون عن فكرة زئبقيَّة عند أرسطو. فحول مسألة الله كشخص نجد هؤلاء يرون أنَّه «بالنسبة إلى الشخصيَّة نجد أنَّ اللُّغة التي يستخدمها تضمنها. فاستخدام كلمة الله نفسها يدلُّ على المطلق أو الصورة ويوحي بفكرة الشخصيَّة، وعندما ينطلق في الحديث عن الله باعتباره يسكن في نعمة أبديَّة فإنَّ هذه الكلمات إذا أُخِذت حرفيّاً لا يمكن أن تعني سوى أنَّه شخص مدرك، فإذا قلنا إنَّ هذه اللُّغة ليست سوى مجرَّد لغة تشبيهيَّة فيمكن الردُّ علناً بأنَّ أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللُّغة التشبيهيَّة، وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه إيَّاها، وما يطلبه هو المصطلح العلميُّ الحرفيُّ الدقيق، وأنَّه لا يحطِّم مبدأه الخاصَّ بالتعبير الفلسفيِّ بمجرَّد استخدام العبارات الشعريَّة»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ المسألة ذاتها تنطبق على ما يطلق عليه أرسطو الكون الإضافيَّ، إذ إنَّ هذا الكون هو أيضاً يأتي من لا موجود إضافيٍّ، وهو يرى أنَّ الأمثلة على ذلك واضحة عندما يقول: «والكون الإضافيُّ يمكن أن يأتي من لا موجود إضافيٍّ. ومثال ذلك الأبيض يمكن أن يأتي من اللاَّأبيض، أو الجميل يأتي من اللاَّجميل. لكن الكون المطلق يجب أن يأتي من اللاَّوجود المطلق»[2]. وهو عندما يضيف الكون الإضافيَّ فإننا هنا نبدأ معه بغموض جديد يتعلَّق بتعدُّديَّة الجواهر من جهة، وبالوجود من اللاَّشيء من جهة أخرى، وهو يشير إلى ذلك بقوله: «فإذا كان اللاَّموجود هو بصورة عامَّة مدلول المطلق، فذلك هو النفي الكلِّيُّ لجميع الأشياء، ولذلك فما يولد وما يكون يلزم ضرورة أن يولد من لا شيء»[3].

٢. نقد نظريَّة المحرِّك الأوَّل

ينطلق أرسطو في نظريَّته حول الحركة والمحرِّك بإبطال الحركة في المحرِّك والإبقاء عليها في المتحرِّك، من موقع أنَّ الحركة يجب أن تكون كمالاً لكلٍّ من المحرِّك والمتحرِّك، إذ يقول: «فقد ظهر بذلك ما وقع الشكُّ فيه، وهو أنَّ الحركة في المتحرِّك، فإنَّها كمال لهذا يكون عن المحرِّك. وفعل المحرِّك أيضاً ليس هو شيئاً غير هذا، وذلك أنَّه يجب أن تكون

[١]- ولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص٢٣٦.

[٢]- أرسطو طاليس. الكون والفساد. مصدر سبق ذكره، ص١٠٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٠٦.

الحركة كمالاً لهما جميعاً، فإنَّ المحرِّك هو محرِّك بما هو قوى على الحركة، وهو يحرِّك بأنه يفعل، وهو من المتحرِّك بمنزلة الفاعل»[1].

الملاحظة الأولى التي يمكن ذكرها هنا هي حول طبيعة المحرِّك، إذ يبدو أنَّه لا يمكن الاستدلال عليه إلاَّ في المتحرِّك. وإذا كان أرسطو يصف المحرِّك أنَّه بمنزلة الفاعل من المتحرِّك، فإنَّه كان من الأجدى به أن يعتبر المحرِّك منفعلاً لا فاعلاً، مع أنَّه، أي أرسطو، يلاحظ هذه المسألة عندما يتحدَّث عن شكٍّ منطقيٍّ في هذه العلاقة بين المحرِّك والمتحرِّك، إذ نجده يقول في موضع آخر «وفي ذلك موضع شكٍّ منطقيٍّ وهو أنَّه لعلَّ من الواجب أن يكون الفاعل ويكون المفعول فعلاً ما، فذلك يُقال له تفعيل، وهذا يُقال له تفعُّل، ويكون العمل نفسه والتمام: أمَّا لذلك: ففعلاً، وأمَّا لهذا: فانفعالاً. فإذا كان الأمران جميعاً حركتين وكانتا مختلفتين ففي أيِّ شيء هما؟ فإنَّهما إمَّا أن يكونا جميعاً في المنفعل الذي يفعل، وإمَّا أن يكونا في الذي ينفعل ويتغيَّر، وإمَّا أن يكون التفعيل منهما في الذي يفعل، والتفعُّل في المنفعل»[2].

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو: كيف يمكن أن يكون العالم قديماً في حين أنَّ الحركة لا يمكن العثور عليها سوى في المتحرِّك؟ بمعنى آخر، هل قِدَم العالم هو في المحرِّك أم في المتحرِّك، وإذا كان قِدَم العالم في الإثنين معاً فإنَّنا هنا أمام قِدَمين: قِدَم المحرِّك وقِدَم المتحرِّك، ومن هذه الزاوية استطاع بعض النقَّاد أن يتسلَّلوا إلى فكرة قِدَم العالم وتقويضها من أساسها بحيث نجد أنَّ هؤلاء الباحثين قد أشاروا إلى هذه المسألة، خصوصاً حول الغموض الذي يكتنف فكرة المحرِّك الذي لا يتحرَّك، إذ يرى هؤلاء «أنَّه إذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قِدَمه إلى مبدأ يستند إليه، إلى عقل يجعله معقولاً. وهذا المبدأ هو الحقُّ الذي لا حقَّ بعده، والكمال الذي لا كمال فوقه، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته. ومعنى ذلك أنَّ العالم محتاج إلى إله، ولكنَّ كلاًّ منهما قديم، لأنَّه ليس لفعل الإله ابتداء. ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثاً، إلاَّ أنَّ المحرِّك الأولى يحرِّك العالم منذ

---

[١]- أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: إسحق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص١٩١.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٩٢.

القِدَم، يحرِّكه من غير أن يتحرَّك معه، لأنَّه إذا تحرَّك انتقل إلى الشرِّ لا إلى الخير، ولا يُعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته»[1].

في هذا السياق نعتقد أنَّه إذا كان أرسطو لم يتمكَّن من الافصاح في فلسفته حول المحرِّك الأوَّل عن كون واحد، أي أنَّه إذا كان لا يتحدَّث عن واحديَّة كما هو الحال في الفلسفة الحديثة، وتحديداً عند سبينوزا[2]، فإنَّه يتحدَّث عن وجودين: وجود المتحرِّك ووجود المحرِّك، وهنا لا يمكن إثبات أنَّ العالم قديم لأنَّ الثنائيَّة تفترض وجودين منفصلين يرتبطان بعضهما ببعض من خلال الحركة التي تظهر في المتحرِّك من دون أن تكون هي ذاتها حركة المحرِّك نفسه، وهنا يلجأ أرسطو إلى محاججة قريبة من اللَّعب على المصطلحات، إذ يتحدَّث عن الانفعال بمثابته فعلاً، فيقول: «وإذا كان قد يجب أن يسمَّى الانفعال أيضاً فعلاً، فهما مشتركان في الاسم، وإن كان الأمر على هذا فإنَّ الحركة تكون في ما يحرِّك. وذلك أنَّ قولاً واحداً بعينه يُقال في ما يحرِّك وفي ما يتحرَّك، فيكون إمَّا كلَّ ما يحرِّك فهو متحرِّك، وإمَّا أن تكون له حركة وهو لا يتحرَّك»[3].

٣. علاقة الهيولى بالصورة

يفرِّق أرسطو بين الهيولى والعدم، وهذه التفرقة تأتي من طريقة الوجود، أي طريقة وجود كلٍّ منهما، كما أنَّ هذه التفرقة تتعلَّق بطبيعة الوجود بحيث نجد أنَّ الهيولى هي جوهر، أمَّا العدم فهو ليس كذلك، ولكن ما نلاحظه هو أن أرسطو يتحدث عن الهيولى والعدم بطريقة السلب، أي أنَّه لا يذهب إلى التعريف المباشر بطبيعة كلٍّ منهما وبالفارق بينهما، بل هو يتحدَّث من خلال السلب حيث يقول: «إنَّ الهيولى والعدم متغايران، وإنَّ أحدهما -وهو الهيولى- غير موجود بطريق العرض، فأمَّا العدم فغير موجود بالذات، وإنَّ

---

[١]- جميل صليبا. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربيَّة، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر، دمشق، ط٤، ١٩٥١، ص٨٢.

[٢]- يتحدَّث سبينوزا عن العالم الواحد في فلسفته الواحديَّة حيث يرى أنَّ الطبيعة هي الله، وهي الجوهر، وما يهمُّنا هنا هو قِدَم العالم عند سبينوزا حيث نجد أنَّ الجوهر هو ما يقوم بذاته ولذاته ولا يحتاج إلى ما يوجده، وفي هذا يكون سبينوزا قد خرج عِلى أرسطو أولاً من حيث واحديَّة الجوهر وإلغاء التعدُّدية، وثانياً من حيث إلغاء أيَّة ثنائيَّة قد تهدِّد مفهوم واحديَّة العالم وقِدَمه وأبديَّته.(أنظر سبينوزا. الأخلاق المبرهَن عليها هندسيَّاً. ج١ الذي حمل عنوان في الله، ص٣٠ وما بعد).

[٣]- أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: إسحق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص١٩٢.

الهيولى أمر قريب، وجوهر على وجه من الوجوه، فأمَّا العدم فلا البته»[1].

ويمكن أن نتبينَّ أنَّ كلَّ ما يريده أرسطو هو أن يصل إلى وجود الطبيعة الأزليِّ، والهيولى تمثِّل هذا الوجود قبل كون الطبيعة(أي قبل تكوُّنها). وهنا أيضاً نجد أنَّه يسعى إلى إظهار قِدَم العالم، وعلى هذا الأساس تكون الهيولى موضوع الوجود الأوَّل، ولكن المشكلة في الكيفيَّة التي يفسِّر فيها كيف توجد الهيولى في صورة شيء، أو صورة موجود بحيث نجده يتحدَّث عن اشتياق الهيولى للصورة، ومبدأ الاشتياق هذا هو إسقاط شخصيٌّ بشريٌّ على ما هو مادِّيٌّ، بل أنَّ فكرة الهيولى كلِّها تقوم على مبدأ الخير المتشوَّق، بمعنى أن التشوَّق دائماً يكون نحو ما هو خير، فالهيولى تتشوَّق إلى ما يجعلها خيراً إلهيّاً، وما يبعدها عن الفساد، أي كلِّ ما يفسده وهو ما يأتي عليه بالقول: «فإنَّه لمَّا كان ههنا شيء إلهيٌّ خيرٌ متشوَّق، فإنَّا نقول إنَّ هذا ضدُّه، وذاك هو الذي من شأنه بطبعه نفسه أن يتشوَّقه ويشتهيه. فأمَّا أولئك فإنّه يلزمهم أن يكون الضدُّ يشتاق إلى فساد نفسه، وليس يمكن أن تكون الصورة تشتاق ذاتها في نفسها، لأنَّها ليست ناقصة، ولا تشتاق ضدَّها لأنَّ الضدَّين يفسد كلُّ واحد منهما صاحبه، لكنَّ الهيولى هي التي تتشوّق كما تتشوَّق الأنثى إلى الذكر، ويتشوَّق القبيح إلى الحَسَن، غير أنَّه يتشوَّق لا على أنَّها في ذاتها قبيحة، بل بطريق العَرَض، ولا على أنَّها في الذات أنثى، بل بطريق العَرَض»[2].

يجدر التذكير بأنَّ هذه المسألة، أي مسألة الهيولى كوجود أولي وقديم، كانت قد أثيرت على نحو آخر من خلال العلاقة بين الألوهيَّة والعالم، إذ إنَّ أرسطو، كما يرى بعض الباحثين، قد أختار طريقاً وسطاً بين الألوهيَّة والعالم بحيث استطاع أن يقول إنَّ العالم كامل وخالد وهو أبديٌّ وأزليٌّ، وهذا القول يلتقي مع فكرة الهيولى التي هي جوهر خالد وأبديٌّ أيضاً. ومع أنَّه يقف ضدَّ الحدوث والتكوُّن والفساد، نراه يعترف بوجود مثل هذه الحالات، أي بوجود التكوُّن والفساد خارج إطار أبديَّة العالم وقِدَمه طالما أنَّ هذا التكوُّن والفساد لا يؤثِّر على الكلِّيِّ. ويشير بعض الباحثين إلى ذلك بالقول: «ومع ذلك فإنَّ أرسطو لم يسلك حول هذه المسألة الطريق الذي سيسلكه أبيقور (الذي استفاد كثيراً من حجج أرسطو ضدَّ

---

[١]- أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: إسحق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص٧٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص٧٤.

أفلاطون واستخدمها). فهو لم يقطع تماماً كلَّ رابطة بين الألوهيَّة والعالم، وإنما اختار طريقاً وسطاً يميِّزه. فهو يقول من ناحية إنَّ العالم نفسه كامل وخالد، وهو باعتباره كلاًّ لا ينشأ ولا يفنى. أمَّا المنطقة الواقعة ما بين القمر وحدود السماء فهي، رغم أنَّ النظر يدركها، إلهيَّة وثابتة على مدى الأبد، وإذا كان هناك في عالم ما تحت فلك القمر تبادل دائم ما بين التكوُّن والفساد، إلاَّ أنَّ ذلك لا يشكِّل خطراً على دوام الكلِّ»[1].

ثالثاً: المواقف التوفيقيَّة والتلفيقيَّة من النظريَّة الأرسطيَّة

١. نقد الفارابي للحدوث، وقِدَم العالم

يفنِّد الفارابي آراء أرسطو حول نظريَّة قِدَم العالم، فهو يعتقد أنَّه لم يأخذ بهذه النظريَّة، بل ظلَّ متَّفقاً مع استاذه أفلاطون حول حدوث العالم. ولكن الحجج التي يلجأ إليها هي تلك المتعلِّقة بسوء الفهم الذي طال فلسفة أرسطو، وهو يحدِّد رأيه هذا فيقول: «وممَّا يُظنُّ بأرسطو طاليس أنَّه يرى أنَّ العالم قديم، وبأفلاطون أنَّه يرى أن العالم محدث، فأقول: إنَّ الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنِّ القبيح المستنكَر بأرسطو طاليس الحكيم هو أنَّه أتى في كتاب طوبيقا، عند الكلام عن القياس، بمثال سأله فيه: العالم قديم، أم ليس بقديم؟ وزاد ظنَّهم هذا قوله في كتاب السماء والعالم أنَّ الكلَّ ليس له بدء زمانيٌّ»[2].

وأكثر ما يهتمُّ به الفارابي هو أقوال أرسطو حول الربوبيَّة، إذ يرى أنَّه في كتابة «بايثولوجيا «أثبت أنَّ هناك صانعاً ومبدعاً للعالم، كما تطرَّق إلى مسألة الهيولى ذاكراً أنها كانت قد نجمت عن إرادة إلهيَّة، وأنَّ الهيولى التي هي وجود أوَّل لم تكن قد أوجدت نفسها بنفسها رغم أنَّ أرسطو قد اعتبرها جوهراً، وبالتالي فلابدَّ من أن يكون الجوهر قد أوجد ذاته بذاته، وهو أمر لا تتمتَّع به الهيولى من ناحية كونها جوهراً. ويذكر الفارابي ذلك في معرض حديثه عن حدوث العالم عند أرسطو فيقول «ومن نظر في أقاويله في الربوبيَّة في الكتاب المعروف(بايثولوجيا) لم يشبِّه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى، وهناك تبيَّن أنَّ الهيولى أبدعها الباري، جلَّ ثناؤه، لا عن

[١]- أولف جيجن. المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيَّة. ت: عزت قرني، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، د.ت، ص٣٧٦.

[٢]- جميل صليبا. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص٥٤.

شيء، وإنَّها تجسَّمت عن الباري، سبحانه، وعن إرادته، ثمَّ ترتَّبت»[1].

بالطبع، يمكن أن نقول إنَّ الفارابي يميل أكثر إلى فلسفة أفلاطون، إذ إنَّ الفارابي يستند إلى أقوال أفلاطون في تأكيد حدوث العالم، وبالتالي فإنَّ أرسطو قد سار على خطى أستاذه أفلاطون في تأكيد الحدوث ونفي قِدَم العالم من وجهة نظر الفارابي، الذي خرج عن الفلاسفة المقلِّدين للأرسطيَّة والذين اتَّبعوا مذهب أرسطو في الكون والفساد، وأكَّدوا على قِدَم العالم، كما هو الحال عند ابن طفيل عندما يعالج قضيَّة الكون والفساد في قصَّته «حي بن يقظان»[2].

٢. الشيرازي ونقد قِدَم العالم

إذا كان أتَباع مذهب قِدَم العالم يؤكِّدون صحَّة مذهبهم من خلال حجج أربع، هي: صدور الحادث من قديم، ثمَّ قِدَم الزمان، ثمَّ الإمكان، ثم مادَّة الإمكان، فإنَّ الشيرازي قد فنَّد هذه الحجج حيث تناولها بالتفصيل، ولكن في كتابه «حدوث العالم «نجده يشرح أولاً قضيَّة الإمكان، موضحاً بذلك موقفه من مسألة قِدَم العالم، بحيث نجد أنَّ قضيَّة الإمكان التي تتعلَّق بإمكان وجود العالم، وإمكان إيجاد الصانع، وما يلزم عنهما من وجود للعالم وجوداً أزلياً قبل أن يكون وجوداً عيانياً، والمشكلة هنا تتعلق بإمكان وجود العدم والوجود معاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجود موجوداً لو لم يرافقه عدم، وهذه الحجَّة التي تطرح وجهة النظر هذه يرفضها الشيرازي لأنَّ مفهوم الإمكان عنده يختلف عن مفهوم الإمكان عند أصحاب مذهب قِدَم العالم، فنحن نجده يرفض فكرة القوة والفعل، أو الوجود بالقوَّة والوجود بالفعل، ويرفض هذا الترتيب القائل بأن القوَّة أقدم من الفعل، ويرجِّح في هذا المقام ما يقدِّمه ابن سينا حول علاقة الإمكان بالفعل، فيقول: «وأخطأ من قال: إنَّ القوة متقدِّمة على الفعل، كالقائلين بأنَّه كان قبل وجود العالم خلاء غير متناهٍ أو ظلمة أو هاوية، وهم فرِق. قد حكى الشيخ أبو علي مذاهبهم في الشفاء- وسبب هذا الإمكان لا محالة حادث. ويسبقه إمكان آخر سبقاً زمانيَّاً، وهو أيضاً محتاج إلى سبب يسبقه سبقاً ذاتيَّاً، وهكذا، فإمكان وجود كلِّ

[١] - جميل صليبا. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص٥٥.

[٢]- ابن طفيل الأندلسي. حي بن يقظان. ت: جميل صليبا و كامل عيا، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٩٦٢، ص١٣٩، بتصرُّف.

صورة حادثة يتحصَّل ويتقوَّم بصفة موجودة في هيولاها، وينتزع منها بحيث إذا عقلت تلك الصفة، عقلت أنَّها إمكان وجود تلك الصورة»[1].

على هذا الأساس، فإنَّ الوجود بالإمكان لا يعود حجَّة من أجل إثبات قِدَم العالم، فإذا كان الوجود أزليَّاً وممكناً فإنَّ هذا الوجود يبقى مسبوقاً بالعدم، لأنَّ الوجود الأزليَّ لا بدَّ من أن يرتبط بالعدم وأن يلزم عنه. ولكن الشيرازي يفصل في هذه المسألة ويرفضها رفضاً قاطعاً عندما يرى أنَّ هناك تلازماً بين الإمكان والفعل، أي الوجود الممكن والوجود الواقعيِّ الفعليِّ، وليس هناك من تقدُّم زمانيٍّ بين الإمكان والفعل بقدر ما أنَّهما يلزمان بعضهما عن بعض في الوقت ذاته، كالشيء وصفته، أو الشيء ومقوِّمه. ويشرح الشيرازي ذلك بقوله: «ولو كانت قوَّة بالقياس إلى الوجود مطلقة، لكانت قوةً محضة كالهيولى الأولى، فهي معنى عدميٌّ، لأنَّها قوَّة بالإطلاق، إلاَّ أنَّها لا تكون مُعرَّاة عن الصور كلِّها، ولو لم يكن صورة، لم يكن هيولي: لأنَّها معلولة للصورة، مفتقرة إليها، متقوِّمة بها، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال، ونقص الشيء لا محالة يتقوَّم بذلك الشيء لأنَّه تمامه وغايته»[2].

وبهذا يكون الشيرازي قد فنَّد حجَّة الإمكان سواء كان هذا الإمكان إمكاناً ذاتيَّاً، أم كان إمكاناً استعداديَّاً، فعلى صعيد الإمكان الذاتيِّ لم يعد هذا الوجود ممكناً أو واجباً ممتنعاً لأنَّ القوَّة أصبحت ملازمة للفعل كصفة الشيء للشيء، ولم تعد متقدِّمة عليه بالزمان، فما عاد يمكن القول بقِدَم العالم بالإمكان. بعد ذلك يناقش الشيرازي الحجَّة التي تبرهن قِدَم العالم من خلال قِدَم الزمان، وهذه الحجَّة أيضاً هي التي تعطي للعالم أقدميَّة على كلِّ ما يوجد من حيث الحركة والصفة، بحيث يكون الزمان متقدِّماً بأوجه عدَّة هي: التقدُّم بالعليَّة، ثمَّ التقدُّم بالطبع، ثمَّ التقدُّم بالزمان، ثمَّ التقدُّم بالشرف. ومن حيث العليَّة نجد أنَّ العالم سابق زمانيَّاً على المعلول، وبهذا المعنى فإنَّ الزمان قديم ويلزم عنه قِدَم العالم، وأصحاب هذا الاتِّجاه يحاجُّون بأنَّه لو كان العالم محدثاً لكان صانعه سابقاً عليه. وحول هذه المسألة نجد أنَّ الشيرازي قد رفض أن يكون الزمان متقدِّماً على شيء أو سابقاً على شيء سوى على نفسه، فالزمان لا يمكن أن يأتي كعلَّة سابقة على المعلول وإنَّما هو سابق لنفسه فحسب وليس

[١]- صدر الدين محمد الشيرازي. رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، ت: الدكتور سيد حسين موسويان، shiabooks.net، ص٣٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣١.

لغيره من حيث العلل والطبائع والشرف. ونفهم ذلك من خلال فهم الشيرازي لمسألة الزمان لنجد أنَّه لا يمكن الاستناد إليه لإثبات قِدَم العالم كما فعل أصحاب هذا الاتجاه، إذ يقول بشكل صريح: «إذا الزمان لا يتقدَّم عليه شيء غيره هذا التقدُّم، فقابله يستحيل أن يتكوَّن من جسم آخر، أو يتكوَّن منه جسم آخر، فيكون تامَّ الخلقة، غير عنصريٍّ، لا يكن في طبعه حركة مكانيَّة- ولا حركة كميَّة، ولا استحالة في الكيف، لأنَّ هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدُّمه على سائر الأجرام. وأما من جهة كونه ذا حدوث وتجدُّد وانقضاء وتصرُّم، ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدُّد وتصرُّم؛ وكذا قابله يجب أن يكون ممَّا يلحقه أكوان تجدُّديَّة على نعت الاتصال والوحدة»[1].

بهذا الشكل، يكون الشيرازي قد وجَّه نقداً حاسماً لمسألة قِدَم العالم من حيث مناقشة مفهوم الإمكان والزمان ونقل هذين المفهومين إلى حيِّز الحدوث بحيث لم يعد الإمكان وجوداً سابقاً، ولم يعد الزمان علَّة سابقة، بل أصبح كلٌّ من الإمكان والزمان محايثين للوجود، فلا يمكن فصل النار عن السخونة، ولا يمكن اعتبار العدم وجوداً سابقاً إلاَّ إذا كان هذا العدم وجودًا آخر، أي عالماً آخر غير العالم الموجود.

[١]- صدر الدين محمد الشيرازي. رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، ت: الدكتور سيد حسين موسويان، shiabooks.net، ص٩٦.

الاستنتاجات

مشكلة قِدَم العالم يمكن أن تتعلَّق بمشكلات فلسفيَّة رافقت مفهوم الموجود خلال تشكُّل الفلسفة اليونانيَّة.

هناك انقسام داخل الفلسفة اليونانيَّة حول قِدَم العالم.

من الممكن أن يكون أرسطو قد حاول الحديث عن قِدَم العالم ولكن ضمن نظريَّته المنطقيَّة فحسب.

لقد اكتشف الفارابي أنَّ هناك مشكلة تتعلَّق باستخدام أرسطو للمفاهيم واللُّغة أدت إلى سوء فهم الأخير في التاريخ الفلسفيِّ اللاَّحق.

قدَّم الشيرازي نقداً حاسماً لأهمِّ الحجج القائلة بقِدَم العالم، ومنها الإمكان والزمانيَّة عندما رفض اعتبار الإمكان وجوداً سابقاً وأزليَّاً وهو من أوجد العالم، كذلك حول مسألة الزمانيَّة عندما رفض أن يكون الزمان علَّة للمعلولات.

لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطو طاليس. الطبيعة. ت: إسحاق بن حنين، الدار القوميَّة للطِّباعة والنشر، القاهرة، الجزء الأوَّل، د.ت.

٢. أرسطو طاليس. الفيزياء السماع الطبيعيِّ، ت: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

٣. أرسطو طاليس. الكون والفساد. ت: أحمد لطفي السيد، الدار القوميَّة للطِّباعة والنشر، د.ت.

٤. أولف جيجن. المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيَّة. ت: عزت قرني، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، د.ت.

٥. ابن طفيل الأندلسي. حي بن يقظان. ت: جميل صليبا وكامل عيا، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٩٦٢.

٦. باروخ اسبينوزا «رسالة في اللاَّهوت والسياسة»، ترجمة: حسن حنفي، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.

٧. جميل صليبا. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربيَّة، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر، دمشق، ط٤، ١٩٥١.

٨. صدر الدين محمد الشيرازي. رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، ت: الدكتور سيد حسين موسويان، shiabooks.net، د.ت.

٩. عزت قرني. الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٣.

١٠. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة. ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

١١. يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.

إشكاليَّة المكان والزمان الكوسمولوجيَّين في فلسفة الطبيعة عند أرسطو

ساره المحمود[١]

مقدّمة

ثمَّة جدلٌ كبيرٌ تثيره إشكاليَّة المكان والزمان في دفاتر أرسطو ومصنَّفاته، وفي السابق المعرفيِّ والفلسفيِّ عليه، وكذلك في الشروحات التالية التي حاولت تفييضها في فكر الأرسطيين اللاَّحقين، سواء نظرنا إليها بانفصال طرفيها أعني المكان والزمان أحدهما عن الآخر، أم تفكَّرنا بها بالنَّظر إلى الاتصال بين هذين الطرفين. فهذه الإشكاليّة تظل؛ وهذه ربما تكون طبيعتها الأصلية، عصيَّة على القبض والتعريف الدقيقين، ومحلاًّ لإثارات كثيرة، وإمكاناً مفتوحاً لإجابات تجانب القطع الواثق بخصوصها؛ لتبقى دوماً كلُّ قراءة لها في إطار واحد من الاحتمالات قابلة للنقد وللاختلاف.

وعليه، فإننا إذا ما شئنا، مسلَّحين بطموح فهمها بصورتها التي كانت عليها عند أرسطو، وبمعزل عمَّا ألحق بها من عمليَّات تأويل، أو تعديلات تفسيريَّة، كانت على سبيل محاولات الفهم لها، فإنَّنا قد لا نجد سبيلاً لفضِّ مستغلقها بغير الانطلاق من سؤال مفاده:

ما الذي استدعى تفكير أرسطو بثنائيَّة الزمان والمكان؟ وبأيَّة رؤية وأيِّ منهج أقحم نفسه في غمارها؟ وهل دخل باب التفكير بمشكلته هذه صفر اليدين أم بدأها مُذخَّراً بما تقدِّمه من إرث سابق عليه، سواء كان هذا الإرث مثيولوجيَّاً أم فلسفيَّاً يونانيَّاً أو قبل يوناني؟

وتالياً، وبعد محاولة مقاربة هذه التساؤلات، ارتكازاً على قراءة تنأى ما استطاعت عمَّا لأرسطو من سلطة على العقل، ومن إعجاب قد يؤدِّي إلى انزلاق الباحث في إحدى

---

[١]- مدّرسة في قسم الفلسفة – جامعة دمشق.

موضوعات فلسفته إلى حدِّ الإذعان والاستسلام لكلِّ ما قال، فإنَّ البحث سيحاول ما استطاع أن يوصَّف:

- انتساب فكرة أرسطو عن الزمان والمكان إلى ما تقدَّم عليه من فكر فلسفيٍّ أو مثيولوجيٍّ وافتراقه عنه وتعليل ذلك أو مردِّه ما أمكن.

- طبيعة المنهج الذي اعتمده أثناء التفكير بمشكلتَيْ الزمان والمكان في فيزيائه أو سماعه الطبيعيِّ، وتناقضات هذا المنهج مع الروح العامَّة لفلسفته إن وجدت، وذلك في حدِّ الإضاءة عليها على أقلِّ تقدير.

- كيف لنا أن نجسِّر أو نفسِّر العلاقة التي تشي بها نصوصه بخصوص حديثه عن زمانين ومكانين، أي عن زمان ومكان كوسمولوجيَّين لهما صفة الإطلاق والسرمديَّة، وعن أمكنة موضعيَّة وأزمنة نسبيَّة متغايرة الطبيعة والامتداد.

أوّلاً: على سبيل التأسيس لفهم المكان والزمان كمفهومين أو أقنومين

إذا ما صرفنا النظر عن فهم فلسفات الفيزياء الحديثة والمعاصرة لمفهومَيْ المكان والزمان ككليَّتين، وأشحنا النظر في أمر هذين المفهومين، محاولين التقصّي عن علَّة بواكير التأمُّلات الفلسفيَّة بخصوصهما، مقاربين كيف نشأت وعمَّ تولَّدت؛ أي إذا ما جهدنا على سبيل الرجوع القهقرى صوب لحظة لنا أن ندعوها مجازاً بـ (اللَّحظة صفر)، والتي يمُكن أن يُختزل توصيفها بكونها: تلك اللَّحظة التي وُجد فيها الإنسان، كنوع؛ مقذوفاً في العالم، وسط جغرافيا المكان الممتدِّ حوله، والذي شكَّل بما احتواه من تضاريس وكيانات وكائنات، حدود عالمه والحدَّ المكانيَّ لهذا العالم الذي كان في المتناول.

سواء قصدنا بقولنا: **(العالم الذي كان في المتناول)** ما كان في حدود الفحص بملكات الحسِّ، أو ما يطاله الإدراك وينشده التأمُّل في الماوراء، فارتسم مع حدَّي الإدراك والتأمُّل هذين، حدَّان لعالمين: عالمٌ فيزيائيٌّ بما يشتمله من كائنات أو أجرام وكواكب سيَّارة كالشمس والقمر والنجوم و... إلخ، وعالمٌ فوق أو راء فيزيائي تقف حدوده عند سدرة المنتهى.

الآن، وفي حدود ما سبق من وصف: لنا أن نتساءل: تحت أيِّ احتمال ممكن لنا أن نفهم

بواكير الفكر أو التأمُّلات بخصوص المكان والزمان؟ وهل لنا من إمكان القبض على ما سيق بخصوصهما من تصوُّرات وصياغات، قبض الواثق المطمئن؟ باختصار: كيف لرواية ميلاد مفهومَيْ المكان والزمان أَن تُروى أو تُقصَّ؟!

لقد تفتَّح وعي الإنسان مُتحيِّزاً، شأنه في ذلك شأن نظرائه في النوع، وشأن ما حوله من الوجودات والموجودات التي تخالفه الوصف والخواصَّ، ثمَّ ساقته الملاحظة البسيطة الشديدة المباشرة للانتباه، إلى أنَّ المتحيِّزات في المكان أنواع: فمنها ما يتحرَّك ومنها ما صفته الثبات، والمتحرِّكات منها ما حرَّكته من ذاته أمَّا الأخرى فحرَّكتها من غيرها، كما أدَّت به الملاحظة للالتفات إلى أنَّ المتحرِّكات داخل الحيِّز المكانيِّ تدنو من بعضها اقتراباً أو تتباعد افتراقاً بعضها عن بعض. فاستقرأ: أنَّ حركتها قد تكون نشوءاً وكوناً أو تبدُّلاً وتصيُّراً أو فساداً وفناء، كما استقرأ: أنَّ الحركة على أنواعٍ أُخَر، فمنها النقلةُ ومنها التتابع ومنها التتالي أو التعاقب أو الاستمرار أو الانقطاع أو المراوحة في الحيِّز، ومن الحركات ما هو بانتظام أو بغير انتظام، ومنها ما هو باطِّراد أو غيره.

وعن مقتضى هذه الملاحظات البسيطة، نشأ أوَّل التصوُّرات، أو المفاهيم عن المكان ومتعلِّقاته فهو ما نحن فيه، وهو حدُّ عالمنا المعيش والمُتأمَّل، وهو ما يجعل حساسيَّة الإدراك والوعي بالعالم ممكنين. إنَّه قابليَّة أزل الوجود إذا كان الوجود أزليَّاً، وهو كذلك قابليَّة صدوره إذا كان صادراً أو صائراً بعد أن لم يكن. وهذا قد يُفسِّر لمَ جعل أرسطو المكان في موضع من مواضع فيزيائه، مسلَّمة واجب التسليم بها[١].

وبمراجعة لبعض التصوُّرات الميثولوجيَّة أو الفلسفيَّة المتأخِّرة، القبل أرسطيَّة، والتي حاول أصحابها جموعاً كانوا أم كانوا أفراداً، أن يفسِّروا: **كيف نشأ العالم وعمَّ تصيرَّ**؟ فإنَّنا سنلحظ:

أنَّ نقطة الصفر في كلِّ هذه التصوُّرات، كانت افتراض المكان محلاًّ، وافتراض حدٍّ مطلق بمثابة مكان للمكان، وذلك عند محاولتهم مقاربة كوزمولوجيا كوننا الصغير، فكان المكان نقطة البداية أو البداهة أو المسلَّمة التي لم يستطع ذهنٌ أن ينكرها، أو يخرج عنها.

[١]- أنظر: أرسطو، فيزياء السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨، ص٩٩.

ففي مصر القديمة، مثلاً: دار أوَّل التصوُّرات الميثيولوجيَّة، بخصوص المكان الأول عن افتراض وجود رابية وسط محيط مائيٍّ، وُجدت عليها أولى بذور الوجود الذي تصيرَّ عالماً عنها. وتقول الأسطورة المصريَّة: «إنّ الخالق خرج من مياه الهيولى، وأقام رابية صغيرة على اليابسة يقف عليها، هذه الرابية الأولى التي بدأت الخليقة عليها»[١].

الأمر ذاته نلحظه في أساطير بابل والهند فقبل المكان عماء، وبعده كون صائر منتظم، فحيث لا مكان لا وجود. وجاء في مضمون أسطورة إينوماليش البابليَّة: «عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء، وفي الأسفل لم يكن هناك أرض، لم يكن هناك سوى (ابسو) الفضاء المظلم.. و(تيامات) المياه التي لا تُحدُّ. لا سماء ولا أرض، لا آلهة ولا بشر، لا شيء من ذلك أبداً سوى الفضاء المحيط، أبى كلُّ شيء، والمياه الممتدَّة إلى ما لا نهاية.. بكلٍّ ما فيها من اضطراب وفوضى. تضرب كلُّها الأطناب، وتخرج -من بعده- كلَّ شيء حيٍّ!»[٢].

ويظهر كذلك الافتراض التسليميُّ نفسه للمكان الأول، عند أول فلاسفة الفلك والطبيعة اليونان. إذ تصوَّر طاليس مثلاً المكان كرة ترابيَّة ثقيلة وسط محيط مائيٍّ عظيم، فهو «آثر الماء، ولكنه هو أيضاً لم يعتبر سببه الأول مجرَّد سائل لا طعم له ولا لون، وعلينا أن نذكر أنَّ البذور والبصيلات وبويضات الحشرات تمكث عديمة الحياة في تربة الأراضي الغنيَّة شرقي البحر الأبيض المتوسط»[٣].

بعدما حاولنا مقاربة بداية حكاية التفكير أو التأمُّل في المكان كمحلٍّ وحيِّز، ومن ثمَّ كامتداد مطلق كوزمولوجي، لنا أن نذكر بعض المفاهيم التي نشأت وتولَّدت متعالقةً ومتواشجةً مع تأمُّل أقنوم المكان، وهي: التجاور في الحيِّز، الحركة والتحرُّك، الاقتراب والابتعاد، الائتلاف والافتراق الخلاء، التوالي والتتالي، الكون، التصيرُّ، الفساد، الانتقال.

أمَّا عن الزمان: فيبقى السؤال بخصوصه وتبقى محاولة مقاربة ميلاد مفهومه أعسر وأشدَّ صعوبةً من محاولة التساؤل والتوصيف بخصوص المكان، وتفسير هذا الفارق مردُّه إلى: أنَّ

[١]- جون ولسن وآخرون، ماقبل الفلسفة (الإنسان في مغامراته الفكريَّة الأولى)، ترجمة: جبرا ابراهيم جبرا، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت. ط٢، ١٩٨٠، ص٣٤.

[٢]- سليمان مظهر، أساطير من الشروق، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠، ص١٠٩.

[٣]- فرانكفورت وآخرون «ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامراته الفكريَّة الأولى)»، ص٢٨٠.

المكان مُعطى للإدراك المباشر على عكس الزمان الذي هو واقعة شعوريَّة شديدة الضبابيَّة، عصيَّة على القبض المباشر. ومع ذلك فمن الممكن تأسيس تبسيط لولادة مفهوم الزمان **بالانطلاق من نقطتين اثنتين هما:**

١. افتراضنا أنَّ الإنسان وُجد مقذوفاً في العالم بغير سوابق كافية تعلِّل سبب أو غاية أو معنى أو حقيقة هذا الوجود بالاقتران مع وعي الإنسان لهذه الواقعة، هما أمران متحايثان يمثِّلان معاً **(الآن)** التي هي أولى اللَّحظات الزمانيَّة التي يمدُّنا بها وعينا البسيط، ولأنَّ من طبيعة **(الآن)** كونها مفلاتة بمجرَّد وعيها أو محاولة التفكير بها، إذ تُصبح ماضياً بمجرَّد محاولة الوقوف عليها، فإنَّها لذلك تستدعي وتولِّد، مفهومَي القَبل والبَعد، كذلك مفهوم التعاقب ودوريَّة الآنات، وللعقل نتيجةً لذلك، أن يستنتج من استقرائه لطبيعة **(الآن)** فكرة خطِّ الزمان كمتَّصل، متعالق مع الحركة.

٢. لنا أن نستشفَّ فكرة الزمان بالرجوع إلى حكايا الميثيولوجيا القديمة وبواكير الفلسفة اليونانيَّة من خلال الاتِّكاء على ما قدَّمه البحث، من شأن افتراض مسلَّمة المكان الأول كتلك الرابية التي حدَّثتنا عنها الأسطورة المصريَّة أو التصوُّر الكوسمولوجيِّ الذي قدَّمه طاليس أو غيره من فلاسفة اليونان. ففكرة ظهور الرابية من وسط مائيٍّ عديم الوصف تستلزم التسليم بفكرتيْ القَبل والبَعد اللتين هما فكرتان لزمان يصعب عدُّه أو قياسه.

أمَّا فكرة طاليس وتسليمه بأنَّ كلَّ شيء خرج من الماء، وكذلك تصوُّره أنَّ العالم كرة محاطة بالماء، فإنَّها تفيد استنتاج: أنَّه في البدء كان المحيط المائيُّ، وهذا البدء يفيد معنى الأزل الذي لا قَبل ولا بداية له كما يسوق إلى استنتاج فكرة الأبد وتعاقُب الدورات الكونيَّة، فـ «الماء هو المادَّة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوَّن منه الأشياء[١]» وهذا التكوُّن تصيرَّ في زمان.

ثانياً: مشكلة المكان والزمان في فلسفة أرسطو وعلاقتها بالتراث السابق عليه

يؤسِّس أرسطو الذي وُصف على لسان أفلاطون بـ «**القارئ الممتاز**»[٢]، تصدِّيه لفيزياء الكون، والتي من متضمِّناتها مشكلتا المكان والزمان، وما يتَّصل بهما من متعلِّقات، مُتَّكئاً،

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦، ص١٢.

[٢]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص٥.

بشكل مخصوص، على إرث من تقدِّموه من فلاسفة المدرسة الأيليَّة لا سيَّما بارمنيدس وتلميذه زينون الذي لم يستطع أرسطو تفنيد تساؤلاته، بخصوص إنكاره لحقيقة وواقعيَّة وجود الزمان والمكان، خصوصاً أنَّ هذين الرجلين كانا قد تركا أثراً بالغاً في فلسفة أستاذه أفلاطون الذي ذهب تحت تأثير من بارمنيدس إلى إنكار واقعيَّة عالم التغيرُّ والحركة، واعتباره مجرَّد ظلٍّ شبحيٍّ لعالم المثُل عالم الثبات واللاَّزمانيَّة، وكلُّ ذلك على خطى بارمنيدس وبأثر منه.

وتجب الإشارة هنا إلى أنَّه ممَّا يؤخذ على أرسطو في هذا الشأن؛ إجحافه بحقِّ السلف، وميله الواضح إلى إنكار قيمة تأمُّلاتهم تحت ادِّعاء أنَّ من سبقوه من الرُّواد لم يأتوا بشيء يُذكر، ولم يصيغوا المسائل بخصوص موضوعاتهم[١]، وهذا يُفسرِّ لِمَ تناول أرسطو موقف المدرسة الأيليَّة بالنقد، فقال: «إنَّ بارمنيدس -حسب رأيه- يجعل الطبيعة كلاًّ واحداً ساكناً غير متغيرٍّ رغم ما يبدو لنا فيها من كثرة وتغيرُّ»[٢]. على أساس أنَّه: «لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغيرُّ، فيتعينَّ وهو بصدد دراسته للطبيعة ألاَّ يهمل مبحث الحركة لأنَّه لو أهمله لكان في ذلك إهمال لدراسة الطبيعة كلِّها (...) ولمَّا كان الجسم الطبيعيُّ المتَّصل يكون متناهياً أو لا متناهياً (ومعنى قوله متناهياً أنَّ له مقداراً وحدوداً وشكلاً معيَّناً وصورة معيَّنة، أمَّا الجسم اللاَّمتناهي فإنَّه لا يمكن أن نتصوَّر له حدوداً أو نهاية أو صورة متكاملة فإنَّ الجسم اللاَّمتناهي يدخل في دراسة الحركة ولما كانت الحركة تمتنع من دون المكان والخلاء والزمان فإنَّه يجب بحث هذه المسائل أيضاً»[٣].

فإذا كان بارمنيدس شيخ الأيليين، قد ذهب إلى أنَّ: «**الوجود واحد لا ينقسم لأنَّه كلٌّ متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أيُّ شيء يمنعه من التماسك... فهو في كلِّ مكان متَّصل؛ لأنَّ الوجود متماسك بما هو موجود**»[٤]، حتى صار الوجود بحسب مذهب بارمنيدس: «**ساكن في حدوده (مقيم كلُّه في نفسه) إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرَّك وإليه يسير، وهو كامل متناهٍ؛ أي معينَّ (لا ينقصه شيء)، إذ ليس خارج الوجود وجود يُكتَسب، وهو تامٌّ**

[١]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص٩٩، وكذلك ص١٣٣.

[٢]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخِّرة، دار المعرفة الجامعيَّة ج٢، ب.ت، ص٦١.

[٣]- مرجع سابق، ص٩٠-٩١.

[٤]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانيَّة (تاريخها ومشكلاتها)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص٩١-٩٢.

التناهي والتعيين في جميع جهاته»[١].

وتأييداً لمذهب الثبات، وتأكيداً لدهريَّة ولا حدوث الزمان، وإنكاراً للحركة وللخلاء، قام زينون الأيلي بوضع سلسلة من الحجج؛ في محاولة منه لإثبات بطلان الحركة، وبالتالي بطلان القسمة الواقعيَّة للزمان إلى آنين، لأنَّ افتراض انقسام الحركة في آنات الزمان الساكنة يؤدِّي إلى خلف؛ لأنَّه يقتضي استنتاج الحركة من السكون، واستنتاج التغيُّر من الثبات، وهذا خلف وتناقض. ومن الحجج التي ساقها زينون على سبيل المثال لا الحصر: **(حجَّة السهم الطائر)**، وتنطلق من افتراض أنه لو كانت الحركة موجودة لكان الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة وأن الشيء دائماً ما يوجد في مكان مساو له و من ثم فإن السهم المنطلق إلى هدفه لابده أن يقطع في كل آن من آنات الزمان مكاناً مساوياً ومن المعروف أن وجود الشيء في الآن يكون غير متحرك . وبالتالي فإن السهم لن يتحرك لأنه سيكون ساكناً في آن من آنات الزمان المنفصلة فهو ينطلق ولا ينطلق بآن واحد وهذا خلف لأنه يستحيل أن تنشأ حركة من مجموع حالات السكون، ممَّا يؤدِّي إلى بطلان الفرض وإثبات صحَّة استحالة الحركة في الوجود[٢]. وبالتالي، استحالة وجود الزمان واستحالة إثباته بقسمة لحظاته مترابطةً مع الحركة أو مستنتَجة منها.

وسبيلاً منه للخروج من إقرارات بارمنيدس وحجاجات وإحراجات تساؤلات زينون، خصوصاً ما يتعلَّق بمشكلة وجود الزمان وطبيعته، وطريقة الاستدلال استقراءً عليه؛ لم يجد أرسطو بدَّاً من الاعتراف بقيمة إحراجات المدرسة الأيليَّة وصوابيَّتها إذا ما بقينا ضمن دائرة التفكير التجريديِّ بالمكان والزمان كوسطين كوزمولوجيَّين قبْليَّين من حيث ضرورة ووجوب إمكانهما الجهويِّ بحجَّة أنَّه: «**في الأمور الأزليَّة لا فرق بين الممكن والوجود**»[٣].

ولذلك نلحظ أنَّه في فيزيائه أو سماعه الطبيعيِّ، رغم تأسيسه لدراسة هذين الأقنومين؛ أي أقنومَي الزمان والمكان، كوسطين لإمكان وجود الطبيعة، ومن ثمَّ كحدَّين لكليَّة كوزمولوجيا

[١]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٧.

[٢]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقيٍّ (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٢٠٤-٢٠٥. وانظر: أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة: اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ج٢، ١٩٨٤، ص٧١٤.

[٣]- أرسطو: الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص٨٣.

الكون، على مقدِّمة تأسيسية أولى، صاغها كالتالي: «**من شأن طريق البحث أن ينطلق من الأشياء الأكثر معرفةً ووضوحاً بالنسبة إلينا، إلى الأشياء التي هي أبين وأكثر قبولاً لأن تُعرف بطبيعتها، إذ ليس سواء حال الأشياء التي يكون حصول المعرفة بها بالنسبة إلينا، على وجه مباشر، كحال الأشياء التي تحصل معرفتها على الإطلاق**»[١]. مؤسَّساً مقدِّمته على التسليم بأنَّ: «**الأشياء والموجودات الطبيعيَّة في كليَّتها واقعة تحت الحركة والتغيرُّ**»[٢].

لقد ظهر لدى أرسطو نتيجةً لهذين الاعتبارين منهجان في دراسة طبيعتَيْ الزمان والمكان، يتناوبان كوجهين لعمليَّة واحدة في إثبات مقصوده أو ما يُريد بيانه والإفصاح عنه، هما: الانطلاق تارةً من الاستقراء وأخرى من الاستنتاج لإظهار البيِّن على الإطلاق أو في ذاته، بدءًا من البيِّن بالملاحظة أو ارتكازاً عليه، ولكن الخلوص لديه لا يكون إلاَّ بتعميم مطلق استنتاجيّ. وهذا الأمر أفضى بين دفَّات مصنَّفاته إلى ظهور ثنائيَّتين زمكانيَّتين واحدة تُلحَظ والأخرى تُستَنتج، نظراً لضرورة التوقُّف عند حدود كوزمولوجيَّة لعالمنا وكوننا.

ولذلك، ظلَّ أرسطو سائراً على هدى اعتبارات بارمنيدس وزينون والأثر الباقي من الأول في فلسفة أفلاطون، في عديد من النقاط على مستوى تفكير الأوائل بالزمان والمكان رياضةً لا استقراءً وملاحظةً. ومن هذه النقاط كان:

التفكير بالزمان والمكان صوريَّاً وتصوُّريَّاً كمفهومين، على حساب مادِّيَّة وواقعيَّة الحوادث الزمكانيَّة، التي ليس لها إلاَّ القليل من الاعتبار، وهنا يقول: «**على الفيزيائي مبدئيَّاً وبالأساس أن يهتمَّ بالصورة كاهتمام الطبيب بالصحَّة، وأمَّا المادَّة فينبغي أن يهتمَّ بها إلى حدٍّ ما، كاهتمام الطبيب بالعصب، والحدَّاد بالحديد، لأنَّ اهتمام الفيزيائيِّ الرئيسيَّ إنمَّا هو مع الغاية التي هي صورة، إلاَّ أنَّه يُعالج هذه الصورة من جهة كونها - مفهوماً في الفكر لا واقعيَّاً- مفارقة للمادَّة التي تحصل فيها تلك الصور**»[٣].

إنكاره للخلاء، واعترافه بأنَّ المكان ملاء دوماً -على طريقة واعتبار بارمنيدس- مع الافتراق عنه بالذهاب إلى أنَّ المتمكِّنات والمتحيِّزات تتناوب على المكان، فلا خلاء فعلي

[١]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١١.

[٢]- مصدر سابق، ص١٤.

[٣]- مصدر سابق، ص٤٨ -٤٩.

ولا خلاء داخلي، معتبراً أنَّ من يدَّعون بوجود الخلاء يذهبون إلى الزَّعم، بأنَّ: «**الخلاء هو مكان ليس فيه شيء أصلاً**»[١]. فهم «**قالوا: الخلاء هو ما لا شيء فيه لأنَّهم رأوا أنَّ كلَّ موجود جسم والخلاء ما لا جسم فيه، فإذاً هو ما لا شيء فيه**»[٢].

أمَّا تفنيد أرسطو للقائلين بالخلاء، فحجَّته فيه هي قوله: «**إنَّه لما كان لكلِّ واحد من الأجسام البسيطة نقلة ما – مثال ذلك أنَّ للنار نقلة إلى فوق، وللأرض نقلة إلى أسفل، ونحو وسط فمن البيِّن أنَّ الخلاء ليس يستقيم أن يكون سبباً للنقلة لأنَّه متشابه**»[٣]. ففي قول من يقولون بالخلاء إقرار وإثبات لوجود المكان الذي توهَّموه خلاءً.

إنَّ مكان أرسطو كوجود بارمنيدس له وجود متحقِّق مستقلٌّ عن كلِّ المتحيِّزات والمتمكِّنات فيه، وهو ليس له جنس أو فصل يندرج تحته، فليس لنا أن نقول عنه سوى أنَّه موجود باستقلال تامٍّ عن كلِّ محتوياته. في هذا السياق، يقول أرسطو: «**المكان ليس جزءاً من شيء، ولا حالة داخليَّة منه؛ بل هو منفصل عنه... ويبدو في الواقع أنَّ المكان كأنَّه شيء بمنزلة الإناء... وإذا كان الإناء ليس جزءاً من محتواه، فكذلك المكان ليس جزءاً من الذي يوجد فيه... وهذه الاعتبارات تكفي كونها جعلتنا، من ناحية أولى، نفترض أنَّ للمكان وجوداً متحقَّقاً، ومن ناحية ثانية، جعلتنا نكون حائرين في جنس وجوده**»[٤].

اعتبار أرسطو أنَّ وحدات الزمان هي ذاتها وحدات المكان[٥]، وأنَّ الزمان والمكان متحايثان، على الطريقة التي حاجج فيها زينون دعماً لآراء أستاذه بارمنيدس، لإثبات الثبات وتفنيد وجود الحركة والتغيُّر والزمان، على أنَّ الفارق الذي أدَّى إلى اختلاف النتائج بين الرجلين، هو أنَّ زينون في حجَّة السهم الطائر حين قسَّم المكان إلى وحدات صغرى تتوافق مع قسمة الزمان إلى آنات، افترض أنَّ اللَّحظة الزمانيَّة التي هي (الآن) ثابتة الهويَّة وساكنة، ولذلك استنتج رياضيَّاً استحالة البرهان على الحركة من السكون.

[١]- أرسطو طاليس، «الطبيعة»، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ج١، ١٩٨٤، ص٣٤٧.

[٢]- المصدر سابق، ص٣٥١.

[٣]- أرسطو طاليس، الطبيعة، ص٣٥٧.

[٤]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١٠٤-١٠٥.

[٥]- مصدر سابق، ص١٤٠.

أمَّا أرسطو فقد ذهب إلى أنَّه ليس للآن هويَّة، وأنَّه ليس كلُّ آن كما الأخرى، لأنَّها مجرَّد حدٍّ انتقال ووجود اعتباريٍّ فلا وجود في الآن، وأنَّ الزمان لا يقيس الحركة فحسب باعتبارها استمراراً متَّصلاً، بل يقيسها مركَّبةً، وهذا برأيه معنى أن يكون الشيء في زمان. وهنا يقول: «**معنى أن يكون الشيء في الزمان، هو أن يُقاس بزمان، وما يقيسه الزمان، إنما هو الحركة والسكون**»[١].

ثالثاً: الثنائيَّتان الزمكانيَّتان في فلسفة الطبيعة عند أرسطو

لقد جعل أرسطو منطلقه لفهم فيزياء الطبيعة، والتي يعنينا منها في هذا البحث مشكلتا المكان والزمان: البدء من البيِّن لنا، أو البيِّن بالملاحظة، وصولاً إلى الكلِّيِّ أو المفهوميِّ، والذي لا علمَ إلاَّ به، والذي يدعوه البيِّن بذاته، هذا الذي لأجله يكون العلم وبه يصير العلم علماً حقَّاً؛ وقد كان من نتائج مسلَّمة البدء هذه، والتي جعلها منطلق مقصوده لفهم حوامل الكون الطبيعيِّ على ما تكون؛ أن تظهر في (سماعه الطبيعيِّ) ثنائيَّة مكانين وثنائيَّة زمانين، لاسيَّما أنَّ الذي لأجله توجد الطبيعة ومن أجله تتحرَّك، هو نمط من الغائيَّة التي تتَّجه الطبيعة بكلِّيَّتها وبمكوِّناتها الجزئيَّة، وكذلك بحواملها لبلوغها وتحقيقها. فكلُّ موجود موجود لغاية، وهذه الغاية هي مستقرُّه النهائيّ. فكلُّ الطبيعة كما يذهب هي: تهيُّؤ للمادَّة، وما هو تهيُّؤ للمادَّة محكوم دوماً بالغاية التي يتَّجه إليها[٢].

وهنا نسأل: كيف ينتقل أرسطو في طبيعيَّاته من إثبات وجود المكان من خلال حركة انتقال المتمكِّنات فيه إلى المكان كـكوزموس؟ ومن إثبات الزمان بملاحظة الحركة إلى الزمان كمنطلق كوزمولوجيٍّ قديم لا أوَّل له، يقيسه السكون كما تقيسه الحركة؟

١. الثنائيّة المكانيَّة

لدى أرسطو سلسلة من الاعتبارات، التي يزعمها براهين على وجود المكان بالمعنى الجزئيِّ أو النسبيِّ، والتي بالارتكاز عليها، وعلى قاعدة استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، كون اللاَّنهاية لا توجد إلاَّ كاحتمال وعلى سبيل الإمكان لا التحقُّق، يخلص إلى إثبات

[١]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١٤٢.

[٢]- أنظر: أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص٤٨.

وجود المكان كـكوزموس وكحدٍّ نهائيٍّ للأعلى المطلق والأسفل المطلق.

ومن هذه الاعتبارات:

ملاحظة الحركة، هي علَّة التفكير بالمكان ومقدِّمته، والحركة الملاحظة للمتحرِّكات المنتقِّلة هي تسوق إلى استنتاج وجود المكان واستقلاله، وإلى إثبات «**أنَّ الوجود المادي متصّل في جميع أجزاء الكون الفضائي (الكوسموس)**»[١]. فعن ملاحظة الحركة في العناصر والموجودات الطبيعيَّة نعقل معنى المتَّصل الذي لا نهاية له كالزمان، والكون ككوزموس متصل الأجزاء متأثّر كلّه بكلّه في علاقات عليّة تقف عند حد نهاية هو العلَّة الأولى التي هي علَّة كلِّ حركة وتغيرٌ. ولذلك ذهب إلى اعتبار أنَّ «**الحركة والمكان، والخلاء، والزمان، هي شروط مشتركة عامَّة لسائر الظواهر الطبيعيَّة**»[٢].

من المتمكِّن في المكان الجزئي البيِّن بالمشاهدة، والذي تتناوب عليه المتحيِّزات الممتدَّة على اختلاف طبائعها وحركاتها، بحيث يكون ملاء دائماً، إذ لا خلاء خارجي أو داخلي في طبيعيَّات أرسطو، فـ «**التغيرُّ يتمُّ في الملاء مع انتفاء الخلاء، كذلك تحدث الحركة المكانيَّة في الملاء عن طريق حلول جسم محلَّ جسم آخر بالتبادل من دون حاجة إلى فجوات خلاء خارج هذه الأجسام، ويمكن ملاحظة ذلك في دوامات الأشياء المتَّصلة في السوائل، وذلك حينما نلقي حجراً في الماء**»[٣]. ومن هذه الملاحظات استنتج: معنى المكان ككليٍّ متَّصل مطلق، والذي يدعوه تارةً بالكوزموس، وأخرى بالسماء على سبيل التواطؤ.

يبرهن أرسطو على ما سبق بطريقة منطقيَّة استنتاجيَّة، بالارتكاز على مقدِّمات الملاحظة، فيبلغ ما يجوز دعوته مكان المكان، أو المكان ككليَّة كونيَّة، من أضيق وأبسط المعاني الممكنة للمكان، فيذهب إلى أنَّ:

أ. أي جسم خارجه جسم آخر فهو في مكان، والذي ليس خارجه جسم فهو ليس في مكان.

---

[١]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١١٨.

[٢]- مصدر سابق، ص٧٢.

[٣]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخِّرة)، جزء ثانٍ، ص١٠١.

ب. كل المتحرّكات، سواء كانت تتحرّك بالذات أم بالعرض، وسواء كانت حركتها من ذاتها أم من غيرها، وعلى اختلاف طبيعة حركتها أكانت حركة نقلة أم نماء أم غير هذه وتلك، فهي جميعها في مكان، وتبرح مكانها دوماً إلى آخر، إلَّا السماء وكتلتها فلا يمُكن أن تُغيّر مكانها ككل، فهي ليس لها مكان تتغيّر إليه أصلاً؛ لأنّه ليس لها جسم محتوٍ أصلاً[١].

ج. يُثبت أرسطو وجود مكان المكان أو المكان ككليَّة كوزمولوجيَّة، من افتراضين يُسلِّم بهما في طبيعيَّاته، هما افتراض دوريَّة الحركة الأولى، وغائيَّة حركة المتحرّكات إلى مواضعها الطبيعيَّة، وهو يمثِّل على ذلك بالقول: كما «النفس الموجودة في العضوية الحيَّة، وحياة جملة العالم أيضاً، لأنَّ جميع أجزائه في مكان حسب شكلها الخاصِّ بها... ولذلك فالأرض بطبعها يكتنفها ويُحيط بها الماء، ويحيط الهواء بالماء، ويُحيط الأثير بالهواء، والسماء بالأثير، والسماء بنفسها لا بشيء آخر»[٢].

٢. الثنائيّة الزمانيّة

يظهر التردُّد الأرسطيُّ جليَّاً واضحاً بالنسبة إلى مشكلة الزمان، مع إصراره على استنتاج لا زمانيَّة الكوزمولوجيا الكونيَّة من زمانيَّة المتحرّكات الواقعيَّة، وليس أدلَّ على عسر مشكلة الزمان واختلاف طبيعة طرفي ثنائيَّتها كما تظهر في سماع أرسطو الطبيعيِّ، من كونه:

- تارةً، يعترف أرسطو بقيمة إحراجات بارمنيدس وزينون اللذين ضاعفا من صعوبة فهم طبيعة الزمان، بإنكارهما بالبرهان الرياضيِّ استحالة قسمة المتِّصل كونه لا متناهيَ وقابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية، واستنتجا من هذه الاستحالة: بطلان الحركة وبطلان الزمان، وطوراً يقرن الزمان بالحركة كونه ما يعدُّها، وأخرى يقرنه بالسكون، كون الزمان يعدُّ السكون على وجه الإمكان لا الواقعيَّة والتحقُّق، وثالثة يقرنه بالاثنين معاً، ورابعةً يجعله وجهاً من وجوه إيقاع الطبيعة، فيربطه بالموسيقى على ما ذهب إليه الفيثاغوريون، أو يربطه بالشعور وبإيقاع الحياة النفسيَّة الداخليَّة.

[١]- أنظر: أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١١٤.

[٢]- مصدر سابق، ص١١٥.

ولذلك، نجد في طبيعيَّات أرسطو كلَّ هذا الاختلاط في توصيف طبيعة الزمان، وإن شئنا ذكر بعضاً من شذراته، كأمثلة على هذا الأمر، فنلحظ أنَّه: يجعل الزمان كلَّ هذا في كلِّ هذا. ومما يقوله في هذا الصدد:

أ. «الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدِّم والمتأخِّر»[١].

ب. «أكثر الأشياء وضوحاً وأبقاها أثراً على النفس، هو أنَّ الزمان نوع من الحركة والتغيرُّ»[٢].

ج. «الزمان لا يمُكن أن ينفكَّ عن الحركة»[٣].

د. الزمان ليس مماثلاً للحركة ولا يمُكن فصله عنها.

ه. «الزمان ليس حركة؛ بل بما به يمُكن أن تُقدَّر الحركة تقديراً عدديَّاً»[٤].

ح. الزمان مُتَّصل، لأنّ الحركة متَّصلة... وهو مدين بكونه متَّصلاً إلى الآن، ...لكنَّ الآن ليس زماناً، بل هو عارض للزمان[٥]. ولكنَّه في الطبيعة يذهب مذهب مختلف، حين يُقرُّ بأنَّ **«الزمان متجزِّئ لا متَّصل»[٦].**

د. الزمان ملازم للحركة، لكن الحركة لا تخصُّ المادَّة فحسب، بل أيضاً الحياة النفسيَّة وإيقاعها[٧]، كما تخصُّ الصوت والسماع، بحجَّة أنَّ الصوت هو عدم حركة في موضوع من شأنه أن يتحرَّك[٨].

وبالنظر إلى جميع هذه التباينات، المتعلِّقة عند أرسطو، في محاولته القبض متردِّداً على طبيعة الزمان ودراسته نقديَّاً؛ فإنَّه إذا كان من المقبول عقليَّاً فهم الزمان الواقعيِّ باقترانه

[١]- أرسطو طاليس، الطبيعة، جزء أول، ص٤٢٠.

[٢]- أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص١٣٣.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٣٤.

[٤]- المصدر نفسه، ص١٣٦.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٣٦-١٣٨.

[٦]- أرسطو طاليس، الطبيعة، جزء أول، ص٤١٠.

[٧]- أنظر: أرسطو السماع الطبيعي، «من مقدِّمة المترجم»، ص٩.

[٨]- أنظر: محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخِّرة)»، جزء ثانٍ، ص١٠٧.

بالحركة، أو على الأقلّ بالإحالة إليها، فإنَّ هذا الأمر يتعذَّر قبوله أو تبريره عند محاولة أرسطو تفسير لا زمانيَّة الزمان الكونيّ الكوزمولوجيّ، وحتى لو تذرَّع باعتبارات من مثل: «أنَّ ما لا نهاية له موجود بالإمكان»[١]، أو قوله لإثبات أزليَّة الزمان الكوزمولوجيّ، أنَّه «في الأمور الأزليَّة لا فرق بين الممكن والوجود»[٢]. ذلك أنَّ مثل هذه الاعتبارات تظلُّ فضفاضة ومبهمة، ولا تتَّسق، مع ما جعله أرسطو مقدِّمةً لفهم العناصر المشتركة بين مكوِّنات الطبيعة بالانطلاق من البيِّن بالملاحظة، وتجعل وجود الزمان الكوزمولوجيّ وأزليَّة العالم من جهة الاعتبار لا الحقيقة، فهو ليس موجوداً على الأصالة.

يجدر القول أنَّ أرسطو لم يهدف من كلّ ما تقدَّم سوى ليخلص إلى أنَّ: ......«**الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحرِّكة للكواكب والملائكة والله لا يمكن أن يسري عليها الزمان بل إنَّ هذه الموجودات تظلُّ في سكون دائم**»[٣].

ويذهب الباحث محمَّد أبو ريان إلى أنَّ في هذه النقطة يتَّفق مع الأيليين «**فكأن السكون الذي أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلاَّ على المعقولات الخالدة التي لا تكون موضوعاً للتغيُّر فهذه الموجودات الأزليَّة لا تتحرَّك إذ هي ثابتة**»[٤].

ولذلك انتهى تفكير أرسطو في الزمان إلى قسمته إلى زمانين: الأول هو الزمان المطلق المتعلِّق بالأبديَّة وهو زمان الموجودات الخالدة (...) أمَّا الثاني فهو الزمان المرتبط بالحركة والتغيُّر[٥].

---

[١]- أرسطو: الفيزياء (السماع الطبيعي)، ص٩١.

[٢]- مصدر سابق، ص٨٣.

[٣]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ (أرسطو والمدارس المتأخِّرة)، جزء ثاني، ص١٠٥.

[٤]- مرجع سابق، ص١٠٥.

[٥]- المرجع نفسه، ص١٠٥.

خاتمة

إذا ما شئنا قول شيء في الختام، لاسيَّما بخصوص مشكلة الزمان والمكان الكوزمولوجيَّين في طبيعيَّات أرسطو وفيزياء سماعه فإنَّه ليس لنا من مجال إلاَّ أن نقف عند الحدود التي رسمها في محاولاته القبض على طبيعة هذه الثنائيَّة خصوصاً أنَّه تناولها تحت مسمَّى المبحث الجدليِّ. كما يلفت الانتباه ما نقله المؤرِّخون من أنَّه ألقى فيزياء الطبيعة على تلامذته مشافهة، وهي نقطة تستوجب التوقُّف عندها، فلماذا المشافهة لا الكتابة؟ والإجابة المحتملة هنا قد تكون أنَّ حضور الصوت يسمح للمتحدِّث أن ينتصب ويتردَّد ويبدِّل في أقواله، لأنَّ الصوت يظلُّ حاضراً مرناً يقبل الاحتمالات المفتوحة -المتعدِّدة المعاني- على عكس الكتابة التي تقيِّد حدود النصِّ وتكشف انزلاقاته وعثراته. فكأنَّ بأرسطو يعلم صعوبة ما أقحم نفسه بالتصدِّي له فجعله من المباحث التي تحتمل الكثير من الأغاليط، وهو تردَّد في نسف إرث السابقين عليه الذين ادَّعى أنَّهم لم يقولوا بخصوص الزمان والمكان ما يعوَّل عليه، ثمَّ عاد وارتكز على إرثهم وبنى عليه.

واللافت أخيراً أنَّ الحديث عن مكان وزمان كوسمولوجيَّين، وعن كواكب ذات عقول دوَّارة بيِّنة بذاتها كأنَّها لا تقبل الاستنتاج من المشاهدات الجزئيَّة البيِّنة للملاحظة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطو، الفيزياء (السماع الطبيعي)، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

٢. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ج١، ١٩٨٤.

٣. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ج٢، ١٩٨٤.

٤. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة (تاريخها ومشكلاتها). دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

٥. سليمان مظهر، أساطير من الشرق، دار الشروق، ٢٠٠٠.

٦. فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامراته الفكريَّة الأولى)، ترجمة: جبرا ابراهيم جبرا، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.

٧. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخِّرة)، دار المعرفة الجامعيَّة، ج٢، ب.ت.

٨. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقيٍّ (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

٩. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.

نقد أرسطو لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة

هناء عمَّار[1]

مقدّمة

يُعدُّ نقد نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة الذي قدَّمه أرسطو، بصمة واضحة في تاريخ الفكر الفلسفيِّ اليونانيِّ، والذي حاول من خلاله الكشف عن خطأ أفلاطون ومناقضته لمبادئ التفكير السليم، وجدل العلاقة بين العالم المعقول المفارق والعالم المحسوس، والتي تحمل إشارة إلى تأسيسه ميتافيزيقا خاصَّة به.

ما سيتمُّ تتبُّعه في ثنايا هذا البحث، هو إخضاع النقد الأرسطيِّ لهذه النظريَّة للقراءة والنقد، بهدف الكشف عن الأسباب والآليَّات التي حاربها بها، والإجابة عن تساؤل لم يسبق أن تمَّ طرحُه صراحة من قبل باحث في تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، وهو إلى أيِّ مدى استطاع أن يرتفع بفلسفته عمَّا عابه ونقده في مُثُل أفلاطون؟ وهل جاءت ميتافيزيقاه في المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرك ـ المقابلة للمُثُل ـ خالية من التناقضات، ومن الدلالات الأسطوريَّة والاستعارات والتشبيهات الشعريَّة؟ أم أنَّه لم يستطع أن ينجو من فخِّ ما نَقَدَ؛ فخالف مبادئه في الفكر والمنطق؟

البداية ستكون في تحديد دلالة المُثُل، وعرض النظريَّة، ونقد أرسطو لها، ثم نقد النقد الأرسطيِّ، في محاولة منَّا لتقديم إجابة تضيف معرفة جديدة، وتساهم في إيضاح إنتاج أفلاطون وأرسطو الفكريِّ والفلسفيِّ.

أوَّلاً: الدلالة الاصطلاحيَّة لمفهوم المُثُل

في الحقيقة، لا يستقيم أيُّ بحث علميٍّ إلاَّ بذكر الدلالة اللُّغويَّة والاصطلاحيَّة لمفاهيمه

[1]- مدرِّس في قسم الفلسفة بكليَّة الآداب في جامعة دمشق.

الأساسيَّة، ومحور بحثنا مفهوم المثُل، لذلك ينبغي تحديد معناه، وتبيان الأوجه التي يُقال فيها، وما إذا كان يتقاطع معناه في اليونانيَّة مع ما درَجَ عند الفلاسفة العرب.

فالمثال في اللُّغة العربيَّة هو: إن قولنا مثل: كلمة تسوية، يُقال هذا مِثْلُهُ أو مَثَلُهُ، كما يُقال شبيهه وشبهه، والمماثلة لا تكون إلاَّ بين المتَّفقين، ومَثَّل له الشيء: صوَّره وكأنه ينظر إليه، فالمثال هو: ما يدلُّ على مناظرة الشيء للشيء، وهو القالب الذي يقدر على مثله[١].

وفي اللُّغة اليونانيَّة هو (Eidos)، المشتقُّ من الفعل (Idein). وهو بمعنى يُنظر أو يُرى.

وفي اللُّغة الفرنسيَّة هو (Form) الذي يدل على الشكل والهيئة وهو المرادف الأقرب لمعنى اللفظة اليونانية.

أما في اللُّغة الإنكليزيَّة فهو الاصطلاح اليونانيُّ ذاته، وهناك من يترجم (Idea) بمعنى الصورة بدلاً من المثال، إلاَّ أنَّ هذه الترجمة مثيرة للَبس والغموض في اللُّغة العربيَّة؛ لأنَّ الصورة لدينا تأتي ضدَّ المثال أو الأصل، إضافة إلى أنَّها بعيدة عن المعنى الذي يقصده أفلاطون من مفهوم المثال.

ويُطلق لفظ المثال في الحياة اليوميَّة على صورة الشيء القائمة في العقل أو الذِّهن؛ فصورة «زيد» في ذهني هي مثاله «**فالمثال في اللُّغة الدارجة تصوُّراً ذاتيَّاً في الذِّهن (...). إنَّه مثال فحسب (أي فكرة) وليس شيئاً واقعيَّاً**»[٢].

أمَّا في الاصطلاح فإنَّ مفهوم المثال هو «**صورة الشيء الذي تمثِّل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرِّر على مثله، والجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المتعلِّم**»[٣]. بمعنى آخر: إنَّ المثال هو النموذج الذي يُنسَج على منواله، كأن نقول: الطالب على مثال أستاذه، وقد يخرج عن المثال أو النموذج الواحد عدد لا متناهٍ من الصور التي تحاكيه.

---

[١]- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: بيروت، ١٩٧٩، مج٥، ص٢٩٦.

[٢]- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة «اليونان وروما»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القوميُّ للترجمة: الجيزة، ٢٠٠٢، مج١، ص٢٤١.

[٣]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت، ١٩٧٣، ج٢، ص٣٣٥.

والمثال عند الفيثاغوريين هو الشكل المرئيُّ أو الصورة الهندسيَّة، حيث ذهبوا إلى أنَّ وجود الموجودات هو محاكاة للأعداد.

وعند سقراط هو الشيء بالذَّات، إذ لم يستخدم لفظ المثال صراحةً، إلاَّ أنَّ اهتمامه بالأخلاق عكس سعيه للبحث عن المعنى الكليِّ الذي ينطبق على أمور كثيرة ومختلفة تجتمع تحت معنى واحد؛ كالشجاعة بالذَّات، والتقوى بالذَّات، والفضيلة بالذَّات، فكان المثال هو الشيء بالذَّات[١]. أمَّا المثال عند «أفلاطون» فهو: الحقائق العقليَّة الخالصة، والصورة الكلِّيَّة المجرَّدة القائمة بذاتها.

وقد ذهب كانط إلى أنَّ المثال هو الصورة العقليَّة التي تتجاوز معطيات الحسِّ وتصوُّرات الذِّهن، وليس لها ما يقابلها في عالم التجربة الخارجيِّ، ورغم ذلك تُتَّخذ كقاعدة للعمل والتفكير.

ورأى هايدغر أن «الأيدوس» أو «الأيديا» هو المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود، فالمثُل هي التي تتيح للموجود أن يوجد على الصورة التي يبدو بها، وتتجلَّى على ما هي عليه[٢].

خلاصة القول: أنَّ المثُل هي المعنى الكلِّيُّ المعقول الثابت، والصورة التي تحاكيها الجزئيَّات المتغيِّرة، التي ينطبق عليها معنى المثال الواحد، بوصف المثُل الحقائق العقليَّة الأزليَّة التي لا تتغيَّر.

ثانياً: نظريَّة المُثُل

تُعدُّ نظريَّة المثُل تطوُّراً طبيعيَّاً لمبحث سقراط عن الماهيَّات الثابتة، فأخذ عنه مفهوم «الكلِّيِّ الأخلاقيِّ»، واستعار من الفيثاغوريين مقولة «الأيدوس» لتدلَّ على المثُل؛ التي هي أجناس كلِّيَّة ثابتة، موجودة بالفعل وجوداً خارجيَّاً ثابتاً ومستقلاًّ عن وعي الإنسان، وتشكِّل حقيقة الأشياء وجوهرها ؛ لأنَّها علَّة وجودها في العالم الحسِّيِّ، وهي موضوعات الفكر الخالص، وتمتاز بأنَّها تمتلك وجوداً سابقاً على وجود الجزئيَّات المشتركة معها في الاسم.

[١]- أحمد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف: القاهرة، ط٤، ١٩٩١، ص١٠٩.

[٢]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، دراسة وترجمة: عبد الغفار مكاوي، مؤسَّسة هنداوي: بيروت، ط٢، ٢٠١٩، ص٢٣٤-ص٢٤٢.

والمُثُل خالدة، مطلَقة، كلِّيَّة، مفارقة، لا تدرَك بالحسِّ، لا تفسد ولا تتغيرَّ مع فساد الجزئيَّات الحسِّيَّة، رغم تغيرُّ تطبيقاتها وأمثلتها المشاهدة؛ إذ مهما اختلفت صور الناس وتمايزت، ومهما تغيَّرت أشكالهم وتعدَّدت طباعهم في العالم الخارجيِّ، يبقَ «مثال الإنسانيَّة» ذاته، بوصفه جنساً خالداً يمثِّل الخصائص الجوهريَّة التي تنطبق على كلِّ أفراد البشر في كلِّ زمان ومكان «**الإنسان سيظلُّ هو هو، حتى لو انتهى البشر**»[١].

إذاً، المثال هو الشيء بالذَّات، كالجمال بالذَّات، والعدالة بالذَّات، التي في جوهرها لا تتبدَّل مهما تبدَّلت الصور المُحاكية لها، وهذا ما أكَّده سقراط في الكتاب العاشر من «جمهوريَّة أفلاطون»، عندما قال لغلوكون: إنَّ طريقتنا في البحث تقوم على افتراض أنَّ لكلِّ مجموعة من الأفراد اسماً كلِّيَّاً، أو مثالاً واحداً ينطبق عليها. صحيح أنَّ هناك مثلاً كثيرة للأسرَّة والمناضد في العالم إلاَّ أنَّه ليس لها إلاَّ مثالٌ واحد وهو السرير أو المنضدة[٢].

من المهمِّ القول هنا أنَّ أفلاطون جعل المثُل مصدراً للمعرفة ومبدأً للوجود، فهي بنظره مصدر للمعرفة لأنَّ العلم لا يقوم إلاَّ إذا كان هناك ماهيَّات عقليَّة، كلِّيَّة وثابتة للأشياء، فلكلِّ موجود في العالم المحسوس مثال يقابله في عالم المثُل، ومن ثمَّ، فإنَّ أيَّ شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم إذا ما امتلك مثالاً أو ماهيَّة ثابتة في عالم المثُل. لذلك يقول: لا علم إلاَّ بالكلِّيَّات أي بالمثُل، ولا يمكن للمرء الوصول إلى الموضوع الحقيقيِّ للعلم الكلِّيِّ إلاَّ إذا كان قادراً على تأمُّل المثُل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى رفع أفلاطون المثُل إلى مقام الوجود الحقيقيِّ، وعدَّها مبدأ الوجود لأنَّها وحدها من تمتلك خاصِّيَّة الوجود المجسِّد للواقع الحقيقيِّ، في مقابل عالم الحسِّ بجزئيَّاته المتغيِّرة؛ فأيُّ جسم لا يتعينَّ في نوعه إلاَّ إذا شارك بجزء من مادَّته في مثال من المثُل، حيث أنَّ كلَّ مثال ينطوي على ماهيَّته الثابتة التي لا تتغيرَّ «**المثُل جواهر، إنَّها حقائق مطلقة وقصوى، ووجودها الكلِّيُّ في ذاتها. إنَّها لا تتوقَّف على شيء، بل كلُّ الأشياء تتوقَّف عليها. إنَّها مبادئ الكون الأولى**»[٣].

---

[١]- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤، ص١٦٤.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة: الإسكندريَّة، ٢٠٠٤، ص٥٠٥، ص٥٩٦.

[٣]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص١٦٢.

نلاحظ في ما تقدَّم أنَّ أفلاطون ربط بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة، قاسماً الوجود إلى وجودين:

١- وجود حسِّيٌّ: وهو عالم التغيُّر والحركة، يُدرَك بواسطة الحواسّ.

٢- وجود عقليٌّ: وهو عالم المثُل المفارق، الثابت الذي لا يتغيَّر، ويُدرَك بالعقل.

ويتمُّ الانتقال من الوجود الأدنى الحسِّيّ إلى الوجود الحقيقيِّ الأعلى (المثُل)، ويقابل هذا معرفيّاً الانتقال من عالم الوهم والظَّنِّ صعوداً إلى عالم التعقُّل، ويمكننا إيجاز ذلك في الجدول التالي[١]:

مراحل المعرفة		درجات الوجود	
المعرفة العقليَّة	العقل الخالص	عالم المثُل: مثال القطط، مثال الإنسان، مثال الشجرة.. الخ.	العالم المعقول
	الفهم	الرياضيَّات (الحساب والهندسة).	
المعرفة الظنِّيَّة	الظنُّ	الأشياء الجزئيَّة: الطبيعيَّة والمصنوعة سرير، كلب، منضدة، شجرة.. الخ.	العالم المحسوس
	الوهم	الظلال والخيالات، الأشباح والانعكاسات، صورة في مرآة.	

وتتجلَّى الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس عبر مفهوم المشاركة أو المحاكاة، فكلُّ شيء من الأشياء المحسوسة ما هو إلاَّ صورة أو نسخة تحاكي مثالاً كلِّيّاً يقابلها في عالم المثُل المعقول؛ أي أنَّ مفهوم المشاركة هو أساس وجود الكائنات عن طريق محاكاتها للمُثُل. فالقطَّة على سبيل المثال، لا تتعيَّن في نوعها من دون المشاركة في مثال القطط، وهذا ينطبق على أيِّ جسم، وبالتالي فإنَّ علاقة الأشياء الجزئيَّة المحسوسة بالمثُل المعقولة هي علاقة الظلِّ بأصل الشيء، لأنَّها انعكاس للمُثُل الحقيقيَّة. وقد شبَّه أفلاطون هذه العلاقة بينهما بالصورة التي تعكس في المرآة، موضحاً أنَّها طريقة لا صعوبة فيها أن تأخذ مرآة وتديرها في جميع الاتِّجاهات؛ فتصنع الشمس والقمر والنجوم والأرض، ونفسك، وكذلك

[١]- أنظر: أفلاطون، طيماوس، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، مج٥، ص٤١٣؛ وراجع أيضاً: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة «اليونان وروما»، مج١، ص٢٤٢.

سائر النباتات والحيوانات والمصنوعات[1]. وهذا يعني أنَّ الأشياء لا تمتلك حقيقة وجودها إلاَّ بقدر اقترابها من صورة المثال الكلِّيِّ المفارق للعالم المحسوس، والقائم في العالم المعقول.

إضافة إلى ذلك، ضبط صاحب المثُل عمليَّة المشاركة بين عالم المثُل وعالم الحسِّ وفق نظام دقيق، فرأى أنَّ الأشياء الجزئيَّة المحسوسة مرتَّبة فوق بعضها بعضاً في أجناس وأنواع، وكذلك الحال في المثُل التي تنتهي إلى المثال الأوَّل (مثال المثُل)، أو ما يسمِّيه «الخير الأسمى»، الذي يعمُّها جميعاً، مرتِّباً بذلك علاقة الأشياء بعضها ببعض.

وعليه، فإنَّ أسمى درجات المعرفة، بحسب أفلاطون، هي معرفة «الخير الأسمى»، الذي يتمُّ الوصول إليه عبر منهج خاصٍّ يسمَّى الديالكتيك أو الجدل، الذي يحصل بطريقتين متواليتين ومتعاكستين هما:

١- **الجدل الصاعد:** وهو الطريق الذي ينتقل بالعقل صعوداً من الجزئيِّ إلى الكلِّيِّ؛ أي يصعد من التصوُّر، إلى النوع، إلى الجنس الأكثر عموميَّة وكلِّيَّة لها جميعاً، وهو «مثال المثُل».

٢- **الجدل النازل:** وهو الطريق المعاكس للجدل الصاعد، يتدرَّج فيه الفكر نزولاً من أرفع المثُل الكلِّيَّة إلى الجزئيِّ؛ بمعنى آخر: بعد أن يدرك العقل أعلى الأجناس -مثال الخير الأسمى- يجب أن يهبط إلى الأنواع المندرجة تحته، ووسيلته في ذلك منهج القسمة الثنائيَّة (التحليل) المستنير بحدس المثُل، فيرتِّب الموجودات ويصنِّفها في أجناس وأنواع من أعلى إلى أدنى، مُراعياً حقيقتها وترتيبها المنطقيّ.

والقسمة الثنائيَّة تستخدم لتعريف شيء محدَّد، من خلال استبعاد كلِّ ما لا يتعلَّق بهذا الشيء، وإبقاء كلِّ ما هو جوهريّ، وبعد ذلك يلجأ الفيلسوف إلى «منهج التصنيف»، إذ بعد التوصُّل إلى تعريف الماهيَّات يجب إعادة تصنيف الأجناس، خصوصاً أن التعريف لا يكون واضحاً إذا لم يكن تصوُّر الجنس واضحاً؛ فوضوح التعريف يتطلَّب أن يكون مُعرَّفاً ومُصنَّفاً.

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص٥٠٦.

وبتكامل هذين الطريقين بإمكاننا اكتشاف المُثُل ومعرفتها، واجتياز جميع مراتب الوجود من أدنى إلى أعلى وبالعكس[١].

في السياق عينه، ذهب أفلاطون إلى أنَّ العقل ينتقل صعوداً وهبوطاً داخل عالم المُثُل المفارق والمطلق ذاته، صعوداً من المُثُل المتكثِّرة إلى المثال الأوَّل «الخير الأسمى»، وهبوطاً من المثال الأوَّل إلى المُثُل المتكثِّرة، وهذه أرقى درجات الجدل العقليِّ الأفلاطونيِّ، فمن خلاله يبلغ العقل الإنسانيُّ الوجود المطلَق، ويُدركه من خلال التأمُّل والانشغال بالمُثُل الكلِّيَّة المطلَقة، بوصفها حقائق الأشياء، وبوصفها الموضوع الوحيد لكلِّ معرفة يقينيَّة ممكنة. وبالطبع، ليس في ذلك تقليل من شأن وأهمِّيَّة الجدل في درجته الأولى صعوداً وهبوطاً من العالم المحسوس إلى عالم المُثُل وبالعكس[٢].

هكذا فسَّرت نظريَّة المُثُل الوجود والعلاقة بين عالم المُثُل وعالم الحسِّ، حيث أراد أفلاطون أن تكون المُثُل نموذجاً من الثَّبات والأزليَّة يحتذي به العقل، في فهمه وتفسيره للواقع المتغيِّر، ممَّا أضفى على هذه النظريَّة بُعداً ميتافيزيقيّاً أوصله إلى المثال النهائيِّ والمطلَق للوجود وهو «الخير الأسمى». إلاَّ أنَّ هذه النظريَّة لا تخلو من نقاط الضعف وبعض الثغرات الفكريَّة التي انتقدها أرسطو، واتَّخذ منها أساساً لصياغة نظريَّته الخاصَّة حول طبيعة الموجود الحقيقيِّ.

ثالثاً: نقد أرسطو لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة

تناول أرسطو بالدراسة والتحليل نظريَّة أستاذه أفلاطون في المُثُل، ووجد فيها جملة من الثغرات التي لم تقنعه، ودفعته إلى تقديم أخطر نقدٍ يزعزع قواعد هذه النظريَّة، ويهدم مفهومها الأساس (المُثُل)، وجاء نقده كالآتي:

---

[١]- والدليل على ذلك ما أورده أفلاطون في «محاورة الجمهوريَّة» في «أسطورة الكهف»، بأنَّه يتوجَّب على الفيلسوف الذي خرج من الكهف، وتمَّت له معرفة الماهيَّات الثابتة (المُثُل) أن يعود إلى الكهف، ويبيِّن للآخرين حقيقة ما رأى، ويدلَّهم على طريق المعرفة الصحيح، ويشرح لهم أنَّه أعاد تقديره لقيَم الأشياء على ضوء المعرفة الجديدة التي حظي بها، وأنَّه في هذه المعرفة الحقيقيَّة سعادته القصوى، وخلاصه في العالم الآخر. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، الكتاب السابع، ص٤٠٣-ص٤٠٩؛ وراجع أيضاً: روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ب.ت، ص٣٠.

[٢]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقيٍّ «السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون»، دار قباء للطباعة والنشر: القاهرة، ٢٠٠٠، ج٢، ص١٩٤؛ وراجع أيضاً: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة «تاريخها ومشكلاتها»، دار الوفاء للطباعة والنشر: القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧٩-١٨٠.

١. المماهاة بين موضوعات العلم والوجود

كانت المثُل أداة أفلاطون لتفسير المعرفة والوجود، وهنا يتساءل أرسطو كيف له أن يجعل المثُل موضوعات للعلم؟ وكيف لها أن تكون جواهر كلِّيَّة للأشياء في الوقت ذاته؟ وكيف استطاع تفسير الوجود وتحديد موضوعات المعرفة جامعاً بين العلم الكلِّيِّ والجوهر الكلِّيِّ للأشياء وجوديًّا؟

وإذا سلَّمنا أنَّ المثُل هي موضوعات للعلم، فلا يمكن لها أن تُفسِّر وجود الأشياء والعكس صحيح، أي: إذا كانت المثُل جواهر كلِّيَّة للأشياء؛ فلا يمكن لها أن تكون موضوعاً للعلم، لأنَّ هذا يُفقد أحد الطرفين قيمته في الواقع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن للجزئيِّ أن يكون موضوعاً للحكم والمعرفة إلاَّ إذا كان يندرج تحت مثالٍ من المثُل، أو مشاركاً في مثال نوعيٍّ على أنَّه مثال لفئة ما، ومن ثمَّ يكون حقيقيّاً وقابلاً للمعرفة، أمَّا إذا نُظِرَ إلى الجزئيِّ في جزئيَّته، فلا يمكن تعريفه ولا معرفته ومن ثمَّ فهو ليس حقيقيّاً[١].

٢. الفصل التَّامُّ بين المُثُل والأشياء

لم توضح لنا نظريَّة المثُل الأفلاطونيَّة طبيعة الصلة بين عالم المثُل الكلِّيِّ وعالم الأشياء الجزئيَّة المحسوسة، واكتفت بالقول أنَّ لكلِّ شيء نموذجه الخاصَّ الذي يحاكي فيه المثال الكلِّيَّ المنفصل عنه. فالمرأة جميلة بقدر ما تعكس مثال الجمال ونموذجه، وليس لأنَّها تجسِّد مثال الجمال الكلِّيِّ المفارق. ويرى أرسطو هنا أنَّ مفهوم المشاركة أو المحاكاة يفشل بالوظيفة التي أسندها إليه أفلاطون، إذ إنَّ كلَّ ما فعله صاحب المثُل هو إقامة عالم خياليٍّ مملوءٍ بالمسمَّيات المقابلة للموجودات القائمة في العالم الحسِّيِّ الحقيقيِّ، وما مفهوم المشاركة إلاَّ استعارة شعريَّة لا طائل منها «**إنَّ القول بالمشاركة بين المثُل والأشياء الأخرى ما هو إلاَّ ضرب من الكلام الفارغ أو يمكن وصفه بالاستعارات الشعريَّة**»[٢].

---

[1]- Aristotle's, Metaphysica, Translated by: W.D. Ross, Oxford, 1924, M (XIII) ch9, 1086 b21 -1086, 32- 35, p. 910-p911.؛

وراجع أيضاً: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة «اليونان وروما»، مج١، ص٢٥٧.

[2]- Aristotle's, Metaphysica, M (XIII), ch5, 1079b, 25, p896.

وراجع أيضاً: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص٢١٨.

لقد فات أفلاطون أنَّ المثل كمبادئ كلِّيَّة لا تنفصل عن الأشياء الجزئيَّة، لا بل إنَّها توجد فيها، لأنَّها هي من تمنح الماهيَّة لكلِّ ما هو موجود في العالم الحسِّيِّ. فحسب الأفلاطونيين إذا أخذنا زهرتين صفراوين كمثال، فإنَّهما موجودتان لأنَّهما تحاكيان نموذج الأصفر، لكن فاتهم أنَّ اشتراكهما في اللَّون ذاته ليس سبباً لوجود نموذج مستقلٍّ، لأنَّ اللَّون الأصفر ببساطة، ما هو إلاَّ خاصِّيَّة مشتركة بين الزهرتين، وبالتالي يجب ألاَّ ينفصل الكلِّيُّ عن الجزئيِّ، لأنَّه متأصِّل فيه[١].

٣. المُثُل لا تفسِّر وجود الأشياء

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ أرسطو رفض رفضاً قطعيَّاً الإيمان الأفلاطونيَّ بأنَّ المثُل هي التي تشرح وجود الأشياء رغم وجودها المستقلِّ في عالم مفارق ومعقول، معلِّلاً ذلك بالقول: بما أنَّ المثُل ليست مادَّة، كيف لها أن تكون سبباً وعلَّة لوجود الأشياء المادِّيَّة؟ وكيف لها القدرة على تفسير وجودها ما دام جوهر الأشياء موجوداً بمعزل عنها؟ وبالتالي، من المستحيل لمادَّة مستقلَّة بذاتها، ومنفصلة عن كونها مادَّة شيء ما، أن تكون نماذج ومثلاً لموادِّ الأشياء وهي مفارقة لها، كما أنَّه لا يمكن للمادَّة (المثُل) أن تؤثِّر في خواصِّ المادَّة (الأشياء الجزئيَّة)[٢].

وفي مقالة «المو» عن ميتافيزيقا أرسطو يتجلَّى تأكيد أرسطيٌّ على أنَّ المثُل ليست سبباً لوجود الأشياء، فضلاً عن عجزها في تفسير حركتها وتغيُّراتها، ومن ثمَّ المثُل لا يمكن أن تكون عللاً فاعلة ولا غائيَّة، وبالتالي فإنَّ المثُل ليست إلاَّ نُسَخاً أخرى من الأشياء الجزئيَّة مضافاً إليها اللَّفظ في ذاتها[٣]؛ لأنَّ المثال عاجز عن إحداث أيِّ جزئيٍّ وتحريكه، بمعنى آخر: سيكون الكون سكونيَّاً على نحو مطلق كالمثُل، التي هي أشبه بسفينة الشاعر «كولردج»

---

[1]- Brad Vezina, Universals and Particulars: Aristotle's Ontological Theory and Critieism of the platonic forms, Undergraduate Review; Bridge water state University, 2007, p.102.

[2]- Brad Vezina, Universals and Particulars: Aristotles Ontological Theory and Critieism of the Platonic Forms, P. 101.

[3]- Aristotle's, Metaphysica, M (XIII), Ch5, 1079b, 15, p. 896.

وراجع أيضاً: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانيَّة»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص٢٥٠.

المرسومة على الحائط. غير أنَّ العالم، على العكس من ذلك، يَضُجُّ بالحياة والتغيرُّ والحركة، وهذا ما تجاهله أفلاطون ولم يحاول تقديم أيِّ شرح وتفسير لكون الأشياء التي لا تنقطع وصيرورتها، حتى ولو كان مثال البياض الذي يُفسِّر وجود الأشياء البيضاء.

٤. المثُل ماهيَّات الأشياء

إنَّ أساس هذا الاعتراض هو الافتراض الأفلاطونيُّ القائل: بأنَّ المثُل هي ماهيَّات وجود الأشياء، ولكن كيف لهذه الماهيَّات أن توجد في عالم خاصٍّ بها، مفارق للوجود الحسيِّ؟ ولماذا رهن أفلاطون وجود المثال الكليِّ بالوجود الجزئي؟

تنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ ماهيَّات الأشياء -حسب أرسطو- لا تنفصل عنها ولا تكون خارجها؛ لأنَّه لا وجود للجواد الكليِّ باستقلال عن الجواد الفرديِّ، فالجواد الكليُّ ليس شيئاً يوجد بذاته، وباستقلال عن الجياد الفرديَّة التي نعرفها. وهنا ينتهي أفلاطون إلى لغو الكلام، كما لو كان يوجد شيء مفرد اسمه الجواد الكليُّ أو العام في مكان آخر، رغم أنَّه لا يوجد إلاَّ الجواد الذي هو الوجود الحقيقي[1].

ولا شكَّ بأنَّ في هذا تناقضاً واضحاً يهوي بالأساس المتين الذي أقام عليه أفلاطون نظريَّة المثُل ومجمل فلسفته التي تنادي بأنَّ الكليَّ هو الحقيقيُّ والجزئيُّ هو اللاَّحقيقيُّ، وبهذا انتهى أرسطو طاليس إلى الحطِّ من شأن الكليِّ ليصل به إلى مرتبة الجزئيِّ، موضحاً خطأ أستاذه في عدِّ الجواد غير حقيقيٍّ، وتصوَّر مثاله على أنَّه الوجود الحقيقي.

٥. جدل الإنسان الثالث[2]

يُفترض أن تشرح المثُل الماهيَّة المشتركة بين كثيرين، فأينما وُجِد عنصر عامٌّ ومشترك وُجِدَ لهُ مثالٌ من المثُل، ونتيجة وجود صفة عامَّة مشتركة بين كلِّ الناس، كان مثال الإنسان

[١]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو والمدارس المتأخِّرة»، دار المعرفة الجامعيَّة: الإسكندريَّة، ط٣، ١٩٧٢، ج٢، ص١٧٧- ص١٨٢؛ وراجع أيضاً: أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، «مقالة الألفا الكبرى»، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة: القاهرة، ٢٠٠٥، فقرة a٩٩١، ص٢٨٠.

[٢]- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانيَّة»، ص٢٥٠، وراجع أيضاً: Aristotle’s, Metaphysica, Z (VI), ch13, 1039a, 2.

موجوداً، إلاَّ أنَّ هناك أيضاً عنصراً عامَّاً ومشتركاً بين الإنسان الفرد ومثال الإنسان. وهذا يعني وجود مثال آخر هو «الشخص الثالث»، يكون بمثابة حلقة وسطى لارتباطهما بالصِّفات الخاصَّة بالإنسان. وبين المثال الجديد والإنسان الفرد، هناك مثال آخر أو «شخص رابع»، لشرح ما هو مشترك بينهما، هكذا إلى ما لا نهاية.

واستخلص أرسطو من ذلك أنَّ الوسيط الأفلاطونيَّ بين عالم المُثُل والعالم المحسوس (المحاكاة أو المشاركة)، ما هو إلاَّ علاقة غامضة ومبهمة، وبدل أن يحلَّ مشكلة الصِّلة بين العالمين -التي أرَّقت أفلاطون- سبَّب شرخاً وهوَّة عميقة أضعفت نظريَّة المُثُل، وقوَّضت جهد واضعها، الذي اتَّخذها ركيزة أساسيَّة لبناء نسَقه الفلسفيِّ في الوجود والمعرفة والميتافيزيقا[١].

٦. الواحد فوق الكثرة

انتقد أرسطو البناء الأفلاطونيَّ العقليَّ الهرميَّ للكون، الذي يمثِّل الواحد فوق الكثرة، وعدَّه بناءً ليس صحيحاً، لأنَّ الترتيب الهرميَّ للمُثُل بعضها فوق بعض ينتهي بقمَّته إلى مثال المُثُل «مثال الخير الأسمى»، والخير مجرَّد صفة أخلاقيَّة[٢]. هذه النظرة استعارها أفلاطون من أستاذه سقراط، واتَّخذ منها معياراً للحكم على الأشياء الجزئيَّة في العالم المحسوس، رغم احتياجها للوجود الواقعيِّ المشخَّص خارج ذهن الشخص الذي يحكم على الأشياء. وما يرمي أرسطو إلى توضيحه هنا هو أنَّ التلميذ لم يستطع الخروج من عباءة الأستاذ واهتمامه

---

[١]- ذهب بعض الباحثين في المُثُل الأفلاطونيَّة إلى أنَّها لا تُعدُّ كلِّيَّات على الإطلاق، لأنَّها مجرَّد استنساخات ذات موادَّ جزئيَّة مفردة لا فائدة منها، لا بل إنَّ نظريَّة المُثُل تغتصب دور الكلِّيَّات، لأنَّه لا يوجد شيء إلاَّ بقدر ما يشارك بالخواصِّ التي تنتمي إلى طبيعة الشكل أو المثال الذي يحاكيه. على سبيل المثال: إذا كان لدينا شيء يشارك في المثال المزعوم للمضاعفة؛ فيجب مشاركته إلى الأبد، طالما الأبديَّة والخلود سمة لهذا الشكل، إلاَّ أنَّ الأفلاطونيين يتَّفقون على أنَّه من الخطأ القول عن أيِّ شيء يتضاعف أن يكون خالداً وأبديَّاً، وبالتالي فإنَّ المُثُل ليست صوراً مجرَّدة في العقل، لأنَّها يجب أن تكون موادَّ جوهريَّة وليس خواصَّ، لذلك هي ليست كلِّيَّات. أنظر:

Lioyd P. Gerson, Platonism and the Jnvention of the Problem of Universials, University of Toronto, Without date, p. 4-p. 7.

[٢]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات: الكويت، ط٢، ١٩٨٠، ص١١٥.

بالكلِّيَّات الجماليَّة والأخلاقيَّة[١]، مماَّ دفعه إلى البحث عن مبدأ كليٍّ يُفسرَّ به الوجود، قائم في عالم آخر مفارق، غير عالمنا المحسوس.

٧. المُثُل حسِّيَّة

رأى أرسطو أنَّ قول أفلاطون بالمُثُل كمبدأ لا حسِّيٍّ، مفارق يشرح عالم الحسِّ، ما هو في حقيقته إلاَّ تناول موضوعات الحسِّ وتسميتها لا حسِّيَّة، حيث لا يوجد اختلاف بين الإنسان ومثال الإنسان، وبين الحصان ومثال الإنسان سوى التعبير العقيم الفارغ من المعنى «في حدِّ ذاته»، الذي كان يضيفهُ أفلاطون لموضوعات الحسِّ، فتبدو شيئاً مختلفاً. في الحقيقة، المُثُل ليست سوى موضوعات الحسِّ «مؤقنمة»، أي أنَّها نسخ الأشياء، ويشبِّهها أرسطو بالآلهة المشخَّصة في الديانة الشعبيَّة «وكما أنَّ هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلَّهين؛ فإنَّ المُثُل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أُضفِي عليها الخلود»[٢].

لقد أثبت أرسطو من خلال هذه الاعتراضات أوجه القصور في نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة، والتي كان نقدها نقطة الانطلاق لوضع نسقه الفلسفيِّ على أساس متين، ولكنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذِّهن هو: إلى أيِّ مدى كان متلزماً بالنقد الموضوعيِّ لنظريَّة أستاذه، أم أنَّه نقده لأجل النقد، ولإبراز أنَّ فلسفته هي الفلسفة الصحيحة فحسب؟

وهل تجاوز العثرات الفكريَّة التي وقع فيها أفلاطون أثناء بناء فلسفته التي حصَّنها بالمنطق وقوانينه أم أنَّه وقع في ما عابه عليه؟

---

[١]- لذلك تأتي المُثُل الأفلاطونيَّة على ضربين فقط:

- الأوَّل: مُثُل خاصَّة بالفضائل والأشياء الجميلة؛ أي الأمور التي تدلُّ على قيمة.

- الثاني: مُثُل خاصَّة بالرياضيَّات كالمربَّع والدائرة، والمساواة والواحد، ويعبرِّ عن مثالها بالقول: الزوجيَّة أو الزوج بالذَّات. أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص١١١؛ وراجع أيضاً:

Aristotle's, Metaphysica, A (I), ch6, 987b, 5, p.700-p.701.

[٢]- وولتر ستيس، الفلسفة اليونانيَّة، ص٢١٩؛ وراجع أيضاً: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص١١١.

رابعاً: الردُّ على نقد أرسطو لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة

سنُخضِع في هذا المبحث جملة من آراء أرسطو الفلسفيَّة للنقد والتحليل، بهدف الكشف عن أوجه المغالطة والمخالفة لقوانين الموضوعيَّة الفكريَّة أثناء نقده لنظريَّة المثُل، وتبيان تناقضه مع ذاته، وما إذا احترس من الوقوع في ما نقد فيه أستاذه، والتزم بقوانين منطقه التي تجنِّب الفكر الوقوع في التناقض.

لابدَّ من الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى المنهج الأرسطيِّ في البحث الفلسفيِّ[١]، الذي كان ينطلق من نقد آراء الفلاسفة السابقين عليه، فيقوم بتعيين موضوع البحث، ثمَّ يعرض الآراء الفلسفيَّة السابقة عليه بشأن هذا الموضوع وتمحيصها، وينتقل بعدها لتسجيل الصعوبات والمشاكل التي تعترضها، كاشفاً النقاب عن تناقضها وتهافتها، وأخيراً ينقد المسائل ويطرح وجهة نظره في الموضوع المدروس.

والسؤال الذي يُطرح هنا: إلى أيِّ مدى كان أرسطو أميناً في نقد وتفسير آراء الفلاسفة السابقين عليه؟ وهل كان نقده يقوم على معرفة صحيحة بالأشياء أم أنَّه نقد لتبيان صحَّة آرائه الفلسفيَّة بدليل أخطاء من سبقوه؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه مع تقديم الدليل القاطع على ذلك.

لقد استغلَّ أرسطو لجوء أفلاطون إلى الرمز والخيال في بناء فلسفته -نتيجة صعوبات في اللُّغة اليونانيَّة- باعتبارها أكثر قدرة على تقريب المعنى وتحقيق الاستيعاب من الحجَّة البرهانيَّة؛ فاستخدام الرَّمز في أسطورة الكهف مثلاً يوضح نظريَّة المعرفة الغامضة ودرجاتها، كما أنَّه أفاد في تفسير نظريَّة المثُل وتقريبها للأذهان، فكانت الشمس رمزاً لمثال الخير في عالم المثُل، ومن استطاع أن يخرج من الكهف ويرى نور الشمس هو الفيلسوف الذي كان عليه العودة إلى الكهف ليعبِّر لرفاقه عمَّا رآه[٢].

وقد اعتمد أرسطو في نقد المثُل على ما اعتمد عليه أفلاطون من رمز وخيال وآراء عامَّة وتشبيهات لغويَّة، من دون تقديم برهان علميٍّ ومنطقيٍّ يوضح وجه الخطأ الذي وقع فيه

---

[١]- ماجد فخري، أرسطو طاليس «المعلِّم الأوَّل»، المطبعة الكاثوليكيَّة: بيروت، من دون تاريخ، ص١٤٢-ص١٥٢.

[٢]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، مج١ ومج٢.

أستاذه، واكتفى بالقول أنَّ المثُل كالآلهة الشعبيَّة وضعها أفلاطون في عالم مفارق وهي أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها صفة الخلود، ودلَّل على سكونها بأنَّها كسفينة الشاعر «كولردج» المرسومة على حائط، مستشهداً «بأمثلة من الحكمة الشعبيَّة»[١].

نلاحظ هنا أنَّ أرسطو المنطقيَّ يبرهن على صحة آرائه بأقوال عامَّة ومشهورة قوامُها الملاحظات الحسِّيَّة، مُقصياً دور العقل والمنطق وقوانينه التي تعصم الذِّهن من الوقوع في الخطأ والتناقض جانباً، لأنَّ جلَّ غايته من نقد المثُل الأفلاطونيَّة -نقداً جدليّاً خالصاً- هو رغبته بالتفرُّد بأنَّه أول من وَضَعَ الفلسفة الأولى مؤسِّساً ميتافيزيقاه على أرضيَّة صلبة وثابتة. هذا ما أكَّده «برهييه» قائلاً إنَّ أرسطو «ليس مقصده أن يثبت أنَّ المثُل غير موجودة بقدر ما أنَّ بغيته أنَّ فلسفة أفلاطون ليست هي الفلسفة الأولى»[٢].

حريٌّ القول أنَّ تفسير أرسطو ونقده لنظريَّة المثُل لا يخلو من التمويه والمغالطة[٣]، وهو نقد مشكوك بصحَّته، وظَّفه بما يتناسب مع مبادئ فلسفته مرتكزاً على مبدأ «استناداً إلى خطأ من هم قبلي فإنَّ قولي هو الصحيح». لذلك، علينا التعامل بحذر شديد مع تعليقات أرسطو وقراءته لآراء الفلاسفة السابقين عليه، وعلى وجه الخصوص أفلاطون «لا يمكن القول أنَّ نقد أرسطو يرتكز في كلِّ الأحوال على معرفة صحيحة، وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون، أمَّا عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنَّه لا يعود موثوقاً عنه»[٤].

الواضح أنَّ أرسطو يبحث عن الإحراجات في تلك الآراء ويناقشها ليبيِّن ضعفها، ومن ثمَّ يستدلُّ من تناقضها على أنَّ آراءه صحيحة، مستتراً بالوجه المنطقيِّ ليقدِّم انتقاداته على

[١]- أرسطو، دعوة للفلسفة «بروتير يبتيقوس»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٦.

[٢]- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانيَّة»، ج١، ص٢٤٨.

[٣]- إنَّ المغالطة ادِّعاءات ظاهريَّة الصحَّة، على اعتبار أنَّها صور للتفكير الخاطئ أو صور للحجج التي تحتوي على أمثلة غير صحيحة، وهناك من يُعرِّفها بأنَّها: الأساليب المختلفة التي يلجأ إليها الإنسان في مقارعة الحجَّة بالمغالطة، والمغالطة تتجلَّى في وجوه عدَّة منها التضليل والتمويه، أو المكر والخداع وتبكيت الخصم، أو مخالفة قواعد التفكير المنطقيِّ الصحيح. أنظر:

Antony Flew, A dicitionary of philosophy, St. Martins press, New York, 1970, p. 111.

وراجع أيضاً: صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظريَّة المعرفة والمنطق، طباعة ونشر الأهليَّة، ١٩٦٠، ص٢٥٧.

[٤]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٦٢، ١٩٨٤، ج١، ص١٢٢.

أنَّها مسلَّمات واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى برهان، معتمداً الإقناع ظاهر الصحَّة؛ فيضع آراءه وضعاً من دون تقديم برهان عليها، لأنَّه مجادل أكثر من كونه برهانيَّاً، ومعظم الأقاويل التي أتى بها في نقده لنظريَّة المُثُل أقاويل جدليَّة مشهورة.

هذا من جهة أولى وبنظرة نقديَّة عامة لآرء أرسطو التي نقد فيها أفلاطون ومن سبقوه. أمَّا من جهة أخرى، فإذا ما خُضنا في غِمار فلسفته نجد نكوصاً على الكثير من الآراء الأفلاطونيَّة، وسنتلمَّس ذلك بجلاءٍ أكثر في النقاط التالية:

١ - كما افترض أفلاطون وجود «الخير الأسمى» في قمَّة هرم الوجود لينهي تسلسل الصور إلى ما لا نهاية له، كذلك انطلق أرسطو في بناء فلسفته الأولى من الفرض الفلسفيِّ القائل بضرورة وجود «محرِّك أوَّل لا متحرِّك» -ينهي تسلسل حركة الموجودات في الطبيعة، حتى لا يقع في الدور- هو أصل كلِّ حركة في الكون[١]. إلاَّ أنَّ أرسطو يخالف أستاذه في نقطة الانطلاق؛ إذ بدأ بالجزئيِّ المحسوس وانتهى بالمعقول، وبطريقة معاكسة افترض أفلاطون وجود مثال الخير الأسمى ثمَّ تدرَّج منه إلى الجزئيّ.

٢ - انتقد أرسطو بشدَّة كون المُثُل الساكنة اللاَّمتحرِّكة هي علَّة وجود الموجودات عبر مفهوم المحاكاة، ثمَّ جعل «المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك» الثابت والساكن -في ميتافيزيقاه- علَّةً غائيَّة تدبِّر العالم وتُحرِّكه، بالعشق والشوق؛ بمعنى آخر: إنَّ الإله ليس خالقاً للعالم ولا موجداً للأشياء، كما هو الحال عند أفلاطون، فالجزئيَّات موجودة عن جزئيَّات مثلها، فالإنسان يولد من الإنسان، محاولاً بذلك تجاوز نقده القسمة الأفلاطونيَّة للعالم إلى عالمَيْ المُثُل والحسِّ، إلاَّ أنَّه وقع في الخطأ ذاته، فقسَّم العالم، من دون أن يدري، إلى قسمين:

١ - عالم معقول: يتربَّع على عرشه «المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك الأزلي»، وهو «مبدأ وجود الموجودات وأوَّلها غير متحرِّك، لا بالذَّات ولا بالعرض»[٢].

٢ - عالم محسوس: وهو عالم الجزئيَّات الحسِّيَّة القائم بذاته، الذي ينزع بالحب والشوق نحو العالم المعقول، الغاية القصوى والمطلَقة لكلِّ الموجودات.

[١]- ماجد فخري، أرسطوطاليس «المعلِّم الأوَّل»، ص٩٦.

[2]- Aristotle's, Metaphysics, Book (XII), ch8, 1037a, p882.

من ذلك نجد أنَّ العلاقة بين العالَمين المعقول والمحسوس، هي كعلاقة العاشق بالمعشوق، ومن ثمَّ مفهوم العشق أو الشوق لا يختلف عن مفهوم المشاركة أو المحاكاة الأفلاطونيِّ الذي تحاكي به الصورة النموذج الأصل. وبهذا التفسير الأسطوريِّ المفتقر للبرهان العقليِّ، ينهار النقد الأرسطيُّ لمُثُل أفلاطون؛ لأنَّه من المُنافي للعقل والمُناقض للمنطق أن أقول إنَّ القمح أو الفول يعشق الإله المعقول، وينزع إليه بنموِّه وانتقاله من صورة إلى أخرى، كونه غايته النهائيَّة[١].

ويذهب راسل إلى أنَّ الخطأ الأساسيَّ الذي وقع فيه أرسطو في الغائيَّة، هو أنَّها تشبيهيَّة، فالبشر وحدهم من توجد لديهم أهداف ويسعون إلى تحقيق غايات، ممَّا يمنح الغائيَّة معنى وقيمة بالفعل، ولكن العُصيَّ والأحجار لا تستهدف غايات، وبالتالي لا جدوى من الحديث عنها كغايات[٢].

٣- تأسيس أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة على الطبيعة، فجعل العالم المحسوس بجزئيَّاته المتغيِّرة علَّة وأساس لبناء علم ما بعد الطبيعة، مبرهناً على ذلك من خلال إيضاح العلاقة بين المادَّة والصورة التي عبرَّ عنها بطريق الاستعارة والتشبيه البلاغيِّ، فيقول «علينا أن نرى المادَّة كأنها أنثى تعشق الذكر، أو القبيح يعشق الجمال، ولا ينبغي أن ينسب الاشتياق إلى القبح في ذاته، بل الموضوع الذي هو قبيح أو إلى الأنثى بطريق العرض»[٣].

وإذا كان أرسطو قد عاب واستهجن على أفلاطون في نقد المثُل استخدامه للتشبيهات البلاغيَّة والاستعارات الشعريَّة، نراه يمارس الفعل ذاته «وإذا بالذي يبدأ بالتحذير من أن المثُل الأفلاطونيَّة مجرَّد «استعارات شعريَّة»، ينتهي بإخراج نظريَّة في أنَّ الإله يحرِّك العالم

[١]- يمنح أرسطوطاليس بهذا التفسير المادَّة حياةً وروحاً تنزع بها وتشتاق لمعشوقها، الكليِّ، المطلَق، الخالي من المادَّة، الذي يتربَّع على عرشه بصفته الإله وصورة الصور، التي يتحرَّك نحوها جميع العشاق، لأنَّه الموجود بالفعل دائماً. وبذلك حَمَلَ أرسطو صفة الحياة على المادَّة حملاً خاطئاً ينسف كلَّ ما جاء به في نظريَّته في القوَّة والفعل أو المادَّة والصورة التي فسَّر بها موجودات الطبيعة، مناقضاً ذاته بربط ميتافيزيقاه بالمحرِّك الأوَّل الذي ليس بمادَّة ولا يتَّحد بمادَّة وصورة دائماً بهذه النظريَّة، ربطاً تعسفيَّاً لا صلة له بالمبحثين، وفات رجل المنطق أنَّه أوجد ثنائيَّة (القوة والفعل) أساساً للخروج من طائفة من المشاكل العقليَّة العويصة التي يدور معظمها على إنكار الوجود المتَّصل، هذا المفهوم الذي زجَّته الإيليائيَّة والأفلاطونيَّة في الفكر اليونانيّ. أنظر: ماجد فخري، أرسطوطاليس «المعلِّم الأوَّل»، ص٨٩-٩٠.

[٢]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج١، ص١٣٥.

[٣]- أرسطوطاليس، الفيزياء «السماع الطبيعيُّ»، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق: بيروت، ١٩٩٨، ص٤٠.

لكونه «موضوع عشق العالم»»[١].

٤- تقاطع صفات المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك الأرسطيِّ، مع صفات المثال الأفلاطونيِّ، وكأنَّ المعلِّم الأوَّل استعار من أستاذه أهمَّ خصائص وسمات المُثُل وخلعها على المبدأ الأوَّل لفلسفته الأولى، إذ وصفه بالخير المحض الخالص، الكليِّ المطلَق، المعقول الذي لا يعقل إلاَّ ذاته، أزليَّاً، ليس بمادَّة، المعشوق الأوَّل، والمعقول الأوَّل، غاية الغايات، صورة الصور، هو بالفعل دائماً، عقل محض لأنَّه عقل وعاقل ومعقول، إله مفارق يسمو على عالم التغيرُّ والصيرورة.. إلخ.

٥- إنَّ مفهوم السماء الأولى التي جعلها أرسطو حلقة وسطى بين العالم المحسوس والعالم الكليِّ المعقول المفارق، هي ذاتها الديمورج أو الصانع[٢] الذي كان وسيطاً بين عالم الجزئيَّات والخير الأسمى (عالم المُثُل)، وهو من ذمَّ هذا الوسيط، وأثبت عجزه عن القيام بوظيفته ممَّا يضعف نظريَّة المُثُل ويزيد مشكلات الوجود تعقيداً، إلاَّ أنَّه عاد واستخدم المفهوم بالمضمون ذاته مع اختلاف التسمية، ممَّا يؤكِّد مبالغة أرسطو في نقد نظريَّة أفلاطون وتفسيرها من وجهة نظره الشخصيَّة، من دون الاستناد إلى أدلَّة وبراهين علميَّة أو عقليَّة، إلاَّ أنَّ نقده رُدَّ إليه ووقع في شرِّ أعماله.

٦- إنَّ الإله الأرسطيَّ (المحرِّك الأوَّل) مجرَّد إله فرضيٍّ تأمُّليٍّ خالص، استخدمه كضرورة فلسفيَّة على طريقة الخير الأسمى عند أفلاطون الذي وضعهُ كضرورة جماليَّة. إنَّه إله «فلسفيٌّ لا لون له ما هو إلاَّ ملحق من ملاحق نظريَّته في السببيَّة»[٣]؛ فانتهى أرسطو إلى نتيجة مشابهة لما عابه عند أفلاطون الذي جعل مثال الخير الأقصى مفارقاً ومستقلاًّ في العالم المعقول، إذ وصف المحرِّك الأوَّل بالمفارقة والأزليَّة والتجرُّد من المادَّة، لا بل حجب عنه العلم بأيِّ شيء غير ذاته، وكأنَّه تمثال خشبيٌّ يجلس في برجٍ عاجيٍّ، لا يفقه شيئاً، وعدَّه علَّة الكون وغايته المطلَقة، وما هو في حقيقته إلاَّ إله فقير، جامد وساكن، لا يفعل شيئاً سوى الجلوس على قمَّة النسق الفلسفيِّ لكلٍّ من أفلاطون وأرسطو، ويعلِّل الأخير ضرورة وجوده لحفظ

[١]- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة: بيروت، ١٩٩٢، ص٧٦.

[٢]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة «تاريخها ومشكلاتها»، ص١٨٥-١٨٦.

[٣]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج١، ص١٤٠.

النظام في الكون، لأنَّ كثرة المبادئ الأولى تجعل الوجود أقلَّ نظاماً[١].

٧- ندَّد أرسطو في نقده للمُثُل أن يكون المثال الكليِّ مفارقاً للجزئيِّ، لأنَّ الجزئيَّ مباطن للكليِّ ومحايث له، إلاَّ أنَّ «صورة الصور» أو كليِّ الكليَّات، جاء مفارقاً للجزئيَّات المحسوسة، ومتعالياً على المادَّة، مثله مثل «مثال المثل» أو «الخير الأقصى» الأفلاطونيِّ، متجاهلاً نقده الشديد اللَّهجة الذي طال الوجود المستقلُّ والمفارق للمُثُل الكلِّيَّة عن عالم المحسوسات، و«واصل تصوُّر الكليِّ على طريقة أفلاطون، بوصفه متعالياً على المادَّة، وعلى الأشياء المفردة، مفارقاً لها»[٢].

ختاماً، يمكننا القول أنَّ أرسطو لم يخرج من أحضان الفلسفة التي نقدها بشدَّة، فنظريَّته في المحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك التي أسَّس عليها فلسفته الأولى، هي نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة، إلاَّ أنَّها صيغت بطريقة وألفاظ وصفات جديدة، لا تخلو من الخيال والأسطورة، ويخالفنا في هذا الرأي «محمد علي أبو ريان» الذي رأى أنَّ صفة التجرُّد التي يتَّصف بها المحرِّك الأوَّل، لا تنقص من اتِّصافه بالموجوديَّة، كما هو الحال مع الصور الأفلاطونيَّة. فإذا كان أرسطو يتَّفق مع أفلاطون في أنَّ الإله جوهر مفارق مجرَّد، إلاَّ أنَّه يختلف عن مثال الخير الأفلاطونيِّ، لأنَّ هذا الإله ليس كالجوهر الكليِّ الذي ينطبق على كثيرين، وإنَّما هو كليٌّ بضرب من المماثلة، وليس باعتباره جنساً أعلى للموجودات، وهو نموذج من حيث إنَّ الموجودات جميعاً، تتَّجه إليه، وتحاول أن تنتظم بحسبه مع أنَّه مفارق لها[٣].

وإنَّنا نتحفَّظ على رأي «أبو ريان» الذي قد يكون صحيحاً في وجه من الوجه، إلاَّ أنَّه لا يكفي لتطهير أرسطوطاليس من جذوره الأفلاطونيَّة التي واصل على طريقتها وضع أساس ميتافزيقاه وثيولوجيَّته الإلهيَّة، فلم يخرج التلميذ عن مثل أستاذه، وتابع خطاه الفكريَّة بمسمَّيات جديدة، رغم اجتهاده الشديد بنقد المُثُل إلاَّ أنَّه وقع من حيث يدري أو لا يدري بما عابه ونقده في نظريَّة أفلاطون للمُثُل، وجاءت فلسفته الأولى أكثر أسطوريَّة وخياليَّة مما جاء عند أستاذه.

---

[١]- ويستشهد أرسطو في «مقالة اللاَّم» من الميتافيزيقا بمقولة اقتبسها من «الإلياذة» لهوميروس لتأكيد ذلك فيقول: «ليس من الجيِّد أن يكون الرؤساء كثيرين، ولكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً». عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات: الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص١١.

[٢]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء وإبراهيم فتحي، دار الفارابي: بيروت، ١٩٨٧، ص١١٥.

[٣]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو والمدارس المتأخِّرة»، ج٢، ص١٩٢.

خاتمة

صحيح أنَّ نقد أرسطو لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة، كان المنبع الأساسيَّ لنتاجه الفلسفيِّ،خصوصاً أنَّه قد ظنَّ أنَّ ضبط أماكن الضعف والقصور في نظريَّة أستاذه يمهِّد له وضع قواعد ومبادئ فلسفته على أساس متين، لا يعرضها للنقد والتمحيص.

وعندما وضعنا نقده في ميزان النقد والتحليل تبيَّن لنا أنَّه لم يكن مخلصاً لمنهجه في البحث ولا لمنطقه، وكشف لنا النقاب عن الوجه الآخر لأرسطو المجادل والمغالط الذي استخدمه في تشييد نسقه الفلسفيِّ، إضافة إلى افتقار فلسفته للبرهان العلميِّ والاتِّساق المنطقيِّ، إذ كان يضع فروضه الفلسفيَّة على أنَّها مسلَّمات واضحة بذاتها، مزعزعاً الثِّقة التي كانت تتحلَّى بها أفكاره باعتباره واضع قوانين الفكر، ومؤسِّس علم المنطق الذي نصَّبه إلهاً ومدخلاً للعلوم، مقوِّضاً ما بناه في الطبيعة والوجود، عندما ختم نسقه الفلسفيَّ بالقول بالمحرِّك الأوَّل اللاَّمتحرِّك، الذي يحاكي المثُل الأفلاطونيَّة. وهو يهبط من عرش العقل إلى الآراء الشعبيَّة والأسطوريَّة والخياليَّة، لحلِّ إشكالاته الفلسفيَّة، ممَّا يُعرِّض فلسفته، وعلى وجه الخصوص الميتافيزيقا، للدَّحض بشكل مستمرٍّ، لأنَّه لم يستطع التحرُّر من براثن الأكاديميَّة الأفلاطونيَّة التي تتلمذ فيها، ووقع في ما عابه واستنكره في نظريَّة المثُل، ممَّا يعني تمويهه للحقائق وتفسيره لآراء افلاطون بما يخدم مصالح فلسفته الشخصيَّة.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلاً: المصادر والمراجع والدوريّات العربيّة:

١. أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: بيروت، ١٩٧٩، مج٥.

٢. أحمد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف: القاهرة، ط٤، ١٩٩١.

٣. أرسطو، دعوة للفلسفة «بويتريبتيقوس»، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٧.

٤. أرسطوطاليس، الفيزياء «السماع الطبيعيُّ»، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق: بيروت، ١٩٩٨.

٥. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، دراسة ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة: الإسكندريَّة، ٢٠٠٤.ت.

٦. أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، مج١-مج٢-مج٥.

٧. ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة: بيروت، ١٩٩٢.

٨. ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء وإبراهيم فتحي، دار الفارابي: بيروت، ١٩٨٧.

٩. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة «تاريخها ومشكلاتها»، دار الوفاء للطباعة والنشر: القاهرة، ١٩٩٨.

١٠. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانيَّة»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٢، ج١.

١١. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقيا، نهضة مصر للطباعة: القاهرة، ٢٠٠٥.

١٢. برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٦٢، ١٩٨٤، ج١.

١٣. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت، ١٩٧٣، ج٢.

١٤. روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ب.ت.

١٥. صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظريَّة المعرفة والمنطق، طباعة ونشر الأهليَّة، ١٩٦٠.

١٦. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات: الكويت، ط٢، ١٩٨٠.

١٧. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

١٨. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة «اليونان وروما»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة: الجيزة، ٢٠٠٢، مج١.

١٩. ماجد فخري، أرسطوطاليس «المعلِّم الأوَّل»، المطبعة الكاثوليكيَّة: بيروت، ب.ت.

٢٠. مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، دراسة وترجمة: عبد الغفار مكاوي، مؤسَّسة هنداوي: بيروت، ط٢، ٢٠١٩.

٢١. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو والمدارس المتأخِّرة»، دار المعرفة الجامعيَّة: الإسكندريَّة، ط٣، ١٩٧٢، ج٢.

٢٢. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقي «السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون»، دار قباء للطباعة والنشر: القاهرة، ٢٠٠٠، ج٢.

٢٣. وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثَّقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبيَّة:

1. Aristotle's, Metaphysica, Translated by: W.D. Ross, Oxford, 1924.
2. Antony flew, Adicitionary of Philossophy, St. Martin's press, New York, 1970.
3. Brad Vezina, Universals and Particulars: Aristotle's Ontological Theory and Critieism of platonic forms, Undergraduate Review, Bridgeuaterstate University, 2007.
4. Lioyd P. Gerson, Platonism and the Invention of the problem of Universials, University of Toronto, Without date.

النفس وقواها في علم الطبيعة الأرسطيّ

خنجر حميّة[1]

مقدّمة

يندرج البحث في النَّفس عند أرسطو في بحوث علم الطبيعة بشكل أو بآخر، ويتَّصل به اتصالاً مباشراً؛ ولذلك ألحق الباحثون كتاب النفس، وهو أشهر دراسة وأوسعها عنده، ضمن الكتب الطبيعيَّة. لكنَّ هذا لا يعني أنَّه لم يتعرَّض للبحوث النفسيَّة في كتبه الأخرى، خصوصاً ما بعد الطبيعة.

والحقيقة أنَّ هذا الكتاب الذي انطوى على نظريَّة شاملة في النفس وفي المعرفة، هو أكثر كتب أرسطو جوهريَّة في السياق، لا لاستيعابه جملة آرائه فحسب، بل كذلك لما تركه من أثر ومن نقاش في تاريخ الفلسفة، ذلك أنَّه تعرَّض فيه لأمور خطيرة، منها علاقة النفس بالجسم، والعلاقة بين أنواع الكائنات الحيَّة التي تكتسب تميُّزها وصفاتها من الوظائف التي تمارسها النفس في الجسد. وإذا ما وصلنا إلى الإحساس الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان، تبدأ عند أرسطو قضية المعرفة التي تعدُّ من أخطر قضايا هذا الكتاب؛ لأنَّه نهج نهجاً في التمييز المعرفيِّ بين الإنسان والحيوان لم يكن معروفاً من قبل، خصوصاً التمييز بين المعرفة الحسِّيَّة والمعرفة العقليَّة.

ولعلَّ أهمَّ القضايا التي كان لها تأثير بالغ الأهميَّة في التراث الفلسفيِّ هي علاقة العقل بالبدن، وهذه القضيَّة تخدم جانباً معرفيَّاً عند أرسطو لكنَّها اتَّخذت طابعاً ميتافيزيقيَّاً عند تلامذته وشُرَّاحه، خصوصاً مشكلة العقل الفعَّال وصلته بالعقل المنفعل، وهو نقاش حرَّكته عبارته التالية: «ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما

---

[1]- أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

يفارق يصبح مختلفاً عمَّا كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالداً وأزليّاً، ومن دون العقل الفعَّال لا تعقل»[١]. وسأعرض ما أثارته هذه العبارة عند الشرَّاح في ما بعد.

لكن، إذا كان كتاب النفس عمدة كتب أرسطو في ما يتصل بعلم النفس، فهو جوهريٌّ كذلك بالنسبة إلى دراساته حول علوم الحياة والإنسان، وقد ساهم مساهمة كبيرة في تحديد طبيعة الإنسان وتميُّزه، وفي نظريَّة المعرفة، وبيان قوى الإنسان المعرفيَّة ودورها ووظيفتها. ولا يمكن كذلك إغفال أثر هذا الكتاب في دراساته الأخلاقيَّة، لأنَّ ملكة الأخلاق ومنبع الفضيلة يبدآن بتحكُّم القوَّة العاقلة بقوى النفس الأخرى، فلا فضيلة إلاَّ حينما تنمو القوَّة العاقلة، فتدرك بالحدس المبادئ الأخلاقيَّة التي يمكن بمقتضاها توجيه السلوك الإنسانيّ.

أوّلاً: دراسة النفس في سياق علم الطبيعة: «الطبيعة ومراتب الموجودات»

على أيِّ حال، فدراسة النفس، كما قلنا، تندرج بشكل أساسيٍّ ضمن دراسات علم الطبيعة، أمَّا السبب فهو أنَّ العلم هذا في الحقيقة يُعنى بالجوهر المتحرِّك والمحسوس، ولذلك كان موضوعه الجسم من حيث هو متحرِّك، أعني من جهة الحركة. وانسجاماً مع ذلك يحدِّد أرسطو هذا الجسم بشكل أكثر دقَّة حين يقول بأنَّ موضوع علم الطبيعة هو الجسم الذي يوجد في داخله مبدأ حركته، ومجموع الأجسام بهذا المعنى هو ما يشكِّل موضوع علم الطبيعة. وكل جسم -حسبما يقول- مركَّب في الحقيقة من مادَّة وصورة، أو من هيولى وصورة، وما يكوِّن ماهيَّة الجسم على الحقيقة، حين نفكِّر في العلاقة بين المادَّة والصورة، هو الأخيرة، فماهيَّة كلِّ جسم إنما هي صورته، ولذلك ينبغي أن تطلق الطبيعة على الصورة لا على الهيولى، لأنَّ الصورة هي التي تشكِّل الماهيَّة الحقيقيَّة لكلِّ جسم. لهذا، يعرِّف أرسطو الطبيعة تعريفاً نهائيّاً فيقول: «هي مبدأ أوَّل، وعلَّة أولى بالذَّات لحركة ما بالذَّات وسكون ما بالذَّات، في شيءٍ التغيُّر له بالذَّات»[٢].

ولا يعنينا كثيراً هنا ما يثيره هذا التعريف للطبيعة من مشكلات تفصيليَّة، لكن اعتبارها علَّة

[١]- Aristotle, De Amina, tran. R. D. Hicks, M. A. , Cambridge, 1907, p 430، ويقارن: أرسطو، كتاب النفس، تح. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م. ص ١١٢ - ١١٣.

[٢]- Aristotle's physics, By W. D. Ross, Oxford, 1936, p 192 ويقارن:أرسطو، في النفس، الترجمة العربيَّة القديمة، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: المركز القومي للترجمة،٢٠٠٧م. ج١، ص ٧٧ وبعدها.

أولى بالذَّات معناه أنَّها قوَّة واحدة في جميع الأشياء، ما دامت الأشياء كلُّها تستمدُّ حركتها من محرِّك أوَّل. ومثل هذا الاعتبار يثير صعوبات جمَّة، منها وجود قوَّة فاعلة تسري في كلِّ الموجودات الطبيعيَّة، وهو شيء يحيلنا على تصوُّر أفلاطون للنفس الكلِّيَّة، ذاك الذي كان قد رفضه أرسطو رفضاً تامَّاً، إذ على أيِّ نحو يجب أن نفهم السريان هذا خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ لكلِّ شيء طبيعة خاصَّة به؟ وكيف نوحِّد بين جميع الطبائع، ثمَّ نميِّز بين الأشياء في الجوهر؟

فإذا قلنا بروح سارية في جميع الموجودات، هي الطبيعة، وقعنا في القول بالنفس الكلِّيَّة، وإذا قلنا بطبائع متمايزة، فكيف نفترض، حسب مذهب أرسطو، أنَّ أصل كلِّ حركة مبدأ أوَّل[١]؟

والملاحظ من هذا كلِّه أنَّ أرسطو لم يقدِّم إجابات مقنعة على هذه الأسئلة، خصوصاً أنَّه إذا قال بوجود مبادئ متعدِّدة للحركة هي طبائع متمايزة فلن يستطيع أن يوفِّق بين ذلك وبين نظرته العامَّة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعليَّة مستمرَّين، ولذا نراه ينكر إنكاراً تامَّاً تدخُّل الله في الأحداث الجزئيَّة وعنايته بأيِّ شيء خلا ذاته.

على أيِّ حال، ليس في مذهب أرسطو في الطبيعة تطوُّر بالمعنى الشائع للكلمة، وكلُّ الجزئيَّات في هذا العالم تظهر وتختفي، على خلاف الأنواع والأجناس التي يعتبرها أزليَّة، ولأجل ذلك، فنحن لا نقع عنده، وفي فيزيائه على وجه الدقَّة، على نظريَّة في التطوُّر الزماني[٢]. ما نقع عليه هنا هو نظريَّة تتعلَّق ببنية الكون، أو رؤية في مراتب الوجود، حيث تغلب الصورة على الهيولى، وحيث يترتَّب العالم الطبيعيُّ ترتيباً تقع فيه أسفل السلَّم المادَّة غير العضويَّة، ثمَّ المادَّة العضويَّة، ثمَّ النبات والحيوان والإنسان، ثمَّ العالم العلويُّ، وهكذا[٣].

فالمسألة، إذن، برمَّتها تتَّصل بتصوُّر للعالم يدرج فيه أرسطو كلَّ ما يمكن تصوُّره من موجودات، مقسِّماً هذا العالم، في تصوُّر كوزمولوجيٍّ مغلق وشامل، إلى عالم علويٍّ وآخر سفليٍّ، وما يعنينا هنا من هذا النظام، هو العالم الثاني، الذي يقسِّمه إلى عالم الكائنات الحيَّة

[١]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠م. ص٢٣٧.

[٢]- كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تج.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ج١، ص٤٣٧.

[٣]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة: دار الكتب المصريَّة، ١٩٣٥م. ص ٢٣٧.

وعالم الكائنات غير الحيَّة، والأخيرة عنده بسائط ومركَّبات، والأولى تحيل بالضرورة إلى تعريف الحياة[١] نفسها، الذي يقرِّره كالآتي:

«إنَّها صفة للموجود بها يتغذَّى وينمو وينقص بنفسه»[٢].

ولمَّا كان النموُّ، حسب أرسطو، يقتضي الاستحالة، فمن الممكن إرجاع صفة الحياة الرئيسيَّة إلى التغذِّي بالذَّات، وهو شيء يقرِّره بوضوح، لكنَّه لا يقصد منه أنَّ الحياة معناها التغذِّي فحسب لأنَّ الأخير يفترض بالضرورة وجود علَّة فاعلة بها يتمُّ ويحصل. وهذه القوَّة الفاعلة «أو العلَّة» لها من القوَّة أكثر من الصورة الموجَّهة عند برنار[٣] لأنَّ مثل هذه القوة معناها أنَّ الجسم لا بدَّ من أن يكون ذا نفس. فكلُّ كائن حيٍّ إذن هو كائن ذو نفس. وهذا شيء يكشف عن اعتقاد راسخ بأن كلَّ موجود، في ما يخصُّ الكائنات الحيَّة، هو ذات نفس، وأن النفس هي أصل الحياة.

ولأن أرسطو لا يقرُّ -كما مرَّ- بمبدأ التطوُّر، ولأنَّه يقيم مذهبه في الطبيعة على تمايز الأجناس وتفرُّقها واختلافها، فهو يعتقد بأنَّ الكائنات الحيَّة يستقلُّ بعضها عن بعض، على خلاف ما كان يقوله انبادوقليس من أنَّ الكائنات تتطوَّر من الأقلِّ تفضيلاً إلى الأكثر تفضيلاً[٤]، وبدلاً من ذلك يقرِّر أنَّ الحياة إنمَّا تنشأ في الأعمِّ الأغلب عن طريق اجتماع مادَّة وصورة الأولى قابلة والثانية فاعلة، مؤنَّث ومذكَّر، ومن اجتماعهما تنشأ الحياة. لكن الحياة على الحقيقة هي أثر الفاعل أو أثر الصورة.

فلنرَ كيف يقسم أرسطو الكائنات الحيَّة وكيف يحدِّد مراتبها.

الكائنات الحيَّة -عموماً- مراتب، وتبعاً لذلك تنقسم إلى أجناس رئيسيَّة ثلاثة، هي: النبات والحيوان والإنسان، ومثل هذا التقسيم في الحقيقة هو تقسيم للكائنات الحيَّة حسب وظائف مختلفة للنَّفس كما سنرى في ما بعد. ولأجل ذلك فتقسيمه للنفس إلى نباتيَّة وحيوانيَّة

---

[١]- كوبلسون، مصدر سابق. ج١، ص٤٣٧.

[٢]- De Amina, p 142، وقارن: ترجمة الأهواني، ص٤٢.

[٣]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق. ص٢٣٨.

[٤]- كوبلستون، مصدر سابق. ص٤٣٧.

وعاقلة هو تقسيم لها حسب وظائف مختلفة تؤدِّيها وتقوم بها[١]. أعني أنَّها وظائف لنفس واحدة، وليست تقسيماً للنفوس إلى أنواع على الحقيقة. من هنا اختلف تقسيمه عن تقسيم أفلاطون الثلاثيِّ المعروف للنفس إلى شهويَّة وغضبيَّة وعاقلة، تلك التي ينظر إليها أرسطو باعتبارها وظائف تنسجم في ما بينها تصاعديّاً من الأدنى الذي يمكن أن يوجد وحده، إلى الأعلى الذي لا يوجد الأدنى فيه إلاَّ مقروناً بالأعلى من الوظائف، أعني أنَّ وظيفة الاغتذاء توجد وحدها في النفس النباتيَّة لكنَّها لاتوجد في الحيوان إلاَّ مقرونة بالإحساس والحركة، وهكذا لا توجد في الإنسان إلاَّ مقرونة بالإحساس والتعقُّل، ومثل هذه المراتب تتصاعد من النفس النباتيَّة، إلى الحيوانيَّة، إلى النفس الناطقة.

ورغم هذا التراتب، يبدو أنَّ أرسطو يؤمن بأنَّ للنبات نفساً شأنه شأن الحيوان والإنسان. وهي عنده مبدأ الحياة، إذ الكائنات الحيَّة تتدرَّج تصاعديّاً حسب وظائف النفس كما قلنا في كلِّ هذه الأنواع.

وما يميِّز النبات هو أنَّه يغتذي وينمو، ولكنه لا يتحرَّك ولا توجد فيه إرادة، ولا أيُّ شيء من قوى العقل. والحيوان يجمع إلى الاغتذاء والنموِّ الحركةَ والإحساسَ والخيالَ والذاكرةَ وقيامَ الأعضاء في مكانها الطبيعيّ[٢]. ويتبع الإحساس[٣] الشعور باللذَّة والألم. واللذَّة حسٌّ سارٍ والألم عكسه. ويتبع ذلك وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنُّب المؤلم. وهذا لا يكون إلاَّ بالقدرة على الحركة. ولهذا كان أغلب الحيوان متحرِّكاً بخلاف النبات الذي لا يشعر بلذَّة ولا بألم، فلا يسعى لتحصيل الأول والفرار من الثاني.

وقبل أن نستكمل الحديث عن مراتب النفس بتفصيل القول على النفس الناطقة التي هي أرفع مراتبها، فلنقرِّر تعريف أرسطو لها لنقيم على الشيء لوازمه ومقتضياته.

تعريف النَّفس وخصائصها

يقرِّر أرسطو في القسم الأول من كتاب النفس[٤] آراء السابقين في ما يتعلَّق بحقيقتها، ثمَّ

[١]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق. ص٢٣٩.

[٢]- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة الأهواني، ص٤٦ -٤٧.

[٣]- قصة الفلسفة اليونانيَّة، مصدر سابق. ص٢٣٧.

[٤]- De Amina p 142، ويقارن: في النفس، ترجمة الأهواني، ص٩ -١٠.

يناقشها بتفصيل مفترضاً أنَّهم لم يستطيعوا إدراك ماهيَّتها على الحقيقة، فالفيثاغوريون مثلاً، جعلوها مستقلَّة لا يكاد يكون لها أدنى صلة بالجسد، وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلوِّ أو الاستعلاء يؤدِّي إلى نتيجة مفادها أن أيَّ نفس يمكن أن تحلَّ في أيِّ جسم، وهو شيء يرفضه أرسطو أبلغ الرفض.

ثمَّ إنَّ الفيثاغوريين -حسب أرسطو- وكذلك أفلاطون، يقولون إنَّ النَّفس انسجام للبدن، أو لأجزائه. لكن ذلك -لو صحَّ- شيء ثانويٌّ لأنَّ الانسجام وعدمه تابع لوجود الشيء الذي يحلُّ فيه، فليس تحديداً للنفس أن يقال: إنَّها متَّصفة بصفة هي في الحقيقة ثانويَّة وعرَضية، ويخلص إلى أنَّه ينبغي إعادة تحديد طبيعتها بمنأى عن تصوُّرات القدماء لها، فيقول:

«هي كمالٌ أوُّل لجسم طبيعيٍّ ذي حياة بالقوَّة كما في الميتافيزيقا[١]، أو أنَّها كمالٌ أوَّل لجسم طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياة بالقوَّة» كما في كتاب النفس[٢].

وقوله: «جسم آلي» وكذلك قوله «ذي حياة بالقوة» يكادان يكونان بمعنى واحد، لأنَّ كلمة آلي معناها أنَّه مستكمل ليس في أدواته فحسب، بل أيضاً في وظائفه، وأنَّ هذه الوظائف ليست له بالفعل بل بالقوَّة.

وقوله: «كمال أوَّل، أو فعل أوَّل» يقصد به الفعل القريب، أي الذي له بالفعل في مرتبته الدنيا. والمرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها تارة متحقِّقاً وتارة أخرى غير متحقِّق. ولمَّا كانت النفس لا تؤدِّي وظائفها باستمرار كما في حالة النوم، فإنَّ فعلها في هذه الحالة «فعل أوَّل»، أي المرتبة الدنيا من مراتب الفعل ما دام الفعل ليس مستمرّاً[٣].

ما يهمُّنا من ذلك كله هو أنَّ أرسطو يعتبر النفس «فعلاً» أو أنَّها فعليَّة الجسم، في الوقت الذي هي فيه صورته كذلك، ومبدأ حركته وغايتها. ولأجل ذلك، يوجد الجسم من أجل النفس، ويحقِّق كلُّ عضو فيه غرضه بواسطتها. وعلى خلاف ما يذهب إليه أفلاطون حين قال: إنَّ النفس شيء متحرِّك بالذَّات ثمَّ لم يبيِّن طبيعتها، فإن أرسطو يؤكِّد هذه الطبيعة على

---

[1]- Aristotle’s Metaphysics, By W. D. Ross, Oxford, 1926, V1, p 71

[2]- De Amina p.412

[٣]- كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق. ج ١، ص٤٣٩.

نحو الاستقصاء والتفصيل من خلال اللُّجوء إلى فكرته الخصبة الغنيَّة عن المادَّة والصورة، أو القوَّة والفعل.

ورغم أنَّه يفترض في كتاب النفس[١] أنَّ «النفس» هي المبدأ الحيويُّ لكلِّ الكائنات الحيَّة، لكنَّه يقرُّ بصعوبة إيجاد المنهج الذي يعيننا على فهمها فهماً صحيحاً. إذ يتَّخذ في السياق كلٌّ من الفيلسوف النظريِّ والمفكر الطبيعيِّ موقفين مختلفين، ويصوغان تعريفاتهما بطرق جد مختلفة[٢].

ويرى أرسطو أنَّ للعلوم مناهجها المختلفة في مقاربة هذا الموضوع، وأنَّه إذا لم يستطع علم جزئيٌّ معينَّ أن يستخدم مثلاً منهاج الكيمائيِّ أو عالم الطبيعة فلا تكون نتائجه بالضرورة فاسدة[٣].

وبرأيه أنَّ كلَّ جوهر مركَّب هو جسم طبيعيٌّ ذو حياة، ومبدأ حياته هو النفس[٤]. ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً لأنَّه ليس حياة بل ما يملك الحياة أو يتَّصف بها.

والنفس عند أرسطو لا تختصُّ بالحركة، أعني لا تتميَّز كما يزعم أفلاطون، لأنَّها تحرِّك بطريقة إيجابيَّة نشيطة لكنَّها لا تتحرَّك، ومع ذلك يضع نفسه مع الأفلاطونيين في معارضته أتباع لوقيبوس وديموقريطس، معتبراً أنَّ الجسم يجب أن يكون على نحو ما تكون المادَّة للصورة، في حين أنَّ النفس بمثابة الصورة أو الفعليَّة للجسم.

فالنفس، إذن كمال أوَّل، أو فعل لجسم ذي حياة بالقوَّة، وهو تعريف لا يقصد الإشارة إلى شيء مجرَّد عن النفس، بل إلى شيء يملك نفساً... وبذلك تصبح تحقُّقاً للجسد يمكن أن تنفصل عنه، ومبدأ حياة كلِّ جسم حيٍّ وعلَّته ومصدر حركته، والجوهر الحقيقيُّ له، ومبدأه الصوريّ.

[١]- أرسطو، في النفس، الترجمة العربيَّة القديمة، القسم الأول، ص ١١ -١٢. ويقارن: De Amina p ٤٠٢

[٢]- كوبلسون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق. ج١، ص ٤٣٩.

[3]- De Amina, 402.

[4]- ibid, 412.

مراتب النفس وقواها

تشكِّل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة تفترض منها الأعلى وجود الأدنى، أو وجود الأشرف وجود الأخسِّ كما يعبر السهروردي المقتول. أمَّا الصورة الدنيا لها فهي الغاذية أو النباتيَّة والتي لها وظيفة محدَّدة هي التغذِّي والتوالد. وإذا كان مثل هذا النوع من النفوس يوجد كذلك في الحيوان والإنسان، فهو في النبات يوجد وحده، وهو ضروريٌّ ليواصل كلُّ موجود منها وجوده. فهو بالتالي موجود في كلِّ حيٍّ، لكن وجوده في النبات إنما يكون من دون الإحساس والفكر. أمَّا الحيوان فهو يملك الصورة الأعلى، وهي النفس الحاسَّة التي تمارس القوى الثلاث، الإدراك الحسِّي، والرغبة، والحركة في المكان، وينتج من الملكة الحاسَّة قوة التخيُّل، أمَّا الذاكرة فهي نوع تطوَّر أبعد من ذلك، وهي لا تنشأ عن مجرَّد إحساس[١].

التغذيَّة والتمييزوالإحساس

إذا كانت التغذية ضروريَّة للحفاظ على الحياة مطلقاً فإنَّ اللَّمس ضروريٌّ أيضاً بحسب أرسطو، لأنَّ الحيوان يحتاج إلى أن يكون قادراً على تمييز طعامه[٢]. والطعم أو التذوُّق هو الذي ينجذب الحيوان عن طريقه إلى الطعام. وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، وهو أيضاً ضروريٌّ، لكن الحواسَّ الأخرى، ورغم كونها غير ضروريَّة على نحو دقيق، فإنَّها مطلوبة من أجل تمام صحَّة الحيوان، كما هو الحال في السمع والشمِّ والبصر.

أمَّا النفس الإنسانيَّة فهي في درجات النفوس أعلى من الحيوانيَّة، وتتوحَّد فيها كلُّ وظائف النفس.

وأوَّل هذه الوظائف الإحساس. ولأرسطو تعريف مشهور له وهو: «الإحساس فعل مشترك بين الحساسيَّة والمحسوس»، وهو تعريف يثير مشكلات كثيرة، تبدأ من تحديد معاني المفردات مثل «المحسوس[٣]» الذي تتعدَّد معانيه وتتباين.

---

[1]- De Amina, p 427.

[2]- De Amina, p 12.

[3]- ibid, p 421.

لكنَّ المهمَّ في التعريف هذا هو لفظ المشترك. فما المقصود من الاشتراك؟ وما هو مكان كلِّ طرف من طرفيَ الحساسيَّة والمحسوس من هذه الشراكة؟ هل معناه أوَّلاً أنَّ أحد الطرفين عرَضيٌّ وليس ضروريّاً، وأنَّ الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كلَّ شيء؟ أعني أنَّ المحسوس هو كلُّ شيء والحساسيَّة أمر عرَضيٌّ، أو أنَّ معناه ثانياً أنَّ في المحسوس قوَّة، وأنَّ في الحساسيَّة قوة، وأنَّهما متوازنتان على نحوٍ ينشأ من التوازي فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه ثالثاً أنَّ الصلة بينهما على التضايُف، بمعنى أنَّه لا يوجد أحدهما من دون وجود الآخر، فكأنَّ كلمة إحساس تُطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد[1]؟

هذه أنحاء ثلاثة يقرِّرها بدوي، يمكن أن نتصوَّر الصلة من الحساسيَّة والمحسوس من خلالها، وأرسطو يترجَّح في الحقيقة بين هذه الثلاثة، من غير أن يحسم موقفاً في المقام.

والواقع أنَّ هذه الفكرة هي إحدى أفكاره الرئيسيَّة، خصوصاً حين يقرِّر أنَّ طبيعة الصلة بين الحساسيَّة والمحسوس هي صلة إحالة بمعنى أنَّه لا تكون في حالة الحسِّ إلاَّ حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هو الحال في كلِّ طرفين متضايفين. وعليه فلا يمكن هنا التحدث عن إحساس من دون حساسيَّة ومحسوس. وهي فكرة ستطوَّر في الفينومينولوجيا من خلال أعمال برنتانو، خصوصاً فكرته عن القصديَّة، والتي سيدفع بها هسرل إلى أقصى دلالاتها[2].

قوى الإحساس

ويفصِّل أرسطو القول في الإحساس من حيث قواه ووظائفه، فيقسِّم الحساسيَّة إلى ما يتعلَّق بموضوع معيَّن وما لا يتعلَّق بموضوع بالذات، والثانية هي الحسُّ المشترك، وله وظائف ثلاث، الأولى: أنَّه الأساس لبقيَّة الحواس، ويدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواسُّ الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار. والثانية: أنَّه يجعل الإنسان يشعر بما يحسُّ به. وآخر الوظائف وأهمُّها والأحرى بالعناية هي أنَّها تقدم لنا أول فكرة في ما يتَّصل بالوعي أو بالشعور[3].

[1]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق. ص٢٤٠.

[2]- Herbert spieglberg, The phenomenological movement, kluwer 1994, p 27 -49 and p 69 -88.

[3]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق. ص٢٤٠.

أمَّا الحساسيَّة الأولى، أي ما يتعلَّق بموضوع معينَّ، فتكون بحسب الموضوعات من خمس حواسَّ، ويكون لكلٍّ حاسَّة منها موضوعٌ خاصٌّ ما عدا اللَّمس، فهو حاسَّة أولى غامضة تشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هي: التمييز بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، وبين الخشن والأملس، وبين الثقيل والخفيف.

الخيال والذاكرة

تأتي بعد الحسِّ أشياء أُخَر ترتفع مباشرة عنه، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل. كما هو الحال في الخيال أو المخيِّلة، ثمَّ في الذاكرة، رغم أنَّ أرسطو لم يكن يميِّز تمييزاً واضحاً بينهما. ولعلَّ السبب هو أنَّ الوظيفة التي يقومان بها واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور، لكن للذاكرة تميُّزاً عن المخيّلة لجهة أن من شأنها أن تحدِّد الشيء وتركِّزه في مكان ما، وأن تشعر بهذا التحديد. كما من شأنها إدراك الماضي. والخيال لا يتعلَّق بزمان. ويفرِّق أرسطو بوضوح بين التذكُّر وفكرة تداعي المعاني التي يقيمها على قوانين ثلاثة، هي: التشابه والتباين والإقتران. وماهيَّة الخيال هي أنَّه بقيَّة الآثار الناشئة من الإحساس في الذِّهن، ولهذا يكون الخيال ذا وظيفة سلبيَّة على خلاف ما نسبه الإسكندر الأفروديسيِّ إلى أرسطو من أنَّه يعتبر الخيال فاعليَّة وإبداعاً وأنَّه قوَّة تخلق الصور وتبدعها.

وتعلو الخيالَ ملكةٌ أعلى منه تقوم عليه، وهي وظيفة قريبة مما نسمِّيه الحكم، ويطلق عليها أرسطو اسم هوبوليسيس، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب الصور بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يُقال عنها صادقة أو كاذبة[1]. وتعلو هذه الملكة درجةُ الظنِّ وفوقها الحكمة ثمَّ العلم.

ولأنَّه لا يعنينا الحديث عن هذه المراتب في سياق بحثنا عن النفس، نعطف الكلام إلى ما تتميَّز به النفس الناطقة، ما دمنا قرَّرنا ما تتميَّز به النفس النباتيَّة والحيوانيَّة. فما تتميَّز به على الحقيقة هو أنَّها تملك قوَّة عاقلة، والأخيرة تنشط بطريقين، باعتبارها قدرة على التفكير العلمي، وباعتبارها قدرة على التفكير المتروِّي. وتستهدف الأولى الحقيقة من أجل ذاتها، فيما تستهدف الثانية الحقيقة من أجل أعراض عمليَّة.

---

[1]- De Amina, p 430 ص 430. ويقارن بدوي، أرسطو، ص 240.

العقل وأحكامه

لا بدَّ من القول هنا أنَّ قوى النفس، على تنوِّعها، غير قابلة للانفصال عن البدن، لكنَّها قابلة للفناء ما سوى العقل. ذلك أنَّ العقل -حسب أرسطو- سابق في وجوده على البدن ويتمتَّع بالخلود، ومع ذلك فهو لمَّا يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ قوَّة، إلى صفحة يتحقَّق فيها فعله تكون له كقابليَّة مطلقة. وهنا يفرِّق بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، والثاني هو من وضعه بلا إشكال. أمَّا الأول فقد وجد تصوُّره الأتمَّ مع الإسكندر الأفروديسي الذي دفع بنظريَّة العقل الأرسطيَّة إلى أقصى مدَياتها الميتافيزيقيَّة والدينيَّة والمعرفيَّة كما سيأتي.

إنَّ العقل الفعَّال هذا هو الذي يجرِّد الصور من التصوُّرات الذهنيَّة التي تصبح تصوُّرات فعليَّة عندما يستقبلها العقل المنفعل. وهو عقل خالد، مفارق من حيث إنَّه الجوهر بالفعل، ومن حيث إنَّه الفاعل. والفاعل في الحقيقة أسمى مرتبة من المنفعل[١].

لكن من الصعوبة بمكان في الواقع، معرفة وجهة نظر أرسطو حول العقل الفعَّال. وما يُقدَّم على الدوام حول ذلك لا يمكن أن يكون إلاَّ تأويلاً، أو تأويلات مختلفة.

ما يقوله في الحقيقة حول العقل هو الآتي:

«وهذا العقل هو المفارق اللاَّمنفعل غير الممتزج من حيث إنَّه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل متقدِّم بالزمان في الأفراد لكنه ليس متقدِّماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق يصبح مختلفاً كما كان بالجوهر، وعندئذ فحسب يكون خالداً وأزليَّاً. ومع ذلك، فإننا لا نتذكَّر، لأنَّه غير منفعل، على حين أنَّ العقلٍ المنفعل فاسد، ومن دون العقل الفعَّال لا يفعل»[٢].

حريٌّ القول أنَّ ورود هذه العبارة في كتاب النفس لا يوحي أنَّه كان في ذهن أرسطو كلُّ ما أثارته من جدل ظلَّ دائراً منذ الإسكندر حتى يومنا. ومثل هذه المناقشات تحتفظ في الحقيقة بقيمة تاريخيَّة، من غير أن يكون لها فائدة واضحة في ما يتعلَّق بفهم النصِّ الأرسطيِّ. لكن

[1]- De Amina p 430.

[٢]- .Ibid, p 430 ويقارن: في النفس، تج.عربية قديمة، ص١١٣.

-مع ذلك- لا يمكن بأيِّ حال تجاوزها، لأنها تكشف عن الآفاق الميتافيزيقيَّة التي أثارها كتاب النفس وأفضى إليها وألهمها لمن جاؤوا بعده، من قبيل فكرة الخلود، وأنَّ ذلك للعقل وحده من النفس أو للكل. والحقَّ أنَّ المفسِّرين الأوائل من شُرَّاح أرسطو وتلامذته لم يكن يدور في خلدهم وهم يفسِّرون كلام أستاذهم أن يذهبوا في فهمها إلى أبعد من دلالتها البسيطة المباشرة[١]، حتى جاء الإسكندر الأفروديسيُّ، وقدَّم تحليلاً لنظريَّة العقل الأرسطيَّة، كان سبباً في حصول كلِّ ما دار في ما بعد من جدل. وهو ألَّف رسالة في العقل، ميَّز فيها بين ثلاثة أنواع من العقول هي: الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعَّال[٢]. وما استعمله أرسطو هو في الحقيقة لفظ العقل النظريِّ وحده، وقصد به العقل التأمُّلي أو غير المنفعل.

ولقد نظر الإسكندر إلى العقل الهيولانيِّ على أنَّه قوة واستعداد تفسد بفساد البدن، وأنَّه وظيفة من وظائف النفس، وصورة للجسم، ولأنَّه كذلك فهو فاسد.

والإسكندر نفسه هو الذي ابتكر كذلك فكرة العقل بالملَّكة ووصفه بوصفين، الأول أنَّه يعقل، والثاني أنَّه قنية، أمَّا كونه يعقل فذلك لأنَّ العقل الهيولانيَّ قوَّة فيجب أن يصبح شيئاً آخر وأن يستفيد. فالعقل بالملكة إذن حالة خاصَّة من حالات العقل الهيولانيِّ قبل أن تنفعل بالعقل الفعَّال. وأمَّا الأخير فهو لا يقف في عمله عند حدِّ إلقاء الضوء على المعقولات فيخرجها من القوَّة إلى الفعل، بل هو يجرِّد المعقولات ولكي يفعل ذلك ويقوى عليه يجب أن يكون هو نفسه معقولاً[٣] لأنَّه كيف يكون فاعلاً إن لم يكن معقولاً، وهذا معنى أنَّه قنية.

إنَّ هذا العقل ليس جزءاً من أنفسنا ولا هو قوَّة من قواها. لكنه فاعل من خارج، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقُّلها[٤]. ومجرَّد وضع العقل الفعَّال خارج أنفسنا واعتباره واحداً يوحي أنَّه والإله شيء واحد عند الإسكندر، وهو التفسير الوحيد المعقول الذي يقتضيه وضع العقل الفعَّال خارج العقول الهيولانيَّة المتفرِّدة، واعتباره خالداً لا يقبل الفساد وأزليّاً وصورة مفارقة للمادَّة[٥].

[١]- بدوي، مقدمة كتاب النفس لأرسطو، الترجمة العربيَّة القديمة، ص١ – ٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣.

[٣]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق. ص٢٤١.

[٤]- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تح.أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٠م. المقدِّمة ص٣٣ – ٣٦.

[5]- Thery, Alexander d'aphrodise, belgique 1926, p31.

يعترض روس (Ross) على مثل هذا التفسير لكلام أرسطو معتبراً أنَّه فهم خاطئ البتَّة، لأنَّ الأساس الذي بني عليه هو عبارة: potheicos nous التي ربط الإسكندر بينها وبين عبارة Poeticos nous، ثمَّ ظنَّ أنَّ أرسطو يعتقد أنَّ أحد العقلين فعَّال في الآخر، وهذا شيء لم يقله الأخير ولا أشار إليه، وغاية ما قاله هو أنَّ أحد العقلين يعقل كلَّ الأشياء، والآخر يصبح كلَّ الأشياء[1].

أمَّا الجانب الثاني من اعتراض روس، فهو يتعلَّق بوجهة نظر الإسكندر التي قرَّر فيها أنَّ فعل أحد العقلين في الآخر ينتج شيئاً جديداً هو عقل كذلك... وهو لا أساس له في كلام أرسطو.

إنَّ أقرب تفسير في الحقيقة لهذه العبارة مثار الجدل، هو تفسير تامسطيوس (٣١٧-٣٨٨م) الذي اعترض على كلام الإسكندر حول أنَّ العقل الهيولانيَّ يتولَّد إذا تجمَّعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانيِّ وتجعله يفسد بفساده، معتبراً أنَّ أرسطو يجعل للعقل الهيولانيِّ وجوداً أزليَّاً مفارقاً للمادَّة مع أنه متوقِّف على العقل الفعَّال. والعقلان إذن، حسب تفسير تامسطيوس، مفارقان، وإن كان العقل الفعَّال أكثر مفارقة وأشدَّ ابتعاداً عن الامتزاج بالمادَّة وأعظم نقاء. أما في الإنسان فالعقل الهيولانيُّ أقدم تولُّداً في الزمان، ولكن العقل الفعَّال أول بالطبع والرتبة، وليست أولويَّة العقل الهيولانيِّ بالزمان على الإطلاق، بل الأولويَّة من جهة الأفراد فحسب، لأنَّه يظهر أوَّلاً عندي أو يظهر عندك[2].

ويبدو أن كوبلسون ينسب هذا الكلام برمَّته إلى أرسطو نفسه لا إلى تامسطيوس، ولعلَّ السبب هو قرب هذا التفسير من مقاصده في كتبه، لكن اللاَّفت أنَّه لم يشِر إلى مساهمة تامسطيوس في إيضاح مشكلة العقل الهيولانيِّ عند أرسطو. وهو كذلك نسب الكثير من آراء الإسكندر إلى أرسطو نفسه في معرض شرحه لفكرة العقل عنده[3].

في الواقع، إنَّ كل شيء مركَّب من قوة وفعل عند تامسطيوس يختلف فيه الجوهر عن الماهيَّة، أي يجب أن تكون النفس متميِّزة فيه عن الماهيَّة. فالأنا مثلاً هو العقل المركب من اتِّحاد عقل بالقوَّة بعقل بالفعل، وماهيَّته مكوَّنة من العقل بالفعل، والتي هي الماهيَّة

[1]- Ross, Introduction of Anima d'aristotle, oxford, 1961, p42 – 43.

[٢]- الأهواني، مصدر سابق، ص٤٠.

[٣]- كوبلسون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق.، ج١، ص٤٤.

المشتركة بين جميع الناس. فماهيَّة النوع الإنسانيِّ بالفعل هي الصورة النوعيَّة، أو صورة النفس الإنسانيَّة، ولأجل ذلك فالعقل الفعَّال ليس إلهيَّاً كما يقول الإسكندر، بل هو ما يميِّز النوع الإنسانيَّ، العقل الفعَّال هو نحن جميعاً[١].

أمَّا الحلُّ الذي يرتضيه تامسطيوس للقول بتعدُّد العقول الفردية فهو تشبيه العقل الفعَّال بالصورة والعقل الهيولانيِّ بالمادَّة، فالصورة واحدة غير منقسمة عندما تتَّحد بالمادَّة، وهي غير قابلة للقسمة بالقوَّة، يخرج منها جوهر منقسم بالفعل إلى أفراد، والأمر كذلك في موضوع اتصال العقل الفعَّال بالعقل الهيولانيّ[٢].

لكن، رغم أنَّ تامسطيوس كان أقرب إلى روح أرسطو من الإسكندر، فقد حمَّل النصَّ كذلك تأويلات دينيَّة وميتافيزيقيَّة شكَّلت بمجملها المادَّة الأساسيَّة للحديث عن نظريَّة العقل الأرسطيَّة، ولأجل ذلك، اعتبر (دي كورت) أنَّ كلَّ مبادئ نظريَّة العقل عند أرسطو تحتمل القول بالخلود الشخصيِّ للنفس لا بالنسبة إلى العقل الفعَّال فحسب، بل بالنسبة إلى العقل بالقوة كذلك. وحجَّته أنَّ العقل الهيولانيَّ هو الآخر لا يكون من مادَّة، وهو ليس عضواً كسائر الأعضاء[٣].

في هذا السياق، تحاول زينب الخضيري تفسير النصِّ الأرسطي بناء على تحليل تامسطيوس فتركِّبه كالآتي:

«العقل في ماهيَّته جوهر مركَّب من العقل الهيولانيِّ الذي لعب دور المادَّة، ومن العقل بالفعل الذي لعب دور الصورة، أمَّا العقل الهيولانيُّ فيفنى بفناء البدن، أي بفناء الفرد، أمَّا العقل بالفعل فلأنَّه صورة، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو، فهو واحد في كلِّ الأفراد، ولا يفنى بفناء الفرد، وحينما يفنى الجسد، فإنَّ هذا الجوهر، أو ذاك الاتِّحاد بين الجسد والعقل بالفعل، يفنى بدوره، وعندئذٍ تتمُّ المفارقة التي تحدَّث عنها أرسطو، ليصبح في حالته الخاصَّة مجرَّداً»[٤].

---

[١]- الأهواني، مصدر سابق، ص٤١.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٢.

[3]- Marcel De corte, La Doctrine de l'intelligence chez Aristote, l'Antiquité classique, Bruxelles, 1935, pp 96 – 98.

[٤]- زينب الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م، ص٣٢٣-٣٢٤.

مناقشات متعدِّدة لفكرة العقل:

لكنَّ تأويل تامسطيوس لم يكن ليرضي ابن سينا، ولا كذلك تأويل الإسكندر، وهو غالط الأخير في رأيه حين فهم أنَّ العقل الفعَّال إذا فارق صار كما كان قبل اتِّصاله بالبدن، وليس المراد هذا. بل إنَّ أرسطو يقصد، أنَّه إذا فارق بقي كما هو على قدر ما فيه من السعادة بحسب المعقولات لا يزيد ولا ينقص، أبديّاً كما هو، ولم يمت[١].

وهو انتقد تامسطيوس كذلك في تفسيره للمصطلح نفسه في نصِّ أرسطو حيث قال: إنَّ تامسطيوس فهم أنَّ أرسطو أراد أنَّ العقل «غير مفارق بالمكان، وليس هذا بصحيح، لأنَّ كلام الرجل في أنَّه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع، ليس في المكان، ولا هو الآن مشتغل به بل قصارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام»[٢].

وسيتعدَّى نقد ابن سينا إلى أرسطو نفسه حين حاول كشف التناقض الحاصل بين كتابيه: النفس، وما وراء الطبيعة، حيث قال: «أرسطو في الأوَّل أنَّ العقل ينقص بالطبيعة بل يزداد بالتعقُّل قوَّة ولا يتعب في جوهره، وقال في الثاني، إنَّ العقل يتعب في متابعة المعقولات»[٣].

وفي محاولته إصلاح فهم السابقين من الشُّرَّاح يحاول ابن سينا أن يمزج بين العقل الهيولانيِّ والعقل بالملكة مزجاً تامَّاً. وهو يسمِّي الأوَّل منهما قوَّة واستعداداً على سبيل التشبيه، فالعقل عنده قوَّة موجودة في سائر الناس، حتى الأطفال والمجانين. ورتبة العقل الهيولانيِّ الاستعداد لقبول الصورة الفعليَّة، ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل، كاعتقاد المبادئ الأولى للبرهان، مثل أنَّ الجزء من دون الكلِّ، فهذه المبادئ فطريَّة في النفس لا تكتسب بالبرهان[٤].

أمَّا ابن رشد فكان متأرجحاً بين التفسيرات السابقة، وهو وضع العقل الهيولانيِّ في وضع مزدوج. ذلك أنَّه من حيث شبهه بالعقل الفعَّال هو غير قابل للفساد، كما قال تامسطيوس،

[١]- ابن سينا، "التعليقات على كتاب النفس لأرسطو" ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب، القاهرة: النهضة المصريَّة، ١٩٤٧م. ج١، ص١٠٦.

[٢]- ابن سينا، المصدر نفسه، ص٩٨.

[٣]- ابن سينا، "شرح مقالة اللام" ضمن: بدوي، م.ن. ص٣٠-٣١.

[٤]- الأهواني، مصدر سابق، ص٤٨.

ومن حيث إنَّه يتَّصل بالأشخاص لقبول الصور النوعيَّة، فهو فاسد، وهو بذلك يتَّفق مع الإسكندر.

ولقد ظلَّ ابن رشد على هذا الموقف الغامض الذي لا يستشفُّ منه بطريقة قطعيَّة أنَّه يقول بخلود النفس، على ما يذهب إليه تامسطيوس، أو ينكر هذا الخلود ولا يقول إلاَّ بخلود العقل الفعَّال الذي هو خارج عنَّا، كما يقول الإسكندر[١].

ويرى الأهوانيُّ أن ابن رشد نسب إلى أرسطو أنَّه ينكر الخلود الفرديَّ، ذلك بأنَّ العقل الفعَّال جوهريٌّ، وهو مبدأ النشاط كلِّه، ومن ثمَّ فهو لا يتأثَّر بالعواطف والانفعالات، وليس حافظاً للأنواع، وبالتالي فالعقل البشريُّ المنفصل لا يستطيع أن يقوم بوظيفته كما يفعل في حالة اتِّحاده بالجسم.

وخلاصة رأي ابن رشد كما يرى الأهوانيُّ، أنَّ العقل المنفعل استعداد فحسب، ولا تعني نظريَّة العقل الفعَّال أنَّه مفارق حقيقة قط[٢].

ويبدو أنَّ تأويلات نصِّ أرسطو هذا ممَّا لا يمكن حصرها ويَصعُب تتبُّع كلِّ التفسيرات التي انشغلت بنظريَّة العقل الأرسطيَّة في القديم والحديث. فها هو الكنديُّ مثلاً يستنبط من نصٍّ أرسطو السابق عقلاً رابعاً يدعوه العقل الظاهر وهو ما سمَّاه الفارابي العقل المستفاد، وهو عرضه في رسالته المشهورة عن العقل بقوله: «هو العقل الظاهر من النفس، حتى أخرجته فكان موجوداً منها»، وهو يختلف عن العقل الثالث الذي يدعوه ابن رشد «قنية النفس»[٣]. لأنَّه يخرج إلى حالة العقل، ويظهر باستعمال النفس له، أي باستحضار المعارف التي حصلت له ومطابقتها بالفعل. ويعرِّفه الفارابي بقوله: «إنَّه يصادف المعقولات منتزعة من المادَّة، فتعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل، أي أنَّه يتَّصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة من دون المرور بعالم الحسِّ فيكون هذا العقل آخر مراحل الإدراك البشريِّ وأسماها»[٤].

---

[١]- بدوي، مقدِّمة كتاب النفس، الترجمة العربيَّة القديمة، ص١٢.

[٢]- الأهواني، مصدر سابق، ص١١٣.

[٣]- الكندي، رسالة في العقل، نشرها بدوي في: رسائل فلسفيَّة، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م. ص١-٥.

[٤]- ماجد فخري، أرسطو طاليس، بيروت: مط. الكاثوليكيَّة، ١٩٥٨م. ص٦٩-٧٠.

وسيتابع زاباريل في القرون الوسطى تأويلات الإسكندر في التوحيد بين العقل الفعَّال والله، حيث سيجعل وظيفة الله في النفس توضيح ما هو معروف بالقوَّة على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء ممَّا يمكن رؤيته بالفعل[١].

ويشير روس (Ross) إلى أنَّه ليس من الضروريِّ أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تحدَّث عن محايثة الله في كتابه عن النفس، بينما تحدَّث عن مفارقته وعلوِّه في الميتافيزيقا، فربمَّا يكون -بنظره- من الممكن من ناحية أخرى أنَّ الكتابين يمثِّلان وجهتَيْ نظر مختلفتين عن الله[٢].

أمَّا تأويل الإسكندر وزاباريل فهما تأويلان في الحقيقة غير متشابهين تماماً كما يعتقد روس، إذ من الممكن أن يكون أرسطو قد وصف الله بأنَّه المحرِّك الذي لا يتحرّك والذي يكون نشاطه الفعليُّ نشاط جذب بوصفه غاية، وأنَّه لا يعرف سوى ذاته، ليستطرد فيصف الله بأنَّه محايث في الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل[٣].

على أنَّ فكرة العقل الفعَّال ما زالت تثير أسئلة جد ملحَّة حتى يومنا في محاولة تفسير أرسطو، من قبيل أنَّه إذا لم يكن العقل الفعَّال يتَّفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنَّه جزئيٌّ في كلِّ إنسان مفرد، أو على أنَّه واحد عند سائر البشر؟ وعبارة أرسطو «نحن لا نتذكَّر»[٤]، مع تأكيده على أنَّ الذاكرة والحب والبغض تفنى مع الموت[٥] بوصفها تنتمي إلى الإنسان كلِّه لا إلى العقل الفعَّال، فيبدو أنَّ أرسطو يشير بها إلى أنَّ الأخير في وجوده المنفصل لا ذاكرة له، وبالتالي فهو ليس شخصيَّاً، لأنَّ الشخصيَّة تفترض ذاكرة. لكن رغم ذلك، فلا يثبت على التعينُّ أنَّ العقل الفعَّال في كلِّ إنسان ليس عقلاً فرديَّاً في حالة انفصال. وقول أرسطو: «العقل في ذاته لا ينفصل» يثير مثل هذه الصعوبات إذ التفكير كالحب والبغض أحوال لا للعقل، بل لمن توجد فيه من حيث هو كذلك. وأيضاً إذا فسد الشخص لم يكن هناك تذكر أو حب، فهي إذن ليست أحوال العقل بل أحوال المركَّب الذي فسد. أما العقل فهو بلا ريب أكثر ألوهيَّة»[٦].

---

[١]- بدوي، أرسطو، مصدر سابق، ص٢٤١.

[2]- Ross, Aristotle, p 33.

[3]- Ibid.

[4]- |Ibid p. 48.

[٥]- كوبلسون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق. ج١، ص٤٤١.

[٦]- كتاب النفس، تج. الأهواني، ص٢٨.

وفضلاً عن ذلك، فعندما يؤكِّد أرسطو «أنَّ العلم بالقوَّة متقدِّم في الزمان على الفرد، لكنَّه ليس متقدِّماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع القول أنَّ هذا الفعل يعقل تارة ولا يعقل أخرى». فيبدو أنَّه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحياناً ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعَّال الذي هو مبدأ نشط وفعَّال[١].

وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعَّال على أنَّه مبدأ واحد عند جميع البشر، عقل يعلوه تسلسليّاً سلسلة من العقول الأخرى المنفصلة التي تدخل في الإنسان، وتقوم بوظيفة داخله، وتبقى بعد الموت. ولو صحَّ ذلك فإنَّ النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أنَّ النفس الفرديَّة تفنى مع المادَّة التي تشكِّلها.

وحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلا بدَّ من أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جدَّاً في أن نفترض أنَّ العقل الفعَّال عند أرسطو هو نفسه عند ابن سينا من الناحية العدديَّة، فسيَّان لو اعتقدنا في الشخصيَّة الفرديَّة بالعقل الفعَّال عند كلِّ إنسان بمفرده، فما الذي يعنيه أنَّه جاء من الخارج؟ هل كان ذلك من الآثار المتبقِّية من أفلاطون[٢].

وإذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس فمن الواضح أنَّ أرسطو لم يأخذ بالثنائيَّة الأفلاطونيَّة في كتاب النفس، لأنَّه جعل من النفس كمالاً أوَّل للجسم، وهو بذلك يجعل الإنسان جوهراً واحداً.

وعموماً، فإنَّ أرسطو يسمح باتِّحاد وثيق بين النفس والجسد أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون. وهو يقرُّ بأنه من الأفضل للنفس أن تتَّحد بالبدن، لأنّها بذلك وحده تستطيع أن تمارس قدراتها، وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطى مثل توما الأكويني، رغم أنَّ العديد من المفكِّرين المسيحيين تحدَّثوا وما زالوا يتحدَّثون بلغة تذكِّرنا بالتراث الأفلاطونيِّ كما يقول كوبلسون[٣]. كما يصرُّ أرسطو على أنَّ المدرسة الأفلاطونيَّة فشلت في تفسير مقنع لوحدة النفس والجسم، من خلال اعتقادها بأنَّ أيَّ نفس يمكن أن تتَّحد بأيِّ بدن، وما يعتقده أرسطو هو أنَّ لكلِّ بدن صورة تخصُّه، ويؤكِّد روس ذلك

[١]- كوبلسون، مصدر سابق، ص٤٤١

[٢]- كوبلسون، المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

بعبارة بليغة حين يقول: «إنَّ فكرة مثل فكرة ديكارت حول أنَّ وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادَّة استدلال لاحق، مثل هذه الفكرة لا بدَّ من أن تصدم أرسطو، بوصفها خلفاً محالاً، فالذَّات بمجملها وكذلك النفس والبدن، هي أمور معطاة وليست موضع تأوُّل»[١].

ولا حاجة بنا إلى القول أنَّه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة نظر ديكارت هذه فهو سيعارض كذلك أولئك الذين يردُّون النفس البشريَّة بأسرها وبجميع أنشطتها ووظائفها إلى مجرَّد ظاهرة مصاحبة للبدن جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشريِّ انتعاشاً للدماغ محضاً كما يقول كويلسون .

ثانياً: مناقشة صدر الدين الشيرازي لفكرة النفس الأرسطيَّة

تمهيد

لا يمكن بحال استيعاب مشكلة النفس عند صدر الدين الشيرازي في سياق البحث عن النفس عند أرسطو وقواها الطبيعيَّة، ذلك متعذِّر لأسباب عديدة، منها أنَّ لمُلَّا صدرا نهجاً خاصَّاً في معالجة المشكلة هذه تقطع قليلاً أو كثيراً مع تراث أرسطو والمشَّائيَّة عموماً لأنَّه ينقل البحث فيها من الطبيعة إلى الميتافيزيقا ويربطها جذريَّاً ببحوث الوجود من جهة، وبعالم المفارقات العلويَّة من جهة أخرى. ولأنَّ الشيرازي بسط الكلام على النفس في مواضع من كتبه وفي مواضع مختلفة في الكتاب الواحد. وهذا يعني أن مشكلة من هذا القبيل لا تستوعب عنده إلا بمعالجة خاصة أصيلة، وهذا ما ليس غرضاً لنا هنا. ولأجل ذلك، سأكتفي بالتركيز على الأصول الفلسفيَّة لمشكلة النفس عنده، خصوصاً تلك التي نأى بها عن نهج المشَّائين ليرسم لنفسه حولها ملامح وجهة نظر مختلفة ومتمايزة.

معرفة النفس عند الشيرازي

في التعريف، وهو لا يكاد يختلف عمَّن سبقه من الفلاسفة، يرى الشيرازي أنَّ النفس: «كمال أول لجسم طبيعيٍّ آلي ذي حياة بالقوى»[٢].

---

[1]- Ross, Aristotele, p 132.

[٢]- صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة، تح. جلال الدين الأشتياني، مشهد: مركز النشر الجامعي، ١٩٨١م. ج١، ص ١٨٧.

وهو تعريف يقرب، أو يكاد يطابق تعريف أرسطو في كتاب النفس كما نجده في الترجمة العربيَّة القديمة للكتاب، حيث قال: «النفس انطالشيا (كمال)، وهو أول تمام جرم طبيعيٍّ ذي حياة بالقوَّة»[١]. وليس من قبيل الصدفة تطابق التعريفين أو تشابههما، إذ تعريف أرسطو كانت شائعاً جداً بين فلاسفة الإسلام ومتكلميه، بمن في ذلك ابن سينا... لكن الشيرازي كان يدرك أن تعريفاً كهذا إنما هو تعريف للنفس باعتبار علاقتها بالبدن، وأنَّ ذلك إنما هو اسم لها بما هي كذلك، كما قرَّر ابن سينا قبله وابن عربي، حين اعتبرا أنَّ من المستحيل معرفة جوهر النفس وكنهها وإدراك حقيقتها العقليَّة[٢]. ولأجل ذلك، فهو اعتبر أنَّ تعريفه لها، كما هو الحال في تعريف السابقين، اسميٌّ إضافيٌّ - باعتبار علاقتها بالبدن - وهي لها كذلك أسماء أُخَر باعتبارات وحيثيَّات أُخَر، فهي قوَّة لقدرتها على الفعل وهو التحريك. وصورة قياساً إلى المادَّة التي تحلُّها ليجتمع منهما جوهر نباتيٌّ أو حيوانيٌّ، وهي كمال النوع لأنَّ الجنس ناقص فيكمَّل بالفصل الذي يميِّزه[٣].

فهل للنفس ماهيَّة، إذن، غير كونها كمالاً للجسم، كما افترض أرسطو وتبعه عليه جماعة المشَّائين من بعده، ما دام التعريف هذا لا يقدِّمها إلاَّ باعتبار علاقتها بالبدن مضافة إليه متعلِّقة به؟

في سياق الإجابة، ينبغي الإشارة إلى أنَّ الشيرازي سيعيد التفكير في قضيَّة النفس إلى نقطة البدء، أعني إلى التفكير فيها في سياق وجودها الكلِّيِّ، وجوهرها السيَّال المتجدِّد، وفعلها وقواها، ومادِّيَّتها أو تجرُّدها عن المادَّة، وحدوثها وقِدَمها وسيستأنف نظراً في أسئلتها الكبرى يكاد يكون أصيلاً في كلِّيَّته، أقصد في مبادئه وأُسُسه، منهجه وطريقته، لغته ومصطلحه، وفي السياق العام الذي ينبغي أن تعالج قضيَّة النفس في إطاره.

مشكلات أساسيَّة كبرى سألقي الضوء عليها، في سبيل فهم مختصر لمثل هذا الأفق الذي تحدَّثت عنه. كقضيَّة علاقة النفس بالبدن، حدوثها ومادِّيَّتها وحركتها الجوهريَّة

[١]- أرسطو، كتاب النفس، تج. عربية قديمة، مصدر سابق، ص٣٠.

[٢]- ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة: البابي الحلبي، ١٤٠٧هـ، ص١٨٥. وابن سينا، النفس من الشفاء، تح. حسن زاده الآملي، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ، ص٢١. ويقارن: الشيرازي الأسفار الأربعة العقليَّة، قم: مط. مصطفوي، د.ت. ج١، ص٤٤٢.

[٣]- الأسفار، ج٨، ص٧.

وعلاقتها بعالم العقول ووحدتها أو تعدُّدها بتعدُّد قواها. وهي قضايا تكشف ليس رؤية الشيرازي في إطار تفكير عصره فحسب، بل أيضاً القطيعة التي سيحدثها تفكيره في النفس مع تراث المشَّائيَّة في أهمِّ مفاصله.

علاقة النفس بالبدن «حدوثها، مادِّيَّتها، وحركتها الجوهريَّة»

قال أرسطو، في ما هو معروف عن مذهبه كما نقله الشُّرَّاح، إنَّ النفس حادثة وأنَّها صورة البدن، وبالتالي فهي توجد بوجوده وتفنى بفنائه. وإلى حدوثها، ذهب مجمل فلاسفة الإسلام، بمن فيهم ابن سينا، الذي اعتقد بتجرُّد النفس من أوَّل فطرتها، لكنَّه خالف أرسطو في موضوع فنائها بفناء الجسد مفترضاً أنَّ: «ليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء، وجب أن يبطل مع بطلانه»[1]... ومثل هذا الاعتقاد لابن سينا ينقله الشيرازي، ليس في سياق اختلافه مع أرسطو، ولا لجهة اعتقاده بحدوث النفس، بل لجهة القول بتجرُّدها، وهو شيء سيكافح الشيرازي لإبطاله بكلِّ الطُّرق مفترضاً أنَّه الأساس الذي نشأت منه أغلب الشبهات المتَّصلة بعلم النفس في تراث الأوائل، فيقول: «النفس الإنسانيَّة عنده -ابن سينا- مجرَّد عقليٍّ من أول الفطرة حين حدوثها، وليس كذلك، بل إنَّها من أول الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة -وهي عبارة أخرى عن قولنا: طبيعة مادِّيَّة في أول الأمر بالفعل، مجرَّدة بالقوَّة- ثمَّ تصير بتكرُّر الإدراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكلِّيَّات من الجزئيَّات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حدود العقل بالفعل»[2].

ومأخذ الشيرازي ليس شكليَّاً البتَّة لأنَّه يقصد الطريقة التي بها فسَّر ابن سينا تبعاً لأرسطو علاقة النفس بالبدن على نحو تشبه علاقة الشخص بدابَّته حين يركبها، أو علاقته بسريره حين يستند إليه، أو باعتبارها مجرَّد جامع لقوى البدن مؤلِّف لها تشبه في حقيقتها المزاج، ويقصد القناعة الرَّاسخة عند أرسطو بتباين النفس عن البدن تبايُناً يجعل من الصعب تفسير ارتباطهما حين تكون جوهراً مفارقاً من أول الفطرة ويكون الجسم مادِّيَّاً كذلك. وبالتالي فمثل هذه العلاقة الواهية الضعيفة الصعبة التفسير، وغير المقنعة، لا يمكن أن تفسِّر -حسب الشيرازي- علاقة النفس بالبدن تفسيراً تسلم به العقول، وتنساق له الأفئدة كما قرَّرها ابن سينا

[١]- النفس من الشفاء، ص٣١٤.

[٢]- الأسفار، ج ٨، ص٣٦٦.

قائلاً: «إذ ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع، فالنفس التي لكلِّ حيوان هي جامعة عناصر بدنه ومؤلِّفتها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها»[١].

ويعرض الشيرازي رأي المشَّائين ثمَّ يعترض عليه فيقول: «إنَّ القول بأنَّ الصحابة -يقصد العلاقة- بين النفس والبدن مجرَّد معيَّة اتفاقيَّة، وأنَّهما ليس بينهما علاقة ذاتيَّة قول باطل وسخيف، كيف وهم -يقصد المشَّائين- صرَّحوا بأنَّ النفس صورة كماليَّة للبدن، فلو افترضنا تجرُّد النفس حدوثاً، كما يقولون، فكيف نفسِّر علاقتها بالبدن، وكيف يكون المجرَّد عن المادَّة ذا استعداد، والاستعداد شأن المادَّة المتدرِّجة في حركتها، والمجرَّد يتساوى لديه الاستعداد والزمان؟. فالحقَّ أنَّ بينهما علاقة لزوميَّة لا كمعيَّة المتضايفين.. بل كمعيَّة شيئين متلازمين. ووجه حاجة البدن إلى النفس إنمَّا هو تحقُّقه، لكن لا إلى النفس بخصوصها بل إلى مطلقها، والنفس مفتقرة إلى البدن، لا من حيث حقيقتها المطلقة الفعلية، بل من حيث وجود تعينها الشخصي وحدوث هويَّتها النفسيَّة -أي بما هي نفس أو بما لها من نشأة طبيعيَّة-..»[٢].

ولو لم يكن للنفس مع البدن كذلك رابطة اتحاديَّة، بأن تفترض أنَّها ليست من أول نشأتها سوى الطبيعة المادِّيَّة للبدن، لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس، فالإنسان ليس إذن إلاَّ «هويَّة واحدة ذات نشآت ومقامات تتبدَّى في وجودها أولاً في أدنى منازلها -يقصد كونها مادَّة- وترتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول»[٣].

والطريقة الوحيدة بنظره التي يمكن فيها ذلك، هو أن تفترض النفس مادِّيَّة من أوَّل الأمر، أقصد مادِّيَّة الحدوث، تنشأ في هذه النشأة مع البدن، وتوجد إذ يوجد وتتَّحد به، أو فلنقل إنَّها لا تكون في أول نشأتها سوى الطبيعة المادِّيَّة للبدن، وأن تجرُّدها لا يكون إلاَّ حال بقائها، بارتقائها بحركة جوهريَّة ذاتيَّة تنقلها في وجودها الشمَّال من كونها طبيعة بدنيَّة إلى كونها عقلاً يدرك المعقولات بالفعل ويتَّحد نحو اتِّحاد بالعقل الفعال -كما سيأتي للتوّ-.

والشيرازي لا يقصد من وحدة الإنسان، استقلال وحدة النفس الجمعيَّة وقيامها بنفسها

[١]- النفس من الشفاء، ص١٣٥ - ١٣٦.

[٢]- الأسفار، ج٨، ص٣٨١ - ٣٨٢.

[٣]- الأسفار، ج٨، ص١٣٣.

واكتفائها بوجودها كطبيعة، بل يربط وحدتها الجمعيَّة هذه بعالم المفارقات، مفترضاً أنَّها ظلٌّ للوحدة الإلهيَّة لجهة كونها جوهراً قدسيَّاً -يقصد في وجودها العقليِّ- من سنخ الملكوت، وهي بذاتها قوَّة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصليِّ، وهي بذاتها متضمِّنة لقوَّة حيوانيَّة حسب مراتبها من حدِّ التخيُّل إلى حدِّ الإحساس[١].

فللنَّفس جهتان إذن، لأنَّها «من جهة ذاتها جوهر عقليٌّ ثابت بالقوَّة، ومن جهة تعلُّقها بالطبيعة وفعلها وتدبيرها جوهر متجدِّد غير ثابت، وهاتان الجهتان ممَّا يشبه أن تكون إحداهما مقوِّمة داخلة في قوامها -يقصد جهة ثباتها- والأخرى لاحقة لها، لكونها إضافة لها إلى الطبيعة، فإذا سقطت عنها الإضافات رجعت إلى عالمها الأصليِّ، أي عالم العقول»[٢].

والشيرازي يفترض أنَّ منشأ القول بتجرُّد النفس نصٌّ لأرسطو يظهر منه القول تجرُّدها فتبعه المسلمون في ذلك من الكنديِّ إلى الغزاليِّ، والنصُّ هو: «النفس جوهر أو صورة الجسم، وهي التي تحدِّد ماهيَّتها، وليست النفس [مادة]. والمادَّة صورة بالقوة، والصورة مادَّة قد بلغت الكمال، أي قد اشتدَّ وجودها، وقد يوصلها كمالها إلى أن تعقل ذاتها ثمَّ تعقل المعقولات»[٣].

وهو يعتبر أنَّ النصَّ هذا حمَّال وجوه، فقد يفهم منه أن تجرُّدها إنما هو بحسب ما لها من جوهر لا بحسب كونها مدبِّرة. وأن تجرُّدها في نشأة الطبيعة إنما يتمُّ بالاشتداد الوجوديِّ بانتقالها من مادَّة إلى صورة، أي من كونها عقلاً بالقوَّة إلى كونها عقلاً بالفعل، فيكون النصُّ في الحقيقة إشارة إلى الحركة في الجوهر.

على أيِّ حال، فما فهمه الفلاسفة المسلمون من نصِّه هو كونها مجرَّدة في أول نشأة عالم الطبيعة، ثم جرَّهم عدم فهم طبيعتها إلى مشكلات جمَّة نشأت في المبتدأ من كونهم -خصوصاً المشَّائين- «لم يحكموا أساس علم النفس -الذي لا يقوم إلاَّ به- حين عجزوا عن ربطه بقضيَّة الوجود في كماله ونقصه ومبدأه وغايته، وأنكروا الوجود المشكِّك للهويَّة

---

[١]- الأسفار، ج٨، ص١٣٣.

[٢]- الشيرازي، رسالة في الحدوث، تح. حسين موسويان، طهران: وزارة الثقافة، د.ت. ص١٣٢.

[٣]- أرسطو، في النفس، تج. الأهواني، ص٣٠.

الإنسانيَّة، والوحدة الجوهريَّة بين النفس والبدن في أول نشأة عالم الطبيعة[١]، وبالتالي زعموا أنَّ «النفس بحسب جوهر ذاتها شيء واحد من أول تعلُّقها بالبدن إلى آخر بقائها»[٢]... مع أنَّها وحدة جمعيَّة، أقصد أنَّها واحدة ذات مراتب، وأول مراتبها أن تكون طبيعة مادِّيَّة متَّحدة بالبدن، ثم تتطوَّر ذاتها ويشتدُّ جوهرها بحركة تصاعديَّة متَّصلة، تتقلَّب فيها في أحضان الطبيعة ليشتدَّ وجودها، ثمَّ تتَّجه لتستقلَّ عن البدن فلا تفسد بفساده لأنَّ مرتبتها في أول نشأة الطبيعة غير مرتبتها في نشأتها العقليَّة، فللنَّفس إذن أطوار مختلفة حسبما يتمتَّع به وجودها من شدَّة وضعف، فهي مع البدن بدنيَّة أو بدن، ومع الخيال خياليَّة أو خيال، ومع العقل عقليَّة أو عقل، وجودها حدوثاً غير وجودها بقاءً رغم وحدة وجودها السيَّال المتجدِّد، الأول من عالم الخلق، والثاني من عالم الأمر، أو أنَّ الأول عن عالم التغيُّر والحركة، والثاني من عالم الثبات والمفارقة.

يقول: «إنَّ النفس في أول الكون درجتها درجة الطبيعة، ثم تترقَّى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادَّة، حتى تجاوز درجة النبات والحيوان... فالنفس متى حصلت لها الفعليَّة -أي حين تصبح عقلاً بالفعل- فيستحيل أن ترجع تارة أخرى إلى القوَّة المحضة والاستعداد...»[٣].

ولمَّا كان المشَّاؤون يعتقدون بتجرُّد النفس حدوثاً وبقاء، لزمهم إنكار الحركة في الجوهر، وتقلُّب النفس في شؤون حسِّيَّة خياليَّة وعقليَّة، وتغيُّرها وعدم ثباتها[٤]، وهذا يقتضي، حسب الشيرازي، أن يكون جوهر النفس متَّحد الوجود بالجسم النامي بصورة دائمة، كيف والنفس هي مبدأ فصل النوع الإنسانيِّ؟ ويلزم من ذلك أنَّ النفس جسم مادِّيٌّ، وهو يناقض مذهبهم من كونها مجرَّدة حدوثاً وبقاء[٥]...

والإيمان عند المشَّائين بثبات النفس وتجرُّدها دفعهم إلى القول ببساطتها، مستدلِّين على

[١]- الأسفار، ج٨، ص١٣٥ – ١٣٦.

[٢]- المصدر نفسه. ص٢٣٨.

[٣]- الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة، ج١، ص٢٣٤.

[٤]- الأسفار،ج٧، ص ٣٤٤، «كلُّ نفس -حسب المشَّائين- من لدن أول تعلُّقها بالبدن وحدوثها إلى أقصى مراتب تجرُّدها شيء واحد... إلخ».

[٥]- المصدر نفسه. ج٨، ص٣٤٥.

ذلك بكونها محلَّ العلم، والعلم غير قابل للقسمة، فكذا محلُّه... وذلك صحيح حسب الشيرازي لكنَّه لا يكفي، إذ كونها بسيطة ينافي حدوثها كما يعتقدون، وتجرُّدها عن المادَّة في أول نشأتها ينافي تكثُّرها بالعدد حسب تكثُّر الأبدان، وهو شيء يقرُّه المشَّاؤون ويذهبون إليه[١].

والسبب حسب الشيرازي -في مثل هذا الاضطراب في بحث تجرُّد النفس وبساطتها- هو أن أرسطو ومن تبعه من المشَّائين لم يحكموا فكرة أنَّ النفس البشريَّة هي الكائن الوحيد من بين كلِّ المخلوقات الإبداعيَّة كالعقول المجرَّدة والموجودات الطبيعيَّة تتمتَّع بحركة منفتحة على المقامات والمراتب الوجوديَّة، أو فلنقل على ما يتفتَّق عنه وجودها من ممكنات، أو على أنحاء وجودها في مراتبها المتنوِّعة المتصاعدة، حركة تشدُّها إلى تحقيق إمكانها شدَّاً، وتدفعها إلى كمالها دفعاً. وما أدركه هؤلاء من حقيقة النفس ليس إلاَّ ما لزم عن وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكيَّة والتحريكيَّة، ولم يتفطَّنوا من أحوالها إلاَّ إلى ما يلحقها من جهة الإدراك والتحريك وهو مشترك بين جميع الحيوانات[٢]. لكنَّ الراسخين في العلم، الجامعين بين النظر والبرهان والكشف والوجدان، فيرون«أنَّ للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكواناً وجوديَّة بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة، وبعضها بعد الطبيعة، فالنفس الإنسانيَّة جسمانيَّة الحدوث روحانيَّة البقاء والتعقُّل، وتصرُّفها في الأجسام جسمانيٌّ، وتعقُّلها لذاتها وذات مبدعها روحاني[٣].

وتجرُّد النفس إلى مرتبة الخيال يقصد الشيرازي به أنَّ النفس لكونها من عالم الملكوت، ولأن عالمها شبيه بعالم مبدعها مع تفاوت بين الحقيقة والمثال، فقد وهبت القدرة على إيجاد صور الأشياء في عالمها[٤]، فهي مرتبة مجرَّدة من المادَّة لا من آثارها كالشكل والإدراك. ودليله على تجرُّد الصور الخياليَّة هو أنَّها غير ذات وضع لأنَّها لا تحصل في قوة جسمانيَّة أو آلة[٥].

---

[١]- الأسفار، ج٨، ص٣٤٤.

[٢]- الأسفار، ج٨ ص٣٤٣.

[٣]- المصدر نفسه. ج٨، ص٣٤٥، وص٣٩٣، وسيأتي طبيعة فهم مُلاَّ صدرا للإدراك.

[٤]- الشواهد الربوبيّة، ج١، ص٢٥.

[٥]- الأسفار، ج٣، ص٤٧٨.

والخيال هذا هو الحسُّ المشترك عند ابن سينا الذي عرَّفه بقوله: هو «القوَّة التي يتأتَّى إليها المحسوسات كلِّها»[١]. وهي قوَّة لولاها -حسب ابن سينا- لما استطعنا التمييز بين الملوَّن والملموس، وهي شراكة بين الإنسان والحيوان، ولم يفرق ابن سينا بين الخيال والصورة القائمة في الحسِّ المشترك. والخيال عنده ليس كذلك بل هو إمَّا خزانة الحسِّ المشترك، وإما المتخيَّلة وهي تسمَّى المتصرِّفة بالقياس إلى الحيوان، والمفكِّرة بالقياس إلى الإنسان[٢].

فعل النفس في البدن، النفس بما هي طبيعيَّة

وتجرِّد النفس بالذَّات إذن حسب تعدُّد مراتبها لا ينافي كون أفعالها في البدن مادِّيَّة وصفاتها كذلك، إذ الأخيرة إنَّما تصدر عنها وتنسب إليها من جهة ما فيها من قوَّة آثار تتوقَّف فعليَّتها على تهيُّؤ المادَّة التي هي آلة صدورها عنها، واتِّصافها بها. والأولى هي جهة فعليَّة لها من قبل ذاتها المستندة إلى فاعلها التامِّ، ولأجل ذلك، فهي قاصرة من أول حدوثها عن الكمال متعلِّقة في تدبيرها، أعني بما هي نفس أو طبيعة، بالمادَّة، وإن كانت بسيطة مجرَّدة الجوهر من جهة صدورها عن المبدأ الفيَّاض[٣]. ولأجل ذلك، فهي ما دامت نفساً فحكمها حكم الطبيعة الجرميَّة، من حيث ارتباطها ارتباطاً جوهريَّاً بالبدن الذي تدبِّره[٤].

ولأنَّ الشيرازي يوحِّد بين النفس في نشأتها الطبيعيَّة والطبيعة المادِّيَّة نفسها فهو ينسب كلَّ الأفاعيل إلى الطبيعة، أعني الحركات الإراديَّة والطبيعيَّة... ممَّا يوهم أنَّ النفس ليست هي الفاعل بل الطبيعة... وفي نصٍّ موهم، يقصد منه إثبات الحركة في جوهر الطبيعة المادِّيَّة نفسها، وأنَّ كلَّ الحركات العرضيَّة إنَّما تنشأ من حركة الجوهر ذاته لجهة أنَّ العرض لا يقوم بنفسه في ذاته فلا تقوم حركته كذلك، يقرِّر الشيرازي ما يأتي: «إنَّ بعض الباحثين زعموا أنَّ النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة، لكنَّ التحقيق أن المبدأ القريب للحركات هو القوة المحركة العضليَّة والأوتار والرباطات، وتلك القوَّة هي بعينها طبيعة

[١]- النفس من الشفاء، ص٢٢٧.

[٢]- الأسفار، ج٨، ص٢١١.

[٣]- الأسفار، ج٥، ص١١٥.

[٤]- رسالة الحدوث؛ ص١١١.

تلك الأعضاء، والآلات جعلتها مطيعة لأنَّها منبعثة من النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها -أي هذه القوة- فالمبدأ القريب للحركة الجسميَّة قوَّة جوهريَّة قائمة بالجسم، إذ الأعراض كلُّها تابعة للصورة المقوِّمة، وهي الطبيعة»[١].

فهل يؤمن الشيرازي بقوى متوسِّطة بين النفس والبدن تكون هي الفاعل القريب للحركات الجسميَّة؟ كيف وهو لا يؤمن بقوى نفسيَّة أصلاً، ويفترض أنَّ النفس هي الفاعل لكلِّ حركة بلا توسُّط قوى أصلاً، وأنَّ الأعضاء مجرَّد آلة. ولعلَّ المُراد أنَّ النفس إنَّما تفعل الأفاعيل بما هي طبيعة مادِّيَّة لا بما هي نفس في جوهرها. أي أنَّ الفاعل هو النفس بما هي مدبِّر، وهي مرتبة النفس في نشأة عالم الطبيعة.

مهما يكن من أمر، ففي هذا النصِّ يصرِّح الشيرازي بوقوع الحركة في جوهر الطبيعة، التي لولاها لما أمكن تعقُّل وقوع حركة في الأعراض أصلاً، إذ كما ينتهي العرض في وجوده إلى جوهر يقوم فيه، تنتهي كذلك كلُّ حركة عرضيَّة... ولو كان مباشر الحركة وفاعلها أمراً ثابت الذَّات غير متجدِّد الجوهر لما أمكن صدور الحركة عنه. ولقد أقرَّ المشَّاؤون منذ أرسطو بأنَّ الطبيعة المدبِّرة للبدن متغيِّرة وإلاَّ لما أمكن صدور الحركة عنها، لكنَّهم قالوا «إنَّ هذا التغيُّر في الطبيعة ليس ذاتيّاً، بل يطرأ عليها من الخارج بسبب تجدُّد الإرادات في أفعال الإرادة، وتجدُّد أحوال الحركة القسريَّة في القسر، أو تجدُّد الشوق الجزئيِّ الصادر عن النفس تبعاً لتجدُّد الدواعي التي تبعث على الحركة... لكنَّهم غفلوا -حسب الشيرازي- عن أنَّ تجدُّد الأحوال أو الشوق لا بدَّ من أن ينتهي إلى تجدُّد جوهريٍّ، أقصد إلى جوهر الطبيعة نفسه أو إلى حركتها الذاتيَّة، لأنَّ النفس لا تكون مبدأ حركة الجسم إلاَّ كطبيعة، فالتجدُّدات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها[٢]، فهي مبدأ حركة ما هي فيه وسكونه بالذَّات لا بالعرض»[٣].

ولأجل ذلك، افترض أنَّ النفس هي الحاملة للبدن، وأنَّها تحصِّل الجسم وتكوِّنه، لا كما زعمه أكثر المشَّائين -حسب تعبيره- من أنَّها تحصل من الجسم، وأنَّها تقوى بقوَّة الغذاء وتضعف بضعفه[٤].

---

[١]- الأسفار، ج٣، ص ٦٤.

[٢]- الأسفار، ج٣، ص ٦٤ – ٦٥.

[٣]- المصدر نفسه. ص ٦٦.

[٤]- المصدر نفسه. ج٩، ص ٤٧.

وللشيرازي رأيٌ في أنَّ البدن الذي تنسلخ النفس عنه عند تجرُّدها هو هذا البدن المادِّيُّ الطبيعيُّ، وأنَّ ثمة بدناً آخر يلازمها في نشأتها الأخرى وهو البدن على الحقيقة، يقول: «وليس كما ظنَّه الجمهور خطأ، أنَّ النفس عند تبدُّل وجودها الدنيويِّ إلى وجودها الأخرويِّ تنسلخ عن بدنها وتصير كعريان يطرح ثوبه، وذلك لظنِّهم أنَّ البدن الطبيعيَّ الذي تدبِّره وتتصرَّف فيها تدبيراً ذاتيّاً وتصرُّفاً أوليّاً هو هذه الجثَّة الجماديَّة التي تطرح بعد الموت، وليس كذلك، بل هذه الجثَّة الميتة خارجة عن موضوع التصرُّف والتدبير -يقصد بالذَّات وهي إنما تدبِّره بالعرض- وإنما هي كثقل يقع مدفوعاً عن الطبيعة كالأوساخ ممَّا تحصله الطبيعة خارجاً عن ذاتها، فالبدن الحقيقيُّ هو الذي يكون سريان غور الحسِّ والحياة فيه بالذَّات لا بالعرض، فنسبته إلى النفس كنسبة الضوء إلى الشمس»[١].

ومثل هذا يتَّصل حقيقة لا بالمعاد فحسب ومشكلاته وعودة البدن أو عدمها، بل كذلك بأصل ما يقع عليه فعل تدبير النفس بالذَّات، فكأنَّ ثمَّة تدبيرين للنفس الأول لبدن مثاليٍّ حقيقيٍّ له أعضاء مثاليَّة بها يقع السمع على الحقيقة، والبصر على الحقيقة، والذوق على الحقيقة.. ومجمل الأحاسيس والحركات. والثاني ظاهريٌّ شكليٌّ ينفعل بالعرض بسبب من انفعال البدن بالذَّات. فآلة السمع هنا آلة ظاهرة لا يقع السمع بها إلاَّ على الظاهر، بينما يقع على الحقيقة بآلة البدن المثاليِّ. ثمَّة أُذن مثاليَّة وعين كذلك وأنف.. إلخ.

وفي نصٍّ آخر يقول: «المادَّة التي تتصرَّف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الإعياء، بل هي اللَّطيفة المعتدلة النوريَّة، وهي البدن الأصليُّ، وهذا غلافه وقشره، ولا يوجب لها الإعياء لأنَّه مناسب لجوهرها»[٢].

ولعلَّ الشيرازي متأثِّر في ذلك بالدوانيِّ في أحد نصوصه التي يقول فيها: «إعلم أنَّ الإنسان مركَّب من ثلاثة أشياء، من جسم كثيف وجسم لطيف وروح. وإن شئت زيادة إيضاح فاعلم أنَّ جسمك الكثيف هو الراقد في الفراش حالة النوم، وجسمك اللَّطيف هو الجسم الذي يسير في النوم، والروح هو الرابطة بينهما»[٣].

---

[١]- الأسفار، ج٩، ص٩٩.

[٢]- المصدر نفسه. ج٨، ص٨٨.

[٣]- جلال الدين الدواني، رسالة الإنسان والروح، ط١٩٤٧م. من دون ناشر، ص١٠.

وحدة هويَّة النفس، ونفي القوى النفسانيَّة

يبدو أنَّ أرسطو كان متردِّداً في ما يتَّصل بوحدة النفس من جهة تردُّده في العقل الفعَّال، تارة يقول بأنَّه أحد وظائف النفس، وأخرى بأنَّه نفس مستقلَّة، ولهذا تردَّد المسلمون في إثره، فذهب الفارابي والغزالي إلى اعتباره نفساً مستقلَّة، وذهب ابن رشد إلى كونه قوَّة من قوى النفس[١].

والأقرب إلى مذهب أرسطو هو أنَّ النفس واحدة لها قوى متعدِّدة، لأنَّ ذلك ينسجم مع نظريَّته في الانطباع، أي انطباع النفس في البدن وأنَّ النفس صورة له.

وهذا ما قاله ابن سينا، وهو جعل منه دليلاً على وجودها المجرَّد ومغايرتها للبدن[٢]، رغم مخالفته لفكرة أرسطو حول الانطباع. ولقد قسَّم النَّفس تبعاً لأرسطو -باعتبار وظائفها- إلى نباتيَّة وحيوانيَّة وناطقة، ثمَّ قسَّم قوى النفس الناطقة إلى عالمة وعاملة في سياق عرضه لأدلَّته على وحدة النفس وتعدُّد قواها[٣].

ولا يختلف الشيرازي عن ابن سينا في أصل هذه المسألة، وبالتالي عن أرسطو، في الأنسب لمذهبه، وهو يدلِّل على وحدة النفس بالوجدان، فيقول: «إنَّ كلَّ واحد منا يعلم بالوجدان، قبل المراجعة إلى البرهان، وأنَّ ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة، ومع ذلك يعلم أنَّه العاقل المدرك الحسَّاس والمشتهي، الغضبان والمتحيِّز والمتحرِّك. وهذا، وإن كان أمراً وجدانيّاً، لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلميَّة، بل أنكروا هذا التوحيد»[٤].

لكنَّ مثل هذا المعنى للوحدة، كما يقرِّره الشيرازي، يختلف عن الوحدة كما في صورتها الأرسطيَّة، ذلك أنَّ معنى وحدتها هنا، أنَّها وقواها شيء واحد لا تعدُّد فيه، أو فلنقل إنَّ القوى ليست إلاَّ مجرَّد آلات أو أدوات، وأنَّ الفاعل على الحقيقة إنَّما هو النفس بوحدتها الجمعيَّة. ولأجل ذلك قال: «وأيضاً البرهان قائم على أنَّ المدرك للصور الجزئيَّة الحاصلة في الحواسِّ

[١]- محمود قاسم، في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام القاهرة: مط. الفكرة، ١٩٤٩م، ص١١٣.

[٢]- ابن سينا، النجاة، طهران: المكتبة المرتضويَّة، ١٣٦٤هـ.ش. ص١٨٩.

[٣]- النفس من الشفاء، ص٥٥.

[٤]- الأسفار، ج٩، ص٥٦.

ليس هو إلاَّ للنفس من دون الحسِّ وآلته، إذ المدرك للشيء لا بدَّ وأن يدرك ذاته في ضمن ذلك الإدراك وليس للجسم ولا لقوَّة تقوم به إدراك لذاته»[١].

وبالتالي، ففكرة أنَّ النفس رباط لجميع القوى كما قرَّر المشَّاؤون، وأنَّ الذي يفعل هو القوى، مردودة عند الشيرازي ذلك أنَّهم «إن عنوا به أنَّ النفس علَّة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس بعينها هي الحسَّاس الغاذي الساكن الكاتب، بل كونها علَّة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاوناً للآخر في فعله أو معيقاً له. فشروع بعضها في فعله الخاصِّ كيف يمنع الآخرين فعله...؟»[٢]. ويتابع: «وإن كان القصد أنَّ النفس هي المدبِّرة فهذا يعني أنَّ النفس ذاتها تكون محلاًّ لهذه القوى، مبدأ لهذه الأفعال... فهي الباصرة والسامعة والحاسَّة والمتذوِّقة... إلخ وهذا هو الاحتمال الحقُّ الصراح الذي لا لبس فيه، لكن من ذا الذي أتقنه وأزاح الشكوك عن إدراكه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يُقال بتعدُّد القوى، وهذا مبطل للقوى التي أثبتها المشَّاؤون»[٣].

أمَّا الاحتمال الآخر الذي ينكره الشيرازي، فهو أنَّ الحاسَّة الظاهرة، إذا أدركت جسماً فإنَّه يحصل ربط بين هذا الإدراك الجزئيِّ وبين النفس المدركة للكلِّيَّات، ويكون هذا الإحساس الجزئيُّ سبباً لاستعداد النفس لتدرك الجزئيَّات على نحو كلِّيٍّ، ثم يكون هذا باعثاً لطلب كلِّيٍّ لتحصيل ذلك الشيء، وعليه يكون الإنسان إنَّما أبصر وسمع لا بإبصار وسماع قائم بذاته بل بإبصار وسماع قائم بغيره[٤]، وبما أنَّ القابل متخصِّص، فإنَّ الإدراك يكون متخصِّصاً بعدما كان كلِّيَّاً. هذا ما ينقله الشيرازي عن مذهب المشَّائين في كون النفس هي الرباط للقوى الجسمانيَّة، وإذا كان ثمة ما يوحي في نصوصه السابقة بأنَّه يميِّز بين أفعال النفس الإدراكيَّة وتحريكها، لجهة أنَّها في الأولى لا تتوسَّط بينها وبين فعلها قوى، وفي الثانية تتوسَّط بأن تكون النفس إنما تفعل حركتها الإراديَّة بتوسُّط قوى التحريك القائمة في العضلات كما أوحى نصٌّ سابق، فإنَّ النص الآتي يحسم ذلك حيث يقول: «إنَّ النسبة بين الأفعال الجزئيَّة

---

[١]- الأسفار، ج٨، ص٦٦.

[٢]- المصدر نفسه. ج٨ ص٥٩.

[٣]- المصدر نفسه. ج٨، ص٦٠.

[٤]- المصدر نفسه. ج٨، ص٦٠ - ٦١.

كالشهوة والغضب، وبين النفس ليست أمراً مبايناً بحيث يكون من شأنه أن يدرك على وجه كلّيٍّ كلَّ ما يدركه الآخر على نحو جزئيٍّ، مع أنَّا نجد من أنفسنا أنَّ لنا ذاتاً واحدة تعقل وتحسُّ [وتحرّك]... ونعلم أنّ الذي يدرك الكليّات منا هو بعينه يدرك الشخصيّات... أي لا بدَّ من وحدة المدرك وتعدُّد شؤونه»[١]. فهي تعقل وتحسُّ وتحرّك كذلك، أي أنَّها تقوم بجملة هذه الأفاعيل بنفسها لا بقوى تتمايز عنها، فللنَّفس إذن هويَّة جامعة لجميع مراتبها الوجوديَّة من أدناها إلى أعلاها.

وما دامت النفس في نشأة الطبيعة فهي موجود واحد ذو هويَّة واحدة، لها مراتب تتفاوت شدَّة وضعفاً، فهي مع الحسِّ حسٌّ ومع الخيال خيالٌ ومع العقل عقلٌ... وهي الفاعل على الحقيقة لكلِّ الأفاعيل، أي أنَّ النفس في ذاتها لها «سمع وبصر وشمٌّ وذوق ولمس»، غير هذه الحواسِّ الظاهرة التي هي آلات بدنيَّة تعين النفس على فعلها، أو فلنقل تشكِّل موضع فعلها، فالنفس تسمع بإذن، وتبصر بعين، وتشمُّ بأنف... لا بقوى متعدِّدة يختصُّ كلٌّ منها بفعل يفعله[٢].

يقول: «وهي إذا تنزَّلت فهي -أي النفس- قوى حسِّيَّة فتصير عند الإبصار عيناً باصرة، وعند السماع أذناً واعية، وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعَّال صائرة إيَّاه متَّحدة به»[٣].

ولأنَّ الشيرازي لا يؤمن بأنَّ العقل الفعَّال نفس مستقلَّة، بل مرتبة من مراتب النفس هي مرتبة تجرُّدها، فهو يعتقد أنَّ النفس بعد صيرورتها عقلاً بالفعل تسمَّى عقلاً مستفاداً شبيهاً بالعقل الفعَّال، والفرق بينهما هو «أنَّ العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادَّة ثمَّ تجرَّدت عنها، والعقل الفعَّال هو صورة لم تكن في مادَّة أصلاً ولا يمكن أن يكون إلاَّ مفارقاً»[٤].

وحاجة النفس إلى آلة، هو البدن، لا إلى قوى تتوسَّط بينها وبينه، لا في أفعالها الإدراكيَّة ولا في أفعالها الطبيعيَّة كالتَّحريك.

---

[١]- الأسفار، ج٨، ص٦١.

[٢]- الشيرازي، الرسالة العرشيَّة، ط١، بيروت: مؤسَّسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ص٣٥.

[٣]- الشواهد الربوبيَّة، ج١، ص٢٧.

[٤]- الأسفار، ج٣، ص٤٦١.

وحاجتها هذه إلى الآلة إنما هي حاجة في خصوص أفاعيلها الحسِّيَّة «ذلك أنَّ النفس في معرفة الأمور الجسمانيَّة محتاجة إلى الجسد وآلاته لتدرك بتوسُّطها الجسمانيَّات وأمَّا إدراكها للصور الروحانيَّة فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما تأخذها من طريق الحواسِّ بتوسُّط الجسد، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد استغنت عن الحواسِّ»[١].

ويعلِّل الشيرازي تعدُّد الآلات، مع وحدة الفاعل، بتعدُّد الأفعال، فيقول: «إنَّ النفس الإنسانيَّة لها مقامات تختصُّ بها من دون النفوس الأخرى، وهي مقام العقل والخيال والطبيعة، وما هو موجود من الأفعال والصفات في مقام ما موجود أيضاً في المقام الآخر بما يناسبه من الوحدة والكثرة والرتبة، فوجود هذه الحواسِّ والآلات في البدن يكون بشكل متفرِّق، لأنَّ محلَّ المادَّة محلُّ الانقسام والتضادِّ، فلا يكون موضع الشمِّ في موضع البصر، ولا محلُّ الشهوة في محلِّ الغضب، وهذا يعني أنَّها ترجع جميعها إلى أصل واحد، يسمع ويرى ويلمس ويذوق، وغير ذلك، من غير انقسام وتفرُّق، وتوجد أيضاً في عالم العقل من غير شائبة كثرة، لأنَّ الإنسان العقليِّ روحانيٌّ، وجميع أعضائه موجودة في ذلك الإنسان بوجود واحد[٢]» يقصد بوجود واحد جمعيٍّ هو وجود النفس في تجرُّدها العقليّ.

فمذهب الشيرازي، إذن، في النفس أنَّها المدركة العاملة، وما البدن إلاَّ آلة، فهي بذاتها متلفِّظة شامَّة، وبعض أفعالها تحتاج فيها إلى آلة وبعضها لا، لكن مع ذلك «فالنفس هي المدركة جميع المدركات بجميع الإدراكات، وهي المحرِّكة بجميع الحركات الطبيعيَّة والإراديَّة. وهذا لا ينافي وجوب توسُّط الآلات المتعدِّدة المتخالفة التي بعضها في باب الإدراك، وبعضها في باب التحريك لأنَّ القوَّة العالية لا تفعل الذاتيَّ إلاَّ بتوسُّط»[٣]. فهي في وحدتها كلُّ القوى، ولها تنزُّلات في مراتبها كلٌّ بحسبه. وهذا قول على المجاز، وأمَّا في الحقيقة فهي الفاعل لجميع الأفعال... «فهي بعينها تدرك الكليَّات والجزئيَّات، وتحسُّ وتحرِّك وتغذو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج، وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة

---

[١]- الأسفار، ج ٣. ج٢، ص٨١.

[٢]- الشيرازي، ج٨، ص٦٣.

[٣]- المصدر نفسه، ج٨، ص٧١.

الجماديَّة والنفس النباتيَّة والحيوانيَّة، فهي بوحدتها كلُّ هذه الجواهر التي توجد في الخارج»[١].

النفس وعالم الروح

ولأنَّ النفس لا يمكنها أن تخرج من القوَّة إلى الفعل بنفسها، فإنَّ الشيرازي يربطها بعالم الملكوت ربطاً جذريَّاً في وجودها وفعلها. فخروج الشيء من القوَّة إلى الفعل في كماله العقليِّ ليس بذاته، إذ إنَّ الشيء لا يخرج بذاته من النقص إلى الكمال، ولا الجسم أيضاً مكمِّل النفس لأنَّ مرتبته دون مرتبتها، ولأنَّ النفس -بما هي نفس- لا تؤثِّر إلاَّ بمشاركة الجسم ووساطة الوضع، وإلاَّ كانت عقلاً محضاً، فمخرجها إلى الكمال ملك كريم روحاني عنده جميع صور الأشياء»[٢].

المعرفة بين المشَّائين ومُلَّا صدرا

إلى هذا التفاوت في الرؤية إلى النفس بين الشيرازي والمشَّائين، تمايزت أيضاً رؤيته للمعرفة عنهم، ذلك أنَّ نظرتهم، منذ أرسطو، تقوم على التجريد، لكنَّها عنده تقوم على الإشراق والفيض، وأنَّ إدراك النفس للمعقولات الكلِّيَّة يُستمدُّ من أنوار مجرَّدة، ذلك، «أنَّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلِّيَّة تشاهد ذواتاً نوريَّة مجرَّدة لا بتجريد النفس إيَّاها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عليه جمهور الحكماء، بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيَّل، ثمَّ منه إلى المعقول أي بحركة ذاتيَّة جوهريَّة تكون بها النفس حسَّاً، ثمَّ خيالاً، ثمَّ عقلاً على التدريج...»[٣].

---

[١]- الشيرازي، ج٨، ص١٢٤.

[٢]- تفسير القرآن، قم: مط. أمير، ١٤١٥هـ. ج٧، ص٣٢٥.

[٣]- الشواهد الربوبيَّة، ج١، ص ٣٣. والأسفار، ج٩، ص٢٤٢.

خاتمة

كانت نظريَّة أرسطو في النفس ذروة ما بلغته الرؤية اليونانيَّة في عصرها الذهبيِّ، وهي تأسَّست في حقيقتها كردَّة فعل على التأمُّلات الأفلاطونيَّة في النفس والجسم، وفي مجمل مسألة الطبيعة الإنسانيَّة، لكنَّها اختصرت في تفاصيلها رؤى مفكِّرين وفلاسفة وأطباء وطبيعيين سبقوا سقراط أو تأخَّروا عنه. ولأنَّها كانت طموحاً أكيداً لبناء رؤية شاملة في النفس الإنسانيَّة فإنَّها انخرطت في معالجة أسئلتها الكبرى، المتَّصلة بماهيَّتها وعلاقتها بالبدن وكيفيَّة وجودها وفعلها، والقوى التي تندرج تحتها وميادين فعل هذه القوى، إدراكيَّة وتحريكيَّة، وأقسامها من نباتيَّة وحيوانيَّة وإنسانيَّة، وما إلى ذلك من مشكلات وقضايا كان لأرسطو في مجملها وجهة نظر تخصُّه ركَّزها على نقاش مستفيض لآراء السابقين، وعلى حجج كان يفترض أنَّها حقيقة.

لكن ما بقي للشُرَّاح من تراث أرسطو، وقعت قراءته في سياق تأويل شامل، سواء عند شُرَّاحه المبكِّرين أو عند المتأثِّرين به، المقتدين بفكره، المندرجين في مدرسته، المتَّبعين لمنهجه، من وثنيين أو مؤمنين، مسلمين ومسيحيين، في القديم وفي الحديث.

فشُرَّاحه الأوائل استثمروا غموض أفكاره ليكون لهم وجهة نظر تطمح إلى تفسير حقيقة ما كان يقصده أرسطو منها على وجه الحقيقة، سعياً وراء توكيد تماسك لنظريَّته، يكاد يتبدَّى، في غمرة ما نقل عنه، أنَّه غير مضمون، فوجهة نظره في وحدة النفس أو تعدُّدها، كانت مجال نظر وتأوُّل لجهة غموض النصوص التي تتحدَّث عن الموضوع، وطبيعة ما يفهمه أرسطو من طبيعة العقل الفعَّال وعلاقة النفس به ومادَّتها وتجرُّدها. كذلك كانت موضع تأوُّل مستفيض انخرط فيه مفكِّرو القرون الوسطى، وذهب الأغلب إلى كونه يعتقد بتجرُّدها وحدوثها، لكن مُلاَّ صدرا كان على قناعة بسوء تأويل كلام أرسطو في السياق، وأنَّ المتقدِّمين وقفوا عند ظاهر كلامه من غير فهم لأبعاده النظريَّة وخفاياه.

بيد أنَّ محاولة الشيرازي هي تأويل كذلك، بل هي التأويل الأكثر جذريَّةً،لأنَّه يتأسَّس في الأصل على المشكلة التي ورثها المسلمون، ولمَّا يجدوا لها الإجابة الشافية حول الكيفيَّة التي بها يتَّصل جوهر مجرَّد حادث بجوهر ماديٍّ هو البدن. تلك الإجابة التي أقامها أرسطو

على فكرة المادَّة والصورة ثم بقيت راسخة غامضة المأخذ وغير مقنعة إلى فترة متأخِّرة، بما تتضمَّنه من أفكار حول النفس، كبساطتها وثباتها الجوهريِّ ووحدتها النوعيَّة، وأنَّ تجرُّدها تطلَّب أن يكون فعلها في البدن المادِّيِّ بتوسُّط قوى، كان لأرسطو فضل السبق في عرضها عرضاً يكاد يكون نهائيَّاً في تراث المشائيَّة كلِّه، وعنه ورثه المسلمون بلا تردُّد ولا مراجعة...

حتَّى أنَّ ابن سينا يكاد يستعيد مع شيء من التفصيل والإيضاح النظريَّة الأرسطيَّة في القوى على شمولها، وهو شيء يقتضيه القول عنده بتجرُّدها من أول نشأتها الطبيعيَّة... وفي سياقه نشأت كلُّ مشكلات الحركة والفعل والمعرفة والعلم عنده... أقصد كيفيَّة تحقُّق الحركات ونسبتها إلى النفس على تجرُّدها، وكيفيَّة وقوع المعرفة الحسِّيَّة منها كذلك، وهو شيء بقي أثره في الفلسفة الغربيَّة حتى كانت وهيوم، وفي عالم الإسلام حتى ملاَّ صدرا. لكن رغم ذلك، يبقى أرسطو الفيلسوف الذي ترسَّخ له حضور شبه شامل، في تراث اليونانيَّة المتأخِّر، سواء عند الشُّرَّاح الذين ارتبط اسمهم به أو عند الإسكندرانيين، حتى منهم أولئك الذين عارضوه، وفي سياق العصور الوسطى المسيحيَّة وتراث النهضة الأوروبيَّة، وكذلك في تراث الإسلام، فلسفة وكلاماً، في موافقة لآرائه وتبعيَّة لتراثه في الجملة، كما هو حال فلاسفة المشَّاء، أو في مخالفة واضحة وصريحة له كما في تراث الإشراق والتصوُّف... أو في إعادة تجاوزه استناداً إلى بنية تفكير جديدة ومنهج متجاوز كما هو الحال في الحكمة المتعالية عند صدرا. ومثل هذا الحضور المستدام لفكره على مدى قرون يكشف عن مدى الأثر الذي تركه تفكيره في سياق الفكر الإنسانيِّ عامَّة سلباً أو إيجاباً.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. أرسطو، كتاب النفس، تج. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م.

٢. أرسطو، في النفس، الترجمة العربيَّة القديمة، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧م.

٣. أرسطو، في النفس، الترجمة العربيَّة القديمة، تحقيق عب الرحمن بدوي،القاهرة: الأنجلو المصريَّة، ١٩٥٤م.

٤. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠م.

٥. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تج: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

٦. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصَّة الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة: دار الكتب المصريَّة، ١٩٣٥م.

٧. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق ومقدِّمة: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٠م.

٨. زينب الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م.

٩. ابن سينا، «التعليقات على كتاب النفس لأرسطو» ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب، القاهرة: النهضة المصريَّة، ١٩٤٧م.

١٠. ابن سينا، النفس من الشفاء، تح. حسن زاده الآملي، قم: مكتب الإعلام الإسلاميِّ، ١٤١٧هـ.

١١. ابن سينا، النجاة، طهران: المكتبة المرتضويَّة، ١٣٦٤هـ.ش.

١٢. الكندي، رسالة في العقل، نشرها بدوي في: رسائل فلسفيَّة، بيروت: دارالأندلس، ١٩٨٠م. ماجد فخري، أرسطو طاليس، بيروت: مط. الكاثوليكيَّة، ١٩٥٨م.

١٣. صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة، تح. جلال الدين الأشتياني، مشهد: مركز النشر الجامعيّ، ١٩٨١م.

١٤. صدر الدين الشيرازي الأسفار الأربعة العقليَّة، قم: مط. مصطفوي، د.ت.

١٥. صدر الدين الشيرازي، الرسالة العرشيَّة، ط١، بيروت: مؤسَّسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م.

١٦. صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن، قم: مط. أمير، ١٤١٥هـ.

١٧. ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة: البابي الحلبي، ١٤٠٧هـ.

١٨. جلال الدين الدواني، رسالة الإنسان والروح، ط١٩٤٧م. من دون ناشر.

١٩. محمود قاسم، في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام القاهرة: مط. الفكرة، ١٩٤٩م.

المصادر الأجنبية

1. Aristotle, De Amina, tran. R. D. Hicks, M. A. , Cambridge, 1907.
2. Aristotle's physics, By W. D. Ross, Oxford, 1936.
3. Aristotle's Metaphysics, By W. D. Ross, Oxford, 1926.
4. Thery, Alexander d'aphrodise, belgique 1926.
5. Ross, Introduction of Anima d'aristotle, oxford, 1961.
6. Marcel De corte, La Doctrine de l'intelligence chez Aristote, l'Antiquité classique, Bruxelles, 1935.
7. Herbert spieglberg, The phenomenological movement, kluwer 1994.

مصير النّفس الإنسانيَّة في فكر أرسطو

علي محمد إسبر[١]

مقدّمة

استطاع أرسطو أن يُقدِّم نسقاً فلسفيَّاً شاملاً بدأ بالمنطق، ثمَّ مرَّ بالعلوم النظريَّة (العلم الطبيعيِّ - العلم الرياضيِّ - الفلسفة الأولى)، وصولاً إلى العلوم العمليَّة (السياسة - الأخلاق -تدبير المنزل)، وأخيراً الفنون. وقد جاءت معالجته لمشكلة النفس في العلم الطبيعيِّ، حيث خصَّص كتاباً كلِّيَّاً لهذا الموضوع هو كتاب «النَّفْس»، ولا يجب أن نفهم علم النَّفْس عنده على غرار علم النَّفْس المعاصر؛ لأنَّه لا يبحث في هذا الكتاب في الأمراض أو الانحرافات أو السلوكيَّات النفسيَّة؛ بل يبحث في النَّفْس بصفتها المبدأ المحرِّك للأفعال الحيويَّة، ويحدِّد طبيعتها وأقسامها وقواها وإلى ما هنالك.

بيد أنَّ ما عُني به بحثنا هذا هو تتبُّع آراء أرسطو في النَّفس التي تُفضي إلى القول بفنائها التَّامِّ، ثمَّ فحص آرائه التي تؤول إلى القول بخلودها بطريقةٍ غامضة. هذا، إلى استقصاء كيفيَّة تأثير أفكاره عن النَّفس في الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة على نحوٍ يكشف نظرة الفلاسفة العرب المسلمين للمَعاد.

من أجل تحقيق هذه الغاية، قُسِّم البحث إلى محاور عدَّة وفق الآتي:

أوّلاً- نقد مذهب أرسطو في أنَّ النَّفْسَ كلَّها صورةُ الجسمِ كلِّه،إذ عُني البحث بدراسة ونقد حججه التي يُدافع بوساطتها عن العلاقة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم، على أساس أنَّه لا يمكن للموجود الإنسانيِّ أن يتحقَّق وجوديَّاً إلاَّ بصفته محصِّلة لتضافر نفسه وجسمه.

ثانياً- إشكاليَّة العلاقة بين العقل المنفعل والعقل الفعَّال داخل النَّفْس الإنسانيَّة، وقد اتَّجه البحث في هذه الحيثيّة إلى استقصاء موقف أرسطو القائم على جعل الشخص الإنسانيِّ

---

[١]- عضو هيئة تدريسيَّة ورئيس قسم الفلسفة في جامعة بلاد الشام-فرع السيِّدة رقية -دمشق.

معتركاً للمشاركة بين نوعين كلّيّين من العقل هما: الأوّل العقل المنفعل القابل لاستقبال المعقولات، والثاني العقل الفعّال الفاعل للمعقولات.

ثالثاً- مآلات خلود العقل الفعَّال، يتحرَّى البحث هنا إمكانيَّة قول أرسطو بضرب غامض من الخلود، يقوم على أساس الاتِّصال بين عقل الإنسان والعقل الفعَّال.

أوَّلاً: نقد مذهب أرسطو في أنَّ النَّفْسَ كلَّها صورةُ الجسمِ كلِّهِ

استطاع أرسطو التعمُّق في قضيَّة ذات أهميَّة مطلقة بالنسبة إلى النوع الإنسانيِّ، أو للإنسان بما هو إنسان، وأعني بها أنَّ الإنسان عُرضة لاحتمالين: إمَّا أن يكون كائناً مادِّيَّاً فحسب يزول بزوال جسمه نهائيَّاً؛ أو أن يكون موجوداً يمتلك نفساً قابلة للبقاء بعد الموت.

والحقيقة أنَّ أرسطو لم يكن من القائلين باستقلال النَّفْس عن الجسم، ولا الجسم عن النَّفْس؛ بل حاول تبرير وجود علاقة جوهريَّة بينهما تقوم على أساس تكامل عملهما معاً على نحوٍ لا يقبل أيَّ تفكير بوجود كِيان منفصلٍ للنَّفْس يجعلها بمنأى عن الجسم، ولذلك قامت منهجيَّته في هذا الاتِّجاه على الرَّبط ربطاً مُحكَماً بين علم النَّفْس وعلم وظائف الأعضاء -شريطة أن نفهم الدلالة الاصطلاحيّة لهذين العلمين بما يتفق مع عصر أرسطو وفلسفته- على أساس أنَّه لا يمكن أن يعتري النَّفْس أيُّ تغيير لا يعتري الجسم، فالإنسان نسيج واحد لُحمَته النَّفْس ؟؟وسداته؟؟ الجسم.

وهنا قال أرسطو «(...) يبدو أنَّه في معظم الحالات النَّفْس لا تنفعل ولا تفعل من دون الجسم، فتمثيلاً لا حصراً، مع الشعور بالغضب (angry) والجُرأة (confident) والاشتهاء (appetitive)، أو عموماً مع الإدراك (perceiving)؛ كما أنَّ التفكير (reasoning)، على أيِّ حال، سيبدو أكثر شيء خاصٍّ بها. لكن، إذا كان هذا نوعاً من التخيُّل (imagination)، أو لا يمكن من دون خيال، فلن يُعَدَّ ممكناً حتى هذا أن يحصل من دون الجسم»[1].

استند أرسطو هنا للتأكيد على العلاقة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم إلى أنَّه لا يمكن للنَّفْس أن تنفعل ولا أن تفعلَ أيَّ فعلٍ من أفعالها من دون الاعتماد على الجسم: فحينما

[1]- Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 510- =Aristotle, De Anima, Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields, Clarendon Press. Oxford, 2016, p.p.2- 3.

تغضب النَّفْس فإنَّ الجسم هو الذي يُعبرِّ عن انفعال الغضب، وعندما تمتلك النَّفْس الشُّعور بالجرأة أو الإقدام في موقف من المواقف فإنَّها لن تقدر على القيام بأيِّ فعل في هذا الاتِّجاه إلاَّ بوساطة الجسم، وكذلك أيضاً حينما تشتهي النَّفْسُ، فإنَّ اشتهاءها لمُلذٍّ معينَّ يتَّصل اتِّصالاً مباشراً بأنَّ الجسم يلتذُّ بما تشتهيه النَّفْس. وينطبق هذا الأمر على الألم أيضاً فلا يمكن أن تكون النَّفْس في حالة ألم من دون أن يتأثَّر الجسم، والعكس صحيح.

إلى هذا، فإنَّ الإدراك الحسيَّ الذي يُعَدُّ بمثابة ينبوع الحياة للنَّفْس لا يمكن أن يتمَّ إلاَّ بوساطة الأعضاء الجسميَّة للحواسّ. ولا يقتصر الأمر عليه بل يتجاوزه إلى التفكير العقليِّ الذي هو في رأي أرسطو يحتاج إلى التخيُّل، لأنَّه بوساطة التخيُّل يقوم الفكر بتجريد الصور المعقولة من الأجسام، ولولا الحسُّ لما كان التخيُّل ممكناً، لذلك لا ينهض التفكير العقليُّ بمعزل عن الجسم.

والحقيقة أنَّ حجج أرسطو في هذا الاتِّجاه ليست صحيحة؛ لأنَّها تقوم على نوع من التضليل، فهو يقتصر في تحليله للعلاقة الجوهريَّة بين النَّفس والجسم على الانفعالات والأفعال التي تقتضي ضرباً من المشاركة النفسيَّة - الجسميَّة؛ لكن في الحقيقة يمكن أن توجد انفعالات داخل النَّفْس لا يمكن التعبير عنها جسديَّاً ولا بأيِّ شكلٍ من الأشكال. وهذا أمر يعرفه كلُّ إنسان من ملاحظته لأحواله الداخليَّة النفسيَّة، فكم يمرُّ على امرئٍ بعينه من انفعالات كثيرة لا يتوقَّف عن كبتها ولا تجد طريقاً للتعبير الماديِّ عنها طوال حياته.

ولقد ضرب أرسطو أيضاً مثلاً عن الإدراك الحسِّيِّ الذي -وفقاً لرأيه- لا يمكن للنَّفس أن تنفكَّ عنه، ما يدلُّ على التداخل الجوهريِّ العميق بين النَّفْس والجسم. لكن، في الحقيقة، مهما كان تأثير أعضاء الحسِّ قويَّاً في النَّفْس، إلاَّ أنّه لا يحدِّد ماهيَّة النفس، فهو يقودها إلى الانفتاح على العالم ومعرفته؛ غير أنَّه لا يمكن أبداً أن يقودها إلى تحديد موقفها من العالم، بمعنى أنَّ نفس الإنسان ليست تبعاً لاحقاً لعمليَّة الإدراك الحسِّيِّ. وبذا يتجلَّى الفارق بين الإنسان والحيوان الأعجم. نعم، يُعَدُّ صحيحاً أنَّ للإدراك الحسِّيِّ دوراً رئيساً -على مستوى نظريَّة المعرفة- في تعريف الإنسان بالعالم؛ لكنَّ هناك في المقابل موقفاً نفسيَّاً داخليَّاً يتَّخذه الإنسان بإزاء عالم الإدراك الحسِّيِّ، وهذا الموقف ليس من طبيعةٍ حسِّيَّةٍ على الإطلاق، فإذا

كان التكوين الحيويُّ - العضويُّ للإنسان يحتِّم كونه كائناً مدركاً للعالم بحواسِّه، فهذا لا يعني أنَّه لا يمتلك من نفسه -على مستوى معرفة العالم- إلاَّ ما يتَّصل بحواسِّه؛ بل هو يذهب إلى أبعد من معطيات الحواسِّ في فهم العالم، فيرتفع من المحسوس إلى المبادئ والقيم والمعايير؛ ذلك أنَّ الحيوان الأعجم، حسِّيّاً، ينفر من المؤذي وينجذب إلى الممتع، غير أنَّ الإنسان قد يقوم بالعكس تماماً، إذ يندفع نحو الخطر، ويجتنب الملذَّات، وسبب ذلك لجوؤه إلى العقل لا إلى الحسّْ.

والواقع أنَّ أرسطو حاول أيضاً ردَّ التفكير العقليِّ إلى التخيُّل بصفته وسيلة ضروريَّة له، على أساس أنَّ للخيال وظيفة معرفيَّة تقوم من جهة أنَّه وسيط بين الحسِّ والعقل، ولا يمكن للخيال أن يكون فعَّالاً ما لم يستند أساساً إلى المدركات الحسِّيَّة، فينتزع الصور المعقولة منها ويحوِّلها إلى موضوعات للتفكير العقليّْ. بيد أنَّه لم ينتبه إلى أنَّ ثمَّة موضوعات يمكن أن يؤلِّفها التخيُّل ذاته من دون إرجاعها إلى أصل حسِّيّْ. عموماً، حينما رفض قيام أيِّ إمكانيَّة للتفكير العقليِّ بمعزل عن الجسم، فهذا صحيح من جهة أنَّ الإنسان المفكِّر يجب أن يكون ذا جسم حيٍّ؛ لكن ليس صحيحاً من جهة أنَّ الجسم الحيَّ هو الذي يفكِّر، لأنَّ مَلَكَة التفكير لا توصف بأنَّها جسميَّة، وإن وُجِد العقل داخل الجسم الحيِّ، إلاَّ أنَّه ليس امتداداً مادِّيّاً لهذا الجسم نفسه.

في الإطار عينه، وبعد أن يحسم أرسطو رأيه في قضيَّة العلاقة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم، يضع الاحتمالين الآتيين: «إذن، إذا كانت هناك بعض وظائف (functions) أو خصائص (affections) النَّفْس خاصَّة بها، فإنَّه يصبح ممكناً بالنسبةِ إلى النَّفْس أن تكون مفارقة (separated)؛ لكن إذا لم يكن هناك شيء خاصٌّ بها، فلن تكون قابلة للمفارقة»[1].

هنا يمكن أن نستنتج بوضوح أنَّه قرَّر على نحوٍ حاسم الرأيين الآتيين:

١- إذا كانت نفس الإنسان تمتلك وظائف أو خصائص تتَّصل بها وحدها بمعزل عن علاقتها مع الجسم، فإنَّه يمكن لها أن تبقى بعد الموت.

[1]- Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 10- 13.

٢- إذا لم يكن للنفس أيُّ وظائف ولا خصائص ولا أفعال إلاَّ من جهة صلتها مع الجسم، فمعنى ذلك أنَّ النفس زائلة بزوال الجسم.

هكذا انتهى أرسطو إلى أنَّه لا يمكن للنَّفْس أن تفعل ولا أن تنفعل إلاَّ من جهة صلتها بالجسم، كما أنَّها لا تنفتح على العالم المحسوس إلاَّ عن طريق أعضاء الحسِّ المشروطة بالجسم، إضافةً إلى أنَّه لا يُقيَّضُ لها التفكير العقليُّ بمعزل عن صلتها بالجسم بسبب ارتباط التخيُّل بالجسميَّة. ويعني هذا كلُّه أنَّه لا يمكن لنفس الإنسان أن تفارق، أي لا تبقى بعد الموت، لأنَّها تفنى بفناء الجسم. ولقد توصَّل إلى هذه النتيجة بناء على توكيده للتداخل الجوهريِّ بين النَّفْس والجسم، فما دامت النفس غير قادرة على تأدية أيِّ شيء من دون الجسم، فلا يمكن أن يُفترَض لها أيُّ وجود باستقلال عنه.

وقد علَّق سيمبليقيوس (Simplicius) على موقفِ أرسطو هنا قائلاً: «هو يقوم بعامَّة بتمييز يتطلَّب رؤية العنصر المفارق في النَّفس (sperate element in the soul) ليس من انفعالاتها وحدها بل أيضاً من أفعالها، بما أنَّه يعرف أنَّ انفعالاتها بطريقة ما غير مفارقة (inseparable)؛ لكن أفعالها (its actions) عند السكون مفارقة (separate). لكن كيف، هو يسأل، ستكون الحصاة في القيعان غير مرئيَّة البتَّة رغم كونها قابلة لأن تكون مرئيَّة؟ لذلك يجب أن أقول إنَّها تتوقَّف عن أن توجد قبل أن تُرى، لأنَّ ما يستطيع المشي لا يمشي حتماً؛ لكن طبيعته هي أن يمشي. ولن نطلب ذلك الذي هو في ماهيَّته كذا وكذا مسبقاً لكي يفعل ولكن أن تكون له طبيعة للفعل»[١].

في الواقع، قصد سيمبليقيوس من هذا الكلام أنَّ انفعالات النفس متَّصلة بالجسم في الأحوال كافَّةً؛ أمَّا أفعال النَّفْس فقد يبدو أنَّها إذا لم تصل إلى حيِّز التحقيق ستكون مفارقة للجسم؛ غير أنَّه -كما يرى- ما لا يتحقَّق لا يمكن أن يكون موجوداً، فالوجود مشروط بالتحقُّق الفعليِّ، وبكلمة: لا يمكن أن يُعَدَّ الوجود بالقوَّة وجوداً حقيقيّاً ما لم يصبح وجوداً بالفعل، ولن يُقيَّض لأفعال النَّفْس أن تكون وجوداً بالفعل بمعزل عن الجسم.

في هذا الإطار، يضرب أرسطو مثلاً ينبغي الوقوف عنده وهو أنَّه يصف حال العلاقة بين

[1]- Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.1- 2.4, Translated by J.O.Urmson-Notes by Peter Lautner, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydny, 2014, pp.32- 33.

النَّفس والجسم على النحو الآتي: «بالأحرى تكون مثل المستقيم، بقدْر ما هو مستقيم، على أيِّ حال يحوز خصائص عديدة، فتمثيلاً لا حصراً، مماسَّة كرة برونزيَّة في نقطة، ومع ذلك حينما تتمُّ مفارقته، فإنَّ المستقيم لن يماسَّ الكرة بهذه الطريقة؛ لأنَّه ليس شيئاً مفارقاً، إذ إنَّه دائماً حالٌّ في جسمٍ ما»[١].

هنا يضع أرسطو منهجيَّته الخاصَّة في دراسة النَّفْس، وقد بنى هذه المنهجيَّة على أساس أنَّ دراسته للنَّفس، على مستوى الانفعالات والأفعال، لا تعني أبداً أنَّه يقول بوجود نفس بانفعالات وأفعال مستقلَّة عن الجسم، بل ما يريد قوله هو أنَّه حين يدرس النَّفس بصفتها مفارقة للجسم، فإنَّه يدرسها على نحو تجريديٍّ غير واقعيٍّ، لأنَّ واقعها هو كونها متَّصلة مع الجسم. وقد شبَّه منهجه بما يقوم به عالم الرياضيَّات حينما يدرس في عقله مماسَّة مستقيم لكرة في نقطة، على نحو مفصول عن المادَّة في الواقع؛ لكن المماسَّة الواقعيَّة لن توجد إلاَّ على أساس وجود مستقيم مادِّيٍّ في الواقع يماسُّ كرة برونزيَّة ماديَّة، فكلُّ ما فعله عالم الرياضيَّات هنا هو أنَّه قام بعمليَّة تجريد عن المادَّة، وهذا ما فعله أرسطو بدراسته للنَّفس فهو لم يقُم بأكثر من تجريدها عن الجسم، إلاَّ أنَّ حقيقتها الواقعيَّة هي اتِّصالها بالجسم اتِّصالاً لا فكاك فيه.

حريٌّ القول أنَّه «في الرياضيَّات يمكن أن ندرس الخصائص الصوريَّة للخطوط المستقيمة على نحو مفارق، رغم أنَّها لا توجد على نحو مفارق. أمَّا في علمنا فسندرس وظائف النفس على نحو مفارق رغم أنَّها لا توجد على نحوٍ مفارق. سيكون هذا مثل دراسة نوع من الخطِّ المستقيم الذي يماسُّ كرة برونزيَّة. نحن ما نزال ندرس المستقيم من حيث هو مستقيم، تمثيلاً لا حصراً، أي أنَّه يماسُّ الخطُّ الدائرةَ عند نقطة واحدة، لكنه سيكون شيئاً مادِّيّاً أي «مستقيماً» يماسُّ كرة برونزيَّة»[٢].

هنا نصل إلى نتيجة حاسمة في علم النَّفْس عند أرسطو، وهي أنّه يقول بضرب من العلاقة الحتميَّة بين النَّفْس والجسم، وقد أراد أن يذهب إلى أبعد ما يمكن في توكيد هذه

---

[1]- Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 12- 15.

[2]- Gendlin, Eugene T, Line by Line Commentary on Aristotle s De Anima, published by the Focusing Institute, 2012, p.12.

العلاقة إلى حدِّ الإفراط في تقديم الأدلَّة التي يمكن إرجاعها إلى فكرة واحدة وهي أنَّ النَّفْس لا يمكن أن تفعل ولا أن تنفعل بمعزل عن الجسم.

وكان أرسطو قد قال: «ويبدو أنَّ انفعالات النَّفْس كافَّةً تنطوي على الجسم – الغضب، الحِلْم، الخوف، الشفقة، الشجاعة، وكذلك الفرح، والمحبَّة والكراهية. ذلك أنَّه في الوقت نفسه بسبب منها ينفعل الجسم بطريقةٍ ما. يتَّضح هذا على أساس واقعة أنَّه في بعض الأحيان، رغم وجود انفعالات قويَّة وواضحة، نحن لا نتأثَّر ولا نخاف، بينما في أوقات أخرى يؤثِّر فينا شيء صغير وغامض، كلَّما كان الجسم مُهتاجاً وفي حالة الغضب»[١].

في الواقع، إنَّ فكرة أرسطو هنا تقوم على توكيد أنَّه لا يمكن للنَّفس أن تفعل ولا أن تنفعل إلاَّ إذا كان الجسم مستعدَّاً للقيام بوظيفته المكمِّلة لوظيفة النَّفْس، لكن يُلاحظ أنَّه لم يتعمَّق في هذا الموضوع بالقدْر الكافي، ففي حال تعرَّضنا لانفعالات قويَّة لا تثيرنا ولا تخيفنا، فإنَّ هذا لا يعني دائماً غياب ردَّة الفعل بسبب انعدام استعداد الجسم لهذه الانفعالات، بل قد يكون ذلك بسبب رباطة الجأش، وكذلك فإنَّ اهتياج الجسم لا يؤدِّي دائماً إلى استقباله للانفعالات كيفما اتّفق، فهناك أناس يمتلكون، تمثيلاً لا حصراً، شجاعةً جسديَّة منقطعة النظير، واستعداداً فائقاً للإقدام في أصعب المواقف؛ إلاَّ أنَّهم لا يخضعون لانفعالاتهم النفسيَّة.

المهمُّ في الأمر أنَّ أرسطو انتهى إلى نتيجة حاسمة بالنسبةِ إليه وهي أنَّه، بناءً على ما قدَّمه من آراء، «يُعدُّ واضحاً أنَّ الانفعالات هي مبادئ تنطوي على المادَّة»[٢]. ويعني بذلك أنَّه لا يمكن أن تكون للانفعالات أيُّ فعَّاليَّة بمعزل عن الجسم، فالانفعال من حيث هو مبدأ مشروطٌ بالجسم.

والحقيقة أنَّ الأمثلة التي قدّمها هنا عن الصلة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم، يجب ألاَّ تؤخذ بصفتها معايير بل يجب إعادة النَّظر فيها، لأنَّها قابلة لأوجه مختلفة من التأويل، على نحو مناقض لتأويله المحدَّد لها والذي انتهى منه إلى استنتاجه الرئيس، وهو أنَّ النَّفْس

[1]- Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 19- 23.

[2]- Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 24- 25.

تتداخل مع الجسم تداخُلاً جوهريّاً إذ لا يمكن انفكاكهما، بعضهما عن بعض، بأيِّ طريقة.

ثانياً: إشكاليّة العلاقة بين العقل المنفعل والعقل الفعَّال داخل النَّفْس الإنسانيَّة

انتقل أرسطو بعد توكيده للعلاقة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم إلى تعريف النَّفْس استناداً إلى منهجيَّته. وقد عرَّفها تعريفاً انتشر انتشار النار في الهشيم في الأدبيَّات الفلسفيَّة، شرقاً وغرباً، لذلك لا بدَّ من التعمُّق في هذا التعريف.

قال: «تبدو الأجسام في المقام الأول على أنَّها جواهر (substances)، ومن بينها الأجسام الطبيعيَّة، بما أنَّ هذه هي مبادئ للأُخَر، ومن بين الأجسام الطبيعيَّة نجد بعضها له حياة وبعضها الآخر من دون حياة. ونعني بالحياة ذلك الذي بذاته يتغذَّى ويكون ويفسُد.

ويترتَّب على ذلك أنَّ كلَّ جسمٍ طبيعيٍّ حاصلٍ على الحياة يُعَدُّ جوهراً، أي جوهراً مركَّباً. لكن بما أنَّه أيضاً جسم من هذا النوع- الذي يحوز الحياة- فإنَّ النَّفْس لا يمكن أن تكون جسماً؛ لأنَّ الجسم ليس من بين تلك الأشياء التي توجد في موضوع، بل الأحرى أن يكون موضوعاً ومادَّة. يُعَدُّ ضروريّاً إذن أن تكون النَّفْس جوهراً من حيث هي صورة لجسم طبيعيٍّ حاصل على الحياة بالقوَّة؛ لكنَّ الجوهر يُعدُّ كمالاً أوَّلَ (actuality)؛ من هنا، النَّفْس ستكون كمالاً أوَّل لجسم من هذا القبيل.

يُقال الكمال الأوَّل (Actuality) بمعنيين: الأوَّل، كما هي المعرفة (knowledge)؛ والثاني، كما هو التفكير (contemplating). من الواضح إذن أنَّ النَّفْس هي كمال أوَّل كما هي المعرفة. هذا، وبالنسبة إلى النوم واليقظة فإنَّهما يقومان على وجود النَّفْس؛ وبما أنَّ اليقظة تشبه التفكير (contemplating)، فإنَّ النوم يشبه امتلاك المعرفة (knowledge) من دون استخدامها. في الفرد نفسه المعرفة (knowledge) تكون في الأصل أوَّلاً»[1].

وعليه، ينتهي أرسطو إلى أنَّ النَّفْس كمالٌ أوَّل لجسم طبيعيٍّ حاصل على الحياة بالقوَّة، وقد شبَّه علاقتها مع الجسم بعلاقة العارف مع معرفته، فإذا لم يفكِّر العارف أي لم يستخدم معرفته تكون معرفته كمالاً أوَّل، وإذا مارس فعل التفكير مستخدماً معرفته تكون كمالاً أخيراً. من هنا، إذا لم تقم النَّفْس الإنسانيَّة بوظائفها تُعدُّ كمالاً أوَّل، وإذا قامت بهذه الوظائف تُعَدُّ كمالاً أخيراً.

[1]- Aristotle, De Anima, Book 2, Chapter 1, 412a 11- 25.

وهنا يمكن أن نقف عند فعل المعرفة الذي تقوم به النَّفْس الناطقة[١] للكشف عماَّ إذا كان أرسطو ما يزال متَّسقاً مع منهجيَّته السابقة في الربط على نحو جوهريٍّ بين النَّفْس والجسد.

في هذا السياق، قال أرسطو: «إذا كان التعقُّل (reasoning) يشبه الإدراك الحسِّيَّ (perceiving) فإنّه يتكوَّن بطريقةٍ ما من الانفعال الناجم عن موضوع العقل (object of reason) أو عن شيءٍ من هذا القبيل. إنَّه يُعَدُّ ضروريّاً إذن، ألا يكون قابلاً لكونه انفعالاً، مع أنَّه قابل للانطباع بالصورة (form)؛ ذلك بأنَّ يكون منطبعاً بالقوَّة لكن لا يكون هكذا بالفعل، وأنَّه مثلما تكون القوَّة الإدراكيَّة الحسِّيَّة بالنسبة إلى موضوعات الإدراك الحسِّيِّ، فإنَّ العقل سيكون بالنسبة إلى موضوعات التفكير (objects of thought)».

يُعَدُّ ضروريّاً، إذن، بما أنَّه يتعقَّل الأشياء كافَّةً أن يكون (=العقل) غير ممتزج (unmixed) كما يقول أنكساغوراس (Anaxagoras)، حتى يمكن أن يحكم، أي حتى يمكن أن يعرف، من أجل أنَّه يتوسَّط أو يُداخل (interposing) أيَّ شيء أجنبيٍّ ويعوقه ويُعرقله. لذلك، لا يجب أن تكون طبيعته أيَّ شيء آخر غير هذا: أنَّه بالقوَّة (potential).

من هنا، ذلك الجزء من النَّفْس الذي يُسمَّى عقلاً (reason) (وأعني بالعقل ذلك الذي بوساطته تعقل النفس وتتصوَّر) هو في الواقع من قبل ليس شيئاً من الأشياءالتي عقلها، ولا هو، وفقاً لذلك، من المعقول أن يمتزج بالجسم، بما أنَّه، إذن، سيكون مشروطاً بكيفيَّة معيَّنة، سواء أكان بارداً أم حارّاً، وهناك سيكون عضواً لها (=يعني لهذه الكيفيَّة)، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى القوَّة الإدراكيَّة الحسِّيَّة، لكن كما تجري الأمور، لا يوجد شيء من هذا القبيل»[٢].

يقارن أرسطو بين التعقُّل والإحساس، فكما أنَّ للحواسِّ الخمس مداركها، فإنَّ للعقل معقولاته، وهذا يفضي إلى اكتشاف ضرب من الشَّبه بينهما. لكن، إذا كان العقلُ منفعلاً بموضوعه المعقول كما ينفعل عضو الحاسَّة بموضوعه المحسوس، فإنَّ ذلك سَيَتَسَبَّبُ

[١]- إنَّ «أجناس القوى النفسيَّة خمسة: النامية والحاسَّة والناطقة والنازعة والمحرِّكة. ويظهر من هذا أنَّ الحياة والنَّفْس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة، بحيث لا تُعَدُّ النَّفْسُ جنساً تحته أنواع، بل شبه جنس، لأنَّ كلَّ نفس قائمة برأسها». أنظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٣، ص١٥٦.

[2]- Aristotle, De Anima, Book 3, Chapter 4, 429a 14- 25.

بإحداث تغييرٍ في العقل مثلما يَحدث تغيير في عضو الحاسَّة حينما ينفعل عن محسوس أو آخر. لذلك، يجب ألاَّ ينفعل العقل، أي ألاَّ يتغيَّر إذا تعقَّل فكرةً من الأفكار، فهو قابل بالقوَّة لتعقُّل أيِّ فكرة، لكنها لا تُحدث فيه أيَّ تغيير في حال تعقُّله لها، وهذا يقتضي أنَّه كما يكون الإحساسُ مخصوصاً بإدراك المحسوسات، فإنَّ العقل مخصوص بتعقُّل المعقولات، غير أنَّ الفارقَ بينهما أنَّ الإحساسَ ممتزجٌ بالمحسوس بطريقةٍ ما؛ أمَّا العقل فليس ممتزجاً بأيِّ فكرة بعينها، وإنَّما هو قابل لتعقُّل الأفكار كافَّةً، ولو كان ممتزجاً لما قُيِّض له تعقُّل إلاَّ الأفكار التي امتزج بها، لذلك حينما يتوسَّط العقل أو يُداخل أيَّ فكرة في عمليَّة التعقُّل، فإنَّه لا يتحوَّل إلى طبيعتها، ويمنعها من أن تتلبَّسه وتطبعه بطابعها، فيعوقها عن إلباسه لبوسَها، على عكس عضو الحاسَّة الذي يطبعه المحسوس بطابعه مثلما يطبع الخاتم الشَّمع.

وبناءً على ذلك، يفرِّق أرسطو تفريقاً قاطعاً بين العقل والمعقولات من جهة، وبين العقل والجسم من جهةٍ أخرى. وبذا يكون العقلُ منفصلاً عن معقولاته ومستقلاًّ بإزاء الجسم.

في هذا السياق، يُلاحظ وجود اعتراف صريح من أرسطو بأنَّ عقل الإنسان مفارق، أي أنَّه غير متَّصل بمعقولاته ولا بالجسم، إذ له خصوصيَّة محدَّدة. ويعني هذا الأمر أنَّ النَّفْس الناطقة مفارقة. وهنا يمكن أن نكتشف نوعاً من التناقض في منهجيَّته، إذ كان قد ربط -كما مرَّ سابقاً- بين التفكير والتخيُّل ربطاً محكماً، وجعل ذلك مشروطاً بالجسم.

وقد أوضح يوسف كرم هذه الحيثيَّة عند أرسطو بقوله: إنَّ «التعقُّل، ولو أنَّه بالنَّفْس، إلاَّ أنَّه مفتقر للتخيُّل، ولا يتحقَّق التخيُّل من غير الجسم»[1]. فكيف يمكن على هذا الأساس أن يرجع بقوله ليؤكِّد أنَّ العقل منفصل عن معقولاته وعن الجسم على حدٍّ سواء، لأنَّه إذا كان العقل منفصلاً عن الجسم، فهذا يعني أنَّه غير مفتقر للتخيُّل. لكن، وفقاً لرأي أرسطو نفسه، لا يمكن ذلك لأنَّ التعقُّل مشروط بالتخيُّل، والتخيُّل بدوره مشروط بالإحساس «إذ يترك الإحساس أثراً يبقى في قوَّة باطنة هي المخيَّلة، فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه. فالتخيُّل إحساس ضعيف»[2].

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص١٥٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٦١.

إلى ذلك، تقوم منهجيَّة أرسطو على الرَّبط ربطاً مُحكَماً بين الذاكرة والمخيَّلة، «فإنَّ الذِّكر ممتنع من غير التخيُّل (...) والذاكرة قد تؤدِّي وظيفتها عفواً، وقد تستحثُّها الإرادة، ويُسمَّى هذا النوع الثاني تذكُّراً، وهو خاصٌّ بالإنسان لأنَّه يستلزم التفكير»[١].

وعليه، فهو من جهة يزعم أنَّ النَّفس الناطقة مشروطة بالجسم، ومن جهة أخرى يزعم أنَّها مفارقة للجسم. فكيف يمكن حلُّ هذه الإشكاليَّة؟

تثور هذه الإشكاليَّة على أساس أنَّ العقل الذي تتعقَّل بوساطته النَّفْس الناطقة المعقولات أو الأفكار وتتصوَّر المعاني، يسمَّى العقل المنفعل أو العقل الهيولانيَّ. وهنا يجب أن نفهم لفظة «المنفعل» بالمعنى المجازيِّ -وفقاً لمقاصد أرسطو- إذ إنَّ هذا العقل المنفعل يقبل الأفكار من دون أن تطبعه بطابعها المخصوص -كما مرَّ سابقاً- لذلك يُعَدُّ العقلُ المنفعلُ استعداداً أو تهيُّؤاً صِرفاً لتعقُّل المعقولات، وهذا يقتضي أن يكون خلوّاً من الصور أو الأفكار، لأنَّه لو لم يكن كذلك، لم يقبل إلاَّ الصور أو الأفكار المطبوعة فيه، ولأنَّه ليس كذلك، فهو يقبلها كافَّةً، لكنَّ العقل المنفعل ما كان ليكون موجوداً لولا هذه الصور أو الأفكار، فهي شرط لوجوده؛ لكنها ليست طابعةً له، وهي شرط لوجوده لأنَّه لولاها لما كانت له وظيفة يؤدِّيها، ويفقد بذلك مسوِّغ وجوده. ويمكن تحديد العقل المنفعل بصفته القدرة -الموجودة داخل كلِّ إنسان- على فهم معاني الموجودات.

لكن، يظهر هنا تمام الظهور أنَّ العقل المنفعل أو الهيولانيَّ الموجود في النوع الإنسانيِّ تقوم وظيفته على فهم نظام العالم بأوسع المعاني، فلو لم يكن العالم منظَّماً، عقليّاً، بالفعل، لما كانت هناك أيُّ قيمة للعقل الهيولانيِّ. إذن، يوجد عقل يحكم العالم ويجعله معقولاً، أي قابلاً لأن يكون موضوعاً معقولاً للنوع الإنسانيِّ، وهذا هو العقل الفاعل أو العقل الفعَّال. من هنا أصبح العقل الهيولانيُّ متَّصلاً بأفراد النوع الإنسانيِّ من جهة، ومتَّصلاً بالعقل الفعَّال من جهة أخرى. ويعني هذا أنَّ العقل المنفعل متَّصل بالكائنات الفاسدات أي الأناسيِّ من جهةٍ، ومتَّصل من جهة أخرى بما هو أزليٌّ أي العقل الفعَّال. ويدلُّ هذا على تناقض صارخ في فهم أرسطو للعقل المنفعل أو الهيولانيِّ، فكيف يمكن لهذا العقل أن يتَّصل في الوقت ذاته بما هو كائن فاسد وما هو أزليٌّ؟!

---

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦٢.

والحقيقة أنَّ ابن رشد كان قد انتبه بذكاء نادر إلى هذه الإشكاليَّة، لكنَّه حاول أن يعزو غلط أرسطو في هذا المقام إلى أحد شُرَّاحه وهو الإسكندر الأفروديسيُّ، فقد قال ابن رشد: «(...) وعلى مذهب الإسكندر ليس العقل الذي بالقوَّة إلاَّ الاستعداد فحسب، وأمَّا الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النَّفس أو النَّفْس بأسرها. إلاَّ أنَّه يلزم أيضاً هذا أمر شنيع آخر وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزليَّاً والآخر كائناً فاسداً. وأيضاً إن كان الإنسان كائناً فاسداً باستكماله الأول فواجب أن يكون هذا الاستكمال كائناً فاسداً»[١].

هنا انتبه ابن رشد إلى غلط أرسطو؛ لكنه نظراً لاقتناعه الكامل بأنَّ أرسطو فيلسوف لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أرجع هذا الغلط إلى الإسكندر الأفروديسيِّ، علماً أنَّ الإسكندر نفسه كان أميناً لنصِّ أرسطو إلى أقصى حدٍّ[٢]. إلاَّ أنَّ ابن رشد كان يرفع أرسطو إلى درجة القداسة، فقد قال عنه: «وقد كان هذا الرجل دستور الطبيعة والمثال الذي حاولت أن تعبِّر به عن الكمال البالغ»[٣]، ويعني هذا أنَّ الغلط لا يمكن أن يأتي منه؛ وإنما من شرَّاحه.

المهمُّ في الأمر أنَّ أرسطو أدخل نفسه في متاهة، وهي أنَّه انتهى في موقفه إلى أنَّ العقل المنفعل استعداد، ويعني هذا الاستعداد أنَّ للنَّوع الإنسانيِّ قابليّةً محضةً لاستقبال أو تلقّي أفكار أو صور أو معاني حقيقة الوجود، لذلك يجب أن يُفهم هذا الاستعداد بصفته استعداداً نوعيَّاً لا فرديّاً وإن تفاضل الأفرادُ فيه، وهو يوجد في النوع جملةً لكن يوجد في النفس الناطقة لدى كلِّ فردٍ من الأناسيِّ، غير أنَّه هل يصحُّ أن يوجد تهيُّؤ صِرْف وهو- وفقاً لابن رشد- من جنس في جنس آخر يُعَدُّ موضوعاً له وهو النفس الناطقة؟!

وعليه، هناك فرق بين العقل بالقوَّة والموضوع الذي يوجد فيه العقل بالقوَّة داخل الإنسان، وهذا الفرق يتحوَّل إلى فارق، لأنَّه لا يوجد تجانس، أصلاً، بين شيء لم يوجد فعليَّاً بعد (العقل المنفعل)، وشيء موجود فعلاً (النفس الإنسانيَّة). ولا يمكن هنا أن نردَّ النفس الإنسانيَّة كلَّها إلى العقل المنفعل؛ لأنَّ النفس الناطقة لا تمثِّل أجناس النَّفْس كافَّةً،

---

[١]- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب النَّفْس، تحقيق: الفرد.ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٢٣-١٢٤.

[2]- See: Alexander Of Aphrodisias: Supplement to On the Soul, Translated by R.W.Sharples, Bloomsbury, London. New Delhi, New York. Sydney, 2004.

[٣]- رينان، أرنست، ابن رشد والرشديَّة، نقله إلى العربيَّة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٥٧، ص٧١.

هذا إذا قلنا إنَّ العقل المنفعل سبب لوجود النَّفس الناطقة؛ غير أنَّ هذا التبرير نفسه لا يصحُّ؛ لأنَّ العقل المنفعل يفتقر إلى موضوع يوجد فيه داخل الإنسان، وهذا الموضوع هو النفس الناطقة، ولا يمكن التسليم بأنَّ العقل المنفعل يبدع المكان الذي يوجد فيه داخل الإنسان، ذلك لأنَّه منفعل، أصلاً، وليس فاعلاً.

يترتَّب على ما سبق أنَّ العقل المنفعل أو الذي بالقوَّة ما دام استعداداً نوعيَّاً لبني الإنسان، فهو من طبيعة أزليَّة، لأنَّ النوع الإنسانيَّ أزليٌّ أبديٌّ - وفقاً لأرسطو- بدلالة قوله بِقِدَم العالم، لكن إذا كان النوع الإنسانيُّ سرمديّاً - تبعاً له- فإنَّ هذا لا يعني أنَّ أفراد هذا النوع سرمديُّون؛ بل هم من الكائنات الفاسدات، ومعنى ذلك أنَّ ما هو سرمديٌّ يوجد في ما هو كائن فاسد، فكيف يصحُّ هذا الأمر المُشبَع بالتناقض؟

ويجدر التساؤل هنا: إذا كان الإنسان يملك النفس بصفتها كمالاً أوَّل، ولِنَقُلْ هنا يملك النفس الناطقة أو العاقلة على وجه التحديد، وكانت هذه النفس عينها كائنة فاسدة، أفليس حريَّاً أن يكون الاستعداد للنطق أو للعقل كائناً فاسداً، لأنَّه تبعٌ لاحقٌ لما هو كائن فاسد؟

هذه هي مآخذ ابن رشد على ما سمَّاه -كما مرَّ سابقاً- «مذهب الإسكندر» في شرح معنى العقل المنفعل عند أرسطو، لكن المأساة هي أنَّه اعتقد أنه ينقد الإسكندر، وهو في حقيقة الأمر ينقد أرسطو، وهذا أمر غريب يرجع إلى اعتقاده أنَّ أرسطو لا يمكن أن يكون عُرْضَةً للغلط؛ لكن هذا لا ينفي عبقريَّته النقديَّة التي حبَّذا لو كان قد وجَّهها إليه شخصيَّاً، لكن ما يُحزن هنا هو ما قدَّمه مِنْ ولاء مطلق له.

مهما يكن من أمر، فإنَّ هذه الإشكاليات التي أثارها فهم أرسطو للعقل المنفعل، حاول استدراكها بنفسه بأن أتمَّ نواقص ما خاض فيه بخصوص العقل المنفعل بالعقل الفعَّال.

ثالثاً: مآلات خلود العقل الفعَّال

يُفضي بنا هذا الكلام إلى أنَّ العقل المنفعل لا معنى له من دون العقل الفعَّال، لكن ماذا يعني أرسطو بالعقل الفعَّال؟

يقول في هذا المجال: «بما أنَّه في الطبيعة كلِّها يوجد شيء بمثابة المادَّة (matter) لكلِّ نوعٍ من الأشياء (وهذا هو ما يكون الأشياء كافَّةً التي تكون بالقوَّة (potentiality)؛ بينما

يوجد شيء آخر هو علّتها (cause) أعني العلَّة الفاعلة، لأنّه فاعلها كافةً كما يقع بالنسبة إلى الصناعة (craft) في علاقتها مع المادَّة، وإنه ليُعَدُّ ضروريّاً أن يكون هذا التمييز موجوداً في النَّفْس. وهناك نوع واحد من العقل قابل للأشياء كافَّةً، ونوع آخر فاعل للأشياء كافَّةً، بصفته ضرباً من حالة إيجابيَّة (kind of positive state)، مثل الضوء (light)، لأنَّه بطريقة معيَّنة يجعل الألوان التي تكون بالقوَّة (potentiality) ألواناً بالفعل (actuality). وهذا العقل مفارق وغير منفعل وغير ممتزج، إذ إنَّه موجود في ماهيَّته بالفعل. ذلك أنَّ ما يفعل يكون دائماً أشرف ممَّا ينفعل، كما هو الأمر بالنسبة إلى المبدأ الأوَّل (first principle) والمادَّة (matter).

ولا بدَّ من القول أنَّ المعرفة بالفعل هي نفسها الشيء، وإن كانت المعرفة في الفرد متقدِّمة بالقوَّة في الزمان، إلاَّ أنَّها بإطلاق ليست متقدِّمة في الزمان.

لكن ليس الحال أنَّه يعقل أحياناً ولا يعقل أحياناً أخرى. وبعدَ أن يُفارق، هذا وحده يكون ما هو عليه فحسب، وهذا وحده غير زائل، ودائم، رغم أنَّنا لا نتذكَّر، لأنَّ هذا يكون غير منفعل، في حين أنَّ العقل السلبيَّ (passive reason) بائد، ومن دون هذا لا شيء يُعقل»[1].

هنا يظهر أنَّ أرسطو انتهى إلى وجود عقل آخر غير العقل بالقوَّة الموجود في النوع الإنسانيِّ هو العقل الفاعل أو الفعَّال، لذلك نصبح بإزاء نوعين من العقل داخل كلِّ إنسان: عقل منفعل؛ وعقل فاعل.

والحقيقة أنَّه لا يمكن البتَّة فهم طبيعة تأثير قول أرسطو بهذين النوعين من العقل من دون الرُّجوع إلى شرح الإسكندر الأفروديسيِّ لهذا القول نفسه؛ لأنَّ شرحه يُعَدُّ تكملة ضروريَّة لا غنى عنها بسبب من امتزاج آراء أرسطو بشروحه على نحوٍ جوهريٍّ، وهذا ما يمكن ملاحظته عند فلاسفة العصر الوسيط من مسيحيين ومسلمين.

ينطلق الإسكندر الأفروديسيُّ في شرحه من التأكيد على أنَّه «في حالة الحواسِّ لا يمكن لما يملك بعض الصفات أن يحيط ويحكم على ما يملكه. وبهذه الطريقة، بما أنَّ العقل يحيط بالمعقولات ويحكم عليها، فإنَّه من غير الممكن بالنسبة إليه أن يكون أيُّ شيء من

[1] - Aristotle, De Anima, Book 3, Chapter 5,430a, 10- 25.

الأشياء التي حكم عليها أيَّاً كان. لكنه يحيط بالأشياء الموجودة كافَّةً، إذ إنَّه من الممكن أن يفكِّر في الاشياء كافَّةً. وهكذا، فإنَّ العقل (intellect) ليس بالفعل أيَّاً من الأشياء الموجودة؛ لكنه يكوِّنها كلَّها بالقوَّة. من أجل هذا، يكون ما يكون كيما يصبح عقلاً. الحواسُّ التي تأتي بوساطة الأجسام، ليست هي أنفسها الأشياء المُدْرَكة من قِبَلِها، لكن هي أشياء أخرى معيَّنة بالفعل، ووجودها بالقوَّة هو الوجود بالقوَّة لجسم ما. وبسبب هذا فإنَّ إدراك الأشياء الحسِّيَّة يتضمَّن انفعال الجسم بطريقة ما. ولذا، ليست أيُّ حاسَّة تدرك أيَّ شيء كان؛ لأنَّها هي نفسها تكون مسبقاً حاسَّةً معيَّنة بالفعل. لكن العقل لا يدرك الأشياء الموجودة بوساطة الجسم؛ إنه ليس وجوداً بالقوَّة للجسم، وهو ليس منفعلاً. إنه ليس بالفعل أيَّاً من الأشياء الموجودة على الإطلاق، ولا يحوز وجوداً بالقوَّة لشيء مخصوص، لكنه فقط يكون بالقوّة من دون صفة (qualification) من أجل ما هو بالفعل والنَّفْس من هذا النوع، وهو قابل لاستقبال الصور (forms) والأفكار (thoughts). إذن، هذا العقل الذي يكون هيولانيَّاً هو في كلِّ الأشياء المشاركة في النَّفس التامَّة (complete soul)، أعني الموجودات البشريَّة (human beings). نوع آخر من العقل هو ذلك الذي يفكِّر مُسبقاً، ويمتلك الاستعداد (disposition) للتفكير، وقادر على الإحاطة بصور الأشياء المعقولة بقدرته. يمكن تشبيهه بأولئك الذين يمتلكون استعداد (disposition) الحِرَفيين، ويقدرون على تأدية أعمال الحرفة بأنفسهم.

وينبغي القول أنَّ النوع الأول من العقل لا يُشبَّه بهم، لكنه يُشبَّه بأولئك القادرين على تولي هذه الحرفة ويصبحون حرفيين. والنوع الثاني هو العقل الماديُّ حينما يكون قد حصل بالفعل على التنظيم والتفكير الفعليّ. وهذا النوع موجود عند أولئك الذين هم بالفعل أكثر كمالاً ويفكِّرون. أمَّا النوع الثالث فهوالعقل الفعَّال (productive)، وبسبب منه العقل الماديُّ (=الهيولانيُّ) يتأتىَّ له الاستعداد (disposition). هذا العقل الفعَّال مشابه، كما يقول أرسطو للضوء، لأنَّ الضوء هو سبب في أن تكون الألوان المرئيَّة بالقوَّة مرئيَّةً بالفعل. وعليه، هذا النوع الثالث من العقل يجعل العقل

بالقوَّة الماديِّ صائراً عقلاً بالفعل، بأن يخلق فيه الاستعداد (disposition) للتفكُّر. هذا العقل هو المعقول بطبيعته، وهو من هذا القبيل بالفعل؛ لأنَّ هذا هو الذي يفعل التفكير وينقل العقل الماديَّ إلى الفعل. هذا أيضاً هو في ذاته عقل؛ ذلك بالنسبة إلى الصورة غير الماديَّة (immaterial form)، وهو وحده معقول في طبيعته، التي هي العقل»[1].

يعني الإسكندر الأفروديسيُّ بالعقل الماديِّ أو الهيولانيِّ ذلك العقل الموجود في نفوس الموجودات البشريَّة كافَّةً، وهذا ما سمَّاه أرسطو العقل بالقوَّة الذي يمكن وصفه بأنه تهيُّؤ أو تحفُّز صِرْف لاستقبال المعقولات، لكنه لم يستقبل بعد أيَّ معقول. وقد شبَّهه الإسكندر بأشخاص يقدرون على تعلُّم حرفة من الحِرف، ثم بعد أن يختموا مراحل تعلُّمها يصبحون قادرين على تأديتها. وعليه، لا يعدو العقل الماديُّ أن يكون قابليَّة محضة تسري في النوع الإنسانيِّ لتعقُّل المعقولات من دون أن يتمَّ تعقُّل أيِّ معقول، وهذا يعني أنَّ الإنسان بما هو إنسان قابل لحلول العقل فيه، ولذلك كان الأحرى بأرسطو -هذا إذا سلَّمنا جدلاً بصحَّة ما قال- أن يُسمِّيه سُكنى العقل أو بيت لا العقل بالقوَّة، ولا العقل الماديَّ ولا الهيولانيَّ كما سمَّاه الإسكندر الأفروديسيُّ. ذلك أنَّ ما يعنيه كلٌّ من أرسطو والإسكندر بالعقل بالقوَّة أو العقل الماديِّ هو إمكانيَّة حلول أو ولوج العقل الحقيقيِّ في النوع الإنسانيِّ، لأنَّ النوع الإنسانيَّ قابل لهذا الولوج، على عكس -تمثيلاً لا حصراً- نوع من الحيوانات هو الثيران.

أمّا النوع الثاني من العقل فيُشبِّهه الإسكندر بصاحب حِرْفة متقِن لها وهو مستعدٌّ للقيام بأيِّ مهمَّة تُناط به في ما يخصُّ مجال حرفته، وهذا يعني أنَّ العقل الثاني هو العقل الماديُّ حينما يستقبل المعقولات على أساس أنَّه قادر على التفكير وتنظيم الأفكار، أي هو العقل المتواضع عليه والساري في أفراد النوع الإنسانيِّ، وبكلمة هو العقل الماديُّ وقد صار قادراً على التعقُّل.

ولقد استطاع ابن رشد أن يحدِّدَ هذا العقل الثاني على نحوٍ دقيق قائلاً: «العقل الهيولانيُّ إنَّما ينظر إلى العقل الفعَّال الذي هو عقل بالفعل، إلاَّ أنَّه يعقله أوَّلاً بوجودٍ ناقص، وهو

---

[1]-Alexander of Aphrodisias, Supplement Of The Soul, Translated by r.w.Sharples, Bloomsbury, 2004, pp, 25- 26.

العقل الذي بالمَلَكَة الذي هو صور الموجودات الهيولانيَّة، ويعقُلُ على التمام والكمال إذا كان ما نظر إليه من هذه الجهة ويُسمَّى مُستفاداً. وهذا العقل الذي بالمَلَكَة، كأنَّه وسط بين الموجودات الهيولانيَّة وبين العقل الفعَّال. فهو من جهة الموجودات بوجود أشرف من الوجود الهيولانيِّ، ومن جهة العقل الفعَّال بوجود أنقص من وجوده التَّامِّ الذي ليس فيه قوَّة أصلاً»[١].

إذن، حينما يتوجَّه العقل الهيولانيُّ، بدايةً، وهو داخل النَّفْس الإنسانيَّة الناطقة ليتعقَّل العقل الفعَّال يصير عقلاً بالمَلَكَة -كما درجت هذه التسمية عند الفلاسفة المسلمين- وهذا العقل بالمَلَكَة لا يعدو أن يكون صور الموجودات الهيولانيَّة، أي الموجودات المادِّيَّة، فمهمَّته تقف عند حدِّ تجريد الأفكار من المحسوسات، بمعنى أنَّه يُسهم في رفع الوعي من مستوى التعيُّنات الفيزيقيَّة إلى مستوى المفاهيم التي تدلُّ على هذه التعيُّنات، لكن هذا الرفع ليس كافياً كيما يعقل العقل بالملكَة العقل الفعَّال على نحوٍ مطابقٍ لما هو عليه العقل الفعَّال في حقيقته، فيعجز التعقُّل عند الإنسان في هذه المرحلة عن الإحاطة بالعقل الفعَّال؛ لكن حينما يبلغ الإنسان أواخر عمره يصبح عقله الذي بالملكة ناضجاً بما فيه الكفاية للإحاطة به فيسمَّى حينئذٍ عقلاً مُستفاداً.

على هذا الأساس، يكون العقل الثاني الذي تحدَّث عنه الإسكندر الأفروديسي -وفقاً لشرح ابن رشد- عقلاً بالملكة من جهة، وعقلاً مستفاداً من جهة أخرى.

والحقيقة أنَّ هذا العقل المُستفاد يتماهى تماماً مع العقل الفعَّال داخل الشخص الإنسانيِّ، فلا يعود هناك أيُّ معنى لهذا الشخص الإنسانيِّ عينه، في ما يتعلَّق بما هو إنسانيٌّ فيه، فكلُّ ما يتَّصل بالحياة الشخصيَّة للإنسان الفرد زائل لا محالة: حسناته، سيِّئاته، آماله، آلامه، وطنه، أهله، وهكذا دواليك، هذه كلُّها تكون بلا معنى، فالاتِّصال بالعقل الفعَّال يعني قتل الذاكرة، لأنَّ ذاكرة أيِّ إنسان تميل إلى ما هو شخصيٌّ، أي تميل إلى تاريخ الأنا؛ لكنَّ العقل الفعَّال يبدِّد هذا الأنا تبديداً نهائيَّاً وفقاً لأرسطو، لكن ماذا يبقى في رأيه؟

إنَّ ما يبقى هو ما عَقِلَه العقلُ الإنسانيُّ من نظام العالم، فالخلود عند أرسطو يقتصر على

[١]- ابن رشد، كتاب النَّفْس (تلخيص) مع رسالة الاتِّصال (هل يتَّصل بالعقل الهيولانيِّ العقلُ الفعَّال وهو ملتبس بالجسم)، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، ١٩٥٠، ص١٢١.

ما يعيه الإنسان من حقيقة الوجود، فإذا اتَّصل الإنسان بالعقل الفعَّال اتِّصالاً حقيقيَّاً، أصبح خالداً، لأنَّه شارك في معرفة حقيقة الوجود.

لكن، ألم يناقض مذهبه في العلاقة الجوهريَّة بين النَّفْس والجسم مناقضة تامَّة بانتهائه إلى هذا النوع الغامض من الخلود الذي لا يعني شيئاً أكثر من خلع الإنسان من إنسانيَّته، ورفعه إلى مستوى مفتعل من المعنى؟

خاتمة

لم ينجح أرسطو في محاولته لردِّ الإنسان على نحوٍ نهائيٍّ إلى طبيعته الفيزيولوجيَّة، فهو بربطه بين النَّفْس والجسم ربطاً جوهريَّاً فرَّغ الإنسانَ نهائيَّاً من أن يحلم ولو مجرَّد حلم بالتحرُّر من أغلال الحياة الحسِّيَّة البائدة التي تشبه هشيماً يتطاير في الرِّيح، فنفى عالماً مثاليَّاً كان يمكن للإنسان أن يجد فيه العزاء لنفسه من أهوال الواقع الشائن، وأصرَّ على أن يشدَّ الإنسان إلى الواقع بطريقةٍ تعسفيَّة غيَّب فيها عالم الغيب؛ لكن تغييب الغيب إظهار للغيب بمعنىً ما، فما كان من أرسطو من بعد نكرانه لإمكانيَّة بقاء الإنسان من بعد موته إلاَّ أن تنكَّر لنكرانه، وقال بإمكانيَّة متهافتةٍ للخلود تقوم على بقاء الإنسان شريطة إنكاره لذاتيَّته، واعترافه بأنَّ الخلود الحقيقيَّ يكون من جرَّاء مطابقة العقل الفرديِّ للعقل الحاكم للعالم فحسب. لكن ما لم ينتبه إليه أرسطو هو أنَّ نظام العالم ذاته سيكون بلا معنى ما لم يصل إلى تعقُّله الموجودُ الإنسانيُّ، فهو نظام موضوع، أصلاً، من أجل الإنسان، كيما يحيا على هذه الأرض، وليس الإنسان موضوعاً من أجل هذا النِّظام.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً- العربيَّة:

١. ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب النَّفْس، تحقيق: الفرد.ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.

٢. ابن رشد، كتاب النَّفْس (تلخيص) مع رسالة الاتِّصال (هل يتَّصل بالعقل الهيولانيِّ العقلُ الفعَّال وهو ملتبس بالجسم)، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، ١٩٥٠.

٣. رينان، أرنست، ابن رشد والرشديَّة، نقله إلى العربيَّة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٥٧.

٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٣.

ثانياً-الأجنبيَّة:

1. Aristotle, De Anima, Book 1, Chapter 1, 403a 510- =Aristotle, De Anima, Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields, Clarendon Press. Oxford, 2016.

2. Alexander Of Aphrodisias: Supplement to On the Soul, Translated by R.W.Sharples, Bloomsbury, London. New Delhi, New York. Sydney, 2004.

3. Gendlin, Eugene T, Line by Line Commentary on Aristotle s De Anima, published by the Focusing Institute, 2012.

4. Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.12.4-, Translated by J.O.Urmson-Notes by Peter Lautner, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydny,2014.

إشكاليَّة انفراد أرسطو بتبويب علم المنطق

رائده نهار الدالي[١]

مقدِّمة

تُعدُّ إشكاليَّة انفراد أرسطو بتبويب المنطق، واحدة من جملة إشكاليَّات أفرزتها النظرة الغربيَّة الاستعلائيَّة على شعوب العالم، من منطلق أنَّ الحضارة الغربيَّة كانت ومازالت مركز الإشعاع الفكريِّ في هذا العالم، مدَّعية أنَّ التاريخ الحضاريَّ بدأ مع الإغريق. ولتأكيد هذا الادِّعاء، سعت سعياً حثيثاً لمحو السجلاَّت الفكريَّة، والعقائديَّة، والعلميَّة، لحضارات الشرق القديم، وللحضارات اللاَّحقة كالحضارة الإسلاميَّة.

من هنا، يتَّجه هذا البحث إلى معالجة هذا الإشكاليَّة، في ضوء الأطروحة الغربيَّة التي ترى أنَّ بداية العلم والفلسفة كانت عند اليونان، وأنَّ أرسطو طاليس هو واضع علم المنطق بمعنى أنَّه المخترع والمبتكر له. وتأتي أهميَّته من كونه يسلِّط الضوء على جانب من جوانب الميراث المعرفيِّ في الحضارات الشرقيَّة القديمة، والحضارة الإسلاميَّة، وأهميَّة هذا الميراث في الفكر الإنسانيِّ.

خلاصة القول أنَّ هذا البحث يسعى للإجابة عن السؤال الآتي: هل المنطق ابتكار أرسطيٌّ، أم أنَّه ميراث فكريٌّ استفاد به من ثقافات أخرى، وعمل على تبويبه وفق رؤيته؟

تمهيد

يُعدُّ الفيلسوف اليونانيُّ أرسطو طاليس ابن نوقوماخوس (٣٨٤ -٣٢٢ق.م)، من مدينة أستاغيرا، أول من دوَّن علم المنطق وعدَّه آلة للعلوم. وفي كتابه «العبارة» حدَّد الغاية من

---

[١]- مدرِّسة الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة في قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

هذا العلم بالقول أنَّه: «الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهانيّ»[١]. وقد أُطلق على هذا العلم اسم «التحليلات»، وعُرف لاحقاً باسم المنطق، أو الأورغانون. أمَّا كتبه وحكمته فقد سمِّيت بـ «علم إصابة الحق»[٢]. ولقد ميّز بين الحكمة والحقِّ إذ قال:» الحقُّ أعمُّ من الحكمة، إلاَّ أنه قد يكون جليَّاً، وقد يكون خفيَّاً. وأمَّا الحكمة فهي أخصُّ من الحقِّ، إلاَّ أنَّها لن تكون إلاَّ جليَّة... وكلا المعنيين ليسا يفارقان صنع الله الموجِد العالم، وقوَّته الممسِكة بالعالم»[٣].

اتَّصفت مؤلَّفات أرسطو المنطقيَّة بالغموض، وقد بُذلت الجهود الكبيرة لسبر أغوار هذا العلم، وربما أدَّى تعدُّد التحقيقات والتفسيرات إلى فوضى فكريَّة، زادت من صعوبة الوقوف على الغاية الحقيقيَّة من هذا العلم، خصوصاً أننا لا نجد نصَّاً صريحاً عند الشُرَّاح والمفسِّرين يبيِّن لنا «كيفيَّة انشعاب أبواب المنطق، وترتيبها بالنحو الذي يبرز للطالب كيفيَّة تحقيقها للغرض من العلم، وهو الوصول إلى قواعد التفكير الصحيح، وهذا ما أدَّى بأكثرهم إلى التركيز على بيان قواعد التفكير الصوريِّ، من دون قواعد الاستدلال المادِّيّ»[٤]، مضافاً إلى ذلك عدم وضوح موضوع هذا العلم، ومرتبته بين العلوم. ورغم الدراسات والتحقيقات الكثيرة التي عالجت مسائل المنطق، فإنَّنا لا نجد نصَّاً صريحاً عند الشرّاح والمفسِّرين، يجيب عن سؤال: ما هو الأصل الذي بنى عليه أرسطو تبويبه للكتب المنطقيَّة؟ وما الأصل الذي اعتمده في ترتيب هذه الأبواب؟. وإن كانت مؤلَّفاتهم لا تخلو من إشارات وتلويحات، إلاَّ أنَّها تحتاج إلى جهد كبير لاستخراجها. وقد لا يتسنَّى ذلك بحسب أرسطو إلى الخاصيِّ بالطبع.

وقد عزا إخوان الصفا غموض كتب أرسطو وانغلاقها على الفهم إلى أنَّ «العلماء العارفين بصناعة البرهان، قد أطالوا الخطب فيها، ونقلها من لغة إلى لغة من لم يكن عارفاً بها وبمعانيها، فانغلق على الناظرين في هذه الكتب فهم معانيها، وعسر على المتعلِّمين

[١]- أرسطو، منطق أرسطو، ج١، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ط١، ص١٣٧.

[٢]- الشهرزوري، روضة الأفراح ونزهة الأرواح في تاريخ حكماء الأقدمين والفلاسفة المتألِّهين، مخطوط، نسخة إلكترونية، ص٣٣.

[٣]- السجستاني أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤، ص٧٠، ص٦١.

[٤]- فلاح العابدي، لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، لبنان، ٢٠١٨، ط١، المقدِّمة، ص٦.

أخذها»[١]. من هنا، يتَّضح أنَّ الإشكالات الفكريَّة المتعلِّقة بالمنطق مازالت قائمة في زماننا، كما كانت في الزمان القريب لدخول تلك المؤلَّفات إلى العالم العربيِّ والإسلاميِّ. وعليه، يتَّجه البحث إلى استحضار تلك النصوص التي قد تقرِّبنا من حقيقة علم المنطق وصفةِ واضِعه.

أوَّلاً: معنى الوضع عند أرسطو

لم يغفل أرسطو إشكال الوضع في زمانه، فرأى أنَّه «رأيٌ مبدع لبعض المشهورين بالفلسفة، فالوضع مسألة، وليس كلَّ مسألة وضعاً»[٢]. وفي هذه الحالة، أوجَب التشكيك في الآراء الموضوعة، وإخضاعها للفحص والتحقيق، ليحصل اليقين برأي مثبَت بالبرهان. وقد وضع رأياً في آخر كتاب «السفسطة» قال فيه: «فأمَّا في عمل القياس فلم يكن عندنا قديماً فيه شيء...»، إلى أن يقول: «فليتشاغل جميع من سمع قولي على الصَّفح عمَّا وقع فيه من تقصير من هذه الصناعة، ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة»[٣].

في الواقع، اتَّخذ الجزء الأول من قول أرسطو حجَّة على انفراده بهذا العلم، والناظر في تمام قوله يجد إحالة على ما كان قبله من الصناعة المنطقيَّة، والمُراد صناعة الجدل، التي وصفها في كتابه ما بعد الطبيعة بالمنطق «إن صناعة الفلسفة والجدل تنفصل بنوع العلم، لأنَّ الجدليَّ يعلم ما يعلمه الفيلسوف، إلاَّ أنَّ أحدهما يعلم بالبرهان والآخر بالشهرة. أمَّا السفسطائيُّ فليس عنده علم البتة»[٤]. وبهذا الاعتبار، يصحِّح أخطاء من تَقَدَّمه في هذه الصناعة بترتيب موضوعها وغايتها، وهدفه الحكمة العالية.

ولمَّا كان المنطق من العلوم السماعيَّة عند أرسطو «لأنَّه قول مسموع فقط على الإطلاق

---

[١]- أخوان الصفاء وخلاَّن الوفاء، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير طه حسين، مقفَّاة بخلاصة تاريخيَّة لأحمد زكي باشا، المطبعة العربيَّة، مصر، ١٩٢٨، الرسالة السابعة، في الصنائع العلميَّة والغرض منها، ص٢٠٤. وفي غموض غرض كتاب المقولات راجع: البغدادي، شرح المقولات الكبير لأرسطو، ص٦٠-٦١.

[٢]- أرسطو، منطق أرسطو، ص٥٠٦.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٠٥١.

[٤]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، ج١ بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، المقالة المرسومة بالألف الكبرى، ص٣٣٠.

غير مخصَّص بلغة من دون لغة»[١]. وكان السماع بالاصطلاح الفلسفيِّ هو «بروز الوحدة إلى الحسِّ بواسطة التأليف في الصناعة»[٢]. وقد عمل أرسطو على تصحيح خطأ من تقدَّمه في الخلط بين النظر في المبادىء، والنظر في القوانين التي بها يقع التصديق، لأنَّ المعرفة الحقيقيَّة عنده هي هي في معرفة جوهر الشيء وهو الذات.

ثانياً: مؤلَّفات أرسطو المنطقيَّة وترتيبها

شغلت المؤلَّفات المنطقيَّة الأرسطيَّة اهتمام المفكِّرين عبر التاريخ، منذ أن «نشرها «أندرينيقوس الرودسي» في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، وكان من أبرز شُرَّاحه «الاسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وفرفوريوس الصوري»[٣]. ومن أبرز تلامذته «ثيوفراسطوس، الذي تولَّى رئاسة مدرسة المشَّائيين عندما اعتزل أرسطو في مدينة هاليكس ٣٢٣ ق.م»[٤]، وبذلك ارتبط علم المنطق تاريخيَّاً بارسطو. وأخذه العرب والمسلمين عن فرفوريوس الصوري صاحب كتاب «ايساغوجي». وأيّد يامبليخوس فرفوريوس، وساد المذهب في ما بعد طوال العصر الوسيط، وذلك بفضل الشُرَّاح في القرن الرابع والخامس، ومنهم سمبليقيوس.

وقد استمرَّ سلطان منطق أرسطو حتى العصر الحديث»[٥]، وعُدَّ إيساغوجي مدخلاً إلى هذا العلم، وانتهى ترتيب الكتب المنطقيَّة عند شُرَّاح أرسطو المسلمين واللاَّتين على الشكل الآتي:

١. كتاب الكليَّات الخمسة وهو باليونانيَّة (إيساغوجي).

٢. كتاب المقولات وهو باليونانيَّة (قاطاغورياس).

---

[١]- ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج٢، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م، ط٢، ص٥٤- ٥٥.

[٢] - السجستاني، صوان الحكمة، ص٢٢٠.

[٣]- راجع: محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشرَّاح أرسطو عبر العصور، ص٣٧ - ٣٨.

[٤] - ديوجين اللاَّئرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج١، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط١، ص٣٩٩.

[٥]- فرفوريوس الصوري، إيساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي، بقلم أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، ص٤١.

٣. كتاب العبارة وهو باليونانيَّة (بارمينياس).

٤. كتاب التحليلات الأولى وهو باليونانيَّة (أنالوطيقا الأولى)، وهو القياس (السيليجموس).

٥. كتاب التحليلات الثانية وهو باليونانيَّة (أنالوطيقا الثانية) وهو البرهان.

٦. كتاب الجدل وهو باليونانيَّة (طوبيقا).

٧. كتاب المغالطة وهو باليونانيَّة(سوفسطيقا).

٨. كتاب الخطابة وهو باليونانيَّة(ريطوريقا).

٩. كتاب الشعر وهو باليونانية (فويطيقا).

وقد انتهى فلاسفة الإسلام والسريان إلى أنَّ هذا الترتيب لأبواب المنطق هو ترتيب منهجيٌّ ينسجم مع المنظومة الفكريَّة لأرسطو طاليس، بعدما بذلوا جهوداً كبيرة في الفحص والتحقيق للوقوف على صحَّة هذا الترتيب. فلا يوجد شكٌّ بأنَّ «جملة كتبه المنطقية ثمانية، مرتبة ترتيباً يؤدِّي إلى تحصيل الصناعة المنطقيَّة، أمَّا إذا أُخذت التحليلات الأولى والتحليلات الثانية كتاباً واحداً، يصبح عدد أجزاء المنطق سبعة بحسب أسماء الكتب التي تشتمل على أجزائها، وكثيراً ما اعتبر أرسطا طاليس كتاب «القياس» وكتاب «البرهان» كتاباً واحداً، ويسمي مجموعهما الكتاب الثالث»[١]. وعلى هذا الترتيب تمَّ النَّظر في المنطق الأرسطيِّ.

ثالثاً: أرسطو واضع المنطق عند العرب والمسلمين

اتَّبع الفلاسفة العرب والمسلمون منهجيَّة علميَّة في تحقيق المؤلَّفات، فكان من جملة الرؤوس الثمانية التي يجب أن تُعرف قبل البحث في أيِّ علم، إثبات صحَّة نسبة الكتاب إلى

[١]- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، من دون تاريخ، ط٢، ص١٠٦. راجع أيضاً. الطبطبائي، محمد حسين، البرهان في المنطق، تحقيق: غالب الكعبي، دار المعارف الإسلاميَّة، قم، إيران، ١٤٢٨هـ، ط١، ص٥٩. وانظر: ابن زرعة، أبو علي عيسى ابن اسحق، منطق ابن زرعة، تحقيق وضبط وتعليق: جيرار الجيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط١، ص٩٣. راجع أيضاً: أبي البركات البغدادي، هبة الله ابن علي ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، ج١، الدكن، حيدر آباد ١٣٥٧، ط١، ص٤.

صاحبه، وبناء على هذه المنهجيَّة،أثبتت صحَّة نسبة المؤلَّفات المنطقيَّة لأرسطو، بالكثير من الفحص، والتدقيق. وقد توصَّل الفارابي في تحقيقاته إلى كتاب «المقولات العشر»، على أسبقيَّة أرخوطس على أرسطو في علم المنطق، مستنداً في تحقيقه إلى ما ذكره أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة»، فقال: «قد تبينَّ من أمر أرخوطس الذي كان قبل أرسطاطاليس، أنَّه كان يروم أيضاً القول في ما هو داخل في صناعة المنطق، فإنَّ أرسطاطاليس لمَّا عدد في المقالة السابعة من كتاب «ما بعد الطبيعيات» أصناف الحدود، وبلغ أكمل أصنافها، قال هذا القول: وأمثال هذه الحدود من التي كان يرتضيها أرخوطس»[١]. وعلى هذا القياس، تمَّ التحقُّق من أنَّ أرسطو هو الذي «صنَّف الكتب المنطقيَّة، ورتَّب الأبواب الطبيعيَّة، والأبواب الإلهيَّة، ووضع لكلِّ باب منها كتاباً على حده محافظاً على الولاء فيه»[٢]. وقد وصف الشهرزوري واقع حال أرسطو ومنطقه بقوله: «سمِّي المعلِّم الأول لأنَّه واضع التعاليم المنطقيَّة، ومخرجها من القوَّة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو إلى الكلام، والعروض على الشعر، وهو واضع لا بمعنى أنَه لم تكن المعاني مقوَّمة بالمنطق فقوَّمها هو، بل إنَّه جرَّد آلة عن المادَة، فقومها تقريباً إلى أذهان المتكلِّمين، حتى تكون كالميزان عندهم، حتى يرجعوا إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ، والحقِّ بالباطل، إلاَّ أنَّه أجمل القول إجمال الممهِّدين، ...وأكثر من جاء بعده سلك طريقه، ورأى رأيه كالمقلِّدين له، وليس الأمر على ما ظنُّوه، فإنَّ أرسطو وأتباعه أخطأوا»[٣]. وهذا النصُّ يخبرنا في عمقه عن تلك الجهود التي بُذِلت في فهم النصِّ الأرسطيِّ، ووضعه على بساط الفحص والنقد، لا على سبيل التقليد والاتباع.

كذلك ربط «ابن زرعة» علم المنطق بإثبات بقاء النفس الناطقة، ومن هنا «يسمَّى النظر في هذا الجزء من الإنسان الذي هو أشرف أجزائه، نظراً منطقيّاً»[٤]،لأنَّ القاعدة الأرسطيَّة تقول» ما كان موجوداً للشيء الأفضل والأكرم فهو آثر، مثل ما هو موجود لله فهو آثر ممَّا

[١]- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص١٠٩-١١٠. راجع أيضاً السجستاني، صوان الحكمة، حوار بين اسحق بن حنين، وابنه حنين حول أرخوطس، ص٢٨١- ٢٨٢.

[٢]- صوان الحكمة، السجستاني، ص٨٥.

[٣]- الشهرزوري، مخطوط، ص٣٤.

[٤]- السجستاني، صوان الحكمة، ص٢٨٠-٢٨١.

هو موجود للإنسان، وما هو موجود للنفس، آثر ممَّا هو موجود للبدن، وما يخصُّ الأفضل أفضل ممَّا يخصُّ الأخسّ»[١]. من هنا ذهب «ابن زرعة» إلى أنَّه إذا أردنا أن نقيس على بقاء النفس، فإنَّ البرهان الذي ينفعنا هو «صناعة البرهان لأرسطو طاليس وقوانينه، باعتبار أنَّ هذه الصناعة تستخرج الأشياء الخفيَّة بالأشياء الظاهرة»[٢].

في هذا السياق، عبرَّ الطبطبائيُّ عن خطورة الجهل بالعلاقة التي تربط بين المنطق والنفس، من خلال الجهل بالموضوع المبحوث عنه في المنطق، قائلاً: «أمَّا المبحوث عنه، فهو نفس الارتباط الموجود بين النفس الناطقة الإنسانيَّة، والصورة الذهنيَّة الموجودة فيها، وهنا مورد الخطر لمن جهل هذه الصناعة»[٣].

وعلى هذا القياس، علَّق الشُرَّاح والمفسِّرين ثمرة أبحاثهم في منطق أرسطو بمعرفة النفس، وأسوق على سبيل المثال لا الحصر ما أجاب به حنين بن إسحق عندما سأله ابنه إسحق: «ما أول ما يجب أن أعرفه؟»، فأجابه حنين: «ذاتك الخاصيَّة التي أمرك الحكيم الأول بتعرُّفها وهي أنت». فالنفس بوصفها الجزء الشريف من الإنسان، تدخل في عمق البحث المنطقيِّ وتمثِّل جوهر هذا العلم. ومن هنا ربط فلاسفة المسلمين حكمة أرسطو بعقيدة التوحيد، لاشتراكهما بالغاية وهي الحقُّ. وقد عُرِف أرسطو بالحكيم الإلهيِّ، ونبَّه رسول الله محمد صلى الله عليه وآله إلى مكانته عندما وصفه بقوله: «كان نبيَّاً فجهله قومه»[٤].

ورغم كلِّ هذا الاعتراف بفضل أرسطو ومكانته الرفيعة، إلاَّ أنَّ تحقيقات العلماء العرب والمسلمين انتهت إلى أنَّ أرسطو واضع المنطق بمعنى أنّه المخرج لهذا العلم من القوَّة إلى الفعل، ومرتِّبه في قوانين فكريَّة تحاكي القوانين الطبيعيَّة.

في مقابل الاعتراف بفضل أرسطو على الفكر البشريِّ في بلاد العرب والمسلمين، قوبلت الجهود العظيمة لهؤلاء الفلاسفة بالنكران، فوضع آرنست رينان ومن حذا حذوه مقولاتهم المشبعة بالعرقيَّة والعنصريَّة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما قاله رينان:

[١]- أرسطو، منطق أرسطو، ص٥٥٧.

[٢]- منطق ابن زرعة، ص١٠٤.

[٣]- الطبطبائي، البرهان في المنطق، ص٢٤.

[٤]- الشهرزوري، مخطوط، ص٢.

«ليس العرق السامي هو ما ينبغي أن نطالبه بدروس في الفلسفة... ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجيَّة صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانيَّة»[١].

وعلى مثل هذه الآراء ذهب بعض علماء الغرب، في التعالي الموهوم على الإنتاج الفكريِّ والعلميِّ لفلاسفة العرب والمسلمين، بتزييف الحقائق بالآراء الكاذبة، والركون إلى حجج عرقيَّة واهية، وحتى الدراسات الغربيَّة التي اتَّجهت إلى فضح المركزيَّة الأوروبيَّة، كدراسة مارتن برنال أهملت «لدور العربيِّ الإسلاميِّ في إحياء الدراسات الكلاسيكيَّة من ناحية، وبعث النهضة الأوروبيَّة من ناحية أخرى» [٢]. وقد ارتفع منسوب الاستعلاء الغربيِّ المزعوم والموهوم عند آرنست رينان لدرجة الاستخفاف بجهود ابن رشد في شروحاته على أرسطو، إذ رأى أنَّه «من الجهد الضائع أن نحاول استخراج نور منها لتفسير أرسطو»[٣]، متغافلاً عن امتداد الفلسفة الإسلاميَّة في المشرق العربيِّ في مدرسة الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، ومتجاوزاً بذلك جملة الإرث العربيِّ الإسلاميِّ الذي أضاء ظلمات الغرب.

رابعاً: أرسطو واضع المنطق عند الغرب

عُرف أرسطو في الغرب بأنَّه «واضع المنطق الصوري»[٤]، إلاَّ أنَّ الطرح الغربيَّ لانفراد أرسطو بتبويب علم المنطق، قد حمل بين طيَّاته نزعة استعلائيَّة، ترتقي إلى طمس المعالم الفكريَّة للحضارة الشرقيَّة القديمة، والحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، وذلك لأنَّ معنى الوضع لديهم أتى بمعنى الابتكار والاختراع. فأرسطو طاليس واضع المنطق، بمعنى أنَّه المبتكر والمخترع لهذا العلم، وبالتالي نفي أيِّ جذور معرفيَّة سابقة عليه، وهذا ما صرَّح به برتراند راسل في كتابه «حكمة الغرب» بقوله: «تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالاً عامَّاً، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم، ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حبِّ الاستطلاع هو

[١]- آرنست رينان، ابن رشد والرشديَّة، نقله إلى العربيَّة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيَّة، لبنان، ١٩٥٧، ص١٤- ١٥.

[٢]- مارتن برنال، أثينا السوداء، الجذور الأفروآسيويَّة للحضارة الكلاسيكيَّة، ج١، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرين، مراجعة وتقديم: أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٣٥- ٣٦.

[٣]- آرنست رينان، ابن رشد والرشديَّة، ص٦٩.

[٤]- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانيَّة، ج١، ترجمة: جورج طرابيشي، ط١، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص٢٦٦.

اليونانيون»[١]. ومن ثم نفى راسل أي دور للحضارة الشرقيَّة في ميدانيَ الفلسفة والعلم بقوله: «توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق في ما بعد، ولكن لم تتمكَّن أيٌّ منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة»[٢]، وهذا تصريح بظهور الحضارة اليونانيَّة هكذا فجأة ومن دون أيِّ مقدِّمات سابقة عليها. كما وصف عقائد هذه الشعوب بالسخيفة، وجعلهم في قائمة المتوحِّشين «المتوحِّشين، البابليين، والمصريين القدماء»[٣]. ورغم أنَّ راسل قد صرَّح بأنَّه لم يستطع أن يعرف حقيقة قول أرسطو «الإنسان حيوان عاقل»[٤]، إلاَّ أنَّه لم يتردَّد في جعل الأمم العظيمة والعريقة في قائمة العجماوات، بينما خصَّص الناطقيَّة لليونان، مبتعداً عن حكمة أرسطو في تركيب الحيوان عندما قال: «وهما عنصران أحدهما آمر بالطبع، والآخر مأمور»[٥]، قاصداً ثنائيَّة النفس والجسد، وهدفه العقل الإلهيُّ، وليس استعلاء الأمم بعضها على البعض الآخر.

أرَّخ ديوجين اللاَّيرتي «بداية الديالكتيكا (الجدل أو المنطق) على يد زينون الأيلي»[٦]، إلاَّ أنَّ الجدل عند أرسطو قد أصبح آلة للبرهان، وهو العلم الذي يثبت الحقَّ، ويفيد اليقين، لأن المبُرهِن عند أرسطو «ليس يقصد للجدل، وإنَّما يقصد لإثبات الحقَّ»[٧]. وأخبرنا الفارابي في تفصيله لفلسفة أرسطو أنَّ صناعة الجدل «آلة وخادم للعلم اليقينيِّ»[٨]، فالصناعة المنطقيَّة بلا شكٍّ في وجودها قبل أرسطو، إلاَّ أنَّ وولتر ستيس ذهب إلى أنَّ علم المنطق تأسَّس على يد أرسطو وقبله لم يكن منطقاً، وحجَّته «عندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل، فإنَّ خطَّته تتضمَّن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة، ومن ثمَّ أصبح مؤسِّس

[١]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج١، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٦٢، الكويت، ١٩٨٣، ص٢١.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٢.

[٣]- برتراند راسل، بحوث غير مألوفة، ترجمة: سمير عبدة، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩، ص١١٥.

[٤]- المصدر نفسه، ص٧٩.

[٥]- أرسطو، السياسات، نقله إلى العربيَّة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٧، ص١٤.

[٦]- ديوجين اللاَّئرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج١.

[٧]- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص١٢٩-١٣٠.

[٨]- الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق: محسن مهدي، دار مجلَّة «شعر»، بيروت، ١٩٦١، ص٨٣ - ٨٤.

علمين على الأقلِّ هما المنطق وعلم الحيوان»[١]، وبهذا إنكار لوجود الفلسفة قبل أرسطو، وكذلك إنكار لآلتها وهي المنطق، الذي ارتبط بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً إلى أن انفصل عنها «في عام ١٨٤٧، تاريخ صدور كتاب التحليل الرياضي للمنطق، للرياضي جورج بول»[٢].

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ المنطق الأرسطيَّ تعرَّض لهجمة شرسة قام بها فرنسيس بيكون صاحب (الأورغانون الجديد) الذي رفض هذا المنطق كمنهج للعلم، مستهزئاً به بحجَّة لا جدواه قائلاً: «المنطق الذي بحوزتنا لا جدوى منه في اكتشاف العلوم، نسق المنطق الحاليِّ يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء القائمة على الأفكار السائدة، أكثر ممَّا يفيد في البحث عن الحقيقة، ومن ثمَّ فإنَّ ضرره أكبر من نفعه»[٣]. في كلِّ حال، هذا لا يخرج أيضاً عن كونه رأياً موضوعاً لبيكون، ربما تبطله حجج الفارابي الذي عالج إشكال رفض المنطق الأرسطيِّ في زمانه بحجَّة لا جدواه، مبيِّناً الأسباب التي تؤدِّي إلى «الاعتقاد بلا جدوى المنطق»[٤]، وربما لا يحتاج الأمر إلى أدنى تأمُّل في حكمة أرسطو، للكشف عن ابتعاد بيكون عن أغراضه ومقاصده في علم المنطق عندما يقول: «هيهات لمبادئ تمَّ استخلاصها بالجدل أن تعينِّ أحداً في كشف نتائج جديدة»[٥]. وفي الوقت الذي استخلص فيه أرسطو المبادئ بالعلم البرهاني مفرِّقاً بين المقدِّمة البرهانيَّة، والمقدِّمة الجدليَّة.

خامساً: حكمة أرسطو ومنهج تبويب المنطق

صرَّح أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» عن منهجه في المعرفة قائلاً: «الأول في المعرفة هو الجوهر المحسوس، فإنَّ النظر في الجوهر المحسوس ولواحقه هو أول في المعرفة، والنظر في الجوهر المفارق هو آخر في المعرفة أوَّل في الوجود»[٦]. وعلى هذه القاعدة،

[١]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢١٣.

[٢]- الكسندر مالكوفسكي، تاريخ علم المنطق، نقله إلى العربيَّة نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧، ط١، المقدِّمة، ص٦.

[٣]- فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، مؤسَّسة هنداوي، الترقيم الدولي ١٥٦١٧-١٥٢٧٣.

[٤]- راجع: الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص٨٦ - ١٠٤.

[٥]- فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد، ص١٧.

[٦]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، المقالة الرابعة المرسوم عليها حرف الجيم، ص٣١٩.

وبمراعاة قاعدتي القوَّة والفعل، والمادَّة والصورة، يكشف ترتيب أبواب المنطق عن منهج التبويب، باعتبار أنَّ التعلُّم هو القصد من هذا الترتيب، والترتيب اصطلاحاً «جعل الأشياء المتكثِّرة واحداً، ويكون إلى بعضها البعض نسبة التقديم والتأخير، وهو قد يكون في التصوُّرات كترتيب الجنس على الفصل، وقد يكون في التصديقات كترتيب الصغرى على الكبرى في القياس»[١]، إذ الغاية في التعلم أن نفهم ونميِّز، ونحسُّ الخير من الشرَّ في الأفعال، والصدق من الكذب في الأخبار، والصواب والخطأ في الآراء، والصحَّ والخطأ في الكلام. ولهذه الغاية وضع أرسطو لكلِّ باب من الأبواب غاية ينتهي إليها المتعلِّم، ليبدأ مرحلة جديدة في الباب الذي يليه، إذ بجهل الغاية لا يمكن الوصول، فالتبويب بذاته غرض من أغراض تأليف أرسطو، قام على «ترتيب المختلط، وتصحيح الخطأ، وجمع المتفرِّق[٢] لا على التأليف بمعنى أنه أتى بشيء جديد، فترتَّبت أبواب المنطق بحسب موضوعات العلم بناء على علاقة الكلِّ بالجزء. وقد نبَّه ابن سينا في إشاراته إلى منهجيَّة الترتيب منطقيَّاً بلغة المنطق ذاتها فقال: «كلُّ تحقيق يتعلَّق بترتيب الأشياء حتى يتأدَّى منها إلى غيرها»[٣]. كما نبَّه ابن المقفع إلى أنَّ الغاية كانت أوَّل تفكير أرسطو، وهي آخر ما يصل إليه. وهذا ما عبَّر عنه أرسطو بالقول: «أوائل المعرفة ليست هي أوائل الوجود»[٤]. كذلك أخبرنا ابن المقفَّع أنَّ أرسطو «افتتح الكتاب بأن قال آخر التفكير أول العمل، وأول العمل آخر التفكير»[٥]. وفسَّر هذا القول بالرَّجل الذي يريد بناء الكنّ، فهو يحتاج في البناء إلى المواد التي بها يتمُّ بناء الكنّ، بالتالي إن كانت الموادُّ صحيحة كان البناء صحيح، وإلاَّ كان فاسداً، مشيراً بهذا المثال إلى أهميَّة كلٍّ من المادَّة والصورة في المباني المنطقيَّة، فالمنطق صناعة، وكلُّ صناعة

[١]- أبو جمهور الإحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين تحقيق: الشيخ وجيه بن محمد المسح، مؤسَّسة أم القرى، ط١، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ص٧٠.

[٢]- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٣٥. «التأليف على سبعة أقسام، لا يؤلف عالم عاقل إلاَّ فيها، وهي إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه، أو شيء ناقص يتمِّمه، أو شيء مغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره، من دون أن يخلَّ بشيء من معانيه، أو شيء متفرِّق يجمعه أو شيء مختلط يرتِّبه، أو شيء أخطأ فيه مصنفه فيصحِّحه.

[٣]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٣، ط٣، ص١٢٩.

[٤]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة الثالثة المرسومة بحرف الباء، ص٢٢٣.

[٥]- ابن المقفع، المنطق، تقديم محمد تقى، طهران، ١٣٥٧هـ، ص٩. وانظر أيضاً الأصفهاني، بهاء الدين محمد بن حسن، عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا في المنطق، تحقيق علي أوجبي، مجلَّد أول، طهران، ١٣٩٣هـ، ص٢٠٢.

تحتاج إلى مادَّة، وصورة، وآلة، و«الصناعة التي تحتوي على الموادِّ والموجودات التي فيها يوجد اليقين، هي المواد التي منها تأتلف القضايا الاضطراريَّة»[١]. ولأنَّ صناعة البرهان شيء، والعلم البرهاني الذي هو غاية المنطق شيء آخر، «قدَّم النظر في تلك الصورة، ولمعرفتها قدَّم النظر في بسائطها»[٢]، لأنَّ علم القياس هو علم بصورة القياس، تلك الصورة التي تتكثَّر بتكثُّر موادِّها، ولا يمكن معرفة الصورة، إلاَّ بعد الوقوف على أقسام الاختلافات والكثرة في المواد.

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ ما حيرَّ ترتيب أبواب المنطق هو السؤال الذي طرحه بلانشي حول «منطق ترتيب الكتب المنطقيَّة الأرسطيَّة، هل اعتمد أساساً زمنيَّاً أم منطقيَّاً؟ بما أنَّ هذا الترتيب الذي وصل إلينا في الأرغانون ليس من وضع أرسطو، ولا حتى عنوانها، أي أنَّ اسم الآلة أو الوسيلة قد وضع في زمن متأخِّر»[٣]. وقد أسف بلانشي لأنَّه لا «يملك لتحديد ذلك معايير خارجيَّة مثل معلومات عن أرسطو ذاته، أو عن مؤلِّفين قدامى»[٤]، فاتَّجه إلى المعايير الداخليَّة للكشف عن الأساس والملاك الذي اعتمده أرسطو في تبويبه للمنطق، في حين ذهب إميل برهييه إلى أنَّ «الكتابات المنطقيَّة التي جمعت تحت اسم واحد هو الأرغانون (الآلة) لا تشتمل اطلاقاً، رغماً عن الظاهر، على عرض منهجيٍّ لهذا المنطق»[٥]. وبهذا يُخرج بريهييه المنطق الأرسطيَّ من منظومة أرسطو الفلسفيَّة ومنهجها الميتافيزيقيَّ، لأنَّ «الحكمة عند أرسطو هي «معرفة الأسباب، وكلُّ علم يحتوي على معرفة الأسباب»[٦]. فكلُّ علم عنده حكمة إلاَّ أنَّ «الحكمة العالية الفائقة، الحكمة بإطلاق «هي التي تنظر في السبب الغائيِّ»[٧]، وتحصيل معرفة هذا السبب الذي هو علَّة الخير تبدأ بالإنسان. أمَّا طريق البحث على قاعدة الكلِّ والأجزاء، وهي القاعدة التي بوَّب عليها أرسطو منطقه، لأنَّ

[١]- الفارابي، فلسفة أرسطو، ص٧٥ - ٧٦.

[٢]- الأصفهاني، عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا في المنطق، ص٢٠٢.

[٣]- روبير بلانشي، من أرسطو إلى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، من دون تاريخ، ص٣٧.

[٤] - المصدر نفسه، ص٣٠.

[٥] - إميل برهييه، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ج١، ص٢٦٦.

[٦]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة المرسومة بالألف الكبرى، ص١٩٠.

[٧]- المصدر نفسه.

الإنسان جزء من العالم، وبمعرفة الغرض من الإنسان، نعرف الغرض من العالم، ذلك لأنَّ «الفعل الإنسانيَّ يعلم إذا علم الغرض الذي لأجله رُتِّب الإنسان في العالم على أنَّه جزء منه وعلى أنَّه يكمل به جملة العالم»[١]. إلاَّ أنَّ إنسان أرسطو ليس هو اليونانيَّ كما ذهب ول ديورانت عندما وصف حضارة اليونان بالكائن الحيّْ: «حركة عامة شاملة يقوم بها كائن حيٌّ ثقافيٌّ عظيم له مائة عضو، ومائة ألف ألف خليَّة، لكنَّ له جسماً واحداً وروحاً واحداً»[٢]. وإنَّما إنسان أرسطو هو الإنسان الكلِّيُّ، وأفضل فعل للإنسان هو النطق، ويُقصد به العقل. وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: أنَّ «اسم العالم باليونانيَّة (قوسموس) يعني الزينة، كذلك سمَّاه الفلاسفة ومن ادَّعى الحكمة، أفكانوا يسمُّونه بهذا الاسم، إلاَّ لمَّا رأوا فيه من التقدير والنظام، فلم يرضوا أن يسمُّوه تقديراً أو نظاماً، حتى سمُّوه زينة، ليخبروا أنَّه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان، على غاية الحسن والبهاء»[٣]. وبحسب أرسطو، لا يمكن لأيِّ إنسان أن يفهم هذا الترتيب والنظام في الكون، من دون أن يمتلك ملكة المنطق، لأنَّ الحكماء عند أرسطو «يقولون بحسب الطبيعة وبحسب الحق[٤]»فمن الضرورة اقتناء هذه الملكة بحيث يعسر زوالها، ولا يمكن ذلك إلاَّ إذا استندت إلى قانون.

سادساً: نقض الأطروحة الغربيَّة في انفراد أرسطو بتبويب المنطق

إنَّ الردَّ على دعوى ابتكار أرسطو للمنطق بمعنى نفي أيِّ وجود للمنطق قبله، يقودنا إلى السؤال عن الأصل الذي رُتِّبت عليه أبواب المنطق الأرسطيِّ، وهذا السؤال بدوره يضعنا بشكل مباشر في مواجهة الأطروحة الغربيَّة التي ترى أنَّ «الفلسفة والعلم كما نعرفهما، هما اختراعان يونانيَّان»[٥]. وبما أنَّ المنطق هو المدخل إلى الفلسفة، سيكون أيضاً اختراعاً يونانيَّاً ظهر فجأة من غير مقدِّمات، وهذا ما ينافي العقل كما ينافي ما قاله صاحب المنطق من

---

[١]- الفارابي، فلسفة أرسطو، ص٦٨.

[٢]- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، المجلد ٢، ج١، الكتاب ٦، حياة اليونان، بيروت، تونس، المقدِّمة، ص١.

[٣]- المفضل، أبو عبد الله بن عمر الجعفي الكوفي، توحيد المفضل، تقديم وتعليق: كاظم باقر المظفر، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٥٥، ط٢، ص١٦١.

[٤]- أرسطو، منطق أرسطو، ص٩٠٣.

[٥]- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٢١.

أنَّ لكلِّ كون ابتداء، والسؤال عن البداية والنهاية هو سؤال فلسفيٌّ يختصُّ بطبيعة الجنس البشريِّ، وليس السؤال الفلسفيُّ خاصّاً بشعب اليونان، والملكة العارفة بالبدايات عند أرسطو هي ملكة المنطق، وهي مشتقَّة من كلمة «لوغوس» اليونانيَّة، وتعني الكلمة، و«اليوناني يسمِّيه لوغس، والعرب يسمُّونه في بعض المواضع نطقاً، ولذلك يسمَّى الإنسان من النطق، ناطقاً»[١]، وقد وصفه برتراند راسل بأنَّه «لفظ يدلُّ على معان كثيرة، ومن بينها الكلام، والنسبة أو المقياس[٢]، في الوقت الذي جعله هرمس المصريُّ «ابن الفكر الأول، ويوازي الفكر الإنسانيَّ الذي يلد الكلام»[٣]. إلاَّ أنَّ اللُّوغوس له تاريخ طويل متجذِّر في عمق الإنسانيَّة، إذ هو فكرة قامت عليها فلسفات وعقائد مختلفة في الحضارات القديمة، حيث كانت الكلمة لفظاً ظاهراً لحسٍّ باطن، وفي منظومة هرمس المعرفية «في الإنسان يرتفع الإحساس ليصل إلى معرفة النظام الإلهيّ»[٤]. كذلك فكرة القانون عرَّفتها الحضارات الشرقيَّة، فالمصريون «فسَّروا الظواهر الطبيعيَّة بتفسيرات فيزيقيَّة، على نحو ما يروي هيكاتيوس وأرستاغوراس، كما سنُّوا القوانين المتعلِّقة بالعدالة، ونسبوا هذه القوانين إلى الإله هرمس»[٥]. فالحضارات في الشرق عرفت قبل أرسطو النظام، والترتيب، والعدالة، والقانون، وتساءلت عن مبدأ الكون، وتساءلت عن المصير، وبحثت عن الكمال والخلود، هذه المفاهيم التي برزت عند أرسطو بشكل جديد، ما هي إلاَّ ميراث فكريٌّ من الحضارات الأخرى، إلاَّ أنَّ هذا الميراث لم يبقَ عليه إلاَّ شواهد قليلة جرَّاء محاولات طمسه، ومنها على سبيل المثال لا الحصر نصُّ النظريَّة الكونيَّة لسانخيات ونفي الحضارة الفينيقيَّة، والنظريَّة الكونيَّة البابليَّة» لما في الأعالي»، لحضارة بلاد ما بين النهرين، التي «تلتقي مع نظريَّة سانخياتون التقاء منهج فكريٍّ واقعيٍّ مستنير»[٦]. وكذلك الحضارة الفارسيَّة وما أنتجته من حكمة متعالية

[١]- السجستاني، صوان الحكمة، ص٧٠.

[٢]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج١، ص٢٦.

[٣]- تيموثي فريك، بيتر غاندي، متون هرمسن حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط١، العدد ٣٥٧، القاهرة، ص٣٨.

[٤]- لويس مينار، هرمس المثلَّث العظمة، ترجمة: عبد الهادي عباس، سورية، دمشق، دار الحصاد، ط١، من دون تاريخ، ص١٥٢.

[٥] - ديوجين، تاريخ مشاهير الفلاسفة، ص٣٦.

[٦]- يوسف الحوراني، مجاهل تاريخ الفينيقيين، ط١، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، ١٩٩٩.

في المعرفة والفضيلة، جعلت أفلاطون يحذِّر السيبادس بلسان سقراط، من أن يُعرِّض أسلافه أمام «أرتاحشيروس بن أحشورش الملك الفارسيِّ: «عليك أن تأخذ بعين الاعتبار أنَّنا أقلُّ أهميَّة منهم في فخامة نسبنا وفي مميِّزاتنا الأخرى»[١]، معبراً عن عظمة هذه الحضارة مقابل سوء حال اليونانيين. وقد ذهب تيموثي فريك وبيتر غاندي في دراستهما القيمة التي ينتصرون فيها للحضارة الشرقيَّة، من أنَّه قد كان «لتحوت في الحضارة المصريَّة بالغ الأثر على الفكر الغربيِّ بدءاً من اليونانيين، وحتى الاكتشافات التي أطلقت النهضة الأوروبيَّة في القرن السادس عشر»[٢]. إلاَّ أنَّ هذه النصوص لم تسلم من تشكيك بعض علماء الغرب فيها، في إطار محاولاتهم الحثيثة طمس المعالم الفكريَّة والعلميَّة لتلك الحضارات.

من المهمِّ القول أنَّ المعاني المبحوث عنها في المنطق الأرسطيِّ ليست من اختراع أرسطو، إنَّما هي المعاني ذاتها التي عبرّت عنها شعوب الحضارات القديمة بحروفها وأصواتها. وقد أشار هرمس المصري إلى أنَّ ألفاظه التي تدلُّ على معان منطقيَّة خفيَّة، قد أصبحت عند الإغريق منبع الغموض واللاَّمنطق، وسبب ذلك أنَّ «خاصِّيَّة اللِّسان المصري، وطاقة الكلمات التي يستعملها، تجعل المعنى مفهوماً»[٣]، لذلك يحذِّر اسكليبيوس الملك آمون «عمل على أن لا يترجم هذا الخطاب خوفاً ألاَّ تفهم هذه الأسرار عند الإغريق»[٤]. كما يبيِّن فيها أنَّ هذه الحكمة إذا ما ترجمت سوف تفقد رصانتها السامية وطاقة التعبير عن هذه المعاني لأنَّ «للإغريق أيها الملك أشكالاً جديدة من اللُّغة كي تنتج البراهين، وفلسفتهم هي ضجَّة من الكلمات، ونحن على العكس نستعمل ليس كلمات، وإنما الصوت الكبير للأشياء». وما فعله أرسطو بفطنته هو أنَّه حوَّل الصوت الكبير الذي أشار إليه هرمس، إلى الصوت الكلِّيِّ متسائلاً: «هل اسطقصات الألفاظ هي حروف المعجم المشار إليها، أعني الأصوات المسموعة التي تسمَّى حروفاً منها يقوم لفظ لفظ، أم الصوت الكلِّي، والحرف

[١]- أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلَّد٤، نقلها إلى العربيَّة شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، محاورة السيبيادس الأول، ص٣٠٥- ٣٠٧.

[٢]- تيموثي فريك، بيتر غاندي، متون هرمسن حكمة الفراعنة المفقودة، ص١٣- ١٤.

[٣]- لويس مينار، هرمس المثلث العظمة ص٢٥١.

[٤]- المصدر نفسه، ص٢٥١.

الكلّيُّ الذي هو كالجنس لهذه»[١]. فالصوت الكليُّ، والحرف الكليُّ، والمعنى الكليُّ في داخل النفس. وعلى هذه القاعدة التي أسَّس لها أرسطو ممَّا ورثه عن سابقيه، يمكن النظر إلى ترتيب المنطق، وأشكال القياس الأرسطيِّ، بوصفها طريقاً لفهم تلك المعاني. إلاَّ أنَّ محاولات تزوير الحقائق بغاية الاستعلاء الحضاريِّ، جعلت إسحق كازابون يشكِّك بعلوِّ شأن الحضارة المصريَّة في العلم والحكمة، فنشر في عام ١٦٤١م تحليلاً للهرمسيَّات، أثبت فيه أنَّ هذه الأعمال لم تكن أعمال حكيم مصريٍّ، واعتبر الأسماء المصريَّة زخارف زيَّنت النص»[٢]. في المقابل، ذهب جورج.جي إلى أن «الفلسفة اليونانيَّة هي سليلة نظم الأسرار المصريَّة»[٣]، وأنَّ «العالم القديم كان ينظر إلى مصر باعتبارها مركزاً تعليميَّاً»[٤]، خلافاً لما ذهب إليه ول ديورانت بقوله: «لا نكاد نجد شيئاً في ثقافتنا الدنيويَّة، أللَّهم إلاَّ آلاتنا لسنا مدينين به لليونان»[٥]، متغافلاً عن نبع الحكمة الخالدة التي كانت معين أرسطو طاليس في «تأليف الصناعة بأجزائها، وتصفُّحها من حضيضها إلى عليائها»[٦]. وما كان أرسطو ليفعل ذلك، لولا أنَّه واحد من أولئك الحكماء الفضلاء الذين تأمَّلوا في السماء.

سابعاً: نتائج البحث

بناء على ما تقدَّم، يخلص البحث إلى النتائج الآتية:

إنَّ الأطروحة الغربيَّة في انفراد أرسطو بتبويب المنطق، ترتدُّ سلباً على الحضارة الغربيَّة ذاتها، لأنَّ هذه المقولة تهدم ركناً مهمَّاً من أركان الادِّعاء بالتفوُّق الثقافيِّ والحضاريِّ، كونها تضرب عمق المنطق الأرسطيِّ القائم على العقل، وتفرغه من جوهره الإلهيِّ الممتدِّ بجذوره إلى أعماق البشريَّة، لتختزل فكر أرسطو في الجانب المادِّيِّ لا غير. وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ عدم اعتراف الغرب المتطرِّف ممثَّلاً ببعض مفكِّريه، بالأصول الشرقيَّة للفلسفة اليونانيَّة،

[١]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، المقالة المرسومة بألف الكبرى، ص٢٢٠- ٢٢١.

[٢]- تيموثي فريك، بيتر غاندي، متون هرمسن حكمة الفراعنة المفقودة، ص٢٣.

[٣]- جورج جيي.ام. جيمس، التراث المسروق. الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٦، ص٤٤.

[٤]- المصدر نفسه، ص٥٤.

[٥]- ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١.

[٦]- السجستاني، صوان الحكمة، ١٢٩.

يخرج أرسطو من دائرة الحكمة العالية التي طلبها بمنطقه، وببطلان حكمته تبطل حكمة الغرب، بناءً على دعواهم.

إنَّ الأطروحة الغربيَّة بأنَّ الفلسفة بدأت مع اليونان، قامت على آراء بعض المشهورين في الفلسفة، وهذه الآراء بجملتها لم تثبت صحَّتها لا بحجَّة عقليَّة، ولا بدليل حسِّيٍّ في الشاهد، لذلك لا تعدو هذه الآراء أن تكون حججاً سفسطائيَّة كاذبة ضلَّ من اتَّبعها عن الحقيقة.

إنَّ إقصاء الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة من دائرة الفكر الفلسفيِّ بحجج عرقيَّة وعنصريَّة من قبل بعض العلماء المتطرِّفين في الغرب، لا يقدح بإبداعاتهم الفلسفيَّة التي ارتبطت بعقيدة الوحيد، ولا يقدح بعقولهم الوقَّادة التي اخترقت ما وراء النصِّ الأرسطيِّ رغم انغلاقه وذلك بنظرتين، الأولى نحو الإنسان والمحسوس، والثانية نحو الله والمعقول، وكانت النفس الناطقة نقطة انطلاقهم في مباحثهم الفلسفيَّة باعتبارها الحدَّ الأوسط بين العالمين، هذا الفهم الذي لم يطغَ فيه منهج التأمُّل على منهج التجريب العلميِّ، فأبدعوا في المجالين معاً، ولا يقدح نكران فضلهم على الغرب، بعظيم حكمتهم.

إنَّ الخلط بين المنطق كمنهج للعلم، وبين المنطق كمنهج للميتافيزيقا عند علماء الغرب، قد بدَّد أنوار الحكمة العالية في منطق أرسطو طاليس، فنقضوا هذا المنطق على مقدِّمات لا تنتسب إلى المنطق الأرسطيِّ، وإنَّما تنتسب إلى فهمهم الخاصِّ.

إنَّ تزييف الحقائق في هذا المجال المعرفيِّ العظيم، قد حرم الغرب من أنوار منطق أرسطو طاليس، لأنَّ فصل المنطق الأرسطيِّ عن تاريخه السرَّاني ومباحثه الماورائية، قد جعله بلا جدوى، وحرم الإنسان من النظر إلى الحقيقة خارج المادَّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن المقفَّع، المنطق، تقديم: محمد تقى، طهران، ١٣٥٧هـ.

٢. ابن زرعة، أبو علي عيسى ابن اسحق، منطق ابن زرعة، تحقيق وضبط وتعليق: جيرار الجيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط.

٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٣، ط٣.

٤. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج٢، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م، ط٢.

٥. أبو جمهور الإحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين تحقيق الشيخ وجيه بن محمد المسح، مؤسَّسة أم القرى، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٦. إخوان الصفاء وخلاَّن الوفاء، تصحيح: خير الدين الزركلي، تصدير، طه حسين، مقفَّاة بخلاصة تاريخيَّة لـ أحمد زكي باشا، المطبعة العربيَّة، مصر، ١٩٢٨.

٧. أرسطو، السياسات، نقله إلى العربيَّة: الأب أوعسطينس بربارة البولسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٧.

٨. أرسطو، ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، ج١ بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

٩. أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت،١٩٨٠، ط١.

١٠. آرنست رينان، ابن رشد والرشديَّة، نقله إلى العربيَّة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيَّة، لبنان، ١٩٥٧.

١١. الأصفهاني، بهاء الدين محمد بن حسن، عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفافي المنطق، تحقيق: علي أوجبي، مجلد أول، طهران، ١٣٩٣هـ.

١٢. أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلَّد٤، نقلها إلى العربيَّة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤.

١٣. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانيَّة، ج ١، ترجمة: جورج طرابيشي، ط١ دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

١٤. برتراند راسل، بحوث غير مألوفة، ترجمة: سمير عبدة، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

١٥. برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٦٢، الكويت، ١٩٨٣.

١٦. البغدادي، أبو الفرج عبد الله بن الطيب، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق علي جابر، دار التكوين، دمشق، ٢٠١٠.

١٧. البغدادي، أبي البركات، هبة الله ابن علي ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، ج١، الدكن، حيدر آباد ١٣٥٧، ط١.

١٨. تيموثي فريك، بيتر غاندي، متون هرمسن حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط١، العدد ٣٥٧، القاهرة.

١٩. جورج جيي.ام. جيمس، التراث المسروق. الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٦.

٢٠. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق، محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلَّد١، من دون تاريخ.

٢١. ديوجين اللاَّئرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج١، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط١.

٢٢. روبير بلانشي، من أرسطو إلى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، من دون تاريخ.

٢٣. السجستاني أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤.

٢٤. الشهرزوري، روضة الأفراح ونزهة الأرواح في تاريخ حكماء الأقدمين والفلاسفة المتألِّهين، مخطوط، نسخة إلكترونيَّة.

٢٥. الطبطبائي، محمد حسين، البرهان في المنطق، تحقيق: غالب الكعبي، دار المعارف الإسلاميَّة، قم، إيران، ١٤٢٨هـ، ط١.

٢٦. الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، من دون تاريخ، ط٢.

٢٧. الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق: محسن مهدي، دار:مجلَّة «شعر»، بيروت، ١٩٦١.

٢٨. فرفوريوس الصوري، إيساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقيِّ، بقلم أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

٢٩. فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، مؤسَّسة هنداوي، الترقيم الدولي ١٥٦١٧، ١٥٢٧٣.

٣٠. فلاح العابدي، لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، لبنان، ٢٠١٨، ط١، المقدِّمة.

٣١. ألكسندر مالكوفسكي، تاريخ علم المنطق، نقله إلى العربيَّة: نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧، ط١،

٣٢. لويس مينار، هرمس المثلَّث العظمة، ترجمة عبد الهادي عباس، سورية، دمشق، دار الحصاد، ط١، من دون تاريخ.

٣٣. مارتن برنال، أثينا السوداء، الجذور الأفروآسيويَّة للحضارة الكلاسيكيَّة، ج١، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرون، مراجعة وتقديم أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٤. محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشُرَّاح أرسطو عبر العصور، من دون توثيق، نسخة إلكترونيَذة.

٣٥. المفضل، أبو عبد الله بن عمر الجعفيِّ الكوفي، توحيد المفضل، تقديم وتعليق كاظم باقر المظفَّر،المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٥٥، ط٢.

٣٦. ول ديورانت، قصَّة الحضارة، ترجمة محمد بدران، المجلَّد ٢، ج١، الكتاب ٦، حياة اليونان، بيروت، تونس، المقدِّمة.

٣٧. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤.

٣٨. يوسف الحوراني، مجاهل تاريخ الفينيقيين، ط١، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، ١٩٩٩.

الأبعاد الميتافيزيقيَّة في مقولات المنطق الأرسطيّ

هنى محمد الجزر[١]

مقدّمة

لا ريب في أنَّ البحث المنطقيَّ في مقولات أرسطو أمرٌ مشروعٌ تماماً، خصوصاً أنَّها قُدِّمت من قبله على أنَّها جزءٌ من منطقه، حاملةً معها إرثاً ميتافيزيقيَّاً أنطولوجيَّاً لغويَّاً قد يلاحظه كلُّ لبيب في العلوم الفلسفيَّة.

هذا البحث يحاول تقصِّي الأبعاد المتعدِّدة لهذه المقولات مع الحرص على الكشف عن البُعد الميتافيزيقيِّ، ومدى قدرة المعلِّم الأول على توظيفها في الأبحاث الإلهيَّة. وقد سعى للابتعاد عن المنهج الوصفيِّ الذي يكتفي بوصف الظاهرة الفلسفيَّة بغية فهمها، والاقتراب أكثر من المنهج النقديِّ من أجل فهمٍ أعمق للظاهرة، في محاولة لاكتشاف التداخل بين المنطقيِّ والميتافيزيقيِّ، انطلاقاً من بديهيَّة أنَّ العلم واحدٌ، وبعضه يخدم بعضه الآخر.

كما سيحاول هذا البحث الكشف عن الجهد الفلسفيِّ الذي سبق أرسطو في توظيف المقولات على المستوى المنطقيِّ والأنطولوجيِّ والميتافيزيقيِّ، لنكتشف مدى التطوُّر الذي لحق ببحث المقولات الأرسطيَّة.

أوّلاً: الجذور التاريخيَّة للمقولات الأرسطيَّة

تُعتَبر المقولات -في مرحلة الفلسفة الطبيعيَّة- مبحثاً في الأنطولوجيا، فقد نُظِر إليها من قِبَل الفلاسفة الطبيعيين على أنَّها وُجِدت لتنظيم موجودات العالم. فقد أقام طاليس فلسفته الطبيعيَّة على مقولة أساسيَّة وهي الماء باعتبارها أساساً وجذراً لكلِّ موجود، وبذلك يكون أوَّل فيلسوف حاول إيجاد نسق فلسفيٍّ يفسِّر من خلاله التغيُّرات التي تطرأ على الوجود

---

[١]- رئيسة قسم الفلسفة - جامعة دمشق.

بمقولة واحدة يُنظَر إليها على أنَّها محاولة لمحاكاة الموجود، لكنَّها في حقيقتها بحث في الوجود. ولعلَّ ما أوصل طاليس إلى هذه المقولة هو حسُّه العلميُّ -بحسب سمبليقوس[١]- فقد رأى أنَّ النبات يتغذَّى من الماء، والحيوانات المائيَّة أكثر من الحيوانات البريَّة، وأنَّ السُّحب بما تحمله من أمطار هي السبب الأوَّل للحياة.

وقد استمر البحث الفلسفيُّ حول إيجاد مقولة تفسِّر موجودات العالم من خلال مقولات محدودة، فتبدَّلت مقولة الماء عند طاليس بمقولة الأبيرون عند أنكسمندريس، ذلك أنَّ مقولة الماء كجنس عالٍ لكلِّ الموجودات لم تقنع أحداً لاستحالة ذلك فيزيائيّاً، في حين استطاعت مقولة الأبيرونٍ الاستجابة لكلِّ متناقضات الوجود، ذلك أن الأبيرون مفهوم يشير إلى المادَّة اللاَّمحدودة من حيث الكمِّ واللاَّمتعيِّنة من حيث الكيف، وتحتوي في داخلها على كلِّ متناقضات الكون. ويمكننا القول أنَّ عودة أنكسيمانس إلى مقولة الهواء كمبدأ مفسِّر لمتغيِّرات الواقع يمثِّل نكوصاً على المستوى الميتافيزيقيِّ والأنطولوجيِّ، وعودة إلى فكر طاليس المادِّيِّ، إلاَّ أنَّ أنكسيمانس أضاف إلى مقولة الهواء مقولة الحركة التي تحدث التخلخل والاجتماع في الهواء، فينتج من الهواء النار، ومن ثمَّ الماء، فالتراب على نحوٍ آليّ[٢]. وبحسب ثيوفراسطس، فضَّل فيلسوفنا مقولة الهواء على الماء لأنَّه يملك خصائص فيزيائيَّة يستطيع من خلالها النفاذ إلى الأشياء من دون حامل[٣]. وتغيرَّت المقولة المفسرِّة لموجودات العالم مع فيثاغوراس من مقولة الهواء إلى مقولة العدد، فغدا «الواحد نقطة، والاثنان خطّاً، والثلاثة مثلثاً..»[٤].

يمكننا القول أنَّ فيثاغوراس استطاع التعالي بالمقولات المفسِّرة للكون بمذهب ميتافيزيقيٍّ يكون مثالاً للوجود الواقعيِّ للأشياء، إلاَّ أنَّ هيراقليطس أرجع هذه المقولات مرَّة أخرى إلى الطبيعة، فأصبحت مقولتا النار والتغيرُّ المقولتين المشار إليهما لتفسير الواقع، لكنَّ أغلب مؤرِّخي الفلسفة أجمعوا على أنَّ النار التي تحدَّث عنها هيراقليطس هي

[١]- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة: القاهرة، ط ٣، ١٩٤٢، ص٩٥.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٣٦، ص١٨.

[٣]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانيَّة تاريخها ومشكلاتها، دار قباء: القاهرة، ١٩٩٨، ص٥٥.

[٤]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة، دار إحياء الكتب العربيَّة: القاهرة، ط ١، ١٩٥٤، ص٨٢.

اللُّوغوس الكونيُّ، ممَّا يجعلنا نؤكِّد في هذه المقولة على صفة التعالي، ولعلَّ هذه الصفة التي منحها انكسيمنريس للمقولات أضفت عليها بُعدها الميتافيزيقيَّ في المرحلة الطبيعيَّة، وهذا التعالي الميتافيزيقي الذي طوَّره فيثاغوراس مهَّد الطريق لنظريَّة المثُل عند أفلاطون.

بعدما تراوح التطوُّر في المقولات المفسِّرة لظواهر الكون بين مادِّية المقولة ومثاليَّتها، سنلحظ مع أنباذقليس تطوُّراً في عدد المقولات، فأمست أربعة مبادئ ستمثِّل مجتمعة مبدأً أساسيَّاً لوجود الأشياء. أمَّا الذرِّيون (ليوقيبوس - ديمقريطس) فقد حاولوا إرجاع كلِّ الموجودات إلى مبدأ واحد هو الذرَّة التي ستشكِّل المكوِّن الأصغر والنهائيَّ للمادَّة، فهي لامتناهية من حيث العدد، ويصعب إدراكها بالحواسِّ، والذرَّات في أصلها لا كيف لها، إلاَّ أن كيف الأشياء سيتكوَّن من طريقة تموضُع الذرَّات بعضها إلى جانب بعض[١]. وقد اعتمد هؤلاء في تصنيفهم لمكوِّنات الكون على ثلاث مقولات أساسيَّة هي: ١- الذرَّة وتمثِّل عندهم الوجود، ٢- ومقولة التغيُّر التي ارتبطت بحركة الذرات، ٣- ومقولة العدم، وتمثِّل الفراغ الذي تتحرَّك فيه الذرَّات[٢].

إذا ما تجاوزنا المرحلة الطبيعيَّة التي حاولنا من خلال قراءة تاريخها استخراج المقولات الفلسفيَّة التي ابتدعوها باعتبارها أجناساً عُليا لموجودات العالم، وتوقَّفنا عند فلسفة أفلاطون، لوجدنا -ولأول مرة- مناقشة صريحة للمقولات بجانبها المنطقيِّ والميتافيزيقيِّ والأنطولوجيِّ. وقد تحدَّث أفلاطون في محاورة ثياتيتوس عن خمسة أزواج من المقولات[٣] هي: الوجود واللاَّوجود، الواحد والكثير، المغاير والمطابق، الحركة والسكون، الفعل والانفعال، وقد اعتبرها أجناساً عُليا للوجود، وحاول توظيفها في الحمل المنطقيِّ، وإيجاد حل للتعارض بين نظريَّة بارمنيدس في الثَّبات ونظريَّة هيراقليطس في التغيُّر، فكيف نحمل صفة على موضوع يشابهه عند بارمنيدس؟ وكيف يمكن أن نحمل صفة على موضوع غير ثابت عند هيراقليطس؟ إنَّ وظيفة الحمل هي الوصول إلى الماهيَّة الثابتة، وهذا يعني عدم

[١]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤، ص٨٣.

[٢]- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ١٥١ – ١٥٢.

[٣]- أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٥، ٢٦٣ – ٢٦٨.

إمكانيَّة الحمل المنطقيِّ عند كلا الفيلسوفين، وقد عبرَّ عن هذه النتيجة إقليدس الميغاريُّ عندما طابق بين مفهوم الوجود والله والعقل، واعتقد أنَّ الوجود واللاَّوجود واحدٌ، وأنَّ الحركة ممتنعة، ممَّا يعني عدم إمكانيَّة الحمل المنطقيِّ. فالحكم لغو، والحركة ممتنعة، والماهيَّات واحدة[١]. وقد أنكر إقليدس الميغاريُّ ومن قبله السفسطائيون، ومن بعده استلبو الميغاريُّ، وأبوليدس الملطيُّ إمكانيَّة هذا الحمل، وحاول الأخير هدم مفهومَيْ التناقض والهُويَّة اللَّذين يُعتبران أساساً له، وذلك من خلال إقامة عدد من المغالطات، كمغالطة الكذَّاب وكومة القمح[٢]..

لقد حاول أفلاطون من خلال مقولاته المنطقيَّة بيان زيف هذه الرؤى ليثبت إمكانيَّة الحمل المنطقيِّ، فبينَّ خطأ الدعوى السفسطائيَّة في التوحيد بين العلم والإحساس من جهة، كما حاول إقامة الصلة بين الماهيَّات عن طريق ربطها بالمُثُل العليا، وربط المُثُل العليا بالعالم المحسوس، وذلك عبر المقولات التي يسمِّيها الأجناس العُليا للوجود، فكلُّ شيء يشارك في الوجود باعتباره ماهيَّة، ويشارك في اللاَّوجود بوصفه غير الأجناس الأخرى[٣].

كذلك يمكننا -بحسب كوبلستون- تلمُّس البُعد الأنطولوجيِّ لمقولات أفلاطون باعتبارها أجناساً عُليا للموجودات، فالخير هو عالم لكلِّ شيء جميل وخيرٍّ في الأشياء الجميلة[٤]، لكن يمكننا أن نعترض على كوبلستون بأنَّ أفلاطون لم يرَ في مفهوم الخير مقولة من مقولاته.

أما المعنى الميتافيزيقيُّ لمبحث المقولات الأفلاطونيَّة، فيمكننا اكتشافه عن طريق تقسيم أفلاطون المعرفة إلى عالمين:

١. **عالم المعرفة الحسِّيَّة:** ويقوم على الحسِّ، ويشكُّ أفلاطون بقيمة الحقيقة في هذا العالم بسبب الحركة المستمرَّة التي تجعل من موضوعاته متغيِّرة لا سبيل للوصول إلى

[١]- يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٢٧٨.

[2]- Bochenski . I. M : Ahistory of formallogic ، Trans by : Ivo Thomas Chelsea ، Publiyshing company ، New York ، 1970 ، P : 105 .

[٣]- أنظر: أفلاطون: محاورة السوفسطائي، المحاورات الكاملة، المجلَّد ٢، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٢٦٢.

[٤]- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلَّد الأول اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٢، ص٣٨١ - ٣٨٢ .

ماهيَّتها[١].

٢. عالم المعرفة العقليَّة والمثُل: ويتضمَّن المعارف العقليَّة وعالم المثُل، ويعتمد على العقل والاستنتاج العقليّ.

ولكي يقيم أفلاطون علاقة بين العالمين اعتبر أنَّ المثُل علَّة وماهيَّة لكلِّ شيء سواء كان عقليّاً أم ماديّاً، وأنَّ الواحد هو العلَّة الحقيقيَّة لعالم المثُل[٢]، فالواحد مبدأ الوجود بأسره سواءً أكان هذا الوجود ينتمي إلى عالم الحسِّ أم إلى العقل، فهو مبدأ الوجود والماهيَّة، كذلك يتبيَّن أثر مقولة الوجود واللاَّوجود في بناء عالم أفلاطون الميتافيزيقيِّ عندما استخدم المقولتين للخروج من عباءة بارمنيدس عندما أقرَّ أنَّ للاَّوجود وجوداً، فقد «وُجِد اللاَّوجود لكي يكون لا وجوداً»[٣]، وأنَّ حديثنا عن أيِّ موجود ينتمي إلى عالمه وهويَّته، ولكنَّ كلَّ شيء خارج هويته يشكِّل له جزءاً من عالم اللاَّوجود، فالسكون وجودٌ لذاته، وهو لا وجود بالنسبة إلى عالم الحركة[٤].

لقد أراد أفلاطون من هذه المقولات (الوجود، اللاَّوجود) إيجاد علاقة بين عالم المثُل مع العالم الحسِّيِّ، وعلى هذا النحو كان هو أوَّل فيلسوف استخدم المقولات على المستوى الأنطولوجيِّ والمنطقيِّ والميتافيزيقيِّ، بينما اقتصر الفلاسفة السابقون على المعنى الأنطولوجيّ.

ثانياً: الأبعاد المختلفة للمقولات الأرسطيَّة

سنناقش في هذا المطلب المعنى اللُّغويَّ والمنطقيَّ والأنطولوجيَّ لمفهوم المقولات الأرسطيَّة، وسنبدأ بالبُعد اللُّغوي عند ابن منظور الذي يورد معانيَ لا تخدم بحثنا كقال الماء أي صبه، وقال برجله أي مشى[٥]. إلاَّ أنَّ ما لفت انتباهنا للمعاني الكثيرة لهذه اللَّفظة أنَّها

[١]- ديوجينيس لائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأوَّل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٤٨ – ٢٤٩ .

[٢]- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلَّد الأول اليونان وروما، مرجع سابق، ص٢٥٤ – ٢٥٥.

[٣]- أفلاطون: محاورة السوفسطائي، المحاورات الكاملة، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٤]- أفلاطون: المصدر نفسه، ص٢٦٧ -٢٧٠ .

[٥]- ابن منظور: لسان العرب، المجلَّد الحادي عشر، نشر أدب الحوزة: قم طهران، ١٤٠٥هـ، ص٥٧٧.

كلَّها تتضمَّن الحركة، وقد أشار الرازي إلى أنَّها تشير إلى معنى الحركة حتى ولو بدَّلنا مواقع الأحرف على النحو التالي:

احتمالات لفظة قول			معاني التقليبات المختلفة للفظة قول[1]
ق	و	ل	وهو كلام سهل على اللِّسان يدلُّ على الحركة.
ق	ل	و	تُطلق على حمار الوحش لخفَّته في الحركة.
و	ق	ل	تُطلق على الوعل لحركته.
و	ل	ق	ولق يلق إذا أسرع.
ل	و	ق	يُطلق على الطعام الذي أُعملت اليد في تحريكه.
ل	ق	و	اللَّقوة تُطلق على الوجه الذي اضطربت حركته.

والقول بالمعنى اللُّغويِّ هو الكلام على الترتيب سواء أكان هذا القول تامَّاً أو ناقصاً، ويعني بالقول الألفاظ المفردة التي يبنى منها الكلام[٢]، وهذا ما أشار إليه حنين بن اسحق في ترجمته لكلمة قاطيغورياس اليونانيَّة[٣] باعتبار أنَّ الأخيرة تشير إلى جزء من المعنى، يمكننا القول أنَّ المعنى اللُّغوي العربيَّ يقارب المعنى اللُّغويَّ لكلمة قاطيغوريا في الفكر اليونانيِّ التي تعني الصفة التي تُحمل على موضوع[٤]. كذلك فإنَّ الاشتقاق اللاَّتينيَّ Categoria يمنح المفهوم اللُّغويَّ معنى الصفة – المحمول التي تحمل على موضوع[٥]، إلاَّ أنَّ الحديث اللُّغويَّ على المقولات باعتبارها قولاً ناقصاً أو صفة تحمل على موضوع يبعد مقولة الجوهر الأول من المقولات، على اعتبار أنَّ الجواهر الأول لا تحمل على موضوع وليست موجودة

[١]- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر: بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٣.

[٢]- ابن منظور: لسان العرب، المجلَّد الحادي عشر، مصدر سابق، ٥٧٢.

[٣]- عبد الرحمن بدوي: مقدِّمة كتاب المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأوَّل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، ط ١، دار القلم: بيروت، ١٩٨٠، ص١٢ – ١٤.

[٤]- جوناثان ري، ارمسون: الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، ط ١، الهيئة المصريَّة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٤، ص٤١٠.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيغلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٤٣.

في موضوع[١]. لذلك وجدنا أنَّ المقاربة اللُّغويَّة لهذه المقولات لا تصحُّ بهذا المعنى، إلاَّ أنَّ أحد الباحثين المعاصرين تجاوز معضلة المقاربة اللُّغوية للمقولات الأرسطيَّة، عندما اعتقد أنَّ الجوهر يقابل الاسم باعتبارهما يشكِّلان موضوعاً في قضيَّة منطقيَّة، والكم يقابل العدد، والكيف يقابل الصفة، والإضافة تقابل الإضافة، والوضع يقابل الفعل اللاَّزم، ومقولة الملك تناظر الماضي البعيد، وأن يفعل يقابل الفعل المتعدِّي، وأن ينفعل يقابل الفعل المبنيَّ للمجهول[٢].

ومن الناحية الأنطولوجيَّة، حافظ أرسطو على الدلالة القديمة للمقولات باعتبارها أجناساً عُليا للموجودات، وقد فهمها ابن سينا على أنَّها أجناس عشرة عالية تحوي الموجودات[٣]، كما أنَّها تمثِّل تعيُّنات حقيقيَّة للموجودات في الواقع، فلا بدَّ من الجوهر كحامل لحالات الموجود المختلفة، كما أنَّ هذا الموجود يجب أن يوجد على هيئة وفي مكان وزمان ما، وأن يكون فاعلاً أو منفعلاً، وأن يكون كمّاً ما ويتمتَّع بصفات تشكِّل له كيفاً، كذلك فإنَّ هذا الموجود يجب أن يدخل في علاقة ترتيب وجوديٍّ مع غيره من الموجودات، فهل هو جنس أم نوع؟

لقد ناقش أرسطو أشكالاً مختلفة لوجود الجوهر، فاعتبر الهيولى نوعاً من الجوهر الناقص لأنَّها عدمت الصورة، كذلك اعتبر الصورة جوهراً إذا كانت هي الماهيَّة التي يدلُّ عليها الحدُّ، كما اعتبر أنَّ الوجود الحقيقيَّ للجوهر عندما يكون مركَّباً من مادَّة وصورة، وأنَّ هذا التحقُّق الفعليَّ للموجود يحتاج في وجوده لمكان وزمان، وأن يفعل، وأن ينفعل، وأن يدخل في علاقات مع الموجودات الأخرى، وكلُّ هذه مقولات تساهم في بلورة الأنطولوجيَّة الأرسطيَّة.

أما بالنسبة إلى الدلالة المنطقيَّة فيمكننا القول أنَّ مبحث المقولات الأرسطيَّة كتبه فيلسوفنا ضمن ما نسمِّيه النَّسق المنطقيَّ، فبعد المقدِّمة التي كتبها فورفوريوس يبدأ المشروع

---

[١]- أرسطو: المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأوَّل، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، دار القلم: بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣٤.

[٢]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر: بيروت، ١٩٨٤، ص٤٥٩.

[٣]- ابن سينا: المقولات من المدخل، كتاب الشفاء، الجزء الأوَّل، تحقيق: الأب قنواتي – محمود الخضيري – فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية: القاهرة، ١٩٥٢، ص٦.

المنطقيُّ الأرسطيُّ بكتاب المقولات، أي -على حدِّ تعبير روبير بلانشي- الطرق العشرة التي تمكننا من حمل محمول على موضوع[١]. وقد عرَّف أرسطو المقولة بأنَّها «التي تُقال بغير تأليف.. وإذا قيل على حياله، فلم يقل بإيجاب أو سلب»[٢]. لكن، لا بدَّ من أن نبينِّ أنَّ المقولات الأرسطيَّة هي محمولات تحمل على موضوع إذا ما استثنينا مفهوم الجوهر الأوَّل فهو لا يصحُّ أن يحمل على موضوع، وقد نبَّهنا أرسطو إلى أن موضوعات العالم أربعة أصناف[٣]:

١. مقولات تُقال على موضوع وغير موجودة في موضوع، وهي كليَّات الأشياء كقولك: زيد إنسان، فلفظة إنسان تحمل على وليست موجودة في.

٢. مقولات لا تُقال على موضوع وموجودة في موضوع، فلأنها جزئيَّة لا تُقال على، ولأنَّها أعراض فإنها توجد في، كقولك الورقة بيضاء.

٣. مقولات تُقال على موضوع وموجودة في موضوع.

٤. مقولات لا تُقال على موضوع، وغير موجودة في موضوع، وهي جواهر أول، كقولك زيد، وهذه لا يمكن أن تحمل، وهذا الصنف هو المقصود من النقد.

ثالثاً: المقولات الأرسطيَّة: عددها، ترتيبها

تفاوت عدد المقولات بين فيلسوف وآخر بحسب النسَق الفلسفيِّ لكلٍ منهم، ووظيفة المقولات داخل هذا النسق؛ فبينما كانت مقولات الفلاسفة الطبيعيين محدودة بسبب حصرها بالوظيفة الأنطولوجيَّة، ارتفع عدد هذه المقولات إلى خمسة أزواج في محاورة ثيتاتيوس، وثماني مقولات في السوفسطائي بسبب إضافة مهام منطقيَّة لها. أما بالنسبة إلى أرسطو فقد أفرد في مجموعته المنطقيَّة عشر مقولات واحدة منها جوهر، وتسعة أعراض له، بيد أنَّه لم يثبت على هذه المقولات العشرة فاقتصر على ثمانٍ منها في مقالة الدال، من دون أن يذكر

[١]- روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعيَّة: الجزائر، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنشر والتوزيع : لبنان، ص٣٨.

[٢]- أرسطو: المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأول، مصدر سابق، ص٣٥ – ٣٦.

[٣]- أرسطو: المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأول، مصدر سابق، ص٣٤ .

مقولتي الوضع والملك[١]. أمَّا في كتاب الطبيعة فقد حذف من العشر ثلاث مقولات هي الوضع والملك والزمن[٢]. وقد آثرنا عرض هذه المقولات كما وردت في كتاب المقولات؛ لأنَّها اللَّوحة الأكمل التي تبيِّن كلَّ إمكانيَّاتها اللُّغويَّة والأنطولوجيَّة والميتافيزيقيَّة، وهي على النحو التالي[٣]:

١- **الجوهر (Subbstance):** يعرِّفه أرسطو بقوله: وهو الموصوف بأنَّه أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فهو الذي لا يُقال على موضوع، ولا هو في موضوع، ومثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما. فأمَّا الموصوفة بأنَّها جواهر ثوان فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنَّها أول، فالجوهر نوعان: جوهر أول هو دائماً موضوع منطقيٌّ ولا يصحُّ أن يكون محمولاً، وجوهر ثانٍ يمكن أن يكون موضوعاً كقولك الإنسان كائنٌ حيٌّ، ويصحُّ أن يكون محمولاً كقولك زيد إنسان.

٢- **الكم (Quantity):** وينقسم إلى كمٍّ متَّصل وكم منفصل، فأمَّا الكمُّ المتَّصل فمثاله الخطُّ والزمان، وأمَّا الكمُّ المنفصل فمثاله العدد والقول، ومن خواصِّ الكمِّ أنَّه لا مضادَّ له، وأنَّه غير قابل للأكثر والأقل، لكنَّه يقبل علاقة المساواة واللاَّمساواة، مثال ذلك المحصول قد يكون مساوياً لمثيله أو غير مساوٍ له.

٣- **الكيف (Quality):** الكيفيَّة عند أرسطو ما تُقال في جواب كيف هي، ويكون الجواب على نوعين: **كيفيَّات تكون ملكات لأصحابها** كالعلم والفضيلة، **وكيفيَّات تكون حالات لأصحابها**، وتكون أقلَّ دواماً وأكثر حركة كالحرارة والبرودة والمرض والصحَّة، وهناك كيفيَّات انفعاليَّة كالحلاوة والبياض، وكيفيَّات تحصل للمادَّة كالشكل المستقيم. ومن خواصِّ الكيفيَّات أنَّها تقبل الاشتقاق اللُّغويَّ، وتقبل المفاهيم المتضادَّة، كما أنَّها تقبل الأكثر والأقل.

---

[١]- أرسطو: كتاب الدال، أعدّه عبد الكريم المرّاق، محمد الحبيب المرزوقي، محمد المحجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية: تونس، ١٩٨٣، ص٣٣ .

[٢]- أرسطوطاليس: الطبيعة السماع الطبيعي، ترجمة اسحق بن حنين، شرح: الحسن بن السمح، يحيى بن عدي، أبي الفرج بن الطيب، متى بن يونس، مراجعة وتدقيق: هيثم إدريس، دار إدريس: حمص، ط١، ٢٠٠٨ ، ص٢٣ - ٢٤ .

[٣]- أرسطو: المقولات، من كتاب منطق أرسطو، الجزء الأول، مرجع سابق، ص٣٦ – ٦٢ .

٤- **الإضافة (Relation):** وتسمَّى أيضاً مقولة العلاقة لأنَّ وظيفتها إيجاد علاقة بين المضاف والمضاف إليه، كلفظة أكبر، ومن خواصِّ هذه المقولة أنَّها تقبل الضدَّ كالعلم والجهل، وأنَّ العلاقة في المضاف متكافئة، ففلان عبد لفلان الذي هو مولى لعبده، والعلم علم للمعلوم كما أنَّ المعلوم معلوم للعلم.

٥- **المكان (Place):** تُقال في الجواب عن سؤال أين، فتقول هو في مكان ما.

٦- **الزمان (Time):** وهي مقولة متعلِّقة بسؤال: متى يحصل الشيء.

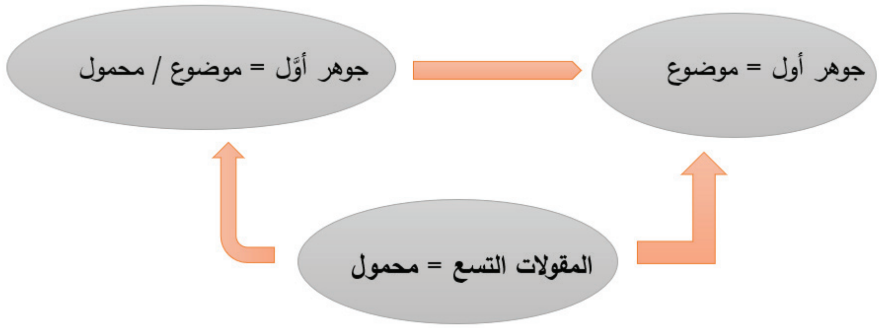
٧- **الوضع (Situation):** وهي مقولة تعبرِّ عن كيفيَّة وجود الموجود، هل هو متَّكئ، أم جالس، أم أنَّه نائم.

٨- **الملك (State):** مقولة تصف المُلكيَّة، كقولك: إني منتعلٌ حذائي.

٩- **الفعل (Activity):** مقولة تُقال على وضعيَّات الفعل مثل يكتب، يركض، ومن خواصِّها قبول الأقوال المتضادَّة، كما أنَّها تقبل الأكثر والأقل، فنقول فلان يكتب أكثر أو أقل من فلان.

١٠- **الإنفعال (Passivity):** تُقال على مجموعة المفاهيم التي تعبر على وضعيات الإنفعال، ومن خواص هذه المقولة أنها تقبل الأقوال المتضادة، والأكثر والأقل.

ويمكننا رسم شكل يوضح أولويَّة الحمل بين هذه المقولات في القضيَّة المنطقيَّة الأرسطيَّة على النحو التالي:



رابعاً: المعنى الميتافيزيقيُّ للمقولات الأرسطيَّة

يُعتَبر الشيخ الرئيس هو أوَّل من أشار إلى المعنى الميتافيزيقيِّ للمقولات الأرسطيَّة، فاعتبرها بحثاً في الميتافيزيقا وليست بحثاً منطقيّاً، إلاَّ أنَّه عندما عرض هذا المبحث في الشفاء عرضه في باب المنطقيَّات رغبة منه في متابعة أرسطو في هذا الكتاب[١]. لكن ملاحظة ابن سينا أسمعت فخر الدين الرازي، فقام بعرض هذا المبحث في كتبه الخاصة -ككتاب المباحث المشرقيَّة- ضمن المباحث الميتافيزيقيَّة لا المنطقيَّة[٢].

سنحاول في هذا المطلب تناول المقولة الأرسطيَّة التي يمكن أن تثير مشكلات لا تقبل المعالجة إلاَّ في إطار الميتافيزيقا الأرسطيَّة، مع التأكيد على بعديها المنطقيِّ والأنطولوجيِّ الذين عرضنا لهما من قبل:

الأهميَّة الميتافيزيقيَّة لمقولة الجوهر

تُعتَبر مقولة الجوهر المقولة المحوريَّة عند أرسطو، فهي واسطة العقد الذي تنبني عليها كلُّ أنواع القضايا المنطقيَّة؛ إنَّها الموضوع الذي تحمل عليه بقية المقولات، كذلك فهي من أهمِّ المفردات الميتافيزيقيَّة في فلسفته. فالجوهر عنده يتركَّب من هيولى هي بمثابة مادَّة له، وصورة مقوِّمة لمادَّته، وهما عنصران لا ينفكَّان بعضهما عن البعض الآخر، فهي أهمُّ المقولات التي تستحقُّ اسم الوجود، أمَّا التِّسع الباقية فلا تسمَّى موجودات إلاَّ بالتبعيَّة له لأنَّها حالات للجوهر[٣]. كما أنَّ الجوهر عند أرسطو لا يقتصر على العالم الحسيِّ فهو موضوع العلم الإلهيِّ، فالجواهر أوائل الموجودات، وتنقسم إلى جواهر فاسدة هي الجواهر الطبيعيَّة، وجواهر غير فاسدة تكون حركتها دائريَّة، وعلى رأس هذه الجواهر المحرِّك الأوَّل الأزلي الذي هو مبدأ حركة سائر الأشياء يحرِّكها من خلال المبدأ الغائي[٤]، ومن خلال

[١]- لقد كتب ابن سينا الشفاء رغبة منه في شرح الفلسفة على خطى أرسطو، أمَّا فلسفته المشرقيَّة التي كتبها لأتباعه فهي في الإشارات والتنبيهات، وكتب أخرى أشار إليها إلاَّ أنَّها فقدت ككتاب الفلسفة المشرقيَّة، أنظر: ابن سينا: المدخل من الشفاء، الجزء الأول، تحقيق: الأب قنواتي – محمود الخضيري – فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية: القاهرة، ١٩٥٢، ص٩.

[٢]- أنظر: فخر الدين الرازي: المباحث المشرقيَّة، المجلَّد الأول، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى: قم، الطبعة الثانية، ١٣٢٩ شرقي، ص٢٣٧ - ٣٨١.

[٣]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص٢٠٥.

[٤]- يوسف كرم، المصدر نفسه، ص٢٠٩ – ٢١٢.

المحرِّك الأوَّل ننتقل في مبحث المقولات من حقل المنطق إلى حقل الميتافيزيقا؛ لأنَّ الجوهر الأوَّل هو موضوعه الأهمُّ، وله الأولويَّة في الوجود الحقيقيِّ. وقد قال أرسطو من قبل إنَّه لا وجود إلاَّ للمتعيِّن، والمحرِّك الأوَّل هو أوَّل المتعيِّنات، فالميتافيزيقا لا تعترف بالوجود الكلِّيِّ الذي هو أساس العلم عند أرسطو، ومن هنا فإنَّ الكليَّات عند أرسطو «تمثِّل همزة وصل بين الميتافيزيقا والمنطق من حيث أنَّها تجمع بين مبحثَيْ الوجود والمعرفة»[١]. ولكن، هل لعب مفهوم الجوهر أيَّ دور في ميتافيزيقا أرسطو، وهل مواصفات الجوهر الميتافيزيقيِّ مختلفة عن صفات الجوهر الذي ورد في كتاب المقولات؟

في مقالة اللاَّم يتحدَّث أرسطو عن طبيعة المحرِّك الأوَّل في أنَّه يحرِّك العالم بالشوق من دون أن يتحرَّك، فهو جوهر أزليٌّ ثابت غير متحرِّك لا يلحقه التغيير، وليس بذي كم، لأنَّه غير قابل للقسمة، وهو مفارق للمادَّة، وهو عقل بالفعل، يعقل أسمى المعقولات، وإليه تصبو سائر الموجودات، فهو العلَّة الغائيَّة للكون التي تحرِّكه من دون أن تتحرَّك، فهو المعشوق الأول يطلب من أجل ذاته[٢].

إن مواصفات المحرِّك الأوَّل عند أرسطو لا تمتُّ بِصلة لمفهوم الجوهر الذي تحدَّث عنه في كتاب المقولات المنطقيِّ، فالله باعتباره حاملاً لأعراض هي عين ذاته كما قالت المعتزلة، لا يمكنه أن يكون موضوعاً للحمل المنطقيِّ الأرسطيِّ محدَّداً بمكان وزمان معيَّن، يقوم بفعله وفقهما، له وضع ما ويتمتَّع بعلاقات مع غيره، ويكون خاضعاً للانفعال. وقد لاحظ الرازي هذا الاختلاف بين عالمَيْ المنطق والميتافيزيقا، فما يصدق -بخصوص مفهوم الجوهر- على المنطق لا يصدق في مجال الميتافيزيقا ؛ لأنَّ ماهيَّة الجوهر في كلا المجالين متغايرة[٣]. لكنْ، يمكننا مخالفة الاعتراض في موضعين:

١. إنَّ الفيصل الأساسيَّ الذي يجعل من الجوهر جوهراً، ألاَّ يكون في موضوع عندما يعرض هذا الوجود في الخارج.

[١]- سامي لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفيِّ الإسلاميِّ، مكتبة الحريَّة الحديثة، جامعة عين شمس: القاهرة، ط١، ١٩٧٨، ص٢٣٨.

[٢]- أرسطو: مقالة اللاَّم من كتاب ما بعد الطبيعة، نص ضمن كتاب أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، دراسة نصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات: الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٥ - ٦.

[٣]- فخر الدين الرازي، الحكمة المشرقيَّة، الجزء الأول، مصدر سابق، ص٢٤١ – ٢٤٣ .

٢. أنَّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهراً أو عرضاً إلاَّ في الجواهر الصوريَّة التي يرافقها شيء ماديٌّ، تكون الصورة مقوِّمة له، أمَّا في الجواهر المفارقة فلا يجوز[١]. لأنَّ ذلك يستحيل على الله.

بناءً عليه، نستطيع التأكيد على أنَّ الجوهر المنطقيَّ عند أرسطو يندرج تحت أصل من أصول الوجود وهو الوجود الممكن، الذي قد **يكون في الموضوع وهو العرض أو لا يكون وهو الجوهر**[٢]. كذلك فإنَّه ليس من شرط الجوهر كجوهر أن يكون موجوداً في الخارج، وألاَّ يكون في موضوع، أي أنَّه ليس هناك ارتباط بين الجوهر ووجود الشيء في الخارج أو في الذِّهن، وهذا ما دفع أرسطو إلى الحديث عن ثلاثة أنواع من الجواهر. وعلى هذا النحو، فإنَّ أرسطو لم يقع في تناقض على صعيد نسَقه الفلسفيِّ، ذلك أنَّ المقولات الأرسطيَّة كانت منطقيَّة من ناحية، وطبيعيَّة من ناحية أخرى، وميتافيزيقيَّة من ناحية ثالثة، ونحن نذهب إلى أنَّ مقولة الجوهر الحسيِّ المؤلَّف من صورة وهيولى عند أرسطو يؤسِّس لمقولة الجوهر العقليِّ المنطقيِّ، ليشيد عليها مقولة الجوهر الميتافيزيقيِّ، على اعتبار أنَّ مقولة الجوهر أحد الأُسُس التي أقام عليها أرسطو نسقه الفلسفيَّ لبناء فلسفته حول الطبيعة ولتنظيم القضيَّة والقياس المنطقيِّ، وكذلك لرفع دعائم العالم الميتافيزيقيِّ لديه.

الأهميَّة الميتافيزيقيَّة لمقولات الزمان والمكان والإضافة عند أرسطو

ضمن محاولته لإثبات قِدَم المحرِّك الأوَّل[٣]، استخدم أرسطو مقولات الزمان والمكان والإضافة، ومن أجل هذه الغاية حاول إثبات حركة السماء الأولى، ولكي يصل إلى نتيجته تلك انطلق من مقدِّمات عدَّة هي:

أنَّ الزمان لا بداية له ولا نهاية

وأنَّ الزمان مقياس الحركة

[١]- فخر الدين الرازي، المصدر نفسه، ص٢٦٥ .

[٢]- فخر الدين الرازي، محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين، راجعه وقدَّم له: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤، ص٧٦. وانظر أيضاً فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مؤسَّسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٣٧٣هـ ش، ص٩٦.

[٣]- حول برهان أرسطو على تحريك العالم عن طريق المحرِّك الأول، أنظر: أرسطو: مقالة اللاَّم من كتاب ما بعد الطبيعة، نصٌّ ضمن كتاب أرسطو عند العرب، نشر:عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص٣ – ٦.

ينتج عنهما أنَّ الحركة أبديَّة أزليَّة

ومن ثمَّ يعتبر هذه النتيجة مقدِّمة، ليستنتج أنَّ هذه الحركة دائريَّة ومتَّصلة في المكان، حتى لا تكون لها بداية ولا نهاية، ومن خلال مقولة الإضافة، فلا بدَّ من أن تضاف هذه الحركة الأزليَّة إلى محرِّك أوَّل ينبغي أن يكون ساكناً، لأنَّه لو تحرَّك فإمَّا أن يتحرَّك بذاته أو بغيره، فلو تحرَّك بغيره لاحتاج محرِّكاً، وهذا بدوره سيحتاج محركاً آخر منفصلاً عنه، وهكذا إلى ما لانهاية. ولمَّا كان من المستحيل أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابدَّ من أن لا يتحرَّك المحرِّك بغيره، أمَّا إذا افترضنا أنَّ المحرِّك الأوَّل يتحرَّك بذاته، فسيعني ذلك انقسامه إلى جزء محرِّك وجزء لا يتحرَّك؛ لأنَّ الشيء لا يمكن أن يتحرَّك بالحركة نفسها التي يحرِّك بها في وقت واحد ومن جهة واحدة، لذلك فالمحرِّك يحرِّك هذه الحركة الأزليَّة الأبديَّة، ويظلُّ في الوقت نفسه ساكناً ولا يتحرَّك.

ويُعدِّد أرسطو صفات كثيرة لهذا المحرِّك لاعتبارات عدَّة: فيجب أن يكون صورة بلا مادَّة، فهو موجود بالفعل وليس بالقوة، وهي صورة الوجود للموجود المادِّيِّ. إنَّه عقل خالص لا يجوز أن ينفعل بما هو ناقص، لذلك فهو لا يعقل إلاَّ ذاته لأنَّها أكمل الأشياء، وهو يحرِّك الكون باعتباره غاية له عن طريق الشوق.

حريٌّ القول أنَّ تلازم الحركة مع المحرِّك واستحالة تسلسل العلل، يتَّفق تماماً مع القول بالخلق وحدوث العالم، من دون الحاجة إلى برهان ابن سينا، بأنَّ مرجِّحاً قد استجد. فثبات العلَّة الأولى عند أرسطو يناظره عند الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بالخلق أنَّ إرادة الله قديمة تعلَّقت بأنَّه سيكون عالمٌ في الزمان. ولمَّا كان حدوث العالم لم يحدث تغيُّراً في العلَّة الأولى من حيث أنَّ الإرادة قديمة، وأنَّ مفعولها هو المتعلِّق بالزمان، فقدَّم العلَّة لا يستتبع قدم المعلول، إلاَّ إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علَّته صدوراً ضروريَّاً، ولا يكون هذا شأنه إلاَّ إذا تكافأ مع العلَّة، وليس بين العالم المتغيِّر والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريَّاً لله.

وهكذا يغدو المكان والزمان والحركة والإضافة مقولات ميتافيزيقيَّة ترصد التحوُّلات التي تقف وراء التغيُّرات الطبيعيَّة، ولم تقف عند الحدود المنطقيَّة باعتبارها محمولات

وحالات تعرض للجوهر الذي يحدُّه الزمان، بل أصبحت حالات للمادَّة الأولى والمحرِّك الأوَّل. وعلى هذا النحو، يمكننا الحديث عن بقيَّة المقولات الأرسطيَّة باعتبارها حالات يمكننا أن نحملها على الجوهر الأوَّل والمحرِّك الأوَّل فلا نقتصر على هذه المقولات الأربع، ولكن الحمل سيكون على وجه الضرورة لا الإمكان.

ولا بدَّ من القول أنَّ المقولات الأرسطيَّة جميعها حملت المعنى الميتافيزيقيِّ في أبحاث علماء الكلام عندما ناقشوا العلاقة بين الذَّات والصِّفات، واختلفوا في ذلك حول تأكيد هذه المقولات على الذات الإلهيَّة عند الأشاعرة ولكن من دون أن يدخلوا في التشبيه، فيثبتوا ما أثبته القرآن الكريم على الذَّات، بينما حاول المعتزلة سلب الصفات والأحوال عن الله، ونحن نذهب إلى أنَّ تحميل المقولات الأرسطيَّة الرؤى الميتافيزيقيَّة كما وردت في كتاب قاطيغورياس هو تحميل للنصِّ الأرسطيِّ ما لا يستطيع حمله، وبالتالي فإنَّ الحديث عن هذا البُعد ما خلا مقولة الجوهر هو توسيع الدلالة للمقولة الأرسطيَّة.

خاتمة

من خلال دراستنا للمقولات الأرسطيَّة بأبعادها المختلفة، تبيَّن لنا الآتي:

يمكننا القول أنَّ اللُّجوء إلى لوحة من المقولات تكون ركيزة لفيلسوف ما في إنشاء نسَقه الفلسفيِّ، لم يكن نتيجة ترفٍ، وهذا ما يفسِّر ظهور هذا المبحث منذ أن حاول اليونانيُّ تحرير حكمته الفلسفيَّة.

شهدت لوحة المقولات الفلسفيَّة تطوُّراً ملحوظاً في عدد المقولات وفي مستوى عمق المعالجة، ولعلَّ أهمَّ تطوُّر لهذه المقولات حصل مع أنكسميندريس الذي أضفى على مقولته صفة التعالي واللاَّنهائيَّة، فاكتشف من خلال بحثه الفلسفيِّ أفقاً جديداً، وهو المجال الميتافيزيقيُّ ليضاف كبُعد جديد للمقولات بعدما اقتصر ردحاً من الزمن على المستوى الأنطولوجيِّ. وقد تطوَّر هذا البُعد بشكل ملحوظ على يد فيثاغوراس وهيراقليطس وديمقريطس.

لقد كشف البحث عن جهود أفلاطون الجبَّارة في إضفاء المعنى الميتافيزيقيِّ والمنطقيِّ على البُعد الأنطولوجيِّ الموجود أصلاً عند فلاسفة اليونان الطبيعيين. وقد توصَّل إلى المعنى المنطقيِّ عندما بيَّن في محاورة السوفسطائيِّ إمكانيَّة بناء جملة خبريَّة منطقيَّة مكوَّنة من مجموعة مفاهيم تقبل الحمل المنطقيِّ، وعلى الصعيد الأنطولوجيِّ عندما اعتبر هذه المقولات أجناساً كبرى في تنظيم الموجودات. وقد توضَّحت العلاقة بين المقولات والميتافيزيقيا من خلال نظريَّة المُثُل، ممَّا يعني أنَّ عمل أرسطو كان متمِّماً لعمل أفلاطون والفلاسفة السابقين.

رغم إدراج المعلِّم الأوَّل لمبحث المقولات ضمن مباحثه المنطقيَّة إلاَّ أنَّ البُعد الأنطولوجيَّ والميتافيزيقيَّ لهذه المقولات لا يخفى على بعيد نظر يشتغل في ميدان البحث المنطقيِّ الأرسطيِّ، ذلك أنَّ أهمَّ ما تبحثه هو مقولة الجوهر وأعراضه ودلالاته الأنطولوجيَّة والميتافيزيقيَّة، وكذلك فإنَّ مقولتَي الزمان والمكان تُستخدمان في الدلالة على وجود الله أكثر من استخدامهما في تعيين زمان ومكان حدث منطقيٍّ ما. ولكنْ، أيُّ تجاوز لهذه المقولات للبحث بين ثناياها عن معنىً ميتافيزيقي، هو طلبٌ لمعنىً غير موجود، وتحميل لدلالات لا يحتملها النصّ.

لقد أدرك الفلاسفة المسلمون قبل غيرهم أهميَّة هذا المبحث المنطقيِّ من الناحية الميتافيزيقيَّة، ولعلَّ ابن سينا كان رائداً في هذا الاتِّجاه، عندما نبَّه إلى أهميَّة البُعد الميتافيزيقيِّ للمقولات الأرسطيَّة. وقد أخلص فخر الدين الرازي لهذه الوصيَّة فأورد مبحث المقولات في باب الميتافيزيقا لا في باب المنطق، وأفرد عشرات الصفحات للبحث عن المعنى الميتافيزيقيِّ لهذه المقولات في كتابه الأشهر المباحث المشرقيَّة، ممَّا يعني أنَّ أرسطو لم يكتشف هذا البُعد للمقولات، لأنَّ المناخ الفكريَّ الذي كان يعيش فيه لم يسمح له بهذا، فجاءت مقولاته لتستجيب إلى متطلِّبات النَّسق المنطقيِّ والطبيعيِّ بالدرجة الأولى، ومن ثمَّ لبعض المعاني الميتافيزيقيَّة التي أوردناها في البحث.

لقد كان الدافع لكلٍّ من أرسطو وأفلاطون لاستخدام المقولات الفلسفيَّة التي اقترحوها على المستوى الميتافيزيقيِّ رغبتهما في إقامة علاقة بين العالم الإلهيِّ والعالم الأرضيِّ، على اعتبار أنَّ ما يجري في الأرض له أصل في العالم السماويِّ عبر حركة مستمرَّة هابطةٍ من المحرِّك الأوَّل إلى الإنسان عبر حركة الكواكب والوسائط الميتافزيقيَّة.

يُعتَبر مبحث المقولات من أهمِّ المباحث التي تثبت الوشائج القويَّة بين الفلسفة ومختلف أشكال التعبير عن الواقع، فهي تربط المنطق بالأنطولوجيا والمباحث الطبيعيَّة إضافة إلى المباحث الميتافيزيقيَّة واللُّغويَّة.

لم يكن للمقولات من الناحية الميتافيزيقيَّة كبير الأثر على المعلِّم الأوَّل كما هو الحال عند الفلاسفة المسلمين الذين ركنوا لهذه المقولات بغية شرح عالمهم اللاَّهوتيِّ، وتحديد العلاقة بين اللاَّهوت والنَّاسوت. كما شكَّلت مقولة الصفة أهميَّة قصوى في علم الكلام الإسلاميِّ لما لهذه المشكلة من أثر في تطويره، فكما هو معلوم أنَّ المعتزلة قد أنكروا الصفات بينما الأشاعرة أثبتوها، وتعيين صفة لله هو بمثابة نقل لهذه المقولة من عالم الإمكان المادِّيِّ إلى عالم الضرورة الإلهيِّ.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع العربية

١. ابن رشد: تفسير ما وراء الطبيعة لأرسطوطاليس، الجزء الثاني، نشره موريس بويج: بيروت، ١٩٣٨.

٢. ابن سينا: المدخل من الشفاء، الجزء الأول، تحقيق: الأب قنواتي - محمود الخضيري - فؤاد الأهواني، المطبعة الأميريَّة: القاهرة، ١٩٥٢.

٣. ابن سينا: المقولات من المدخل، كتاب الشفاء، الجزء الأول، تحقيق: الأب قنواتي - محمود الخضيري - فؤاد الأهواني، المطبعة الأميريَّة: القاهرة، ١٩٥٢.

٤. ابن منظور: لسان العرب، المجلَّد الحادي عشر، نشر أدب الحوزة: قم طهران، ١٤٠٥ هـ.

٥. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة، دار إحياء الكتب العربيَّة: القاهرة، ط ١، ١٩٥٤.

٦. أرسطو: مقالة اللاَّم من كتاب ما بعد الطبيعة، نص ضمن كتاب أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، دراسة نصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات: الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

٧. أرسطو: كتاب الدال، أعدَّه عبد الكريم المرَّاق، محمد الحبيب المرزوقي، محمد المحجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية: تونس، ١٩٨٣.

٨. ارسطوطاليس: الطبيعة السماع الطبيعي، ترجمة اسحق بن حنين، شرح: الحسن بن السمح، يحيى بن عدي، أبي الفرج بن الطيب، متى بن يونس، مراجعة وتدقيق: هيثم إدريس، دار إدريس: حمص، ط١، ٢٠٠٨.

٩. أرسطو: المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأوَّل، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، دار القلم: بيروت، ط١، ١٩٨٠.

١٠. ارمسون جوناثان ري: الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال

العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، ط ١، الهيئة المصريَّة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٤.

١١. أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

١٢. أفلاطون: محاورة السوفسطائيِّ، المحاورات الكاملة، المجلَّد ٢، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

١٣. إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيغليَّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤.

١٤. ديوجينيس لائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأوَّل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

١٥. روبير بلانشي: المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعيَّة: الجزائر، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع: لبنان.

١٦. سامي لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحريَّة الحديثة، جامعة عين شمس: القاهرة، ط١، ١٩٧٨.

١٧. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة: القاهرة، ط٣، ١٩٤٢.

١٨. عبد الرحمن بدوي: مقدِّمة كتاب المقولات، منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، ط ١، دار القلم: بيروت، ١٩٨٠.

١٩. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر: بيروت، ١٩٨٤.

٢٠. فخر الدين الرازي: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، تحقيق أحمد حجازي السقا، مؤسَّسة الصادق للطباعة والنشر، طهرأن، ١٣٧٣ هـ ش.

٢١. فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين، راجعه وقدَّم له: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤.

٢٢. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر: بيروت، ط١، ١٩٨١

٢٣. فخر الدين الرازي: المباحث المشرقيَّة، المجلَّد الأول، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى: قم، الطبعة الثانية، ١٣٢٩ شرقي.

٢٤. فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلَّد الأول اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٢.

٢٥. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجتهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤.

٢٦. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٣٦.

المراجع الأجنبية:

1. Bochenski. I. M: Ahistory of formallogic, Trans by: Ivo Thomas Chelsea, Publiyshing company, New York, 1970.

الديمقراطيّة وحقوق الإنسان عند أرسطو

محمد مرتضى[١]

مقدّمة

يُعتَبر أرسطو شخصيَّة لها تأثيرها في ميدان الفلسفة والسياسة، فمعظم تعاليمه ما زال يُعتدُّ بها إلى اليوم. وبما أنَّ موضوع الديمقراطيَّة والحرِّيَّات وحقوق الإنسان من أكثر الموضوعات التي يثيرها الغرب، حتى أصبحت محورًا للاتِّهام، ومعيارًا للتقدُّم، وجدنا أنَّ الأصول العريقة -كما يُسمُّونها- التي قامت عليها المدنيَّة الأوروبيَّة الحديثة، من علوم وآداب وأفكار إغريقيَّة، هي تيَّارات مُشبَعة بروح التمييز العنصريِّ والتفرقة. وقد اخترنا هذا البحث بهدف تبيين حجم ذلك الفكر المشوَّه عند أحد أعظم فلاسفة الإغريق قاطبة، وسنجد أنَّ تعاليم وأفكار هذا «المعلِّم الأول» كانت بمثابة كارثة جرَّت الويلات على آلاف البشر في أنحاء متفرِّقة من العالم القديم. فقد أفرد عشرات النظريَّات لتبرير استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، وحرمان المرأة من أبسط حقوقها، ولم تكن آراؤه الهدَّامة مقتصرة على العبيد والنساء (الطرف الضعيف في المجتمع) بل تعدَّتهم إلى الأطفال المشوَّهين حين ادَّعى أن لا فائدة من الاعتناء بهم ورعايتهم، ناهيك بمواقفه العنصريَّة من الأجانب المقيمين في المدن اليونانيَّة، ومواقفه العدوانيَّة تجاه الشرقيين، وحجم الكذب والتهويل في الثناء على الجنس اليونانيِّ المتميِّز؛ لذلك فإنَّ دراسة تاريخ اليونان القديم ستزوِّدنا بالكثير من المفاتيح لفهم العديد من النظريَّات والأفكار والأحداث في التاريخ المعاصر.

أوّلاً: بعض من السيرة الشخصيَّة لأرسطو

ولد أرسطوطاليس سنة ٣٨٤ق.م في مدينة أسطاغيرا Stagira، وهي مستعمرة آيونيَّة

[١]- أكاديمي وباحث لبناني، دكتوراه في الفلسفة، واستاذ تاريخ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف.

Ionian قديمة على الشاطئ الشرقيِّ لبحر إيجة، في تراقيا شمال بلاد اليونان على الحدود مع مقدونيا، لذلك لم يعامل معاملة أستاذه أفلاطون الذي كان مواطنًا أصيلاً، بمعنى أنَّه لم يكن من «ذوي الدم اليونانيِّ الأزرق» إن جاز لنا التعبير، كما أنَّه لم يكن يكترث كثيراً للتقاليد والأعراف الاجتماعيَّة السائدة في أثينا[١].

اقترن أرسطو مرَّتين؛ مرَّة بـ بِثياس Pythias ابنة أخت صديقه وزميل دراسته في أكاديميَّة أفلاطون هرمياس Hermias، ويبدو أنَّ ذلك الزواج كان سعيدًا حيث أنجب منها بنتًا سمَّاها أيضًا بِثياس على اسم والدتها. أمَّا المرَّة الثانية فكانت بعد وفاة زوجته، حيث عاش مع محظيَّته هربيليس Herpyllis وأنجب منها ابنًا هو نيقوماخوس، رغم أنَّه لم يتزوَّجها[٢]. والوقع أنَّ هذا الطفل كان من الممكن أن يحصل على صفة الأطفال الشرعيين في القرن الخامس قبل الميلاد، أما في القرن الرابع قبل الميلاد فكان من الصعب جدًّا أن يحصل على تلك الصفة، لأمور تتعلَّق بسياسات دولة المدينة، ما جعل -نيقوماخوس- طفلاً غير شرعيٍّ في نظر المجتمع والدولة[٣].

على المستوى الشخصيِّ، كان أرسطو كثير التأنُّق، يحبُّ الثياب الجميلة الفاخرة، لمخالطته عليَّة القوم، وإقامته في قصور الملوك والعظماء، وكان من عادته، خلافًا لما درج عليه الفلاسفة في زمانه، أن يحلق لحيته، ويستحمَّ كثيراً، ويتضمَّخ بالعطور، منساقًا إلى مغازلة الغلمان والتمتُّع بهم، إذ كان له حتى أواخر حياته غلام اسمه مرمكس[٤].

في ما يخصُّ تعليمه، كانت أسرته مشهورة بالطب، حيث كان أبوه نيقوماخوس طبيبًا للملك المقدونيِّ أمينتاس الثاني Amyntas II (٣٩٦- ٣٦٩ق.م)؛ والد فيليب الثاني، وجدِّ

---

[1]- Pomeroy. S., B., & Stanley M. Burstein, & Walter Donlan & Jennifer Tolbert Roberts., A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture., University Press Oxford., Oxford 2004, p.249

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، ط١، مؤسَّسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦م، ص١١.

[3]- Driscoll, S., Ancient Greece: Life as a Slave in Ancient Greece., Iconn One Se arch for Public Libraries 2011. p.3

[٤]- أرسطو، السياسات، ط١، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة (الأونسكو)، بيروت ١٩٥٧م، ص٤٥-٤٦.

الإسكندر الكبير، وقد تُوفيِّ عندما كان أرسطو لا يزال حدثًا، فلم يأخذ عنه الطب[١]، وعندما بلغ سنَّ الثامنة عشرة، وفد إلى أثينا، وقصد أكاديميَّة أفلاطون حيث درس فيها عشرين سنة على يد هذا الأستاذ، وظلَّ يتتلمذ على يديه ويشاركه التعليم حتى وافته المنيَّة في سنة ٣٤٧ق.م.

لمَّا تُوفيِّ أستاذه قصد أرسطو أسوس Assos في آسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس Hermeias الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الأكاديمية، وأقام فيها فترة استمرَّت بضع سنوات تزوج خلالها من زوجته الأولى، ثم قصد مقدونيا، بناء على دعوة خاصَّة من ملكها فيليب الثاني الذي أسند إليه مهمَّة تثقيف وريث عرشها الإسكندر المقدونيِّ، البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وقد استمرت تلك الفترة ثلاث سنوات[٢]، حيث أخذ في السنوات الأولى يلقِّن تلميذه أصول الأدب اليونانيِّ ومبادئ الخطابة والشعر، وقد نقح له نصَّ إلياذة هوميروس وعلَّق عليه، فأضحى ذلك النشيد سمير ليالي النجل الملكيّ. وخلال تلك الفترة، وضع أرسطو مجموعة من الكتب والمؤلَّفات يُعتقَد أنها كتبت خصيصا لولي العهد وأبناء طبقة النبلاء والوزراء وأولاد كبار رجال البلاط المقدونيِّ، الذين كانوا يشاطرون الإسكندر الصغير دروسه، ومنها كتابه (في الشعر) ومؤلَّفات أخرى في الأدب والفلسفة مثل (الصعوبات الهومريَّة) و(الصعوبات الشعريَّة) و(في المآسي)، كما ألَّف لتلميذه كتابًّا (في الملكية) وآخر (في الاستعمار)، إلاَّ أنَّه لم يصلنا من تلك المؤلَّفات إلاَّ شذرات[٣]. وفي معبد الحوريات الذي خصَّصه فليب ليكون مكان الإقامة والدراسة للأستاذ ووريث العرش، حدث اللِّقاء الأول بين أولومبيا Olympias (زوجة فيليب) وأرسطو، وقد قيَّمته تلك المرأة الغريبة الأطوار بأنَّه رجل يلثغ في كلامه، وليس عنده ما يقوله من أفكار خلاَّقة، وربما عادت شهرته إلى أنه واحد من تلاميذ أفلاطون المفضَّلين[٤].

بعدما سطع نجم الإسكندر، عاد أرسطو نحو سنة ٣٣٥ق.م إلى أثينا، وأسَّس فيها

---

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦م، ص١٤١.

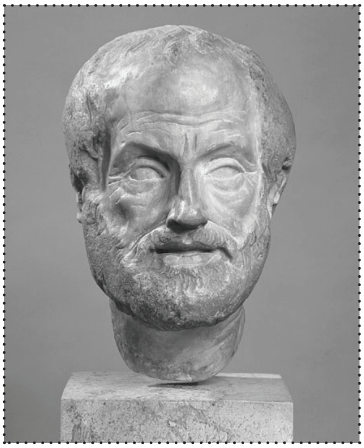
[2]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.249.

[٣]- أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص٣٥.

[٤]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص١٥.

مدرسته الخاصَّة في الفلسفة والمعروفة في ملعب رياضيٍّ اسمه اللوقيون Lyceum، فعرفت مدرسته باسم هذا الملعب، وكان يشرح لطلَّابه الدروس وهو يتمشَّى معهم، ما أسبغ عليهم اسم المشَّائين peripatetics وما زالوا معروفين به حتى يومنا هذا. وخلال هذه الفترة، وضع معظم المؤلَّفات الصغيرة المكتوبة غالبًا على هيئة محاورات، تقليدًا لأسلوب أستاذه أفلاطون في الكتابة، وإن كان هناك فرق واضح بين الأسلوبين، فأسلوبه وجيز وجاف، بينما أسلوب أفلاطون مسهب وخصب الخيال[١]. ولعلَّ من أهمِّ ما كتبه بمساعدة تلاميذه ١٥٨ بحثًا عن الدساتير في العالم القديم والمدن اليونانيَّة، إلَّا أنَّ جميع هذه الأبحاث ضاعت، ما عدا دستور أثينا، وقد عُدَّ ذلك خسارة معرفيَّة فادحة، لأنَّها لو بقيت لأتاحت لنا التعرُّف على تطوُّر الحياة الدستوريَّة في بلاد اليونان كلِّها، كما وضع أهم مؤلِّفاته نظير كتاب (ما وراء الطبيعة)، وكتب (الأخلاقيَّات)، وكتاب (السياسات) الذي سنعتمد عليه مطوَّلًا في بحثنا هذا.

أرسطو



بعد وفاة الإسكندر الثالث، انفجر الشعور المعادي لمقدونيا في بلاد اليونان، وفي أثينا على الخصوص، ولمَّا كان أرسطو محسوبًا على تلميذه الإسكندر المقدونيِّ فقد فضَّل أن يرحل، لأنَّه أدرك تمامًا أنَّه إن بقي في أثينا سيلقى مصير سقراط؛ ولا سيَّما أنَّه اتُّهم بالإلحاد، لم يكن راغبًا بالمثول أمام محاكمة غير عادلة سيتم الانتقام فيها منه جزاءً له على مواقفه السياسيَّة. وهكذا غادر المدينة للمرَّة الثانية بعد ١٢ سنة، وقصد خالكيس Chalcis في آسيا الصغرى، إلَّا أنه مات في السنة التي تلتها أي سنة ٣٢٢ق.م، وهو في الثالثة والستين من عمره[٢]، بعدما ألمَّ به داء في المعدة لعلَّه السرطان، وقال بعضهم إنَّه انتحر لأنَّه لم يعرف سرَّ المدِّ والجَزْر،

[1]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.249.

[2]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.249.

فألقى بنفسه في البحر، وقال البعض الآخر إنَّه وضع حدًّا لحياته بتجرُّع السمِّ الزعاف[١].

ثانيًا: أرسطو والديمقراطيَّة الزائفة

تظهر عيوب الديمقراطيَّة عند أرسطو في مبدأ **المشاركة السياسيَّة**، حيث أتاحت الديمقراطيَّة الزائفة في فكره للجماهير أن تختار من يشغل المناصب في حكومتها، وأن تحاسبهم، من دون أن تأذن لأيِّ فرد من أفراد هذه الجماهير بأن يتولى أيَّ منصب حكوميٍّ، بدعوى أنَّ أفرادها غير مؤهَّلين لتولي هذا النوع من المناصب التي حصرتها بالطبقة النخبويَّة[٢]. ومن هنا، ينقسم المجتمع -في نظر أرسطو- إلى فئة حاكمة، وأخرى محكومة تخضع لها، والفئة الحاكمة هي فئة المتفوِّقين الذين يمتلكون الفضيلة والقدرات الفكريَّة والثقافيَّة المتميِّزة التي تُمكِّنهم من المشاركة في الشؤون السياسيَّة، وفي مقابل ذلك لا تمتلك الفئة المحكومة مثل هذه القدرات، وبالتالي لا تساهم في مثل هذه الشؤون، وإنَّما تتحدَّد مشاركتها بالقيام بالأعمال اليدويَّة التي تفي باحتياجات الأسياد، وتوفير أوقات فراغ لهم من أجل التفكير في شؤون الدولة، ومن هذا المبدأ كان العبيد يُعتَبرون أداة ضروريَّة في أيدي مالكيهم، ومكوِّنات أساسيَّة وضروريَّة من مكوِّنات الأسرة[٣].

لقد كانت تلك الأفكار انعكاسًا لتقسيمات كان أرسطو يؤمن بها وهي: حُرٌّ وعبد، يونانيٌّ وبربريٌّ، بالغ وطفل، ذكر وأنثى[٤]، فحسب اعتقاده أنَّ الطبيعة قد أقامت تعارضًا في كلِّ مكان بين الأعلى والأدنى، بين النفس والبدن، بين العقل والشهوة، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى، وحسب ما يدَّعي حيثما يوجد هذا الاختلاف بين موجودَين فإنَّ ذلك يكون لمصلحتهما معًا، أن يحكم أحدهما ويطيع الآخر[٥]، «إنَّ القيادة والانقياد ليسا أمرين ضروريين فحسب، لكنهما نافعان أيضًا، ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز منذ نشأته للخنوع[٦]». ويدَّعي أرسطو أنَّ الخطورة تكمن في ما إذا أصبح الحكم

---

[١]- أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص٤٤.

[2]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.251.

[٣]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ الغربيِّ قديمًا وحديثًا، جامعة الإسكندريَّة، د.ت، ص١٥٢٣.

[4]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.251.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٣١.

[٦]- أرسطو، السياسات، ص٩٧.

والقرار بيد من لا يعرف أن يحكم، وبيد من لا يملك الفضائل السياسيَّة، أي غير المؤهَّلين، أمَّا الخطورة الأكبر فهي عندما يصبح للعامَّة صلاحيَّات تفوق صلاحيَّات عليَّة القوم (النخبة)، لأنَّ العوامَّ سيقومون باختيار من سيشغل المناصب العليا في الحكم، أي ستكون لهم الكلمة الأولى والأخيرة على المؤهَّلين سياسيًّا في المجتمع، والأكثر خطورة من هذا وذلك أن ميولهم ستكون نحو من يخدم مصالحهم الخاصَّة؛ أي مصالح العوامِّ والفقراء، بصرف النظر عن المصلحة العامَّة للبلاد[1]، ويتَّضح من هذه الآراء مدى تحامل أرسطو على الديمقراطيَّة الحقيقيَّة، ورغبته في الترويج لمبادئ ديمقراطيَّة زائفة.

ولعلَّ سبب تلك الآراء أنَّ مفهوم الشعب لدى اليونان الذين ابتكروا النظام الديمقراطيَّ (أو حكم الشعب) لم يكن مفهومًا، ذلك أنَّهم فهموا الشعب فهمًا قاصرًا، فجعلوه يعني مجموع المواطنين الأثينيين الأحرار ممن بلغوا سنَّ العشرين، وبذلك أخرجوا المقيمين والعبيد من مفهوم الشعب. فأفلاطون فهم الشعب في النظام الديمقراطيِّ على أنَّه مجموع الغوغاء أو الدهماء ومن هم على شاكلتهم، أمَّا أرسطو فقد عرَّفهم بجمهرة المواطنين الفقراء في مختلف المدن، ولذا كان حكم الشعب عند اليونان ذا تطبيق محدود جدًّا، فلم تكن السلطة السياسيَّة في الواقع بيد الأغلبيَّة وإنَّما كانت بيد المواطنين الأحرار وحدهم؛ وهم فئة محدودة لا تتجاوز عُشْر سكان المدينة في بعض الروايات، أو ثلثهم على أحسن الأحوال[2].

أمَّا **المظهر الثاني** من مظاهر الديمقراطيَّة الزائفة عند أرسطو؛ فهو الخلل في مفهوم المواطنة، إذ كان في العصور الإغريقيَّة يشير على العموم إلى أنَّ كلَّ إنسان مدعوٌّ بثروته أو بجاهه إلى ممارسة سلطة سياسيَّة معيَّنة، والمساهمة في تسيير شؤون المدينة، إلَّا أنَّه كان إقصائيًّا، فلم يكن للعبيد والصُنَّاع والزُرَّاع والمقيمين الأجانب والنساء والأطفال وكبار السنِّ حقُّ المواطنة في دولة المدينة[3]، فالمواطن هو الرجل اليونانيُّ الحرُّ الذي بلغ سنَّ الرشد فحسب، وهذا الخلل كان ينعكس سلبًا على الحالة العامَّة؛ في أنَّه لا يتيح لجميع أبناء دولة المدينة المشاركة في الحياة السياسيَّة، وبدل أن ينقُضَ أرسطو تلك المفاهيم القاصرة،

[1]- ولاء توفيق فرح، الديمقراطيَّة في فكر أرسطو السياسيِّ، أوراق كلاسيكيَّة، العدد ١١، القاهرة ٢٠١٢م، ص١٤٤.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، مجلَّة «عالم الفكر»»، مج ٢٢، عدد ٢، الكويت ١٩٩٣م، ص١٣.

[3]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، رسالة مُعدَّة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الاجتماعيَّة، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، قالمة-الجزائر ٢٠١٧م، ص٩٢.

تابع التجربة اليونانيَّة التي قَصَرت مفهوم المواطنة على الذين يُسمَح لهم بممارسة السلطة، والمشاركة المباشرة في الشؤون السياسيَّة بأنَّهم الذكور الأحرار[١]، وهكذا يذهب إلى أنَّ المواطنين هم الذكور الأحرار الذين حُرِّروا من القيام بأعباء الحياة اليوميَّة، والمهام الإنتاجيَّة اليدويَّة، وبهذا يخرج من دائرة المواطنين لديه العمَّال والفنيُّون وغيرهم ممَّن يقومون بهذه الأعباء، مبرِّرًا ذلك بأنَّ هؤلاء ليس لديهم المقدرة على القيادة واتِّخاذ القرارات في الوقت ذاته[٢].

حسب الاعتقاد المشوَّه والتفكير العنصريِّ لأرسطو، نلاحظ الأمور التالية:

أوَّلًا: أنَّ حياة الفلاح والصانع والتاجر لا تتَّفق مع حياة المواطنين الأحرار -تلك الطبقة المنتجة التي سبق أن استبعدها أفلاطون من المشاركة في الحياة السياسيَّة في مدينته الفاضلة- وقد أطلق عليها اسم مجتمع الشهوة، ووصف الحياة في هذا المجتمع بأنَّها أقرب ما تكون إلى حياة الخنازير. وتجدر الإشارة إلى أنَّ تلك الآراء لم تكن له وحده بل هي معتقدات الغالبيَّة العظمى من المنظِّرين السياسيين عند اليونان[٣].

طبعًا، إنَّ ما يهمُّنا هنا هو رأي أرسطو الذي شرَّع هذه المبادئ الإقصائيَّة بحديثه عندما قال: «في العصور الغابرة كان أهل الصناعات عند بعض الأمم أرقَّاء أو أجانب، ولا تزال الطائفة الكبيرة منهم حتى الآن على تلك الحال، والدولة الفاضلة لم تكن لتجعل صاحب الحرفة مواطنًا، وجب القول أنَّ فضيلة المواطن التي وصفناها، ليست كلَّ مواطن، ولا فضيلة الحرِّ فحسب، وإنَّما أيضًا فضيلة الذين هم مشغولون بالأحكام الضرورية. إنَّ الذين يخدمون في الأشغال الضروريَّة هم الأرقَّاء، والذين يخدمون العوامَّ هم أصحاب الحِرَف والمستأجرون، وبالتالي فإنَّ قليلاً من التأمُّل في أمرهم يظهر وضعهم الراهن، لأنَّه لمَّا تعدَّدت الأحكام السياسيَّة تعدَّدت أنواع المواطنين، لا سيَّما المرؤوسين منهم. ومن ثم تحتَّم في بعض الأحكام السياسيَّة أن يكون العامل والمأجور مواطنين. واستحال ذلك في البعض الآخر منهما، نظير النظام الذي تقلَّد فيه المناصب اعتمادًا على الفضيلة والشرف، إذ لا سبيل

[١]- أرسطو، السياسات، ص٩٨.

[٢]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٤.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧١.

لمن يعيش عيشة أهل الصنائع والمأجورين أن ينصرف إلى تحصيل أصول الفضيلة»[١].

في الواقع، إنَّ هذا الكلام مرفوض جملة وتفصيلاً، وشاهِدُنا على ذلك أنَّه مع انتشار الدين الإسلاميِّ السَّمِح انحطَّ زبانية الكفر، وهم من سادة قريش من أمثال أبي الحكم (أبي جهل) وأبي لهب وهو عمُّ النبيِّ، إلى مرتبة وضيعة، بعد ما أظهروه من إسفاف في العقل والفكر عندما رفضوا اعتناق الدعوة الإسلاميَّة، لا بل ناصبوها العداء، في حين أنَّ صنَّاعًا وحرفيِّين استطاعوا أن يصلوا إلى أعلى مراتب الفضيلة، حتى أنَّ عبيدًا مُعتَقين من أمثال بلال الحبشيِّ وصلوا إلى مراتب سامية من الفضيلة والمكانة في المجتمع الإسلاميِّ الجديد، وهذا ما يؤكِّد خطأ نظريَّة أرسطو.

ثانيًا: يبدي أرسطو استعلاء وميلاً متحيِّزًا ضدَّ البرابرة (الأجانب) المقيمين في دولة المدينة اليونانيَّة، فهم مقيمون محكومون فحسب ولا يشاركون في السلطة، وإن كانوا يختلفون كلِّيَّة عن غيرهم من المواطنين[٢]، وهو في ذلك إنمَّا يعبرِّ عن المعتقد الذي كان سائدًا في المجتمع وهو احتقاره لعاداتهم وتقاليدهم، بل يذهب إلى أنَّهم عبيد بالطبيعة[٣]. «أمَّا اليونان فنبلاء لا في أوطانهم فحسب ولكن أيضًا أينما حلُّوا، بعكس الأعاجم الذين لا اعتبار لهم إلاَّ في بلادهم»[٤]. ومن العجيب كيف انساق أرسطو في سهولة وسذاجة لمزاعم قومه الواهية وعصبيَّاتهم الذميمة والسخيفة[٥].

ثالثًا: يستبعد أرسطو المرأة تمامًا من ميدان المشاركة في الحياة الثقافيَّة والسياسيَّة والفكريَّة في دولة المدينة بصفة عامَّة، ليجعل وظيفتها كما كان الأمر في سابق عهده، مقتصرًا على الإنجاب، وهو يتوافق مع المبدأ الشائع في بلاد اليونان أيضًا، فالعاهرة للَّذَّة بينما الزوجات لإنجاب الأبناء الشرعيين فحسب[٦]. ولا يجد حرجًا عندما يدَّعي أنَّ النساء يختلفن عن الرجال في النوع، وعندهنَّ نقص في القدرة العقليَّة والقدرة الخلقيَّة، ولو أنَّهنَّ لا

[١]- أرسطو، السياسات، ص١٢٩.

[٢]- ولاء توفيق فرح، الديمقراطية في فكر أرسطو السياسي، مصدر سابق، ص١٣٨.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧١.

[٤]- أرسطو، السياسات، ص١٩.

[٥]- أرسطو، السياسات، هامش، ص١٩.

[٦]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧١.

يفتقرن كليَّة إليها. وعلى هذا، فبينما يُحال بينهنَّ وبين حقِّ المواطَنة الكامل، وإن كان مقتنعًا بضرورة تمتُّعهنَّ بقسط محدود من الحريَّة، وأن ينلنَ نصيبًا من التعليم، بحيث يتناسب مع وظيفتهنَّ الثانويَّة في دولة المدينة، وما يظهر أنَّه كان متأثِّرًا به هو عدم وجود فطنة علميَّة لديهنَّ وخاصيَّة العقل الذي يكون له السلطان[١].

إنَّ النقد الذي يوجَّه لأرسطو هو أنَّ مفهوم الشعب لا يمكن أن يكتمل معناه الحقيقيُّ من دون أن تتحرَّر المرأة من عبوديَّة الرجل حتى يحكم الشعب كلَّه لا طائفة ولا طبقة ولا فئة منه، وهنا لا بدَّ من أن تنال المرأة حقوقها السياسيَّة كاملة غير منقوصة، فلا تُعامَل كما كانت تُعامَل في المجتمع اليونانيِّ بوصفها جزءًا من مُلكيَّة الرجل[٢].

رابعًا: يستبعد أرسطو الشيوخ والفتيان ممَّن لم يبلغوا سنَّ الحُلم تمامًا من ميدان المشاركة في الحياة السياسيَّة في دولة المدينة، «فالأولاد الذين لم يُحصوا بعد -لحداثة سنِّهم- في عداد المواطنين، والشيوخ الذين أُطلِق سراحهم، ينبغي أن نعترف بكونهم مواطنين من بعض الوجوه، وإن لم يكونوا مواطنين دونما قيد أو حصر، ولذا نضيف أنَّ أولئك مواطنون لم يكتملوا بعد، وأنَّ هؤلاء مواطنون قد فات أوانهم»[٣].

خامسًا: يستبعد أرسطو العبيد - الذين كانوا يشكِّلون الأكثريَّة الساحقة من سكَّان أثينا، من حقِّ المواطَنة، حيث لم يكونوا يُعدُّون من المواطنين، بل لم يكونوا يتمتَّعون بأيِّ حقوق سياسيَّة أو مدنيَّة[٤]. لا بل إنَّه يجعل: «الطبيعة تتَّجه إلى إقامة التباين بين أجسام الأحرار وأجسام الأرقَّاء، فتجعل هذه الأجساد قويَّة تصلح لما يلزمها من الخدمة، بينما تجعل تلك الأجسام الأخرى قويمة غير صالحة للأشغال الوضعيَّة، ملائمة للحياة المدنيَّة، وهكذا تُصرَف حياة الأحرار في شؤون الحرب وشؤون السلم»[٥].

والنقد الذي يوجَّه لأرسطو هنا هو أنَّ الديمقراطيَّة والعبوديَّة لا تتَّفقان، لأن الأولى تحترم

[١]- محمد بن علي، سؤال الإنسان في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ والليبراليِّ الغربيِّ دراسة فلسفيَّة في المفهوم والحقوق، رسالة مُعدَّة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر ٢٠١٣م، ص٢٠٢.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة، مصدر سابق، ص٢٦.

[٣]- أرسطو، السياسات، ص١١٦.

[٤]- ولاء توفيق فرح، الديمقراطيَّة في فكر أرسطو السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٣٨.

[٥]- أرسطو، السياسات، ص١٧.

حقوق الإنسان أيًّا تكن منزلته الاجتماعيَّة، في حين أنَّ الثانية تقوم على رفض كلّيٍّ لحقوق الشخص المدنيَّة، وذلك يعني أنَّه ما دام هذا الرفض قائمًا، وما دامت العبوديَّة مقبولة، فإنَّه لا سبيل إلى التسليم بوجود حقيقيٍّ للديمقراطيَّة[١].

من هنا، فإنَّ المواطَنة كانت مقتصرة على الرجل اليونانيِّ الحرِّ فحسب، وينبغي أن تكون له سلطة على ملكيَّته الخاصَّة، وعلى أسرته، وعلى عبيده، ليكون مواطنًا، ومن لا يتمتَّع بتلك السلطة فليس له حقُّ المواطَنة التي كانت حقًّا وراثيًّا لأبناء مدينة أثينا، وكانت الديمقراطيَّة مبنيَّة على أساس دولة المدينة، وكانت الروابط بين المواطنين وطيدة بسبب الصداقة والقرابة والجيرة والاشتراك في الحياة العامَّة، وكانت تجمُّعاتهم تتمُّ في مكان عامٍّ يتشاورون فيه بشؤون الحياة العامَّة بما فيها القرارات السياسيَّة. هكذا كانت المواطَّنة مسؤوليَّة تتضمَّن حقَّ المشاركة في حكم دولة المدينة اليونانيَّة بشكل فعليٍّ، أو على الأقلِّ حضور الاجتماع العامِّ الذي يُعقَد للتباحث في شؤون الحياة العامَّ. ولهذا استثنى أرسطو من حقِّ المواطَنة الغرباء المقيمين، والأطفال وكبار السنِّ والنساء، والعبيد والصنَّاع والمزارعين....[٢].

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ لفظ المواطن قد وضعه أرسطو في أضيق نطاق، وذلك حينما حصره في القدرة على المشاركة في الشؤون السياسيَّة، وهنا فاق أفلاطون في هذه النزعة العنصريَّة، فبرأيه الأجانب والنساء والأطفال والعمال الأرقَّاء خارج إطار مفهوم المواطَّنة. وإذا كان أفلاطون يُعدُّ الطبقة الثالثة (طبقة المنتجين) من المواطنين، وجزءًا من الدولة، فإنَّ أرسطو يُعدُّ الفئات خارج الذكور الأحرار -المشاركين في الشؤون السياسية- لا ينطبق عليهم لفظ مواطنين[٣].

أمَّا **المظهر الثالث** من مظاهر الديمقراطيَّة الزائفة عند أرسطو؛ فنجده في الفكرتين الأساسيَّتين -إلى جانب فكرة الشعب السابقة- اللتين قامت عليهما الديمقراطيَّة منذ بدايتها الأولى عند اليونان، ولا تزال حتى يومنا الراهن، وقد تطوَّرتا وتحدَّدتا أكثر فأكثر على مرِّ التاريخ، وهما **الحريَّة والمساواة.** وربما بسبب هذين الركنين هاجم أفلاطون وأرسطو قديمًا هذا النوع من الحكم.

---

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة، مصدر سابق، ص١٤.

[٢]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٩٢.

[٣]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٤.

فبالنسبة إلى **المساواة**، رغم أنَّ فكرتها حديثة إلَّا أنَّها وردت قديمًا عند أرسطو وهو يتحدَّث عن فكرة العدالة في الكتاب الثالث من الأخلاق إلى نيقوماخوس Nicomachean Ethics. فهو يذهب إلى أنَّه ينبغي ألَّا يكون هناك تمييز بين الناس المتساوين من جميع الوجوه، وحبَّذا لو ترجمنا كلمة المتساوين هنا بالنُّظراء أو الأنداد[١]، فالعدالة لا يمكن أن تكون إلَّا بين المتساوين أو الأنداد أو النُّظراء، أي بين أولئك الذين يشاركون على قدَم المساواة في الحكم كموطنين رفقاء، وفي هذه الحالة سيكون من الظلم أن يعامل هؤلاء الأنداد بأيِّ طريقة أخرى غير طريق المساواة[٢]. بحسب أرسطو العدالة لا تقتضي المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلَّا في بعض الحالات من دون بعضها الآخر، فعدالة السيِّد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن، ذلك لأنَّ الإبن أو العبد ملك، ولا يمكن أن يظلم الإنسان من يمتلك[٣].

هذا هو بالضبط ما يعنيه أرسطو لأنَّه لا يتحدث عن جميع الناس، وإنَّما يقصد المواطنين اليونانيين الذكور ممَّن لهم حقُّ الاشتغال بالسياسة، أو ممَّن تجاوزوا سنَّ العشرين، فهؤلاء ينبغي ألَّا نفرِّق بينهم في المعاملة أو في الحقوق. وفي الواقع، هذا المفهوم للمساواة فيه الكثير من اللَّغط ويشبه وضع الناس على سرير بروكرست Procrustes؛ وبروكرست هو قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانيَّة اسمه الحقيقيُّ بوليبيون Polypemon، كان يدعو الغرباء لزياراته في بيته، ثم يرغمهم على النوم في سريره الوحيد، فإن كانوا أطول قطع الزيادة، وإن كانوا أقصر شدَّهم حتى الموت، وهو يقضي عليهم في الحالتين لولعه الشديد بالمساواة التامَّة في جميع الوجوه! وبالطَّبع، ليست المساواة بين الناس على هذا النحو الساذج الفجِّ، وإنما تعني التساوي بينهم من ناحية، وبينهم وبين شيء ثالث ثابت من ناحية أخرى هو الفرص والقانون.. إلخ[٤].

أمَّا بخصوص الرُّكن الثاني وهو **الحرِّيَّة**؛ فإنَّ أفكار أفلاطون التي تقسِّم الناس إلى ثلاث

---

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة، مصدر سابق، ص٣٤.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧٢.

[٣]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٣٩.

[٤]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة، مصدر سابق، ص٣٤.

طبقات (وذلك فضلاً عن العبيد بالطبع)، والتي لا تتخيَّل أن يصل العامل مثلاً إلى كرسيِّ الحكم، لأنَّ في ذلك قلبًا لجميع الأوضاع، هي ذاتها الأفكار التي لا يمكن أن تسمح بالحرِّيَّة للجميع وعلى قدم المساواة. وفي استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه عن أرسطو الذي يقسِّم البشر منذ البداية إلى شعوب أرقاها الشعب اليونانيُّ، والباقي همج أو برابرة، ثم في داخل المجتمع قسَّم بين الأجانب وهؤلاء في مرتبة دنيا إذ لا يكتسبون حقَّ المواطنة بمجرَّد الإقامة، وكذلك النساء. وبالتالي، يبقى المواطن اليونانيُّ الذكرَ الحرَّ، فكيف يمكن أن يوافق على الحرِّيَّة للجميع؟ وعندما نقول إنَّه يعرِّف الإنسان بأنَّه (حيوان عاقل) فلا بدَّ من أن ننتبه جيدًا إلى أنَّ مثل هذا التعريف لا ينطبق على جميع الناس، بل يعني المواطن اليونانيَّ الذكر فحسب، فكيف يمكن تصوُّر أن يفهم أرسطو الحريَّة في المجتمع الديمقراطيِّ فهمًا جيِّدًا؟ إنَّ المجتمع الذي يعيش فيه يزخر بالعبيد وهم قوى جسديَّة فحسب، وبالنساء وهنَّ أقلُّ قدرة عقليَّة من الرجال، والأجانب الذين ليس لهم أيُّ حقوق سياسيَّة، وباليونان الذين يتمتَّعون بامتيازات كثيرة يورثونها لأبنائهم. لذا، فالنتيجة المنطقيَّة هي الفهم السيِّء للحرِّيَّة لاسيَّما تلك التي ترتبط بفكر المساواة. معنى ذلك أنَّ عملاقَيْ الفكر اليونانيِّ أفلاطون وأسطو قد فهما الحرِّيَّة بالمعنى السلبيِّ، أي معنى أن يفعل المرء ما يشاء[١].

في هذا السياق، يبرِّر أرسطو خشيته من استخدام الآليَّات الديمقراطيَّة؛ كمبدأ الحرِّيَّة والمساوة وسيادة الأغلبيَّة المنتَخَبة، مدَّعيًا أنَّ الإفراط في استخدام هذه المبادئ يؤدِّي إلى السقوط في حالة من الفوضى، فمبدأ الحرِّيَّة يعني الانعتاق من سلطة ممثِّلي الدولة، ومبدأ المساواة يُفهَم من قِبل العامَّة فهمًا خاطئًا، لأنَّه عنده يقوم على مبدأ الاستحقاق، وليس على أساس المساواة بين المختلفين كفاءة. وانطلاقًا من هذا المبدأ، يثير مشكلة عميقة وهامَّة، تتضمَّنها ديمقراطيَّة اليونان، وهي المساواة بين غير المتساوين، فإذا كانت عدالة الدولة أن ينالها كل المواطنين عن طريق اختيار الأغلبيَّة، فالحاصل أن يكون الفقراء أعظم سلطة من أهل اليسار لأنَّهم أكثر عددًا والمرجع الأعلى هو كما يبدو للأكثريَّة، وعطفًا على ما ذُكِر تصبح الديمقراطيَّة اليونانيَّة التي تعني حكمًا شعبيًّا تفرضه أكثريَّة المواطنين، أنَّها تحقِّق العدل والمساواة بينهم -لا جدوى منها، وما هي في حقيقة الأمر إلَّا حكم الطبقة الفقيرة-

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة، ص٣١.

إنَّما يميِّز أساسًا بين الديمقراطيَّة والأوليجاركيَّة هو الفقر والغنى، فأينما وُجِد حكم الأغنياء حتى ولو كانوا أغلبيَّة فهو حكم أوليجاركيٌّ، وأينما وُجد حكم الفقراء -حتى ولو كانوا أقليَّة- فهو حكم ديمقراطيٌّ، والذي يضمن توازن الأمور هو أن تساير الديمقراطيَّة الأغنياء وتسمح لهم بالحكم، بينما يساير الأغنياء الشعب ويضمنون مصالحه[١].

إنَّ تفضيل أرسطو للحكومات الملكيَّة والأرستقراطيَّة على الحكومات الديمقراطيَّة، يُعدُّ هراء لأن الحاكم الفرد متى آلت إليه الأمور لم ولن يراعي الصالح العامَّ، فكم من حكومة ملكيَّة انقلبت إلى الطغيان وسادها الاستبداد الفرديُّ! وكم من حكومة أرستقراطيَّة انقلبت من حكومة تحكمها ثلَّة من الأخيار إلى حكومة تحكمها أقليَّة من الأشرار، فتتخلَّى عن صفات الفضيلة والعدل، وترتدي صفات الطمع والاستغلال، بحيث تقسِّم هذه الأقليَّة في ما بينها مصادر الثروة العامَّة[٢].

إجمالاً، لقد كان أرسطو متأثِّرًا جدًّا بأزمة ديمقراطيَّة عبوديَّة أثينا (أزمة دولة المدينة في القرن الرابع قبل الميلاد)، وكان خصمًا لمؤسَّسات الدولة الواسعة وللتجارة والحرف المتطوِّرة وللمدن الكبرى ذات السكَّان الجريئين والنشيطين سياسيًّا[٣].

أمَّا **المظهر الرابع** من مظاهر الديمقراطيَّة الزائفة عند أرسطو؛ فهو أنَّه أنكر -كما أنكر من قبله أستاذه أفلاطون- قيمة الفرد لمصلحة الدولة، حيث يقول: «ويتَّضح لنا من غير باب أنَّ توخِّي وحدة مفرطة للدولة ليس بالأمر الأفضل، لأنَّ الأسرة أقدر على الاكتفاء الذاتيِّ من الفرد، والدولة أقدر عليه من الأسرة»[٤]، فليس للفرد حقٌّ بل ليس له وجود إلاَّ بالدولة وللدولة، التي تدبِّر كلَّ شيء؛ حتى الحياة الخاصَّة، فالدولة التي يكون سلطانها مبسوطًا في المجالات كافَّة، تفرض على الفرد طاعة غير مشروطة، وما عليه سوى الإذعان للسلطان، وهذا ما يبرِّر وقوف أرسطو -ومن قبله أفلاطون- ضدَّ الحكم الديمقراطيِّ، فالديمقراطيَّة من وجهة نظره أفسد الأنظمة[٥].

---

[١]- محمد بن علي، سؤال الإنسان، مصدر سابق، ص٦٠.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، ج٢، ترجمة نسيم اليازجي، دمشق، دار علاء الدين ٢٠٠٠م، ص٣٧٩.

[٤]- أرسطو، السياسات، ص٥١.

[٥]- محمد بن علي، سؤال الإنسان، مصدر سابق، ص٥٦.

خلاصة القول أنَّ الإنسان الفرد غُيِّب عند أرسطو وليس له أيُّ حقوق بالمعنى الحديث للكلمة، وليس له حريَّة شخصيَّة، وهذا يتوافق مع التوجُّه العامِّ السائد في بلاد اليونان الذي يقوم على مبدأ أو فكرة التناغم بين الفرد والمدينة[١]. ولكن، بينما كان يرى ضرورة إلغاء شخصيَّة الفرد (المواطن) لمصلحة الدولة، نراه يناقض نفسه عندما يدعو إلى أن تذوب الدولة في حكم الفرد؛ حيث اعتبر أنَّ الفرد إذا تسنَّم الحكم، لا يجوز أن يخضع لقوانين الدولة أو أن يُعتَبر شطرًا منها، بمعنى أنَّه من غير الجائز مقارنته بغيره من رعاياها« لأنَّه يُظلَم إذا عُدَّ أهلاً لقسط من الحقوق السياسيَّة يساوي قسط غيره، وذلك لفرط سموِّ فضله، وعِظَم اقتداره السياسيِّ، إذ من الطبيعيِّ أن يُعتَبر من كان من هذا الطراز بمنزلة إله بين البشر. ومن ثم يتَّضح أنَّ القانون يُسنُّ حتمًا بين المتساوين من البشر في المحتد والمقدرة، وأمَّا أمثال أولئك، فلا تجري عليهم شريعة، إذ إنَّهم هم أنفسهم الشريعة»[٢]، ولا خوف عليهم أن يأتوا عملاً مُنكرًا لما اتَّصفوا به من سموِّ الفضيلة. هذا من وجهة النظر المثاليَّة، أمَّا في الواقع فإنَّ للعظماء وجهًا آخر، فالإسكندر المقدونيُّ ويوليوس قيصر ونابليون وهتلر، وغيرهم كُثُر دانت لهم شعوبهم، وكانت إرادتهم هي الشريعة لاقتدارهم وبطشهم وجبروتهم، ولكن ما تحلُّوا به من عالي الهمَّة، والفضل العظيم لم يحل دون إتيانهم المُنكَرات، واقتراف القبائح، والقيام بالمذابح وضروب الظلم والتعسُّف[٣].

أخيرًا، لم يستطع أرسطو أن يتخلَّص من مثاليَّة أفلاطون التي طالما هاجمها، بل أتى بمثاليَّة أكثر منها بعيدًا عن الواقع مخالفًا بذلك منطق مذهبه، وهو ما يتَّضح من خلال نظريَّته في المدينة الفاضلة، حيث رأى أنَّ المدينة الفاضلة لا يجب أن تتعدَّى مساحتها مدى رؤية الإنسان لها من الجهات الأربع، فهل يصحُّ ذلك إذا نظر إليها من فوق ربوة! علمًا أنَّه في عصره كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها، إذ لم يكن في مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام الإمبراطوريَّة المقدونيَّة التي أسَّسها فيليب وأرسى دعائمها ابنه الإسكندر الأكبر. ويبدو أنَّ خيال أرسطو قد قصر عن إدراك الأهميَّة الثوريَّة لاحتلال الإسكندر للبلاد الشرقيَّة ومزج الحضارتين الغربيَّة والشرقيَّة[٤].

---

[١]- محمد بن علي، سؤال الإنسان، ص٦٣.

[٢]- أرسطو، السياسات، ص١٥٥.

[٣]- أرسطو، السياسات، هامش، ص١٥٥.

[٤]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٩٩.

ثالثًا: أرسطو والعنصريَّة تجاه الشعوب غير اليونانيَّة

اعتقد أرسطو أنَّ البرابرة أو الأجانب هم عبيد طبيعيُّون، فليس هناك تمييز بين النساء والعبيد لأنَّهم يفتقرون إلى المؤهِّلات الطبيعيَّة للرِّئاسة، لا بل إنَّهم بأنفسهم عبيد يعيشون في مجتمع مستعبد[١]، «فعند الأعاجم، الأنثى والعبد طبقة واحدة، وسبب ذلك أنَّهم خالون من المؤهِّلات الطبيعيَّة للرِّئاسة، فقرانهم [الرجل الشرقيِّ بامرأته] قران عبد وأَمَة، ولذلك يقول الشعراء: «يجب على الإغريق أن يحكموا هؤلاء البرابرة»، فكأنَّما الأجانب والعبيد طبيعة واحدة[٢]». ولا شكَّ في أنَّ أرسطو كان يجري مع أستاذه أفلاطون في التمييز بين اليونانيِّ وغير اليونانيِّ؛ ويعزو مثله هذا التمييز إلى الطبيعة[٣]. وهكذا فإنَّ نظرته إلى الشعوب الأجنبيَّة نظرة دونيَّة واضحة؛ حيث ادَّعى أنَّهم لا يصلحون إلَّا للخضوع إلى الشعب اليونانيِّ؛ لأنَّهم يفتقرون إلى القدرة على الحكم بسبب افتقارهم إلى المؤهِّلات الطبيعيَّة للرِّئاسة، وقد ذهب إلى أنَّ الشعب اليونانيَّ هو «الشعب الحرُّ السيِّد»؛ فهو -في نظره- إذا أُتيحت له الوحدة لساد على الجميع؛ لأنَّه متميِّز ومتفوِّق من الناحية السياسيَّة، وعلى دراية كاملة بشؤون السياسة والحكم، فاليونانيُّون هم الأحرار، والأجانب هم عبيد لهم[٤]، فالرجل اليونانيُّ الحرُّ هو الإنسان الحقيقيُّ عنده، وإذا كان يستخدم طوال حديثه عن الإنسان وطبيعته، مصطلح الموجود البشريِّ Anthropos فسرعان ما نكتشف أنَّه يطلقها على فئة ضئيلة للغاية من نوع واحد من الجنس البشريِّ هو (الرجل اليونانيُّ الحرُّ). والواقع أنَّ تعريف أرسطو الشهير للإنسان بأنَّه (حيوان عاقل) لا يَصدُق إلَّا على هذا الرجل اليونانيِّ الحرِّ، وحديثه عن الفضائل الإنسانيَّة، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان ليس سوى حديث عنه، كذلك حديثه عن الديمقراطيَّة وأنظمة الحكم، والعدالة الاجتماعيَّة، والمساواة، والحاكم والمحكوم، والصداقة والأنداد أو النظراء إلخ؛ ذلك كله إنما يرتبط بنظرته إلى هذا الرجل؛ أي بنظريَّة الشعب المختار[٥].

---

[١]- سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة «التربية»، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م، ص١٠٢.

[٢]- أرسطو، السياسات، ص٧.

[٣]- عبد السلام الترمانيني، الرقُّ ماضيه وحاضره، «عالم المعرفة»، العدد ٢٣، الكويت ١٩٧٩م، ص٢١.

[٤]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٥.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧٦.

لا ريب في أنَّ مبدأ أرسطو هذا يتنافى مع أبسط مبادئ التفكير السليم، وقد انتقد **يوسف كرم** عنصريَّته بما روَّج له عن الشعب اليونانيِّ المختار، التي ظنَّها أوليَّة كليَّة ضروريَّة، حيث لم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أنَّ الدهر متقلِّب، وأنَّ المزايا تُفتقد وتُكتسب، وأنَّ الأنظمة تتحوَّل، بل إنَّه هو نفسه لم يتمسَّك بمذهبه بأنَّ الماهيَّة واحدة ثابتة، وأنَّ العوارض لا تحدث بين جزئيَّاتها مثل هذه الهوَّة بين أفراد البشر[١].

كما أنَّ فكرة الحريَّة التي هي مركزيَّة في الفكر الاجتماعيِّ اليونانيِّ، كانت مقتصرة على اليونانيِّ الحرِّ، بل كانت هي التي تميِّز بين اليونانيِّ و«البربريِّ»، حيث كان يُعدُّ بربريًّا كلُّ من ليس يونانيًّا[٢]. لا بل إنَّ عنصريَّة أرسطو دفعته إلى أن يطالب باستعباد الشعوب الأجنبيَّة، لأنَّ هذه الشعوب ستدرُّ النفع والفائدة على الشعب اليونانيِّ الحرِّ؛ ذلك لأنَّ اليونانيين سيستخدمون أفراد هذه الشعوب من أجل تلبية احتياجاتهم باعتبارهم عبيدًا عندهم. كما نراه يتطرَّق شيئًا فشيئًا إلى الشعوب الشرقيَّة، حيث إنَّ أبناء هذه الشعوب -في نظره- لديهم طبيعة العبيد، وأنَّهم خُلقوا عبيدًا[٣]، «فالشرقيُّ غير جدير إلاَّ بأن يحكمه الإغريقيُّ ويعامله معاملة العبد»[٤]. ومثلما نقل أرسطو آراءه الميتافزيقيَّة إلى البيولوجيا (سنعالجها في فقرة المرأة)، عاد ونقلها إلى السياسة، فهو يؤمن بوجود مراتب ودرجات بين الشعوب، فمنها ما هو أعلى كالإغريق، ومنها ما هو أدنى كالبرابرة الذين هم غير اليونان بصفة عامَّة، ولهذا نراه يكتب للإسكندر الأكبر عندما غزا الشرق رسالة ينصحه فيها بأن يفرِّق في المعاملة بينهم، بحيث يعامل اليونانيين انطلاقًا من كونه قائدًا لهم، ويعامل البرابرة (الشرقيين) بوصفه سيِّدًا عليهم، لأنَّهم بطبيعتهم يخضعون للإغريق، ولا مساواة بين الأجناس والشعوب، فهناك الأعلى والأدنى، وهناك الحاكم والمحكوم[٥].

إلى ذلك، يدَّعي أرسطو: «أنَّ الشرقيين يمتازون بالذكاء والمهارة لكنهم يفتقرون إلى

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مصدر سابق، ص٢٦٦.

[٢]- ولاء توفيق فرح، الديمقراطيَّة في فكر أرسطو السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٣٨.

[٣]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة، مصدر سابق، ص١٥٢٥.

[٤]- نسطور ماتسَاس، مذكرات الإسكندر الكبير عن مخطوط بابل، ترجمة: الطاهر قيقة، ط ١، تونس ١٩٨٩م، ص٣٣.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٧٥.

الشجاعة، لذلك يميلون إلى العيش بخنوع»[١]، وهنا يربط مصطلح (الطغيان) بـ (الشرق) في ما يُعرَف بـ «الطغيان الشرقيّ»، واعتبره النموذج الحقيقيَّ للطغيان، وهذا الوصف ما زال موجودًا حتى يومنا هذا في دوائر الفكر الغربيَّة. ولقد بالغ في عنصريَّته حينما أكَّد أنَّ الشرقيين يستسلمون لطغيان الحاكم على أنَّه أمر طبيعيٌّ لا يجدون فيه غضاضة، فهم في نظره لا يحتجُّون، ولا يتذمَّرون، وعليهم أن يقبلوا بهذا عن طيب خاطر، في حين أنَّ الرجل اليونانيَّ الحرَّ لا يستطيع أن يتحمَّل هذا الضرب من الحكم فيفرَّ منه بمختلف الطرق[٢].

رابعًا: عنصريَّة أرسطو ضدَّ المرأة

لم يكن اليونان عمومًا ينظرون إلى المرأة على أنَّها مساوية للرجل من حيث القيمة الإنسانيَّة، بل كانوا يعتبرونها كائنًا أدنى من الرَّجل وأقلَّ سُموًّا منه. كما كانوا يعتقدون أنَّها أدنى من الرجل من حيث المَلَكات العقليَّة، وأقلَّ سُموًّا من الناحية الأخلاقيَّة. ولم يكن ذلك مقصورًا على عامَّتهم بل كان الرأي السائد لدى شعرائهم وكتَّابهم وفلاسفتهم، ولم يقتصر ذلك على فترة معيَّنة من تاريخهم بل استمرَّ لقرون عديدة[٣]. بينما ترى الشريعة الإغريقيَّة أنَّ المرأة قاصر على الدوام، وهذا ناتج من ديانة الموقد أو المنزل[٤].

لقد ردَّد أرسطو فكرة وضاعة المرأة أمام الرجل، بدل أن ينقضها على ضوء العقل والمنطق، معتبرًا هذه الفكرة قانونًا عادلاً أبديًّا صنعته الطبيعة والآلهة، وفيما أفلاطون دعا في جمهوريَّته إلى ضرورة تعليم النساء من أجل إشراكهنَّ في الحياة العامَّة، سخر هو من هذه الدعوة وانتقدها[٥]؛ حيث اعتبرها دعوة سخيفة[٦]، لأنَّه كان يعتقد بنقصٍ في طبيعتهنَّ

[١]- أرسطو، السياسات، ص٣٧١.

[٢]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة، مصدر سابق، ص١٥٢٥.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، الإسكندريَّة ١٩٥٧م، ص٣٠.

[٤]- نجاح محمد وآخرون، تاريخ المرأة في سوريا في مختلف العصور، الاتحاد العامُّ النسائيُّ السوريُّ، دمشق ٢٠١١م، ص٧١.

[5]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.251.

[6]- Cohen, E. E., The Athenian businesswoman., In Book Women in ancient., Real women across the Ancient World., Edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa., New York 2016, p.716.

الحيويَّة، كما كان من أشدِّ أنصار النظام الأبويِّ[١]، لذا يجب على المرأة أن تُحكَم من قبل الرجل المؤهَّل للقيام بمهمَّة حكم الأسرة والدولة؛ نظرًا لأنَّه يتفوَّق عليها من حيث القدرات العقليَّة، هذا فضلاً عن أنَّه -في نظر أرسطو- يمتلك عددًا من الفضائل الخاصَّة به والتي تمُكِّنه من القيام بمهمَّة الحكم، وهي بالطبع فضائل تختلف عن تلك الخاصَّة بالمرأة والتي ترتبط بالطَّاعة، لذا يجب عليها أن ترضخ له، وتطيعه في كلِّ شيء[٢]. «يجب علينا أن ننظر في شأن من هو رئيس بالطبع، ومن هو مرؤوس بالطبع، هل لهما الفضائل نفسها، أم فضاءل متباينة، فإنَّ تحتَّم على الطرفين أن يدركا كمال المروءة، فلم يؤتَ الواحد رئاسة دائمة، ولم يُفرَض على الآخر الانقياد المُستدام، وفضلاً عن ذلك، ليس في الوسع أن نميِّز بينهما بزيادة الفضيلة ونقصها؛ لأنَّ الخضوع والأسرة متباينان في النوع، وما من تباين نوعيٍّ في الزيادة والنقصان»[٣].

يتبيَّن ممَّا سلف أنَّ أرسطو يقصر دور المرأة ومهامَّها على شؤون التدبير المنزليِّ، والأمومة، والحضانة، لا بل إنَّه لا يسمح لها بمغادرة البيت، بل كان عليها أن تقوم فيه بكلِّ الأعمال المنزليَّة التي يحتاجها من غسيل، وطبخ، وكنس، ومسح، وتنظيف، وتربية الأولاد، بانتظار وصول الزوج صاحب الإرادة والقوَّة المسيطر عليها، فالمرأة ليست سوى تابع لتلك القوَّة المُسيِّرة لها والمُتحكِّمة فيها[٤]. ومن وجهة نظره أنَّ الطبيعة هي التي فضَّلت الرجل الأكثر عقلاً وكمالاً على المرأة[٥]؛ «لأنَّ جنس الذكور أصلح للرئاسة من جنس الإناث»[٦]، لأنَّها عاطفيَّة ولأنَّه عقلانيٌّ.

لقد استكمل أرسطو نزعته العنصريَّة حينما نظر إلى المرأة على أنَّها أدنى منزلة من الرجل، فالمرأة لديه مؤهَّلة للقيام بوظيفتها الطبيعيَّة التي تتمثَّل في إنجاب الأطفال، ثم رعايتهم

[1]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.251.

[٢]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٤.

[٣]- أرسطو، السياسات، ص٣٩.

[٤]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٧٠.

[٥]- نجاح محمد وآخرون، تاريخ المرأة في سوريا، مصدر سابق، ص٧١.

[٦]- أرسطو، السياسات، ص٣٧.

والاعتناء بهم فحسب[1]. وهو يشبِّه دورها بدور العبد الذي يزوِّد الأسرة بمتطلّباتها[2]. لا بل إنَّه كان يعتقد بالأفكار الشائعة في المجتمع اليونانيِّ بأنَّ الجنين يحصل على الروح عن طريق الأب، فالأب يقدِّم له الصورة والعلَّة، أو مبدأ الحياة أو الروح والنفس، أمَّا الأنثى فلا تقدِّم في عمليَّة الإنجاب -من وجهة نظر أرسطو- سوى المادَّة (دماء الطمث التي يخلق منها الجنين وفق اعتقاده)، وكان يرفض ما يقول به الأبيقوريون من أنَّ المرأة تسهم بحيوانات منويَّة مثل الرجل. واللّافت للانتباه أنَّ نظريَّته هذه -التي تحدِّد دور الأنثى في عمليَّة الإنجاب بتقديم دماء الطمث- ظلَّت مسيطرة على الفكر الغربيِّ من دون أن يطرأ عليها أيُّ تغيير -أو حتى مجرَّد الشكِّ فيها- لقرون عدَّة، حيث يمكن أن نراها مصوَّرة في كتاب (علم التوليد) إبَّان القرن السادس عشر الميلاديِّ الذي ألَّفه يعقوب رويف Jacob Rueff سنة ١٥٥٤م، ولم يبرهن على زيف هذه النظريَّة على نحو قاطع سوى وليم هارفي William Harvey في كتابه عن توالد الحيوان سنة ١٦٥١م بعد تشريحه لمجموعة من الظِّباء الإناث التي كانت تعيش في حديقة الملك شارل الأول[3].

إلى ذلك، كان يعتقد أنَّ حرارة الرَّحم هي التي تساهم في نموِّ الجنين. فالجنين الذي نشأ في رحم بارد لن يكمل تطوُّره ليصبح ذكرًا، بل سيبقى أنثى، وبالتعبير الدارج بين أهل اليونان في وقتها؛ «إنَّ المرأة مخلوق نصف ناضج» (أي نصف مخبوز بالتعبير الحرفيِّ للفكرة)، ومن هنا جاءت أدنى قوَّة من الرجل، لا بل اعتقد أنَّها في واقع الأمر ذكر مشوَّه.

واللّافت للانتباه أنَّ قدرات أرسطو ومنهجه في الملاحظة كان يهجره متى كان الموضوع يتعلَّق بالنساء، وهذا ما دفع فيلسوف القرن العشرين بيرتراند روسل Bertrand Russell إلى الاستهزاء به عندما ادَّعى أنَّ عدد أضراس المرأة أقل من عدد أضراس الرجل، من دون أن يكلِّف نفسه عناء فتح فم زوجته ليعدَّ أضراسها[4]. في الواقع، إنَّ العلاقة التي رسم أُطُرها بين الذكر والأنثى ما كانت في واقع الأمر إلَّا علاقة مبنيَّة على مبدأ عدم المساواة الذي طالما

[١]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٤.

[٢]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٧١.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٥١.

[4]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.251.

روَّج له وكان يعتقد بشرعيَّته، فعلاقة الذكر بالأنثى هي علاقة الأسمى بالمنحطِّ، والأعلى بالأدنى[١]، واحد يَحكُم والآخر يُحكَم؛ «فإذا ما قوبل الذكر بالأنثى ظهر بالطبع تفوُّق الأول وانحطاط الثانية، وتسلُّطه وانقيادها، ومن الضرورة أن يكون الأمر نفسه لدى سائر الناس»[٢]. وعلى المرأة ألَّا تجد غضاضة في ذلك لأنَّ هذا لمصلحة الطرفين، والغاية هي حفظ النوع أو حفظ الذات، وهذا يعني أنَّ الطبيعة هي التي صنعت الفرق بين المرأة والرجل، وجعلت هذا الأخير في مرتبة أسمى، في حين لم تزوِّد المرأة بأيِّ استعداد تعتدُّ به[٣].

انطلاقًا ممَّا سبق، يتلخَّص موقف أرسطو من الأنثى بأنَّها مخلوق يتَّسم بالعجز والقصور والدنيويَّة والسلبيَّة، ولهذا ينبغي عليها الخضوع والاستسلام، أمَّا الرجل فهو الإيجابيُّ النشط، وهو الأعلى والأرقى والأسمى، ومن ثمَّ فهو الذي يأمر، وهو الذي يحكم، وهو الذي يفكِّر ويناقش ويكوِّن الآراء ويقدِّم الحجج، ولهذا فهو الإنسان على الأصالة -لا سيَّما الرجل اليونانيُّ الحرُّ- إنَّه مؤهَّل لا لحكم النساء فحسب بل أيضًا لحكم البشريَّة كلها، ويكفي المرأة فخرًا -من وجهة نظر أرسطو- أنَّها تقوم بدور الوعاء، أو الحامل السلبيِّ المتقبِّل الذي يمكِّن الذكر من الإنجاب[٤]. وهذا ما يبرِّر عنده أفضليَّة الرجل على المرأة والتي استمدَّها أساسًا من ثقافة مجتمعه الأثينيِّ، ذلك المجتمع الذي صادق على هذه التراتبيَّة وجعل من المرأة تابعة للرَّجل. والملاحظ هنا أنَّه يرفض وجود مساواة بين المرأة والرجل رفضًا قاطعًا، ذلك أنَّ الطبيعة هي التي أقرَّت أفضليَّة الذكر عن الأنثى بسبب تركيبة كلٍّ منهما، حيث جعلت المرأة في الدَّرْك الأسفل من الخلق، فهي عبارة عن رجل ناقص التكوين، ضعيف الإرادة، وأقلَّ عقلاً ومكانة من الرجل، فكان هو بالطبيعة أسمى مرتبة منها وقوَّامًا عليها بالضرورة. هكذا نجد أرسطو يقرِّر مبدأ السلطة الأبويَّة التي تخضع لها الزوجة مثلها في ذلك مثل الأولاد، إذ يرى أنَّ نسبتها إلى الرجل كنسبة العبد إلى السيِّد، أو نسبة العامل باليد إلى المفكِّر، أو نسبة البربريِّ إلى الإغريقيِّ، لذلك كان للرَّجل أن يحكم وعليها أن تطيع، فضعف إرادتها ونقص تكوينها جعلاها تابعة له وتحت إمرته تمامًا، ولا يمكن أن

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٥٧.

[٢]- أرسطو، السياسات، ص١٥.

[٣]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٧٠.

[٤]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٥٧.

تتساوى معه إطلاقًا، ذلك أنَّ المملوك لا يمكن أن يتساوى مع مالكه، فاقتضت الضرورة أن تكون هي التَّابعة والمسيَّرة من طرف إرادة القوَّة أي الرجل الذي نصَّبته الطبيعة سيِّدًا ومالكًا بفضل الامتيازات الممنوحة له منذ الوهلة التي أُقرَّ فيها أن يكون ذكرًا[١].

ولعلَّ الخطير في الأمر أنَّ أرسطو اعتبر ذلك أمرًا طبيعيًّا، فالطبيعة -التي لا تفعل شيئًا باطلاً أو عن عبث- هي التي رتَّبت الموجودات على هذا النحو، وهي التي حدَّدت لكلِّ موجود وظيفته التي يخدم بها الموجود الأعلى، وهكذا كانت النساء بالطبيعة أدنى من الرجال، وكلُّ هذه الوظائف والأوضاع والمراتب بالطبيعة لا بالعُرف، ولا بالعادات ولا بالتقاليد، ومن هنا كانت معارضته العنيفة للسفسطائيَّة التي ذهبت إلى أنَّ جميع هذه الأوضاع عنده حتى لو كانت ناتجة من العادة فإنَّها مع تكرارها تتحوَّل إلى طبيعة[٢].

لم يقتصر هجوم أرسطو على المرأة كإنسان، بل انتقد المجتمع الإسبارطيَّ لأنَّه أباح لها قسطًا من الحريَّة، حيث ينتقد حجم الحريَّة التي حصلت عليه في **إسبارطة**، وهو يرى أنَّ ذلك قد حصل نتيجة طبيعة المجتمع العسكريِّ الذي أجبر الشباب على التفرُّغ لواجب الخدمة الإلزاميَّة[٣]، «شأن أغلب الشعوب العسكريَّة الميَّالة إلى الحروب»[٤]، ما اقتضى تقسيم العمل بين الرجال والنساء، وكان من الطبيعيِّ أن تحصل المرأة على إدارة الشؤون الداخليَّة، وبالتالي حصلت على قسط وافر من الحريَّة، وهذا ما أسهم -وفق وجهة نظر أرسطو- في انغماس النساء الإسبارطيَّات في كل صنف من صنوف الترف[٥]، «فالمشرِّع [الإسبارطيُّ الذي] رام أن يحلِّي الدولة كلَّها بالقناعة وضبط الهوى، قد أتمَّ قصده بشأن الرجال؛ ولكنَّه تغاضى عن أمر النساء، فهنَّ يعشنَ في البطر والترف، وينصرفنَ إلى كلِّ غيٍّ»[٦]. ولعلَّ أنانيَّة النساء الإسبارطيَّات وعدم معرفتهنَّ بحاجات المدينة، وكذلك عدم الإحساس المسؤوليَّة، هي التي دفعتهنَّ إلى الترويج للطَّمع والانحطاط والدعوة إلى المساواة بين المواطنين. ومن

[١]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٧٠، ٧١.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٣٦.

[3]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.98

[٤]- أرسطو، السياسات، ص٨٨.

[5]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.98

[٦]- أرسطو، السياسات، ص٨٨.

وجهة نظر أرسطو، أنَّ تحرُّر المرأة من دون القاعدة الأساسيَّة التي هي العمل المشترك مع الرجل هو خطر عليها وعلى الرجل. أو بمعنى آخر أنَّ تحرُّر المرأة وأنانيَّتها الزائدة وتفكيرها في السيادة أمر كاف لتحطيم المدينة وانهيارها، ولعلَّ هذا هو السبب نفسه الذي جعل المرأة في تبعيَّة دائمة للرجل[١].

في الواقع، إنَّ انحطاط المجتمع ليس عائدًا إلى النساء كما يدَّعي أرسطو، وإنَّما هو ناتج من تبدُّل طباع الرجال في إسبارطة، التي صارت تملُّ الطاعة والانضباط كما كانت عليه الأمور في القرن الخامس قبل الميلاد. كما ادَّعى أنَّهنَّ تسبَّبنَ في ضياع ملكيَّة الأرض بعدما تسلَّمت البنات في مساحات من الأرض كمهور في مقابل حصَّة الذكر من الميراث، حتى صرنَ يملكنَ خُمسَيْ أرض إسبارطة[٢]، «وإنَّ النساء يمتلكنَ على التقريب خُمسَيْ البلاد، لوفرة الوارثات بينهنَّ وأهميَّة المهور المبذولة لهنَّ»[٣]. في هذا المجال يرى أرسطو «أنَّه من الأفضل أن لا يترتَّب لهنَّ صداق أو أن يُعطيْنَه زهيدًا أو على الأقلِّ معتدلاً»[٤]. لا شكَّ في أنَّه يبالغ عندما يدَّعي أنَّ إسبارطة قد حُكِمت من قبل النساء، لأنَّه ما كان لهنَّ نصيب من الحكم، إلَّا أنَّ نيل المرأة نصيبها من حيازة الأملاك أعطاها مكانة أعظم من باقي نساء بلاد اليونان[٥].

خامسًا: حقوق الطفل

يتَّفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في موضوع الأطفال، فهو يرى ضرورة عزلهم منذ الولادة إلى أولاد أصحَّاء وأولاد مشوَّهين[٦]، «وليس ثمَّة قانون يمنع عيالة المشوَّهين»[٧]. ومن وجهة نظره يجب أن تقدَّم الرعاية للأطفال الأصحَّاء فحسب، أمَّا المشوَّهون فيجب التخلُّص منهم بأن يُطرَحوا في العراء لوحوش البريَّة. كما لا بدَّ من سنِّ قانون في جميع

[١]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٧٠.

[2]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.98.

[٣]- أرسطو، السياسات، ص٩٠.

[٤]- المصدر نفسه.

[5]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.98.

[٦]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٨٤.

[٧]- أرسطو، السياسات، ص٤٠٨.

المدن يحدِّد النسل[١]، «إذ لا بدَّ من وضع حدٍّ لتكاثر النسل، وإذا ما أنجب زوجان عددًا من البنين فيجب أن يُصار إلى الإجهاض»[٢]، فمن وجهة نظره أنَّه من الأفضل منع زيادة النسل بالإجهاض، حتى لا يتعرَّض الأطفال للموت طرحًا في العراء، لمجرَّد المحافظة على عدد السكان عند حدٍّ معيَّن. ولهذا يقترح أن نحدَّد حجم الأسرة أوَّلًا ثمَّ نلجأ إلى الإجهاض قبل أن تدبَّ الحياة في الجنين أو ينمو فيه الإحساس[٣].

لا شكَّ في أن هذه إجراءات تعسفيَّة ضدَّ زيادة عدد السكان، وكان ينبغي ألَّا يسرف فيها وهو المعلِّم الأوَّل، الذي درس النفس الإنسانيَّة وأدرك قيمتها، أوليس الجنين إنسانًا بالقوَّة، أوليس للطفل المشوَّه حقًّا جديرًا بالاحترام ونفسًا تستحقُّ العيش؟! فمطالبته بإعدام المشوَّهين والأطفال الناقصي التكوين وقتل الأجنة وصمة عار أخرى في جبينه لا يغفرها له الدارس لفلسفته السياسيَّة على مرِّ التاريخ[٤].

سادسًا: مواقف أرسطو العنصريَّة من العبيد

وصل عدد الرقيق في أثينا إلى قرابة مائتي ألف عبد، وقد اعترف المشرِّعون والفلاسفة فيها وفي غيرها من الحكومات الديمقراطيَّة القديمة بنظام الرقِّ، وشجَّع فلاسفة الإغريق ومفكِّروهم على الاسترقاق واعتبروه حاجة ملحَّة لا بدَّ من توفُّرها لتكون الحياة سعيدة[٥]. فالحضارة اليونانيَّة القديمة عرفت مسألة الرقِّ، وشاعت وانتشرت هذه الظاهرة فيها، وأقرَّها مفكِّروهم أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة الإغريق[٦]. وتتَّضح النزعة العنصريَّة عند أرسطو بوضوح في تناوله لفكرة الرقِّ، فرغم أنَّ أرسطو يُعدُّ من أعظم فلاسفة اليونان، إلَّا أنَّه أكَّد أنَّ الرقَّ نظام طبيعيٌّ[٧]، وأنَّ الطبيعة نفسها قسَّمت الأفراد إلى فئتين، فئة خصَّتها

---

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٨٤.

[٢]- أرسطو، السياسات، ص٤٠٩.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مصدر سابق، ص٨٤.

[٤]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٩٩.

[٥]- نور الدين حاطوم، نبيه عاقل، صلاح مدني، أحمد طربين، موجز تاريخ الحضارة، ج١: حضارات العصور القديمة، مطبعة الكمال، دمشق ١٩٦٥م، ص٣٧٣

[٦]- سلاماني عبد القادر، الاستعمار وظاهرة الرقِّ في أفريقيا الغربيَّة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أحمد بن بلَّة، وهران -الجزائر ٢٠١٦م، ص١٧.

[٧]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٢.

بميزات فكريَّة وأهَّلتها لتوليِّ الحكم والسيادة، وفئة لم تمنحها الطبيعة سوى نسبة قليلة من هذه الميزات فوجب خضوعها للفئة الأولى، وبذلك أصبح الناس سادة وعبيد[١]، ويعدُّ هذا الأمر من قبيل العدالة[٢]. وهو يؤكِّد أنَّ العبوديَّة نظام طبيعيٌّ، وأن بعض الناس كانوا بالطبيعة حتمًا سيكونون عبيدًا، لأنَّ أرواحهم افتقرت إلى الجزء العقلانيِّ الذي يجب أن يرشد الإنسان.

ويقول أرسطو: «ليس من الصعب أن نحكم العقل في هذه المسائل، وأن نتبيَّنها من الأمور الواقعة، فالقيادة والانقياد ليسا أمرين ضروريَّين ولكنهما نافعان أيضًا، ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة ومنها ما يفرز للخنوع[٣]». فالنفس الإنسانيَّة أو الروح؛ أي الجزء اللَّاعقلانيَّ في الإنسان، الذي يدرك ويرغب، رغم أنَّه لا يفكِّر، إلَّا أنَّه قد يتجاوب مع تفكير العقل، فعندما لا يكون كذلك أي لا يتجاوب فالمرء بطبيعته عبد «وخير لمثل هؤلاء أن يخضعوا لسلطة سيِّد لأنَّ من يمكن أن يكون عبدًا هو بطبعه عبد، ولذلك هو ملك لغيره ممن قُسِم له مقدار من العقل»[٤]. وبناء على هذا، فإنَّ العبد عنده «هو ذلك الذي لا يملك نفسه بطبيعته، بل هو ملك إنسان آخر[٥]»، «وبناء عليه، فكلُّ من انحطَّ شأنهم انحطَّ الجسد عن النفس، أو الحيوان عن الإنسان، كانوا عبيدًا في طبعهم، لا سيَّما إذا بلغ بهم الانحطاط حدًّا لا يُرتجى معه منهم سوى استعمال أجسادهم كأفضل ما يصدر عنهم، وأنَّه خير لهؤلاء أن يخضعوا لسلطة سيِّد، إذا ما كان ذلك خيراً لمن سبق ذكرهم[٦]».

ويميِّز أرسطو بين السيِّد والعبد، حيث يرى أنَّ الأول يمثِّل المظهر الروحانيَّ من الطبيعة، والثاني يمثِّل المظهر الجسديَّ منها، ويذكر أنَّه إذا نظرنا إلى الإنسان فنجد أنَّه من طبيعة الروح أن تسود على الجسد، ولهذا فإنَّ السيِّد يسود على العبد كما تسود الروح على الجسد،

[١]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص٣٧٣

[٢]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٢.

[٣]- أرسطو، السياسات، ص١٤.

[٤]- المصدر نفسه، ص١٦.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٣.

[٦]- المصدر نفسه، ص١٥- ١٦.

وسيادة الروح على الجسد هو خير للإنسان[١]. وهو يرى أنَّ هذا الوضع مفيد وعادل بالنسبة إلى العبد وسيِّده، بحكم المنفعة المصلحة المتبادلة بينهما «لأنَّ منفعة الجزء والكل واحدة، ومنفعة الجسد والروح واحدة، والعبد جزء من سيِّده، وكعضو حيٍّ من جسده، وإن كان منفصلاً عن هذا الجسد»[٢]، كما أنَّ العبيد يوفِّرون للسادة الإنتاج الماديَّ، ومن ثمَّ يتمُّ تلبية الاحتياجات الاقتصاديَّة للسادة، وفي المقابل فإنَّ العبيد يفيدون من القرارات التي يتَّخذها السادة من أجل مواجهة المشكلات التي يتعرَّض لها العبيد، فيقومون بتطبيق هذه القرارات في مواجهة مشكلاتهم، وبهذا تتحقَّق الاستفادة لكلٍّ منهما «إنَّ العلاقة التي تربط العبد بالسيِّد يجب أن تكون صلة طبيعيَّة، مصلحة مشتركة وصداقة متبادلة[٣]». أمَّا المساواة بينهما فهي تقود إلى ناحية الخطر والإضرار بالإنسان، وعلى هذا، فإنَّ سيادة السيد على العبيد تضرُّ بالخير على المجتمع، والمساواة تقود المجتمع إلى حافة الهاوية والانهيار[٤]. ويقول أرسطو تأكيدًا لذلك: «فيتاح إذا على حدِّ قولنا، أن نرى في الكائن الحيِّ أوَّلاً سلطة سياديَّة وسلطة مدنيَّة، فالنفس تسود الجسد كسيِّد على عبده، والعقل يسود الشهوة سيادة سياسيَّة أو ملكيَّة. وفي هذه الأشياء يتبيَّن أنَّ الطبيعة تفضي إلى أن تتسلَّط النفس على الجسد، وأن تتسلَّط القوَّة المدركة والقوَّة العاقلة على الهوى والميل، ولأنَّ في فائدة للطرفين، ولكن إن تساوت فيها الحقوق أو تولَّيا السيادة على نقيض ما تفرضه الطبيعة عاد ذلك عليها بالضرر[٥]».

لقد كان استخدام العبيد في البدء مقتصرًا على **الخدمة في البيوت**، وكان اليونان يسمَّون عبيد المنازل οικετης (بمعنى عبيد المنزل) أو παις بمعنى غُلام. وكانوا يُعدُّون حاجة أساسيَّة في البيت منذ اليوم الأول لتأسيسه، فمن غير المنطقيِّ تأسيس بيت من دون شراء عبد لخدمته[٦]، فمن وجهة نظر أرسطو يعدُّ العبد جزءًا أساسيًّا من العائلة مثل الأطفال

[١]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٣.

[٢]- أرسطو، السياسات، ص٢٠.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ، مصدر سابق، ص١٥٢٣.

[٥]- أرسطو، السياسات، ص١٥.

[6]- Bonk, E., E., Differentiating Slaves from Wives in Ancient Athens by Social Death., Presented in partial fulfillment of the requirements for graduation with Honors Research., The Ohio State University 2013, p.27.

والزوجة[١]، كما يذكر في تعريف «البيت» أنَّه ذلك الكيان المكوَّن من الأحرار والعبيد. ولمَّا كان من المفترض أن يحدث الحمل بعد فترة وجيزة من الزواج، فبالتالي كان لا بدَّ من جارية في البيت تقوم على رعاية الزوجة الحامل وتمريضها، وفي ما بعد تُعنى بطفلها الجديد، وأن تقدِّم الخدمات التي يحتاجها كل بيت[٢]. ووفق أرسطو إذا لم تكن هناك قدرة لربِّ البيت على شراء عبد للبيت فلا بدَّ من أن يقوم الأطفال والنساء في البيت بأعمال العبيد فيه[٣].

وغالبًا ما كانت جنسيَّة العبد تلعب دورًا مهمًّا في سعره وفي الرغبة باقتنائه؛ حيث أوصى أرسطو باقتناء العبيد من الأقوام التي لم يعرف عنها جبنها الشديد (الشرقيون)، ولا شجاعتها الشديدة[٤]، التي تقوم بعملها بنشاط من دون أن يعرقل هذا النشاط أعمالها. لكن هذا الكلام الفضاض لا يمكن أن نستقيه من أيِّ معلومات حول جنسيَّة العبيد المفضلة، بينما كان أرسطو في كتاب السياسة أكثر وضوحًا عندما وصف نوعيَّات الأقوام المختلفة، ومدى صلاحيَّتهم للعمل كعبيد استنادًا إلى طبيعة البلاد الجغرافيَّة ومناخها، فالأقوام التي تقطن شمال بلاد اليونان عاشت في أرض باردة، وأهلها أقوياء لكنهم عديمو المعارف، بينما الآسيويون عاشوا في بلاد حارَّة نسبيًّا وهم أذكياء لكن قوَّتهم البدنية أقل، ويمتازون بالخنوع (على حدِّ وصف أرسطو)، بينما لم نسمع عن عبيد أثيوبيين في أثينا مثلاً، ولا شكَّ في أنَّ مردَّ ذلك إلى صعوبة الوصول إلى تلك المناطق النائية عن عالم البحر المتوسِّط الذي انتشر اليونانيون على سواحله، وربما كان نقلهم من أثيوبيا يكلِّف كثيرًا، ما يرفع سعر العبد؛ فلن تجد له شاريًا. ومهما يكن من أمر، كانت هناك نصيحة منتشرة بين الإغريق بألَّا يضعوا عددًا كبيرًا من العبيد من الجنسيَّة نفسها في مكان واحد، حتى يقلِّلوا من فرص ثورتهم[٥]. كما كانوا يرون أنَّ الريف يجب أن يعمُر بالعبيد، حيث توكل إليهم مهمَّة العمل بالزراعة، ورغم أنَّهم لن يكونوا نشيطين في العمل مثل المزارعين الأحرار، إلَّا أنَّ إرسالهم إلى الريف سيكفي

---

[1]- Cohen, E. E., Op. Cit., 2016, p.716

[2]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.27

[3]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.23

[٤]- أرسطو، السياسات، ص٣٧١.

[5]- Lewis, B., Near Eastern slaves in classical Attica and the slave Trade with Persian territories. The Classical Quarterly, Volume 61, Issue 01, Printed in Great Britain 2011, pp.94, 95.

المدينة شرَّ ثوراتهم وتمرُّدهم، حيث يقول أرسطو: «وأمَّا الفئة المعدَّة للزراعة والفلاحة، فما يُرجى ويُبتغى خصوصًا بشأنها، فهو أن تكون فئة من الأرقَّاء المختلفين في الجنس والدماثة والأخلاق، لأنَّها هكذا تصلح للخدمة ولا يخشى أن تحدث قلاقل، ولكن إن تعذَّر أن تكون فئة أرقَّاء، فلتكن جماعة من الأعاجم أو أهل الريف الذين يُدانون بطباعهم الأرقَّاء السابقي الذكر»[١].

بيد أنَّ أرسطو لا يربط الرقَّ بالنظام السياسيِّ، كما تخيَّله أفلاطون، وإنما يربطه بالضرورة الاقتصاديَّة، حيث كان يرى أنَّ الرقَّ وسيلة مجدية ونافعة توفِّر وتحقِّق سعادة المواطنين الأحرار لأنَّ الرقيق جزء من المتاع، وامتلاك المتاع مُقوٍّ للشخصيَّة، ومُنمٍّ لشعور الفرد بالمسؤوليَّة[٢]. لقد أخذ الجدل مع خصوم العبوديَّة حيِّزًا مهماً في مؤلَّفاته، وهذا الجدل يفضح آراءه التي يرى فيها أنَّ العبد هو خير أشكال الملكيَّة وأجود الأدوات، وأنَّ كلَّ البرابرة عبيد بالولادة[٣]، فيقول: «إنَّ الملكيَّة هي أداة للمعيشة، وإنَّ العبد ملكيَّة حيَّة وأداة تعمل بما تُؤمَر به، ولو كانت كلُّ أداة يمكنها، بما أُمِرَت به، أن تشتغل من ذات نفسها، ولو كانت (المكوكات) تنسج وحدها بذاتها، ولو كان القوس يلعب وحده على القيثارة لاستغنى أرباب الأعمال عن العمل والسادة عن العبيد. وما دامت الآلة لا تشتغل إلَّا بقوة العبيد والأرض لا تنبت الحب إلَّا بسواعدهم، فإنَّ الرقَّ يبقى ضروريًّا لاقتصاد الأسرة والمدينة التي لا بدَّ لحياتها من أن تشتمل على أحرار يحكمون وعبيد يعملون[٤]». ولمَّا كان أداء العمل يستلزم الحفاظ على أداته والعناية بها. فإنَّ أرسطو، خلافًا لأفلاطون، يدعو إلى حسن معاملة السيِّد لعبده بحيث تكون سلطته عليه عادلة ونافعة لأنَّ سوء استعمال هذه السلطة شؤم على الطرفين[٥].

لقد كان أرسطو ميَّالاً إلى فكرة شنِّ الحرب من أجل كسب العبيد، كان ويرى أن فنَّ الحرب في بعض وجوهه هو فنُّ اقتناء واغتنام، لأنَّ فنَّ الصيد جزء منه، والصيد يجب

[١]- أرسطو، السياسات، ص٣٨٤-٣٨٥.

[٢]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص٣٧٣

[٣]- ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، مصدر سابق، ص٣٧٩.

[٤]- أرسطو، السياسات، ص١٢-١٣.

[٥]- عبد السلام الترمانيني، الرقُّ ماضيه وحاضره، مصدر سابق، ص٢٢.

استعماله لأخذ الأوابد، وقمع من لا يريدون الخضوع من البشر مع كونهم أُوجدوا لأجله، على اعتبار أنَّ تلك الحرب حرب عادلة بالطبع[١]، وهكذا يبدو حسب زعمه أن العنف لا يخلو من الفضل[٢].

كما أنَّ عنصريَّته تجلَّت في معاملة العبيد المثقَّفين الذين كانوا يعملون بصفة مربٍّ أو معلِّم للأولاد الصغار بمسمَّى: paidagogos، حيث ظهرت هذه الوظيفة بسب مشاغل الأب اليونانيِّ خارج البيت، وانشغال الأم بشؤون المنزل، فاحتاج المجتمع إلى بعض العبيد المثقَّفين للقيام بمهمَّة تأديب الأولاد، لكن عنصريَّة أرسطو تجلَّت في عدم جواز السماح لهؤلاء الأطفال اليونان أنَّ يبقوا مدَّة طويلة للَّعب مع أولاد مؤدِّبيهم من العبيد، خوفًا منه -كما يدَّعي- على مدارك هؤلاء الأولاد التي ستتراجع بسبب اختلاطهم بأولاد العبيد[٣].

إنَّ النقد الذي يمكن أن يوجَّه إلى أرسطو هو أنَّه من المُحال أن ينحطَّ إنسان عن الآخر في حالة من الحالات، انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان، ولو كان فاقد العقل، يبقى إنسانًا له غايته السامية ويبقى نفسًا روحيَّة أبديَّة مُعدَّة لسعادة دائمة، وإنَّ الإنسان إنسان بنفسه، والنفس عاقلة مُريدة للخير من طبعها، وإن عاق فعلها الطبيعيُّ عائقٌ عرضيٌّ لا بدَّ من أن يزول. فيما الجسد مادَّة كثيفة، لا قيمة له إلَّا بالروح، والحيوان بجملته مركَّب من عناصر ماديَّة تصير إلى الانحطاط والفناء. إذًا، كلام أرسطو مبالغة فاحشة وخطأ فادح استنتج منه استنتاجًا فاسدًا، وهو أنَّ ناقصي المدارك عبيد بالطبع[٤]. كما وُجِد من يردُّ على نظريَّته منذ القرن الرابع قبل الميلاد حيث تحدَّث الخطيب اليونانيُّ Alcidamas الذي بيَّن أنَّ الإله قد خلق الناس أحرارًا[٥].

إذا كان أرسطو يدعو إلى شنِّ الحرب من أجل إخضاع ناقصي الإدراك ومنهم الأعاجم طبعًا للعبوديَّة، حيث يجب أن يُكرَهوا عليها بعدما رفضوا أن ينقادوا لها طوعًا، وبالتالي

---

[١]- أرسطو، السياسات، ص٢٤-٢٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٨.

[3]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.33.

[٤]- أرسطو، السياسات، مصدر سابق، هامش ص١٦.

[5]- Martin, T. R., Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times., Second edition., New Haven & London 2013, p.234.

فالحرب من وجهة نظره عادلة. ثمَّ إنَّ القياس كامل ولكن البرهان ضعيف، لأنَّ المبدأ الذي بنى عليه القياس مغلوط فيه، فبمجرَّد كون الإنسان جعل للخضوع لضعف مداركه، لا يولي من يفوقه عقلاً وفهمًا حقَّ تجريده من الحريَّة، وإلَّا لتوجَّب أن نقبل بمبدأ الاستكبار والعتوِّ والطغيان الذي يجعل الحقَّ في القوَّة والأفضليَّة للعنف والبطش، وهذا المقطع قد سبَّب له نقدًا لاذعًا وعذل مفكِّرين كُثُر[١]. وإنَّ إجازته للحرب في حالة الحصول على الرقيق اعتُبِرت وصمة عار في مذهبه، إذ إنَّه يعرف الإنسان بأنَّه ذلك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلَّا هذا الإنسان، فكيف بعد ذلك يعتبره مجرَّد أداة تعتمد عليها الأسرة في تلبية حاجاتها[٢].

لقد ميَّز أرسطو بين العبيد الطبيعيين، وبين العبيد الذين صاروا عبيدًا بعدما وقع عليهم فعل الظلم (الأسر في الحرب)، «فالرقُّ والرقيق قد يعنيان أمرين متباينين، فمنهم من يكونون عبيدًا مسترقين شرعًا. وهو يعتقد أنَّ أغلبيَّة البشر قد تستعبد من دون ظلم، لأنَّهم عبيد بالطبيعة»[٣]. من هنا فإنَّ **النقد الذي يوجَّه لنظريَّته** أنَّ اليونان الذين تمَّ استعبادهم بعدما وقعوا بيد أعدائهم كأسرى حروب؛ ينسف تفسيره لنظام العبوديَّة الطبيعيَّة، لأنَّهم كانوا أحرارًا قبل حادثة هزيمتهم في المعركة، وما كان قصورهم الفكريُّ هو الذي حوَّلهم إلى العبوديَّة، على اعتبار أنَّ العبد والمرأة والبربريَّ قاصروا التفكير[٤]. لذلك نرى أرسطو يندِّد باستعباد اليونانيِّ لليونانيِّ، ولو وقع في أسره، ولن يسمَّى عبدًا ذلك الذي لا يستحقُّ أن يكونه. فاليونانيُّ الذي يؤسَر في الحرب ويُباع لا يمكن أن يستحيل إلى رقيق ما دام لم يخلق بطبيعته ليكون عبدًا فيلزم بالضرورة التسليم بأنَّ بعض الناس يكونون عبيدًا أينما كانوا، وأنَّ آخرين لا يكونون عبيدًا في أيِّ مكان[٥]، رغم هذا، قبلت معظم الدول اليونانيَّة ببيع أسراها اليونان عبيدًا ما لم يتمَّ فداؤهم من قبل عوائلهم[٦].

إنَّ كلَّ البراهين التي يسوقها أرسطو ليثبت فيها أنَّ من الناس من هم أرقَّاء بالطبع «لقد

[١]- أرسطو، السياسات، مصدر سابق، هامش ص٢٥.

[٢]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، مصدر سابق، ص٩٩.

[٣]- أرسطو، السياسات، ص١٨.

[4]- Martin, T. R., Op. Cit., 2013, p.84.

[٥]- عبد السلام الترمانيني، الرقُّ ماضيه وحاضره، مصدر سابق، ص٢٢.

[6]- Martin, T. R., Op. Cit., 2013, p.84.

ظهر بجلاء أنَّ البعض أحرار بالطبع، وأنَّ البعض أرقَّاء بالطبع»[١]، فاسدة من أساسها لأنَّه ينظر إلى غاية المرء في المجتمع لا إلى غاية المرء في حدِّ ذاتها، وبعبارة أخرى لا ينظر إلى غاية الإنسان الزمنيَّة، لا إلى غايته المجرَّدة، فالمجتمع جعل لأجل الإنسان ليوفِّر له عيشًا كريمًا ويساعده في بلوغ الكمال الإنسانيِّ، ولم يجعل الإنسان الإنسان لأجل المجتمع كما يرى، فبراهينه إن دلَّت على شيء فإنما تدلُّ على أنَّ ناقصي المدارك منقادون بحكم الطبيعة لكامليها، وأنَّهم غير أهل لأن يتولَّوا السلطة، فلا تدلُّ إذًا على وجوب كونهم أرقَّاء، بمنزلة المقتنيات الجامدة أو الحيوانات الداجنة كما كانت حالهم عند اليونان[٢].

الخاتمة

رغم أنَّ أرسطو يُصنَّف ضمن الديمقراطيين الاجتماعيين؛ حيث أصرَّ على أنَّ «المعايير يجب أنَّ توضع بطريقة تؤدِّي إلى تقدُّم دائم للجميع»، لكنَّنا رأينا أنَّ «الجميع» عند أرسطو لا يشمل بالفعل كلَّ المجتمع.

وصحيح أنَّ أفكاره بقيت، وما زالت، موضوع اهتمام كبير من الباحثين، إلَّا أنَّ أفكاره وآراءه حول العبوديَّة والمرأة بالذات لم تلقَ اهتمامًا كبيرًا، وإن كانت في بعض الأحيان مثارًا للجدل، رغم محاولة البعض الدفاع عنها، وتأويلها، متمسِّكين بظاهر من القول حول «ابداع» أرسطو المرتبط بالديمقراطيَّة والمساواة، متجاهلين قضايا من قبيل حقوق الإنسان، والعبيد، والمرأة، وأنَّ القول لا يستقيم مع وجود هذه الآفات من الآراء.

والواقع أنَّ أرسطو ولو اعتبر أنَّه من الضروريِّ إشراك جميع المواطنين في الحكم، لكن القطبة المخفيَّة كانت ترتبط بمن تصدُق عليه صفة «المواطن» وفق الاستعمال الأرسطيِّ. ومهما يكن من أمر، فقد أظهر هذا البحث، قدر المستطاع، مواقفه من قضايا تُصنَّف بأنَّها على قدر كبير من الحساسيَّة في الفلسفة السياسيَّة المعاصرة، سواء ما يتعلَّق منها بحقوق الإنسان والعبوديَّة، أو ما يتعلَّق منها بقضايا المرأة والطفولة. وهي، في الحقيقة، آراء تمثِّل وصمة عار حقيقيَّة في تاريخ الفكر الأرسطيِّ.

---

[١]- أرسطو، السياسات، ص١٩، ٢٠.

[٢]- المصدر نفسه، هامش ص١٦.

مصادر ومراجع البحث

١. أرسطو، السياسات، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، الَّلجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة (الأونسكو)، بيروت، ط١، ١٩٥٧م.

٢. أسماء محمد علي شحاته، ملامح العنصريَّة في الفكر السياسيِّ الغربيِّ قديمًا وحديثًا، جامعة الإسكندريَّة، د.ت.

٣. إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، ، مؤسَّسة «الأهرام للنشر والتوزيع»، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

٤. إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، مجلَّة «عالم الفكر»، مج ٢٢، عدد ٢، الكويت ١٩٩٣م.

٥. سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة «التربية»، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م.

٦. سلاماني عبد القادر، الاستعمار وظاهرة الرقِّ في أفريقيا الغربيَّة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أحمد بن بلَّة، وهران -الجزائر ٢٠١٦م.

٧. عبد السلام الترمانيني، الرقُّ ماضيه وحاضره، «عالم المعرفة»، العدد ٢٣، الكويت ١٩٧٩م.

٨. فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، رسالة مُعدَّة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الاجتماعيَّة، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، قالمة-الجزائر ٢٠١٧م.

٩. ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، ج٢، ترجمة نسيم اليازجي، دمشق، دار علاء الدين ٢٠٠٠م.

١٠. محمد بن علي، سؤال الإنسان في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ والليبراليِّ الغربيِّ دراسة فلسفيَّة في المفهوم والحقوق، رسالة مُعدَّة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر ٢٠١٣م.

١١. محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، الإسكندريَّة ١٩٥٧م.

١٢. ولاء توفيق فرح، الديمقراطيَّة في فكر أرسطو السياسيِّ، أوراق كلاسيكيَّة، العدد ١١، القاهرة ٢٠١٢م.

١٣. نجاح محمد وآخرون، تاريخ المرأة في سوريا في مختلف العصور، الاتحاد العام النسائي السوري، دمشق ٢٠١١م.

١٤. نسطور ماتسَاس، مذكرات الإسكندر الكبير عن مخطوط بابل، ترجمة: الطاهر قيقة، ط ١، تونس ١٩٨٩م.

١٥. نور الدين حاطوم، نبيه عاقل، صلاح مدني، أحمد طربين، موجز تاريخ الحضارة، ج١: حضارات العصور القديمة، مطبعة الكمال، دمشق ١٩٦٥م.

١٦. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦م.

المراجع الأجنبيَّة:

1. Bonk, E., E., Differentiating Slaves from Wives in Ancient Athens by Social Death., Presented in partial fulfillment of the requirements for graduation with Honors Research., The Ohio State University., 2013.

2. Driscoll, S., Ancient Greece: Life as a Slave in Ancient Greece., Iconn One Search for Public Libraries 2011.

3. Cohen, E. E., The Athenian businesswoman., In Book Women in ancient., Real women across the Ancient World., Edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa., New York 2016.

4. Lewis, B., Near Eastern slaves in classical Attica and the slave Trade with Persian territories. The Classical Quarterly, Volume 61, Issue 01, Printed in Great Britain 2011.
5. Martin, T. R., Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times., Second edition., New Haven & London 2013.
6. Pomeroy. S., B., & Stanley M. Burstein, & Walter Donlan & Jennifer Tolbert Roberts., A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture., University Press Oxford., Oxford 2004.

الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو
دراسة نقديّة مقارنة

مصطفى النشّار[١]

مقدّمة

اشتُهرت دولة أفلاطون المثاليّة في تاريخ الفلسفة كثيراً، فقد توافر لها من حظّ ذيوع الصيت ما لم يتوافر لكتّاب اليوتوبيات الأخرى سواء من الفلاسفة المسلمين كـ (أبى نصر الفارابي) أو من الغربيين كـ (توماس مور)، وفى حين استُقبلت جمهورية أفلاطون بهذا الترحاب فإنّ جمهوريّة أخرى لم تجد لها كثير حظ من ذاك الاستقبال، إنّها جمهورية آرسطو.

فقد شهد العصر اليوناني في مرحلته الذهبيّة فترة اضطرابٍ سياسيٍّ؛ حيث عاصر أفلاطون دعاة التطرّف السياسي من السوفسطائيين وأتباعهم الذين اعتلوا مناصب سياسيّة آنئذٍ، وحيث وصول الغوغاء إلى الحكم تحت عباءة الديموقراطيّة وإعدامهم لأستاذه سقراط، وهو ما كان له أبلغ الأثر في تناول المشكلات السياسيّة عبر محاوراته أو في دروسه الشفهيّة داخل أكاديميّته التي أسّسها؛ لتكون مركزاً لإعداد القادة والسياسيين.

لقد بلغ اهتمام أفلاطون حدًّا يُمكننا القول إنّه لم يتفلسف إلّا من أجل السياسة، وقد حُقّ لأحد مؤرّخي الفلسفة السياسيّة أن يعبرّ عن ذلك بالقول: «إنّ أفلاطون لم يأتِ إلى الفلسفة إلّا عبر السياسة، ومن أجل السياسة»[2].

هذا الاهتمام الأفلاطوني بالسياسة يرجع إلى دعامتين رئيسيتين، الأولى في مدى صلة السياسة بالأخلاق، حيث سيكون غياب العدالة التي هي صفة أخلاقيّة بالمقام الأوّل ذريعة

[١]- أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب/ جامعة القاهرة

[٢]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م، ص١٤٩.

إلى خلق فوضى سياسيّة تكاد تودي بالدولة، ومن ثمَّ كان المواطن الفاضل لديه هو من يشارك في سياسة المدينة ويحرص على أداء واجبات المواطنة[1]، وتتمثّل الثانية في طبيعة نشأته الأرستقراطيّة التي كانت تُعدّه ليصبح أحد حكام أثينا أو أحد كبار رجال الدولة فيها، وحينما اضطرّته الظروف السياسية التي مرّت بها أثينا إلى اعتزال السياسة لم تفتر عزيمته عن طرح هذه القضايا نظريًّا؛ لتصبح السياسة محور اهتمامه الأول، حيث بدأ طرح قضاياها منذ محاوراته الأولى، تلك التي عُرفت بالمحاورات السقراطيّة (الدفاع - أقريطون - خارميدس - لاخيس - أوطيفرون)؛ إذ نجد أنّ القضايا السياسيّة تُطرح فيها جنبًا إلى جنب مع القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة[2].

ولم يتخلف آرسطو في رؤيته السياسية كثيراً عن منطلقات أستاذه، فقد كانت الأخلاق لديه البوابة التي ينطلق منها الفكر السياسى؛ إذ يؤكّد على أهميّة القوانين والتشريعات ودورها في تحقيق الانضباط الأخلاقي عبر فرض العقوبات الصارمة ضدّ العصاة وفاسدي الأخلاق[3] فمن لم يستقم أمره بالنّصح والتربية الخاصّة في الأسرة لا بدّ من إجباره على الأخلاق القويمة عبر إلزامه وإخضاعه لقوانين الدولة ودستورها[4].

ولكن دولة آرسطو لم تكن مشيّدة البنيان على طراز دولة أفلاطون، ولا حتى قريبة الشبه منها، بل كانت دولة غير مكتملة الأركان، غير ناضجة سياسيًّا بالقدر ذاته الذي وُلدت به شائهة فلسفيًّا.

ثمة إشكالات عدّة تواجهها هذه الدراسة إذًا، يأتى على رأسها:

- ما الفروق الكبرى بين الدولتين المثاليتين وحظهما من الإبداع؟

- كيف دعا أفلاطون إلى شيوعيّة الأموال والنساء والأولاد؟ وما مدى مطابقة ذلك للفطرة الإنسانيّة، فضلاً عن مدى استقامة تلك التعاليم مع الدين الإسلامي؟

- هل كانت العدالة الأفلاطونيّة هي النموذج الأسمى؟

---

[١]- أفلاطون : ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حملى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.، ص٩٠-٩٢.

[2]- Crombie: An. Examination of Plato's Doctrines, I-plato.on man and society, p.295.

[٣]- آرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك١٠، ب١٠، ف١٠) الجزء الثانى من الترجمة العربية ص٣٦٩.

[٤]- م.ن، ك١٠، ف١٠ (ف١١-٢٢) ص٣٧٠-٣٧٦.

- كيف يضمن أفلاطون نظامًا تربويًّا يحقّق طموحاته السياسيّة؟

- هل يبقى حلم «الحاكم الفيلسوف» رأس الهرم في الفكر الأفلاطوني؟

- كيف وجّه آرسطو النقد إلى دولة أفلاطون؟

- لماذا لم تكتمل معالم الدولة المثاليّة لدى آرسطو؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة فسوف نستخدم المنهج المقارن مع اللجوء كثيراً إلى المنهج النقدي كلّما اقتضى الأمر.

أوّلاً: «الجمهورية» ومعالم الدولة المثالية عند أفلاطون

جرت عادة المؤرّخين على أن يصفوا المدينة التي رسم معالها أفلاطون في «الجمهورية» بأنّه «أوّل ما عرف العالم من مدن فاضلة[1]». هذا في اعتقادنا خطأ شائع؛ لأنّه قد سبقه إلى تصوّر هذا الحلم بالمدينة الفاضلة المثاليّة كلٌّ من أخناتون في مصر القديمة، وكونفوشيوس في الصين القديمة، وربّما تفوّقا عليه في أنّهما حقّقا ولو بشكلٍ جزئيٍّ حلمهما الفلسفي على أرض الواقع[2].

أما أفلاطون فقد تفوّق عليهما دون شكّ في البناء الفلسفي المحكم لمعالم هذه المدينة الفاضلة؛ حيث رسم معالمها في ضوء فلسفته الميتافيزيقيّة التي ترى في ثبات «المثال» وعدم تغيّره حقيقة لا تقبل الشك أو المناقشة؛ فقد كان أفلاطون -على حد تعبير ماتسون W.I.Matson- مغرمًا وشغوفًا بالنظام الثابت في كلّ شيءٍ بدءًا من حبّه للرياضيات وانتهاءً برسمه لمعالم المدينة المثاليّة في فلسفته السياسية[3].

وقد بدأ أفلاطون بناء مدينته المثالية الفاضلة في «الجمهورية» من بلورة مثال ثابت للعدالة عبر مناقشة النظريات الأخرى عن العدالة ورفضها.

---

[١]- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

[٢]- انظر: ما كتبناه عن كل من أختاتون وكونفوشيوس في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم.

[3]- Matson W.I.A New History of Philosophy-Vol.I,Harcourt Brace Jovanovich Inc,U.S.A 1987,p.98.

أ- تعريف العدالة

قبل أن يقدّم أفلاطون تعريفه للعدالة، ذلك المثال الثابت الذي لا ينبغي أن يتغيّر أو يتبدّل، استعرض تعريفات عدّة شائعة لها، منها؛ التعريف الذي قدّمه كيفالوس وبوليمارخوس وهو أنّ العدالة هي «الصدق في القول والوفاء بالدين» وقد طور بوليمارخوس هذا التعريف فأصبح أنّ العدالة تعني «إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»؛ بمعنى أن نعامل كلّ إنسان بما هو مناسب له، أي أنّ العدالة تكمن في «تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء»[1].

لقد رفض أفلاطون هذا التعريف على أساس أنّ العدالة ليست مجرّد علاقة بين فردين، والتعريف السابق يقدم العدالة على أنّها علاقة تقوم على مبادئ فرديّة، وفي هذا الإطار لا يفكّر الفرد إلّا في نفسه؛ حيث يجزي أصدقاءه خيراً ويرد على أعدائه بالمثل[2]. ومن جانب آخر فإنّ «إيذاء الغير إنّما هو دائمًا عمل غير عادل»[3].

أمّا التعريف الثاني للعدالة، فقد قدّمه تراسيماخوس السوفسطائي؛ حيث عرّفها بأنّها: «هي صالح الأقوى» وطالما أنّ «العنصر الحاكم هو الأقوى دائمًا» فالعدالة تسير في مصلحته! «فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية... فللعدالة في جميع الدول معنًى واحد هو صالح الحكم القائم[4]».

وقد رفض أفلاطون أيضًا هذا التعريف على أساس أنّ الحكم فنّ ككل الفنون الذي يتلقى الذين يقومون بها أجرًا على أعمالهم؛ فكما أنّ الطبيب يُحاول علاج عيوب الجسم، كذلك الحاكم يحاول علاج عيوب الدولة، فالحكام حسب تعبير أفلاطون «لا يحكمون وفي ذهنهم أنّهم سينتفعون أو يتنعّمون وإنّما لأنّ الضرورة اقتضت ذلك» و«الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصّة وإنّما يرعى مصالح رعيته[5]». وعلى ذلك فإنّ الحاكم

---

[١]- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، (٣٣١-٣٣٢)، الترجمة العربية ص١٧٩-١٨٠.

[٢]- م.ن، (٣٣٢-٣٣٥)، ص١٨٠-١٨٧؛ انظر أيضًا: باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول والثاني، ترجمة: لويس إسكندر ومراجعة: د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م. ص٢٧٠.

[٣]- أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، ص ١٨٧.

[٤]- م.ن، (٣٣٨-٣٣٩)، ص١٩١.

[٥]- م.ن، (٣٤٧)، ص٢٠٠.

لا يحكم بوصفه حاكمًا أو ممارسًا لفن الحكم، بل يفعله بوصفه من أصحاب الأجور الذين يمارسون العمل لقاء الأجر.

والحقيقة أنّ هذا الرّدّ الأفلاطوني غير دقيق وغير مقنع؛ فلقد اعتمد فيه على افتراض أنّ الحكّام دائمًا قوم أخيار، وعلى أنّهم إذا ما أدّوا عملهم بصورةٍ مثاليّةٍ فستكون أحكامهم لصالح المحكومين وليس العكس!. وبالطبع فإنّ تراسيماخوس ينطلق في تعريفه من افتراض معاكس تمامًا. ولذلك فقد فشل أفلاطون حقيقة في رفضه لهذا التعريف؛ لأنّه لم يرد على حجج صاحبه، بل واجهه بافتراض مضاد وحاول إقناعه بصحّته!

وعلى أيّ حال فقد نجح أفلاطون إلى حدّ ما في ثنايا ردوده على حجج تراسيماخوس، وفي ثنايا ردوده على جلوكون الذي عرف العدالة بناءً على غريزة الخوف باعتبارها ضرورةً تفرض على الأضعف، وبأنّها «شر يطلب لنتائجه»[1]. أقول نجح أفلاطون في معرض ردوده هذه في أنّ يمهّد لنظريّته الخاصة عن العدالة، تلك النظرية التي تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أنّ كلّ شيء مؤهلٌ بالطبيعة لأداء وظيفة معيّنة؛ إذ إنّ «وظيفة الشيء هي ما يؤدّيه هذا الشيء وحده»، ومن ثم فإنّه يكون حسنًا وكاملاً بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة بنجاح تام، فكمال الفرس وفضيلته هي أن يحسن أداء وظيفته وهي أن يحسن العدو، وكمال العين هي أن تحسن الإبصار. إلخ[2]. وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التي لن تؤدي وظيفتها في الإنسان بصورة كاملة، إلا إذا مارست العدل وليس الظلم[3]؛ لأنّ العدالة «أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا، والظلم أرذلها»[4].

وإذا كانت العدالة عند فيلسوفنا هي كمال النفس فهى أيضًا في رأيه كمال الدولة. وإذا كانت النفس التي تحسن أداء وظيفتها هي النفس العادلة، فكذلك تكمن العدالة في الدولة التي يقوم كل فرد فيها بأداء وظيفته على الوجه الأكمل.

إنّ القارئ للكتاب الثاني من «الجمهورية» يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التي يقيمها

---

[١]- أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (٣٥٧-٣٥٩)، ص٢١٤-٢١٦.

[٢]- م.ن، (٣٥٢-٣٥٣)، ص٢١٠-٢١١.

[٣]- م.ن، (٣٥٤)، ص٢١٢.

[٤]- م.ن، (٣٦٧)، ص٢٢٤.

أفلاطون بين الدولة والفرد، والتى يعرّف من خلالها العدالة بأنّها «قيام كلّ فرد بوظيفته على الوجه الأكمل» في الوقت الذي «تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة بحسب المواهب والمؤهلات الطبيعية الكامنة فيه». وها هو في الكتاب الرابع يؤكّد هذا التعريف حينما يقول: «إنّ على كلّ فرد أن يؤدّي وظيفة واحدة في المجتمع هي التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»، فمن «العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره»[1].

ب- أصل الدولة

وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى تقديم تعريفه السابق للعدالة مقترنًا بفكرة الوظيفة؟! فإنّ إجابته تكمن في تحليله لأصل تكوّن الدولة ونشأة المجتمع السياسي.

فالدولة في رأيه «من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها[2]». ولما كانت حاجات الفرد عديدة وهو لا يستطيع القيام بها وحده، فهو إذن في حاجة إلى مساعدة الآخرين، وكذلك فإنّ الآخرين في حاجة إلى مساعدته، ولذلك كان لا بدّ أن يتجمع هؤلاء ليحقّقوا حاجاتهم المشتركة» وعندما يتجمّع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضًا في إقليم واحد، نسمي مجموع السكان دولة[3]».

وهنا تلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشري كأصلٍ لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه!

ج- تقسيم العمل والنظام الطبقي

إنّ الدول المثالية إذن عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية، هي: طبقة المنتجين من زرّاع ورعاة وصنّاع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكلّ طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها

---

[١]- أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (٤٣٣)، ص٣١٣.

[٢]- م.ن، (٣٦٩)، ص٢٢٧.

[٣]- م.ن، ص٢٢٧

على الوجه الأكمل متحليةً بفضيلتها وبدون أن تتدخل أي طبقة في عمل الأخرى؛ «إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معًا[1]». وكذلك فإنّ من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربًا أو يصبح المحارب حاكمًا.. إلخ؛ «فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاثة يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة[2]»، أي أمرًا مخالفًا للعدالة.

وبهذا المنطق المثالي ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجود الطبقات الثلاث حتى تكتمل صورة الدولة المثاليّة التي يتحقّق في إطارها الخير للجميع.

والحقيقة أنّ هذا النظام الطبقي عند أفلاطون وهو أساس تحقّق العدالة في بناء الدولة المثالية، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المؤرخين وفلاسفة السياسة خاصة من المحدثين؛ حيث اعتبروا أنّ هذا التقسيم الطبقي القائم على أساس التزام كل طبقة حدودها الخاصة، وألّا تنظر إلى غيرها، إنّما هو «دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى[3]».

ومع ذلك فإنّني أعتقد أنّ أفلاطون حينما قال بهذا التقسيم الطبقي لم يقصد وضع نظام طبقي صارم متحجّر كما قال نقّاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثاليّة على أساسٍ اقتصاديٍّ سليمٍ ومتوازنٍ يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها، بحيث يحلّ هذا التبادل للمنافع -مادية كانت أو معنوية- محل الفرديّة الأنانيّة التي يريد كلّ فرد في إطارها أن يقوم بعمل كلّ شيء دون أن يتخصّص في شيء بعينه فيتقنه.

إنّ من مزايا التخصّص الوظيفي المقرون بهذا النظام الطبقي، أنّه من شأنه أن يخلق الانسجام بين جميع الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللاّ محدودة التي تقوم في معظم الأحيان على الأنانيّة المفرطة للفرد[4].

---

[١]- أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (٤٣٤)، ص٣١٤.

[٢]- م.ن، ص٣١٥.

[٣]- د. فؤاد زكريا: الدراسة التي تقدم بها لمحاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م. ص٨٤.

[٤]- يشاركنا هذا الرأى: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص٢٨٧.

ومن جانب آخر فإنّ فيلسوفنا حينما وضع هذا النظام لم يضعه مغلقًا جامدًا كما قال بعض نقّاده، بل وضعه نظامًا مفتوحًا[1]، أي أنّه أباح الاستثناءات؛ إذ يمكن لابن الصائغ أن يصبح جنديًا إذا أهلته مواهبه وقدراته الطبيعية لذلك، وإذا ما نجح في اجتياز المراحل التعليميّة التي تؤهله بصورةٍ لائقةٍ ليصبح أحد أفراد الطبقات الأعلى.

د- نظرية التربية ووظيفة الفنون والآداب التعليميّة

إنّ الناظر في التقسيم الطبقي السابق يلاحظ أنّ الدولة إنّما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زرّاع وصنّاع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوي على ما يُسميهم أفلاطون «حراس الدولة» (أي الجند والحكام). ورغم أنّه أولى عناية خاصّة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشدّاء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدرًا معقولاً من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن والعدو، أقول إنّه رغم تلك العناية، إلاّ أنّ عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم «الحكام الفلاسفة»؛ لأنّ العقل -حسب التعبير الأفلاطوني- لا يتوافر الاكتمال إلاّ لدى «الحارس الكامل» أي لدى طبقة الحكام[2].

ولذلك فإنّ النظريّة التي يقدّمها أفلاطون في التربية إنّما تستهدف في المقام الأوّل تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة (الحراس الفلاسفة) ومساعديهم (الحراس العسكريون). ومع ذلك فهي ليست كما قال د.فؤاد زكريا مجرد «منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين[3]»؛ إذ إنّ تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر مراحل تربوية تعليمية عدة تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراسًا، فإنّهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم التي هم مؤهلين لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بها بالخبرة والوراثة.

يبدأ النظام التربوي بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالي المنشود بين الأطفال، فيختارون من بينهم الأصحاء القادرون على تحمّل التمرينات الرياضيّة ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أيّ تمييز طبقيّ بينهم إلى نظام

[1]- Tyalor: Plato- The Man and his works, P.275.

[٢]- انظر: هزيود: الأعمال والأيام (١٠٩-٢٠١). نقلاً عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص٢٩١.

[٣]- أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٤١٤)، ص٢٨٩-٢٩٨؛ باركر، النظرية السياسية عند اليونان، م.س، ص٢٩١.

تعليمي موحّد لا فرق بين صبي وفتاة. فللجنسان -عنده- القدرات الجسميّة والنفسيّة والعقليّة نفسها.

وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة، ويركز فيها على التنشئة البدنيّة والنفسيّة بهؤلاء الأبناء. أمّا التنشئة البدنيّة فتقوم على نظام غذائيّ سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضيّة. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتّع الأبناء بصحّة جيّدة وببنيةٍ جسمانيّةٍ قويّة. أما التنشئة النفسيّة فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة.

وقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء شروطًا عدّة؛ حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود، الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة؛ نظرًا لأنّ أشعارهم «تفتقر إلى الجمال الشعري»، كما أنّها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال[1]! إنّ الشعر الذي يُسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذّب النّفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا «أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء[2]».

إنّ الموسيقى ذات أهميّة قصوى في التعليم على اعتبار أنّ «الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق.. إنّ التعليم الموسيقي إذا ما أحسن أداؤه يتيح للنّفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف، بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبّلها في نفسه مسرورًا، فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلاً خيراً ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله[3]».

على هذا النحو صور أفلاطون أثر الموسيقى في النفس الإنسانيّة، وأوضح الهدف الأخلاقي منها، وبين كيف يمكن توظيفها لخدمة النظام التربوي والتعليمي الأمثل.

---

[١]- د. فؤاد زكريا، الدراسة التي تقدم بها لمحاورة الجمهورية، م.س، ص١٢٦.

[٢]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٣٨٧) ص٢٥١.

[٣]- م.ن، ص ٢٦٨.

أمّا عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى، فهي مراعاة حريّة الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، فيقول: إنّ «تعليم الحر ينبغي ألا يتضمّن شيئًا من العبودية؛ فالتدريبات البدنيّة التي تؤدى قهرًا لا تؤذي البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسرًا فإنّها لا تظلّ عالقة في الذهن[1]». إنّ على المعلمين أن يجعلوا «التعليم يبدو لهوًا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها[2]».

أما المرحلة الثانية فتبدأ حينما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، ومن ثم يتحوّلون في حوالي الثامنة عشرة إلى «التدريب العسكري الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[3]».

ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط؛ لأنّه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئًا آخر. وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يُكرّمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقي العلوم، وخاصّة العلوم الرياضيّة التي تستهدف في المقام الأوّل تدريبهم على التفكير المجرّد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجملة فإنّ دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار تميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك (أي الفلسفة)؛ إذ إنّ الذهن قادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك[4].

وهنا ننتقل مع أفلاطون إلى المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي والتي خصّص لها «خمس سنوات[5]»؛ من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة التي خصّصها لدراسة الديالكتيك (أي الفلسفة)، تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من «الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيًا وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى[6]».

[١]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٠١-٤٠٢)، ص٢٧٢.

[٢]- م.ن، (٥٣٦)، ص٤٤٩.

[٣]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٥٣٦)، ص٤٤٩.

[٤]- م.ن، (٥٣٧)، ص٤٤٩-٤٥٠.

[٥]- م.ن، ص٤٠٥.

[٦]- م.ن، (٥٤٠)، ص٤٥٣.

وقد طالب فيلسوفنا هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم؛ إذ يرى «أنّ المراهقين الذين يتذوّقون الديالكتيك لأوّل مرّة يسيئون استعماله ويتّخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنّهم يحاكونه ويفنّدون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذّة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه[1]».

وليس من شكّ أنّ هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا في دراستها حتى يتصوّروا أنّهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم وبأهليهم ويوقعونهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة[2].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من هذه المراحل التعليميّة عند أفلاطون فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين، وهي مرحلة خصّصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على «الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات[3]»، فضلاً عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم «يتميزون عن كل من عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة[4]».

وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصّص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التي قضاها هؤلاء في تلقي العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة.

إن الحكام من هذا الطراز إنما «يكرسون للفلسفة أكثر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء

[١]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٥٣٧)، ص٤٥٠.

[٢]- م.ن، (٥٣٩)، ص٤٥٢-٤٥٣.

[٣]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٥٣٩)، ص٤٥٣.

[٤]- م.ن، (٥٤٠)، ص٤٥٣.

دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجبًا لا مفرّ منه أكثر من كونه شرفًا[1]».

هـ- نظرية الشيوعية

١- شيوعيّة النساء ومكانة المرأة في الدولة

لقد اقترن الحديث عن الشيوعيّة بالحديث عن التربية الصالحة عند أفلاطون؛ حيث نجده يعلن في «الجمهورية» أنّ التربية الصالحة لو أثارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة إنّ كلّ شيء مشاع بين الأصدقاء[2]». فلقد ربط أفلاطون هنا بين التربية الصالحة لحراس الدولة وبين إدراكهم أن حلول المشكلات الاجتماعية إنما يكمن في الشيوعية!!

والحقيقة أنّ هذا الربط الذي أكده أفلاطون يقوم على مبدأ هام آمن به هو المساواة بين المرأة والرجل في كل شيء؛ إذ إنّه يرى «أنّ على الجنسين معًا أن يقوما بكلّ شيء سويًا»، فيتعلم النساء تعليم الرجال نفسه، ومن ثم يقومون بالمهام نفسها التي يقوم بها الرجال، وليس هذا بغريب في نظره؛ لأنّه موجود في عالم الحيوان «فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون[3]».

وبالطبع فإنّ هذه النّظرة الأفلاطونيّة التي تساوي بين المرأة والرجل رغم إدراكها «ضعف أحدهما وقوة الآخر[4]»، ليس مردّها فقط إلى التشبّه بما يجري في عالم الحيوان، بل كانت قياسًا على تلك النظرة التي سادت المجتمع الأسبرطي الذي كان فيلسوفنا شديد الإعجاب به؛ فقد أسقط الأسبرطيون عن المرأة كل مظاهر الأنوثة وعلموها الخشونة والقسوة حتى مع أبنائها وزوجها، وكان نظامهم السياسي والاجتماعي لا يفرق بين رجل وامرأة فقد كان كل شيء فعلا لديهم مشاعًا بين الأصدقاء[5].

---

[١]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٥٤٠)، ص٤٥٣.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن، (٤٢٤)، ص٢٩٩.

[٤]- م.ن، (٤٥١)، ص٣٢٥.

[٥]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٥١)، ص٣٢٥

وهكذا فقد استلهم أفلاطون هذه النظرة الأسبرطية للمرأة، وأراد أن تكون عضوًا كامل العضويّة في طبقة الحراس، ودافع عن ذلك قائلاً «إنّ المرأة قادرة بطبيعتها على كلّ الوظائف وكذلك الرجل وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل»[1].

وبالطبع فالحديث هنا عن المساواة بين الرجل والمرأة في تولي الوظائف العامّة لا ينسحب على كلّ النساء، كما لا ينسحب على كل الرجال، فالأمر كلّه مرهون بالقدرات البدنيّة والعقليّة العالية التي ينبغي أن تتوافر في كلا الجنسين، بشرط «أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال بالقياس إلى ما يقوم به الرجال وذلك نظرًا لضعف جنسهن[2]».

إنّ الهدف إذن من هذا التحليل الأفلاطوني لطبيعة المرأة ومحاولته التأكيد على ضرورة مساواتها بالرجل في كل الأمور من حق التعليم إلى حقّ تولي الوظائف العليا في الدولة؛ إنّ الهدف هنا ليس الدعوة إلى تحرير المرأة كما يظن البعض[3]، بل هو الاستفادة بأقصى قدر من الإمكانيات البشريّة المتاحة في دولة المدينة الفاضلة، فضلاً عن أنّه بهذا معدّ لعرض نظريّته في شيوعيّة النساء والأطفال، تلك الدعوة التي قال فيها بوضوح «إنّ نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعًا للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه.. وليكن الأطفال أيضًا مشاعًا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه»[4].

وإذا تساءلنا عن الكيفية التي تتم بها هذه المشاعية؟! أتتم اتّفاقا وبدون نظام أم تتم تحت إشراف الدولة؟! لأجابنا أفلاطون بأنّ الزيجات ينبغي أن تتم وفق نظام دقيق يراعي «الضرورة الهندسية» ويقدّم «أفضل النتائج»؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات في عالم الحيوان كذلك ينبغي للمشرع في المدينة الفاضلة أن يحرص على «أن يتزاوج النّوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النّوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن ولا

---

[١]- انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية (١٢)، الرسالة الخامسة والسبعون، ١٩٩٢م، ص٣٨-٤٨.

[٢]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٥٥)، ص٣٤٠؛ وانظر أيضًا: ص٣٤١.

[٣]- م.ن، (٤٥٧)، ص٣٤٣.

[٤]- انظر: ما كتبناه عن هذا الموضوع في كتابنا: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٧م، ص٤٦-٤٨.

بدّ من تربية أطفال الأولين لا الآخرين إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته[1]».

ومن جانب آخر فإنّ هذا التزاوج لا ينبغي أن يتم في أي وقت كيفما اتّفق، بل لا بدّ أن يتم في مواسم محدّدة يحدّدها الحكام والقائمون على هذا النظام، وذلك حتى يستطيعوا الحفاظ بعدد ثابت من السكان بقدر الإمكان مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر[2].

ويبدو أن أفلاطون هنا قد فاته أنّ الحفاظ على هذا العدد المحدود من السكان غير ممكن نظرًا لأنّه قصر قواعد الزواج المشاعي هذه على الحراس فقط (أي الحكام والجند) دون طبقة المنتجين التي تشكل بالطبع غالبية سكان الدولة!

الحق أنّ شيوعيّة النساء والأطفال وإلغاء النّظام الأسري في طبقة الحراس هي أضعف ما في البناء المثالي لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونيّة. وربما يكون أفلاطون قد اضطرّ إلى ذلك نتيجة لمطالبته بإلغاء الملكية وتحريمها على أفراد تلك الطبقة؛ لأنّه إذا ما حرمت الملكية الخاصة للأموال والعقارات فإنّ النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك في نظر البعض هي إلغاء النظام الأسري أيضًا على اعتبار أنّ الأسرة تتطلّب الملكيّة حتى تحتفظ بكيانها[3].

٢- إلغاء الملكية والدور الحقيقي للحكام

علينا أن نتعرّف على الصورة الثانية للشيوعيّة التي قصرها أفلاطون أيضًا على طبقة الحراس، وهي شيوعيّة الملكية، فقد أكد فيلسوفنا على «أنّ من الواجب ألاّ يكون لأي منهم (أي لأفراد طبقة الحراس) شيء يمتلكه هو وحده[4]». وإذا ما تساءلنا عن كيف سيعيش هؤلاء وكيف يوفرون احتياجاتهم المادية بدون أن يمتلكوا شيئًا؟!

لأجابنا بقوله: «إنّ الغذاء الضروري سوف يمدّهم به مواطنوهم»، أمّا «الذهب والفضة.. فهم ليسوا بحاجة إليه.. لأنّه من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي[5] بإضافة

[١]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٥٧)، ص٣٤٤.

[٢]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٥٩)، ص٣٤٧.

[٣]- انظر: م.ن، (٤٦٢)، ص٣٥٠-٣٥١.

[٤]- انظر: باركر، النظرية السياسية عند اليونان، م.س، ج٢، ص٧٤.

[٥]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤١٦)، ص٢٩٣.

الذهب الأرضي إليه؛ إذ إنّ الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثًا لشرور لا حصر لها[1]».

على هذا النحو أوضح أفلاطون أنّه لا ضرورة لأن يمتلك الحكام والجند شيئًا خاصًا، وعلى الدولة بمواطنيها من المنتجين أن يوفروا لهم كلّ ما يحتاجونه من غذاء وملبس ومسكن.. الخ. وقد كانت حجته القوية في تبرير ذلك التحريم للملكية الخاصة «أنهم لو تملكوا كالآخرين حقولاً وبيوتًا وأموالا، لتحوّلوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مبُغضين ومبَغضين، خادعي ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج، وبذلك يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية[2]».

أدرك أفلاطون أهمية تفرغ هؤلاء لأداء مهام الحكم والانشغال بقضايا الناس والمجتمع. كما أدرك أنّ علّة كلّ الأمراض السياسية والاجتماعية في الدولة واستشراء الفساد فيها إنّما مردّه إلى فساد حراسها (الحكام والجند). ومن هنا كانت محاولته إزالة الأسباب المؤدّية إلى فسادهم والصراع فيما بينهم والانشغال بتحقيق مصالحهم الشخصيّة الأنانيّة، إزالة كلّ ذلك من خلال نظريّته عن الشيوعيّة بشقّيها؛ شيوعيّة الملكية وشيوعيّة النساء والأطفال.

و- حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلى

إنّ حكومة الفلاسفة إذن هي الحكومة المثاليّة للدولة القائمة على «مثال العدالة»؛ لأنّ الفلاسفة الذين تربوا وتعلموا على النحو الذي عرضناه لن يكون لهم من هدف يسعون إلى تحقيقه إلا تحقيق العدالة بين المواطنين في الدولة، وتكريس كل وقتهم وجهدهم في خدمة هؤلاء المواطنين.

على هذا النحو برّر أفلاطون رؤيته لضرورة أن يكون الحكام فلاسفة في الدولة المثالية سواء تناوبوا الحكم فيما بينهم واحدًا بعد الآخر فصار الحكم ملكيًا أو تناوبوه مجموعة بعد أخرى فصار الحكم أرستقراطيًّا[3].

---

[١]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤١٦-٤١٧)، ص٢٩٣.

[٢]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤١٧)، ص٢٩٣.

[٣]- أفلاطون، الجمهورية، م.س، (٤٤٥)، ص٣٣١؛ انظر: شوفالييه، م.س، ص٤٨.

ثانيًا: نقد أرسطو لجمهورية أفلاطون

اهتم أرسطو بنقد صور الحكم الشائعة سواء في الواقع السياسي المعاش أو في الدساتير وصور الحكومات التي تصوّرها مفكّروا عصره. وقد شغل نقده لصورة الدولة المثالية عند أفلاطون سواء في الجمهورية أو في القوانين ثلاثة أبواب كاملة من الكتاب الثاني لكتاب السياسة.

بنى أفلاطون تصوّره للدولة المثالية على فكرة محوريّة وهي فكرة وحدة الدولة وفي سبيل الحفاظ على وحدة الدولة كانت نظريته الشهيرة في الشيوعية بشقيها؛ شيوعية النساء والأولاد وشيوعية الملكية.

ورغم موافقة أرسطو لأفلاطون عمومًا على ضرورة الحفاظ على وحدة الدولة، إلاّ أنّه وجد أنّ الإجراءات التي اتّخذها أفلاطون ليست إلا إجراءات قد تفسد هذه الوحدة أكثر مما تحافظ عليها؛ فمن جهة الدعوة إلى شيوعيّة النساء أكّد أرسطو أن ستؤدّي حتمًا إلى حدوث صراعات وشقاقات أكثر مما تؤدّي إلى نفع؛ فهذه الشيوعية سيترتّب عليها أنّ الأبناء هم أبناء الكل، وكل واحد منهم لا يعرف من هو أباه ولا من هي أمه. ولما كان وجه الشبه بين الآباء والأبناء مسألة طبيعيّة، فثمة صراع سينشب حينما يبحث الآباء عن أبنائهم، وبين الأبناء في محاولة للبحث عن والديهم[1].

ومن جهة أخرى فإنّ الجهل بالروابط الأسريّة والقانونيّة لدى الآباء والأبناء سيترتب عليها أصناف من المفاسد، أبرزها شيوع انتهاك الحرمات، وشيوع المشاجرات، كما أنّ الفاحشة وممارسة الشهوات الجسدية بين العشاق ستكون مباحة في غياب الروابط الأسرية التي ربما تكبح جماح هذه الشهوات بين الأخوة والأخوات والأباء والأمهات. إن كلّ تلك الموبقات ستشيع في ظل انعدام الرعاية المتبادلة وفي ظلّ انعدام روابط القرابة وقيود الأسرة[2].

وقد كان أرسطو على حق تمامًا حينما أعلن في ثنايا نقده لأراء أفلاطون حول الشيوعيّة بشقيها «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف. وإنّه لا محل

[١]- أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩ (ك٢- ب١-ف ١١-١٢-١٣)، ص١٣٠-١٣١.

[٢]- م. ن، (ك٢- ب١- ب١٤-١٥-١٦-١٧)، ص١٣١-١٣٣.

لأحد هذين الإحساسين وللآخر في جمهورية أفلاطون»[1].

أما بخصوص شيوعية الملكية فإنّ أرسطو يرى أنّ النتائج المترتبة على إلغاء الملكية لن تقضي على فساد أخلاق الناس كما تصور أفلاطون، بل ستزيد المشاحنات والخصومات بينهم؛ فقد تساءل أرسطو بحق «أليس يرى في الواقع أن بين الشركاء والملاك على الشيوع في أكثر أحوالهم من الخصومات أكثر مما بين ملاك الأموال على الانفراد»[2].

ومن جانب آخر فإنّه في ظلّ تطبيق الشيوعيّة «لا تطاق المعيشة[3]» على حد تعبير أرسطو؛ وذلك لأنّ الملكيّة فطرة فطر الناس عليها.

على هذا النحو القاطع رفض أرسطو إجراءات أفلاطون التي كان ظاهرها الحفاظ على وحدة الدولة واتّضح أنّها ربما تؤدّي إلى مزيد من التفسخ والصراعات نظرًا لأنّها في الواقع إجراءات مضادة للطبيعة البشرية.

ولم يتوقف نقد أرسطو لأفلاطون عند نقده لنظرية شيوعية النساء والملكية في الجمهورية بل انتقده أيضًا حينما أباح الملكية والزواج في القوانين واعتبر أنّ الشروط التي حدّدها للاثنين غير محقّقة للعدالة وحفلت بالكثير من الأخطاء[4].

ثالثًا: المدينة الفاضلة عند أرسطو

هل كان من الضروري أن يتحدّث أرسطو عن دولة مدينة فاضلة جديدة بعدما انتقد أفلاطون في ذلك؟! وبعدما قدم تلك النظريات السياسية التي تتحدث عن معنى وصورة الدولة وأساسها وعناصرها الأساسية ونظام السلطات فيها ...إلخ؟!

الحقيقة أنني أعجب من أن أرسطو لم يلتفت إلى هذا التساؤل، وتحدّث عن دولة مدينة فاضلة، وكأن قد أصبح قدرًا مقدورًا أن يتحدّث عن ذلك رغم أنّه قد فات فعلاً أوانه؛ ذلك أنّ أرسطو قد شهد بالفعل سقوط نظام دول المدن تحت وطأة التوسع الإمبراطوري الذي

---

[١]- م.ن، (ك١-ب١-ف١٧)، ص١٣٣.

[٢]- م.ن، ك٢-ب٢—ف٩)، ص١٣٦-١٣٧.

[٣]- م.ن، ص١٣٧.

[٤]- انظر: م.ن، (ك٢-ب٣)، ص١٤١-١٤٧.

قامت به مقدونيا مجتاحةً كل تلك الدول، بل وشهد من سيطرتها بقيادة تلميذه الإسكندر على مناطق كثيرة من بينها مناطق شهدت إمبراطوريات ضخمة في التاريخ القديم مثل فارس ومصر. فما هو مبرّره في التحدث عن دولة مدينة فاضلة! وهل كان بإمكان أي دولة مدينة مهما كانت فاضلة أن تقف أمام الزحف الإمبراطوري لمقدونيا وفتاها الذهبي: الإسكندر؟!

الحق أنّه لم يعد ثمة مبرّر إلا أنّه قد تحدّث عن معالم تلك الدولة الفاضلة كمجرد تقليد غرسه في نفسه دون أن يشعر حب أفلاطون وضرورة أن يقلده! ومن ثم جاءت مدينته هو باهته المعالم ليس فيها حرارة الإبداع ولا دفقة التأمل لصالح مستقبل أفضل كما كان الشأن عند أفلاطون.

لقد دخل أرسطو في إيراد تفاصيل عناصر مثل هذه الدولة الفاضلة ووضع شروطًا قاسيةً مفرطةً في المثاليّة لكلّ عنصر منها وإلى بعض هذه التفاصيل:

١. فمن حيث سعة المدينة وعدد سكّانها ينتقد أرسطو أولئك الذين يتصوّرون أنّ الدّولة السعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، ويؤكّد أنّ لكلّ دولة مهمّة تقوم بها، وأن أكبر دولة هي التي تستطيع على خير وجه أن تقوم بمهمتها «وليس مهمًّا في أداء الدولة لمهمتها مدى سعة مساحتها أو كثرة عدد سكانها؛ لأنّه ينبغي أيضًا التمييز بين دولة عظيمة ودولة كثيرة السكان. إن الشواهد تثبت في رأيه «أن من العسر، بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددًا مما ينبغي، والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن غير أنّ النظام ليس ممكنًا في جمع أكبر مما يلزم، فالقدرة الإلهية التي تشمل العالم بأثره هي وحدها القادرة على إقرار النظام فيه»[1].

إنّ المدينة المثاليّة عنده ينبغي أن تتكون إذن من مساحة تُمكّن الكتلة السكانيّة المجتمعة فيها سياسيًّا أن تقوم بتدبير أمور معيشتها ولا ينبغي أن تنمو مساحتها فتزيد عن هذه الحدود، وكذلك لا ينبغي أن تقل مساحتها فلا تكفي لحاجة كتلتها السكانية.

٢. أما من حيث موقع هذه المدينة؛ فأرسطو يفترض ضرورة وجود شروط استراتيجيّة

[١]- أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩: (ك٤-ب٤-ف٣-٤-٥)، ص٢٤٧-٢٤٩.

عدّة منها أن يكون موقعها على أرض خصبة تكفي حاجة مواطنيها، وأن يكون هذا الموقع سهل المراقبة حتى يسهل الدفاع عنها وقت الحرب، وأن يكون هذا الموقع صالحاً سواء من جهة البر أو من جهة البحر حتى يسهل تلقيها الإمدادات الغذائيّة ونقل ما يزيد عن حاجتها من البقول والأخشاب وسائر الحاصلات[1].

٣. أما بخصوص توافر عناصرها الضروريّة للحياة، فيشترط أرسطو أن تكون كلّ عناصر الحياة طبيعيّة وبشريّة موجودة ومؤهلة لإسعاد أهل هذه المدينة. وقد حصر هذه العناصر في ضرورة توافر المواد الغذائيّة الضروريّة، ثم الصنائع والفنون المختلفة وتوافر الأدوات التي لا غنى عنها في الحياة، كذلك توافر الأسلحة. والمرافق العامة، وكهنة يقومون على أمر العبادة، وقضاة وكذلك الصناع والزراع والجنود ...إلخ[2].

٤. أما بخصوص توزيع الثروات والملكيات، فقد ألمح أرسطو هنا إلى ضرورة الاستفادة من القوانين المنظمة لذلك في الدول القديمة ذات الخبرة الطويلة في ذلك ومنها مصر[3]. وربما تكون هذه المرة من الاستثناءات القليلة التي يذكر فيها أرسطو مصر كمصدر من مصادر فكره.

٥. أما بخصوص شروط الزواج والتناسل فقد خاض فيها أرسطو كما خاض فيها أفلاطون تمامًا في محاورة القوانين وإن اختلفا في التفاصيل، وبالنسبة لأرسطو فقد شدّد على ضرورة توافق الطباع بين الزوجين، وأن يتزوّجا في السنّ المناسبة للزواج، وبعد تحليل وافٍ قرّر أنّ السن المناسبة لزواج الفتاة بلوغها ثماني عشرة سنة، وبالنسبة للرجال سبع وثلاثين أو أقل قليلاً وهذه السن هي الأنسب للطرفين لكي يكون النسل قويًا، أما بخصوص الوقت المناسب لإتمام الزواج فينبغي الرجوع فيه للأطباء وعلماء الطبيعة؛ إذ يستطيع الأوّلون أن يعينوا الصفات لصحّة الزوجين ويستطيع الآخرون أن يخبروا بأي الرياح يحسن اختيارها وإن كانت ريح الشمال في رأيه خير من ريح الجنوب. وطالب أرسطو الأمهات بأن يعنوا طوال

[١]- أرسطو طاليس، كتاب السياسة، م.س، (ك٤-ب٥- ق١-ف٦)، ص٢٥١-٢٥٣.

[٢]- م.ن، (ك٤-ب٧-(ف١-ف٥)، ص٢٥٧-٢٥٨.

[٣]- م.ن، (ك٤-ب٩ (ف٤-ف٥)، ص٢٦٣.

مدة الحمل بالتزام نظام معين ويتجنبن الكسل ويخفضن من الغذاء، كما ينبغي تحديد عدد الأطفال وإن كانت الزوجات خصبة إلى ما وراء الحد المفروض فينبغي الإيعاز بالإجهاض. كما لا ينبغي بموجب القانون العناية بأولئك الذين يولدون مشوهي الخلقة[1].

٦. أما بخصوص تربية الأطفال والعناية بهم؛ فقد حرص أرسطو على التأكيد على أهمية التغذية السليمة لهم منذ ولادتهم. وعلى ضرورة أن نجنّب أبصارهم وأسماعهم كلّ مشهد وكلّ قول لا يليق بالرجل الحر. وإن بلغوا سن الشباب ينبغي أن يحرّم القانون عليهم مشاهدة القطع التمثيلية البذيئة والمضحكة إلى أن يبلغوا السن التي يمكنهم فيها فعل كل شيء بعد أن يكونوا بالتربية السليمة قد تحصنوا من تلك الأخطاء[2].

ثم تحدث عن المبدأ العام للتربية وهو مبدأ سياسي؛ حيث إنّ أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة «ومن ثم فإنّ القوانين يجب أن تكون دائمًا مناسبة لمبدأ الدستور أي تعلم الأخلاق الديمقراطية يحفظ الديمقراطية، والإوليجارشية تحفظ النظام الأوليجارشي وهكذا»[3]. وهذا المبدأ السياسي للتربية يترتب عليه مبدأ آخر هو ضرورة أن تكون التربية في الدولة واحدة متماثلة لجميع أعضائها[4]، وألا يترك أمر التربية لكل مواطن يربي أولاده على هواه!

وهكذا تمت معالم المدينة الفاضلة عند أرسطو بما يلزمها من شروط تبدأ بالمساحة وعدد السكان وتنتهي بشروط خاصة بالتربية الفاضلة داخل هذه الدولة - المدينة الفاضلة. لكن السؤال الذي لا يزال يحتاج إلى إجابة شافية: ماذا في هذه المدينة الفاضلة يختلف بوضوح عما قدمه أستاذه أفلاطون؟

رابعًا: انهيار الدولة المثالية لدى أفلاطون وآرسطو

لقد أعلن أفلاطون بعد أن انتهى من رسمه لتلك الصورة المثاليّة للدولة ولنظام الحكم فيها، أعلن أنّها رغم روعتها قد تزول يومًا ما وأن الكمال يمكن أن يتحول شيئًا فشيئًا فيصير

[١]- أرسطو طاليس، كتاب السياسة، م.س، (ك٤-ب١٤- ف١-ف١٢)، ص٢٨١-٢٨٥.

[٢]- م.ن، (ك٤-١٥ (ق١-ف١١)، ص٢٨٦-٢٨٩.

[٣]- م.ن، (ك٥-ب١-ف١)، ص٢٩٠

[٤]- م.ن، (ف٢)، ص٢٩٠.

إلى فساد، وحذا حذوه تلميذه أرسطو وهو ما سنعرض له فيما يلي.

١. انهيار الدولة المثاليّة عند أفلاطون والدعوة إلى دولة مثاليّة جديدة

لقد تحدّث أفلاطون عن ذلك في «الجمهورية» وبيّن كيف تتحوّل دولة الحاكم الفيلسوف إلى نقائضها الفاسدة، ومن ثم حرص في «القوانين» على الحديث عن نموذج آخر للدولة المثاليّة يحكمه القانون وليس الفرد.

لقد واصل أفلاطون في «القوانين» التأكيد على أنّ الدولة توجد ليس لتحقيق الخير والمصلحة لفرد أو لطبقة معينة من الناس، بل توجد لتحقق للجميع الحياة الأفضل[1].

ومن ثم فإنّ كلّ ما فعله أفلاطون في «القوانين»، هو أنّه قدم لنا خيارًا ثانيًا يمكن اللجوء إليه حين لا نستطيع تحقيق الخيار الأوّل وهو في نظره الأكثر كمالاً والأكثر صحّةً، وفي هذا الخيار الثاني لا ينبغي أن يغفل المشرع (وهو أفلاطون نفسه) عن أي شيء مما يجعل حياتنا أكثر كمالاً وأتم سعادة. كل ما هنالك أنه يلتزم هنا بمنهج أكثر واقعيّةً في التعامل مع المشكلات السياسية ويطوّر من بعض آرائه التي وردت في «الجمهورية» فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في المدينة الفاضلة؛ فقد أصبح على سبيل المثال أقلّ تقديرًا للنظام -الأسبرطي- الذي أعطى الشجاعة والنجاح العسكري الأولويّة على بقية الفضائل الأخرى- مما كان عليه الحال في «الجمهورية»، واعتبر أنّ غاية الدولة هي الانسجام والائتلاف في كل العلاقات سواء الأسرية في داخل الدولة، أو العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى[2].

إنّ القانون هنا في دولة القوانين هو ممثل العقل الذي جعله أفلاطون أسمى ما في الدولة المثاليّة الأولى. فما هي تلك الشروط التي ينبغي أن تتوافر لوجود تلك الدولة التالية في الأفضلية وما هي القوانين التي يجب أن تحكمها؟!

أ. شروط الموقع الجغرافي وعدد السكان

يفتتح أفلاطون الكتاب الرابع من «القوانين» بالحديث عن خصائص المكان الذي ينبغي

[1]- Copleston : Op.Cit,P.261.

[٢]- انظر: جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ج١، الترجمة العربية: حسن جلال العروسى، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧١، ص٩٥.

أن تقع فيه هذه الدولة، فيؤكّد بداية على أهميّة هذا الأمر، نظرا لأن النّظم الدستورية أو القوانين ينبغي أن تكون متوافقةً مع بيئتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية وكذلك مع تكوين الشعب نفسه[1].

ولذلك فلا بدّ أن تكون المدينة على موقع يعطي كل الحاصلات الزراعية الرئيسية الضرورية للاكتفاء الذاتي وبحيث تعتمد المدينة على ذاتها[2]. كما يجب أن تبتعد المدينة في موقعها عن البحر لأن قرب المدينة من البحر هدام يصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقير كما يزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة[3].

وبالطبع فإنّ المقصود من هذين الشرطين أن يتوافر للدولة موقع جغرافي يمكنها من بناء اقتصاد يقوم في على الزراعة وليس على الصناعة أو التجارة.

أما بخصوص سكان هذه المدينة فينبغي أن يكونوا ملائمين للمساحة التي تقع عليها فيتمتعون بالرخاء اللازم لحياة سعيدة، فعدد المواطنين ينبغي ألا يتجاوز خمسة آلاف مواطن، وبالتحديد ٥٠٤٠ مواطن[4]. إن كل مواطن من هؤلاء سيتاح له ملكيّة قطعة أرض، وسيتاح له أن يتزوج وأن ينجب أطفالاً. ولكن هذا الزواج وتلك الملكية تحدّدها الشروط والقوانين الملائمة للمواطنين؛ فلا تكون الملكية مشاعًا أو نصف مشاع كما كان الحال في «الجمهورية».

ب. النظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة

إنّ أفلاطون لا يخفي في «القوانين» أنه لا يزال يؤمن بأن النظام الشيوعي الذي تكون الملكية فيه مشاعًا بين الأصدقاء هو النظام المثل[5]. كما أنّه لا يزال يحتفظ بالعديد من آرائه

---

[١]- انظر: مقدمة تيلور لترجمته الإنجليزية للقوانين، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا مع ترجمته للمحاورة نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م، ص٣٩.

[٢]- م.ن؛ انظر أيضًا: أفلاطون، القوانين، (ك٤)، ص٢٠٨ من الترجمة العربية.

[٣]- جاك شوفالييه، م.س، ص٥٦.

[٤]- جاك شوفالييه، م.س، ص ٥٦؛ سباين، تطور الفكر السياسى، م.س، ص١٠٠؛ راجع: أفلاطون، القوانين، (ك٤)، الترجمة العربية ص٢٥١، حيث يوضح أفلاطون أسباب اختياره لهذا العدد بالذات.

[٥]- انظر: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك٥)، ص٢٥٣.

حول المساواة بين المرأة والرجل[1]»، ومن ثم فإنّه لا يزال يرى «أن يتلقى البنات التدريب نفسه الذي يتلقاه البنين بدون أي تحفظ - فالتمرينات الرياضية البدنية وركوب الخيل مناسبة للمرأة مثلما هي مناسبة للرجل تمامًا[2]».

ومع ذلك فإنّ اختلاف صورة النظام السياسي من «الجمهورية» إلى «القوانين» أتاح لأفلاطون أن يطور من آرائه في النظم الاجتماعيّة السائدة في دولة «القوانين»؛ حيث أباح هنا نظام الزواج الفردي؛ إذ «على الرجل أن يتزوج عندما يصل إلى سن الثلاثين وقبل أن يصل إلى الخامسة والثلاثين[3]»، وهذا قانون لا يجب مخالفته إذ إنّ من يخالفه «يجب أن يدفع غرامة سنوية [4]».

أما اختيار الزوجة أو الزوج فإنّه ينبغي أن يتمّ على أساس تحقيق المصلحة العامة وليس فقط المصلحة الخاصة؛ إذ إنّ على كل رجل أن يبحث لا عن الزوجة التي تسرّه وتسعد قلبه، بل عن الزواج الذي يتحقّق بمقتضاه الخير للدولة ككل. وهكذا ينبغي أن يحدث في أي زيجة نوع من أنواع التوافق النفسي والاجتماعي بين الزوجين وأن يحرص الزوج على هذا الأمر بقدر استطاعته حتى يحقّق الغرض الاجتماعي من الزواج ويضمن له النجاح . كما أنّ من الضروري لمصلحة الدولة أن يسجل عقد الزواج في المحكمة[5].

ويبدو أنّ أفلاطون كان معنيًا بضرورة الربط بين إباحة نظام الزواج وقيام الأسرة في دولة «القوانين»، وبين بعض التشريعات الاقتصاديّة الخاصة بإباحة الملكيّة الخاصّة حتى تتحقّق العدالة الاجتماعيّة بين أفراد المجتمع.

فقد أباح أفلاطون الملكية الشخصيّة بشرط أن يكون مقدارها محدودًا. وقد قيّد حقّ الانتفاع بالممتلكات الشخصيّة بحدود تشبه الحدود المقيدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغي لهم مثلا الاشتغال بالصناعة أو التجارة أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. ولأن جميع هذه

[1]- Plato: The Laws (B.VII-805), Eng. Trans, By Jowett B, The Dialogues of Plato,Vol.V.Third Ed, Oxford University Press, London 1931, p.187.

[2]- Ibid., B.VII-804, Eng. Trans, P.186.

[٣]- أفلاطون، القوانين، م.س، (ك٥)، الترجمة العربية، ص٢٣١.

[٤]- م.ن، (ك٥)، ص٢٣٢.

[٥]- انظر: كتابنا: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، ص٦٧.

النشاطات لا غنى عنها ينبغي أن يقوم بها الأغراب الذين يقيمون في المدينة من الأحرار الذين ليس لهم صفة المواطنين. وقد بلغ أفلاطون في تحديده وتقييده للأنشطة الاقتصادية أو التجارية للمواطنين حد تحريم حيازة الذهب والفضة وأخذ فوائد على القروض[1].

ج- النظام السياسي

إنّ النظام السياسي الذي اختاره أفلاطون لهذه الدولة يقوم على التأليف بين الملكية والديمقراطية، وإن كان نصيب الديمقراطية فيه ضئيل جدًا نظرًا لأنّ الأساس الذي يقوم عليه هذا النظام هو على الصعيد العملي التقسيم الطبقي والتمثيل المتساوي للطبقات الأربع في المدينة، وهذه الطبقات تُقّوم على أساس الملكية. ولما كانت الملكية الشخصية لا ينبغي أن تتجاوز أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فقد تحدث أفلاطون عن أربع طبقات من هؤلاء الملاك؛ أولها وأدناها أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض والثانية تتكون من أولئك الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصيّة على قيمة حصّة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين.. وهكذا فالطبقة العليا تكون هي الأقل عددًا والأكثر امتلاكًا.

وتقوم هذه الطبقات باختيار ممثليها في المجالس المختلفة على أساس التساوي في التمثيل بين الطبقات الأربع. وعلى رأس هذه المجالس مجلس «حراس الدستور» أو «حراس القانون» وهو يتكون من سبعة وثلاثين عضوا ينتخبون على ثلاث مراحل تبدأ باختيار يمنح كل الطبقات المالكة تمثيلا متساويًا يتجنّب من خلاله أي نزاع طبقي؛ إذ يختار هذا العدد المتساوي من الأعضاء من كل الطبقات الأربعة وذلك بشرط أن يكون هناك عقوبة ترغم أعضاء الطبقتين الغنيتين على أن يصوتوا في انتخابات ممثلي الطبقات الأربعة، بينما تستطيع الطبقتان الأفقر إذ أرادتا أن تكونا حرتين في تجنب انتخاب الممثلين الذين يخصونهما. والنتيجة التي يرجوها أفلاطون لذلك هي أن تصبح أصوات الأغنياء ذات أثر مماثل في اختيار ممثلي الفقراء[2].

المهم أن نصل في النهاية إلى تكوين ذلك المجلس المسمى بمجلس حراس الدستور الذي ينبغي أن يكون سنّ أعضائه فوق الخمسين وتحت السبعين ومتمتعين بخلق رفيه

[١]- أنظر: جورح سباين، م.س، ص١٠٠-١٠١.

[٢]- انظر: جورج سباين، م.س، ص١٠٢-١٠٣؛ تيلور: مقدمة «القوانين» في الترجمة العربية، ص٤٨-٤٩؛ راجع: أفلاطون، القوانين، (ك٦)، الترجمة العربية، م.س، ص٢٧٤، وما بعدها..

وذهن صافي؛ حيث إنّ عملهم الأساسي سيكون هو مراقبة ما فيه صالح القوانين وتنفيذها على خير وجه[1]. وهكذا يتحدث أفلاطون عن باقي الطبقات.

وإذا تساءلنا عن صورة الحكومة في ظلّ هذا النظام السياسي الخليط من الملكية والديمقراطية، لما وجدنا إجابة واضحة عند أفلاطون. فهو نظام الدولة المختلطة التي تجمع -على حد تعبير سباين- بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي، وإن كانت معالم هذا الاختلاط غير واضحة فقد جاء اتجاه أفلاطون مشتّتا على وجه لا رجاء فيه حتى جنح في النهاية إلى ذلك الإتجاه الأكثر ملائمةً لما بسطه من قبل في الجمهورية[2]. فقد مال كما رأينا في النظام الطبقي القائم على الملكية إلى أرستقراطية الحكم وقد تمثل ذلك في طريقة انتخاب مجلس الشيوخ (مجلس الثلاثمائة وستين عضوًا)، وفي مجلس حراس الدستور، وكذلك في اختيار القائمين على الوظائف والسلطات السياسيّة والعسكرية العليا في المدينة.

د- النّظم التعليميّة الدينيّة

لقد اهتم أفلاطون في «القوانين» مثل ما اهتم في «الجمهورية» بالتربية والنظام التعليمي وإن كان قد مال هنا إلى اتخاذ النظام التربوي – التعليمي في مصر القديمة كنموذج يحتذى[3]. حيث يفرض نظامًا دقيقًا للمراقبة الأكثر صرامةً لكلّ ما يلقى على أسماع الأبناء من شعر وفنون مختلفة.

وعلى أي حال فلا تزال المعالم الكبرى للنظام التعليمى واحدة؛ فلا يزال أفلاطون حذرًا من الشعر والشعراء، وتجلى ذلك في تلك الرقابة الشديدة التي طالب بفرضها عليهم، ولا يزال يصر على أن يتعلم النساء جنبا إلى جنب مع الرجال وعلى قدم المساواة كما لا يزال يرى أن تعليم المواطنين جميعا يجب أن يكون إجباريًّا[4].

أما الجديد هنا فهو بالطبع مراعاة وجود الأسرة كأساس في مجتمع دولة «القوانين»، وقد

[١]- انظر: جورج سباين، م.س، . ص٢٧٤

[٢]- سباين، م.س، ص٩٦.

[٣]- انظر: شوفالييه، م.س، ص٥٧.

[٤]- انظر: سباين، م.س، ص١٠٤-١٠٥.

ترتب على ذلك ضرورة وجود إشراف عام من الدولة على التربية بحيث لا يترك شيء لنزوات الأفراد من ربات البيوت.

ويشدّد أفلاطون في التربية على توفير المباني المدرسيّة المناسبة المزودة بمساحات كافية وأساتذة مهرة أكفاء مزودين بكل ما يلزمهم من وسائل تعليمية. أما من حيث موضوعات الدراسة فيجب أن يعطى هؤلاء التلاميذ قدرًا كافيًا من الحساب من أجل أعمال الحياة اليوميّة العادية، وقدرًا من أوليات الفلك لفهم التقويم، وقدرًا من الموسيقي لكي يعرف الفرد كيف يعزف النغمات على قيثارته الخاصة، وستكفي هذه الدراسات حتى بلوغ هؤلاء التلاميذ سن السادسة عشرة[1].

وقد تحدّث أفلاطون بعد ذلك عن ثلاثة موضوعات تبقى للتعليم الأعلى الذي ينبغي على أحرار الرجال أن يحرزوا فيه التقدّم وهي الحساب والهندسة والفلك بقدر أبعد من تلك المعرفة البسيطة المشار إليها سابقًا والخاصة بمجرّد معرفة التقويم. وقد استشهد أفلاطون هنا بما يدرسه الطلاب في مصر في ذلك المستوى المتقدم تحت إشراف ورقابة أخلاقية من الدولة[2].

ولعلّ أطرف ما في القوانين هو الربط بين الموضوعات التعليمية والدينية، فقد كان الهاجس الأساسي عند أفلاطون في كلّ ما قاله عن التعليم هو ألا يتعارض أي شيء فيه مع القيم الأخلاقية والدينية الصحيحة.

ولعل ذلك هو ما حدا أفلاطون أن يهتم كثيرًا بالدين وبضوابط العقيدة الدينيّة وضرورة الرقابة على ممارسة الشعائر الدينيّة؛ فالدين يجب أن يخضع عمومًا لتنظيم الدولة ورقابتها، وعلى ذلك يحرم أفلاطون أي نوع من العبادات الدينية الخاصة وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك. وقد انتهى هذا التشدّد بشأن ضرورة الإيمان بالله وممارسة الشعائر الدينية تحت إشراف الدولة، انتهى بأفلاطون إلى تزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين الذي عدد أفلاطون ثلاث صور لهرطقتهم

[١]- سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص٥٥-٥٤ ؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س.

[٢]- سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص٥٦-٥٧؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك٧)، ص٣٣٢-٣٣٣.

وإلحادهم أولها: إنكار وجود الآلهة من أي نوع. وثانيهما: إنكار أن الآلهة تعنى بشؤون البشر، وثالثها: أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الذنوب وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإلهي بالصلوات وتقديم القرابين[1]!

وقد حدّد أفلاطون العقوبات التي ينبغي أن تلحق بأولئك الملحدين والهراطقة وتتراوح بين السجن لمدة خمس سنوات وبين الموت. والحقيقة أنّ هذه القوانين الخاصة بمحاربة الهرطقة والإلحاد تتنافى مع ما اعتاده اليونان من حرية الفكر والعقيدة، وهي على حدّ تعبير سباين وصمة عار لكونه أوّل دفاع عقلي عن الاضطهاد الديني[2].

هـ- المجلس الساهر (Nocturnal Council)

أنهى أفلاطون دولة القوانين بالحديث عن ما أسماه «المجلس الساهر» وهو مجلس يتشكّل من جماعة تتكون من العشرة الأكبر سنًّا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس ومن الرئيس المشرف على التعليم (وزير التعليم) ومن عدد معين من الكهنة يختارون وسابقيهم لما هم عليه من فضيلة من قبل جميع المواطنين في جوّ من المهابة.

وقد حدّد أفلاطون وظيفة هذا المجلس بأنّه المنوط به مراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة. كما أنّ واجباته تسلم تقارير من المسافرين العائدين واستعمال حصافته في إدخال النظم الاجتماعية وفروع البحث التي يكون تقريرهم عنها مشجعًا[3].

لقد صور أفلاطون في ختام دولة القوانين المدينة المرتقبة في عمومها بأنها «جذع الجسم» والحراس الذي يستقرون على قمتها وتمتد رؤيتهم إلى كل محيطها بأنهم «العقل» نظرًا لحكمتهم الخاصّة في الشؤون العامة[4]. وأنهى الحوار بعبارة ذات مغزى يقول فيها: «... ولكن إذا استطعنا مرة أن نخلق ذلك المجلس المدهش فإننا يجب يا أصدقائي وزملائي الطيبين أن نجعل الدولة في حفظه وصيانته، وسيكون من الصعب ألاَّ يوافقنا مشرع حديث

[١]- انظر: سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص١٠٦؛ راجع الكتاب العاشر من القوانين، الترجمة العربية ص ٤٤٧ وما بعدها.

[٢]- سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص١٠٦.

[٣]- انظر: سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص١٠٦؛ تيلور، مقدمة القوانين، م.س، ص٧٠؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك١٢)، ص٥٢٧ وما بعدها.

[٤]- أفلاطون، القوانين، م.س، ص٥٦٠.

على ذلك[1]».

وهذه العبارة تكشف بأوضح صورة ممكنة عن أن أفلاطون لم يتنازل في «القوانين» عن شيء مما أورده في «الجمهورية» وخاصة فيما يتعلق بالحاكم الفيلسوف.

وهكذا نجد أفلاطون في ختام «القوانين» يسلب دولة القوانين أهم ما يميّزها، وهو الخضوع للقوانين؛ فوجود هذا المجلس كمراقب للقانون والهيئات القضائية وتجديده للقوانين، إنما يعني بكلّ بساطة أنّه بالفعل يقوم مقام الحاكم الفيلسوف الذي يحكم بمقتضى حكمته وقدرته ودون الرجوع إلى أي شيء خارج عقله أو بدون الاستناد على أي قوانين مسبقة!

٢. انهيار الدولة المثاليّة لدى آرسطو

استقر في يقين آرسطو أن دولته المثالية لا سبيل إلى تحقيقها!! فبدأ تساؤله حول أفضل الأنظمة الواقعية للحكم.. ومن جانب آخر كيف يمكن لهذه الحكومة أن تحكم بصورة تحقّق الاستقرار للدولة ككل؟!

لقد تساءل أرسطو نفسه هذه التساؤلات عن خير أنواع الدساتير وأنواع الحكومات، واتساقًا مع نظريته الأخلاقيّة في أنّ الفضيلة ليست دائمًا إلا وسطًا بين طرفين، فإنّه وجد أنّ كلّ دولة تشمل ثلاث طبقات متميزة؛ المواطنون الأغنياء جد الغنى، والمواطنون الفقراء جد الفقر، والمواطنون الموسرون الذين يشغل وضعهم الوسط بين هذين الطرفين»[2]، ومن ثم استنتج أنّ الإجماع السياسي هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكون من مواطنين ذوي ثروة متوسطة، وأن الدول حسنة الإدارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكثر عددًا وأشد قوّةً من مجموع الطبقتين الأخريين. وقد أكّد ذلك من خلال الاستشهاد بأنّ «المشرعين الأخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها صولون»[3]. وهو أكبر وأعظم مشرع عرفته بلاد اليونان.

---

[١]- أفلاطون، القوانين، ص٥٦٦.

[٢]- آرسطو، السياسة، م.س، (ك٦-ب٨- ف٣)، ص٣٣٨-٣٣٩.

[٣]- م.ن، (ب٨-ف٩، ف١٠)، ص٣٤٠-٣٤١.

ومن هنا فقد رجح أرسطو أن تكون حكومة مشكلة من أفراد هذه الطبقة هي أفضل حكومة، وأنّ نظامًا سياسيًا قادر على التكيف أفضل من غيره مع كل الأجسام السياسية بصفة عامة ويكون بإمكانها جميعًا أن تحقّقه ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول الإنسان العادي، إنّما هو النظام الدستوري Politeia بالمعنى الضيق للكلمة[1]. إنّه إذن نظام وسط في كل شيء في التشكيل الطبقي للدولة التي يحكمها، وفي التوسط بين طبقتي الأغنياء والفقراء بما يترتب على كلّ منهما من خصائص وعيوب قد تمثل خطرًا على الدولة وسببًا في إثارة الثورات فيها، ويحكمها فئة من تلك الطبقة الوسطى التي لا تطمع في ثروة ولا تعاني من فقر.

إن مثل هذه الحكومة التي تمثل الوسط العدل حسب تصوّر أرسطو بين أنواع الحكومات لا تحكم بشكل دكتاتوري أو مطلق؛ لأنّها حكومة في دولة يفترض أنّ نظامها السياسي هو النظام الأمثل والنظام السياسي الأفضل هو ما ينص المشرع فيه على أن ثمة سلطات ثلاثة: الجمعيّة العموميّة، السلطة التنفيذيّة، السلطة القضائيّة. ولا تختلف الدول في الحقيقة إلا باختلاف هذه العناصر التي حدّد أرسطو مهامها بدقّة فقد أشار إليها عمومًا بقوله: «إنّ الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، وأن هيئة الحكام يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصها وطريقة التعبير فيها، والهيئة القضائية[2]» التي من شأنها بمحاكمها المتنوعة الفصل في المنازعات.

لا شكّ أنّ هذه النظرية التي أدرك فيها أرسطو بهذا الشكل سلطات الدولة الثلاث والفصل بينها على أساس أن كل واحدة منها مستقلة بوظائف وموظفين ومهام محدّدة، لا شكّ أنّها قد ألهمت فلاسفة السياسة الليبراليين المحدثين. فقد كان أرسطو أوّل من أدرك فيما يبدو الفرق بين الدولة والحكومة على اعتبار أنّ الدولة هي مجموع المواطنين وكل هذه السلطات، وأنّ الحكومة هي فقط إحدى سلطات الدولة هي السلطة التنفيذية وأن السيد الحق للدولة ليس هي وإنّما هو السلطة التشريعيّة (الجمعية العمومية) وأن هاتين السلطتين لا يمنعان وجود سلطة قضائيّة مستقلّة بمحاكمها المختلفة للفصل بين الأفراد في منازعاتهم وجرائمهم، إنّها

[١]- انظر: شوفالييه، م.س، ص١١٠-١١١.

[٢]- أرسطو طاليس، السياسة، م.س، (ب١١-ف١)، ص٣٤٨.

حقًّا من النظريات المشرقة والأكثر معاصرةً من بين نظرياته السياسية الأخرى.

خامسًا: الدولتان في ميزان النقد

لم يفلح أفلاطون وتلميذه آرسطو في تقديم دولة مثالية حقيقية تصبو إليها النفوس وتجعلها مثلاً أعلى يمكن تحقيقه في فترةٍ من عمر الزمن، حين ميلاد مؤمنين بتلك الدولة، ولكن دولة أفلاطون خصيصًا صدمت شعور الإنسان بإنسانيّته، صدمته ثلاث مرات، الأولى حين القول بشيوعيّة النساء ومن ثمَّ الأولاد، وهو ما أفاض آرسطو في نقده فلسفيًا، ولكنه لم ينقده من ناحية الفطرة أو المعتقد؛ إذ لم تكن شمس الإسلام قد أشرقت بعد، لتكون تلك الفكرة بمثابة هدم لقوانين الفطرة التي تأبى تلك الشيوعية، بشقيها -النساء والأولاد- فبالإضافة إلى كونها تؤدي إلى تبلّد المشاعر الوالديّة وانعدام الرحمة والسكن للأبناء وللزوجة، فإنّها مخالفة أيضًا للعقيدة الإسلامية التي جعلت الأسرة مركزًا رئيسًا للحياة ولتنظيم المجتمعات، ووضعت ضوابط لتكوين الأسرة تبدأ بالزواج ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا**﴾ ﴿**وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾، ومن ثمَّ فإنّ شيوعية أفلاطون أشبه بصدام حتمي للفطرة وللدين في آنٍ واحدٍ.

ثم صدم أفلاطون الفطرة الإنسانيّة مرة أخرى؛ إذ تحدث عن شيوعيّة الأموال؛ ليفتح أبوابًا جديدة للصراع من حيث أراد إغلاقها، وليصطدم مع المطالب الإنسانيّة من حيث أراد الترفع فوقها، ثم ليصطدم مع الدين أيضًا حين ظهوره بعد، إذ يقرّ الملكية الخاصّة وحرية التصرّف فيها، ولكنّه يطالب أبناءه بعدم التصارع لأجل ماديات الحياة، فالجانب الروحي أهم كثيرًا من الجانب المادي، لذا كان الحديث عن الدنيا دومًا بالإنتقاص ﴿**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا**﴾ ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ**﴾ ثم أعلى من شأن الروح ومطلب الآخرة ﴿**وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ ﴿**وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**﴾ ... وهكذا تسير النصوص القرآنية في تنقية النفس وتهذيبها.

ثم صدم أفلاطون إنسانية الإنسان مرة ثالثة إذ أقام نظامًا تربويًّا جافًا لم يراع فيه البعد الروحي، ولم يراع فيه الموازنة بين النفس والبدن تلك التي أمر بها الدين الحنيف في غير مرّة، وغير مناسبة، وكان ابتهال أهل العلم إلى ربّهم ﴿**رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا**﴾ ثم كان خطأ الرجلين في دولتيهما اللتين ادعيا لهما المثالية حيث لم يكن نظام العدالة المطروح هو أسمى النظم، بل كان تقسيم العمل الذي جاء به أفلاطون مبدءًا إسلاميًا خالصًا، وكان الأمر بإتقان كل عاملٍ لعمله، ثم كانت العدالة التوزيعية القائمة على الحرية والشورى وعدالة توزيع الثروات مما يُشيد به الإسلام بنيانًا رفيعًا لا تسابقه بناية، ولا تسمو إليه فضيلة ولا يضارعه دعاة قيم.

لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩ (ك٢- ب١-ف ١١-١٢-١٣).

٢. آرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك١٠، ب١٠، ف١٠) الجزء الثانى من الترجمة العربية.

٣. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، (٣٣١-٣٣٢)، الترجمة العربية.

٤. أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة: د. أميرة حملى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.

٥. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية (١٢)، الرسالة الخامسة والسبعون، ١٩٩٢م.

٦. باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول والثانى، ترجمة: لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

٧. برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٨. تيلور: للقوانين، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا مع ترجمته للمحاورة نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.

٩. جورج سباين: تطور الفكر السياسى، جـ١، الترجمة العربية لحسن جلال العروسى، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧١.

١٠. فؤاد زكريا: الدراسة التي تقدم بها لمحاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

١١. مصطفى النشار: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٧م.

١٢. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

1. Crombie: An. Examination of Plato's Doctrines, I-plato.on man and society.
2. Matson W.I.A New History of Philosophy-Vol.I,Harcourt Brace Jovanovich Inc,U.S.A 1987.
3. Plato: The Laws (B.VII-805), Eng. Trans, By Jowett B, The Dialogues of Plato,Vol.V.Third Ed, Oxford University Press, London 1931.

قراءةٌ نقديَّةٌ في مفهوم الدَّولة عند أرسطو

حمدان الأحمد العكله[1]

مقدّمة

مع الفلسفة اليونانيَّة، تحوَّل مسار التَّفكير من الكون إلى الإنسان -خصوصاً مع مجيء سقراط- فبحث الفلاسفة بمسائل ذات صلة مباشرةٍ بالإنسان وكينونته، فكانت فكرة الدَّولة أبرزها، ذلك لأنَّ الإنسان جوهر الوجود، والدَّولة تترجم قوَّة وجوده وقدرته التَّنظيميَّة الفاعلة في الحياة.

فقد حاول صولون إقرار العدالة الاجتماعيَّة عبر تشريعاته، وأراد من خلالها إنهاء نظام الحكم الأرستقراطيِّ، كما أنَّه آمن بالدِّيمقراطيَّة بوصفها الحلَّ الأنسب للخروج من حالة الحرب، والوسيلة الأنجع لبناء دولةٍ قويَّةٍ، حيث نقل مصطفى النشَّار عن أرسطو قوله: «إنَّ صولون مشرِّعٌ عظيمُ القدر، لا سيَّما في نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنَّه قضى على كلِّ مظاهر الأوليجاركيَّة، وأنهى استعباد الشَّعب، وكوَّن الدِّيمقراطيَّة الوطنيَّة، وأنَّه وضع نواةَ سيادة الأمَّة بأن فتح أبواب الوظائف القضائيَّة أمام جميع الموطنين»[2]، ففكرة الدَّولة وتنظيمها يشغل بال كلِّ حكيمٍ، لإدراكهم أنَّ إقامة الدَّولة بشكلها الصَّحيح يعني تحقيق القوَّة والغلبة والتَّقدُّم.

أمَّا سقراط فقد حاول عبر منهجه الحواريِّ أن يحرِّض النَّاس على إقامة نظامٍ أخلاقيٍّ مبنيٍّ على أُسسٍ عقليَّةٍ، يقرُّ بأنَّ الفضيلة هي الحكمة التي على النَّاس التَّحلِّي بها لمعرفة إدارة شؤونهم، وليحقِّقوا رغباتهم، وأسماها، إقامة العدل وإصلاح الحكم، فلا بدَّ من أن

---

[1]- باحث وأكاديمي سوري.

[2]- النشار، مصطفى، تطوُّر الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، داء قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٩م، ط١، ص٤٢.

تتحلَّى الحكومة بالفضيلة، حيث طالب سقراط حكومة أثينا بالفضيلة والعدل وإقرار الحياة السِّياسيَّة من دون احتكارها، وأشاع ذلك بين تلاميذه، وحرَّضهم على الثَّورة ممَّا جعله هدفاً للحكومة.

في حين أنَّ أفلاطون بنى جمهوريَّته المثاليَّة على مبدأ ترابط الأخلاق بالسِّياسة، فالدَّولة ضرورةٌ أخلاقيَّةٌ انطلاقاً من مبدأ العدالة السِّياسيَّة التي تمثِّل الفضيلة، والفضيلة لا تتحقَّق حسب أفلاطون إلاَّ بإخضاع الجسد لسيادة النَّفس وأوامرها، لذا فإنَّ الأفراد يجب أن يخضعوا لسيادة الدَّولة وأوامرها وإلاَّ حلَّ الفساد. فالحديث عن الدَّولة وسيرورتها التَّاريخيَّة يتطلَّب منَّا الانتقال إلى محور بحثنا، بالحديث عن الدَّولة ومفهومها عند أرسطو، والانتقال إلى القراءة النَّقدية لها.

أوَّلاً: ماهيَّة الدَّولة عند أرسطو

اختلف أرسطو مع أستاذه أفلاطون حول ماهيَّة الدَّولة بوصفها حاجةً اجتماعيَّةً، حيث أرجع الدَّولة إلى السَّيرورة التَّاريخية، بمعنى تطوُّر الأسرة الذي تنتقل فيه إلى العائلة ثمَّ العشيرة فالقبيلة، إلى القرية ثمَّ البلدة فالمدينة والدَّولة، أي لابدَّ من هذه التَّراتبيَّة التَّاريخيَّة، ولفهم الدَّولة وماهيتها عنده يتطلَّب الأمر الحديث عن مفاهيم رئيسةٍ، وهي:

١. الحتميَّة التَّاريخيَّة

تتكوَّن الدَّولة من تطوُّر الأسرة ووصولها إلى مرحلة المدينة، من دون أن يكون ذلك على صيغة عقدٍ اجتماعيٍّ؛ إنَّما هو تطوُّرٌ تاريخيٌّ يحصل في كلِّ مكانٍ وزمانٍ يخضع لمفهوم التَّطوُّر والارتقاء، كما أنَّ تطوُّر الإنسان التَّاريخيَّ بخاصيتَّه الاجتماعيَّة جعلته يتميَّز عن بقيَّة الموجودات بالاجتماع والتَّفكير، ويُكوِّن التَّنظيمات الاجتماعيَّة لتصبح دولة.

والدولة تؤمِّن لأفرادها الحاجات الأساسيَّة كالمواد الغذائيَّة ووسائل الدِّفاع والعتاد وغيرها، كما تُنشِئ المرافق العامَّة. والدَّولة هنا دولة - المدينة ذات الحجم المتوسِّط تكون بحجمها هذا قادرةً على الوصول إلى جميع الأفراد، ومعرفة حاجاتهم بشكلٍ يحقّق لهم

السَّعادة والفضيلة، ويبعدهم عن الفساد، وذلك بإخضاع هذه الجماعة إلى القانون الذي يرشدها إلى الخير الأسمى، هذا الخير الذي يتمثَّل بزرع الفضيلة في الفرد المكوِّن الأوَّل للدَّولة ونواتها، والدَّاعي للعيش المشترك.

وقد ذكر أرسطو «أنَّنا نشاهد أنَّ كلَّ دولةٍ مجتمعٌ، وأنَّ كلَّ مجتمعٍ يتألَّف ابتغاء مصلحةٍ.... من الواضح أنَّ كلَّ المجتمعات ترمي إلى خيرٍ»[١]، فالدَّولة تطوُّرٌ حاصلٌ بالضرَّورة للأسرة، كما أنَّها تمثِّل غاية الشَّركات البشريَّة، وهدفها من التَّجمعات والتَّنظيم أن تحقِّق طموح الإنسان في الرِّضا والحياة الهانئة، بذلك تكون الدَّولة على هيئة إنسان، كأنَّها كائنٌ حيٌّ قادرٌ على التَّمييز بين النَّافع والضَّار، والخير والشَّرِّ، والعدل والظُّلم، مستخدماً الكلام للتَّعبير عن حاجته، ومتعاوناً مع غيره، لم لا؟ والدَّولة تمثِّل بتطوُّرها تطوُّرَ الإنسان وتعاونه مع الآخرين، فهو النُّواة الحقيقيَّة لها.

وعلى الدَّولة عند أرسطو أن تتولىَّ مهمَّة الحفاظ على السَّعادة لأفرادها وحمايتهم عبر سَنِّ تشريعاتٍ قانونيِّةٍ، فالسِّياسة إذن «علم السَّعادة الاجتماعيَّة، كما أنَّ الأخلاق علم السَّعادة الفرديَّة، والسَّعادة الاجتماعيَّة، هي أن ينعم الإنسان بحياةٍ فاضلةٍ، ولا تتحقَّق هذه الحياة الفاضلة إلاَّ في ظلِّ القانون، والعدالة، والمساواة، وهو ما يتطلَّب وجود الدَّولة التي هي التَّجمُّع الأكمل الذي يتضمَّن سائر التَّجمعات»[٢]، فالأسرة هي التَّجمع الطَّبيعيُّ الأوَّل والذي يكوِّن بمجموعه الدَّولة، (أي مجموع الأسر) لهذا تتولى الدَّولة رعاية الأسرة وتعمل على إسعادها، بهذا تصبح حمايتها من مصلحة الأسرة المكوِّن الأوَّل لها؛ لأنَّها تحوي في جوفها كلَّ تجمُّعٍ يبدأ من الأسرة، وغاية الحاكم فيها تحقيق مصلحة جميع المواطنين، إذن فالحياة الأخلاقيَّة تتطلَّب قيام الدَّولة، والسَّيرورة الطَّبيعيَّة للأسرة تقود إلى قيام هذه الدَّولة التي تستمدُّ أسسها من الطبيعة، فهي ليست نتاجاً لعقدٍ اجتماعيٍّ أو نظامٍ مُحْدَثٍ، إنَّما هي موجودٌ طبيعيٌّ ينمو ويتطوَّر.

[١]- أرسطو، السياسات، ترجمة، الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م، ص٥.

[٢]- إمام، عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م، ط١، ص٧٢.

٢. المواطَنة والدستور

المواطن عند أرسطو هو الرَّجل الحرُّ الذي يشارك بوضع سياسة الدَّولة، ويحدِّد أهدافها، ويقوم بكلِّ نشاطاته لخدمتها ورفعتها، فهو يجسِّد المثال الأعلى للدَّولة، وهو فردٌ من الأسرة التي تشمل الزَّوج والزَّوجة والأبناء والعبيد، ولكنَّ العبيد لا يعدُّون مواطنين، وهو بذلك يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون، إذ يزعم أنَّ العبوديَّة أمرٌ واقعيٌّ بطبيعة الحياة، لذا يقع عليهم مهمَّة العمل اليدويِّ ضمن الدَّولة، فالمواطن يجب أن يتفرَّغ للأعمال العقليَّة والتَّفكير، وهي مهمةٌ خاصَّةٌ بالأفراد الذُّكور الأحرار، وبالتَّالي حتَّى النِّساء لا يتَّصفن بصفة المواطنة لأنهنَّ غير قادراتٍ على التَّفكير السِّياسيِّ وممارسة العمل السِّياسيِّ أو التَّملُّك، «فالمواطن ليس كلَّ من سكَن في الدَّولة، فقد يكون هذا السَّاكن نزيلاً أو رقيقاً، ولا الأطفال حديثي الولادة، ولا حتَّى كبار السِّن العاجزين عن خدمة الدَّولة، فالمواطن هو من يكون قادراً على توليِّ مهمَّة القضاء والسُّلطة (قضاة - مجلس أمَّة وغيرها...)»[١]. ويسمِّي أرسطو كلاًّ من الأطفال والشُّيوخ مواطنين ناقصين، فهو يقصد بالمواطن من هو قائمٌ بأعماله متمتِّعاً بقدرة على أداء واجباته تجاه الدَّولة، كما أنَّ المواطن هو «الرجل المنحدر من مواطنين»[٢]، أي أنَّه من أبوين مواطنين أحرار، ويفضَّل أن يكون أجداده من سلالة مواطنين.

والدُّستور عند أرسطو هو الوسيلة التي يتمُّ فيها تنظيم مناصب الدَّولة، ويحافظ على وحدتها، ولا ينصُّ على شكل الحكم حتَّى يترك الأمر للظُّروف التَّاريخيَّة والجغرافيَّة. فالمصلحة العامَّة هي من تقرِّر نظام الحكم حيث لكلِّ نظام مساوئه وعيوبه كما له إيجابيَّاته. والدُّستور يحدِّد النِّظام السِّياسيَّ وكيفيَّة توليِّ المناصب والوظائف العسكريَّة والمحاكم والإجراءات القضائيَّة، ويشترط في المشاركين في سياسة البلاد أن يكونوا من «المولودين من مواطنين، ويسجَّل في عداد المواطنين من بلغوا الثَّامنة عشرة»[٣]، ويتمُّ اختيار بعض المناصب بالقرعة، والسَّبب يعود -حسب رأي أرسطو- إلى تساوي المتقدِّمين لها بالأهليَّة،

[١]- أرسطو، السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ١١٥-١١٦. بتصرف

[٢]- المصدر السابق، ص١١٨.

[٣]- أرسطو، دستور الإثنين، ترجمة، الأب أوغسطينس بربارة، منشورات الهيئة السوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٣م، ط٢، ص١١١.

كما هو الحال عند اختيار أعضاء مجلس الشُّورى، وبعضها الآخر يتمُّ بالتَّصويت أو الانتخاب، كما هو الأمر في مناصب مدير ماليَّة الجيش، ومدير ماليَّة الألعاب والمسارح، والأمين المشرف على الينابيع، فأغلب المناصب في الدُّستور مدَّتها سنةٌ واحدةٌ.

ويقيم أرسطو نظريَّته في الدُّستور على مبدأ العدالة، فالفرد المتجاوز للقانون -مهما كان عذره- يعدُّ عمله باطلاً ومنافياً للعدالة، «فمتى أحدث إنسانٌ ضرراً لغيره تعديَّاً لحدود القانون... فإنَّه يكون بذلك صيرَّ نفسه آثماً وظالماً»[١]. ومهمَّة الدُّستور تتعلَّق بالحفاظ على الفضيلة وتنميتها في المواطنين، وإلزامهم بالقانون الذي يحقِّق العدالة بين الناس، وبالتَّالي يحقق العدالة السِّياسيَّة أيضاً، ومن ثمَّ الوصول إلى الحياة الفاضلة والسَّعادة الكاملة في الدَّولة، وهذا ما يدفعنا إلى متابعة حديث أرسطو عن الدَّولة، وحديثه عن الدَّولة الفاضلة بشكلٍ خاصّ.

٣. الدَّولة الفاضلة

هي المكان الذي تُطبَّق فيه نظريَّة أرسطو في السِّياسة، ومفاهيمه في الأخلاق، وهي المنهج الواجب اتِّباعه للوصول إلى السَّعادة، فالدَّولة هي جماعةٌ بشريَّةٌ منظَّمةٌ تخضع لسلطة معيَّنة تحافظ على استمراريَّتها، وتقوم على أساسين: الأول هو الأخلاق، والثَّاني هو العقل، فلذلك جاءت وفقاً للطَّبيعة الإنسانيَّة الفاضلة والقائمة على مبدأ مدنيَّة الإنسان، وبأنَّه كائنٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ بطبعه.

فالدَّولة يمكن أن توفِّر السَّعادة والفضيلة «إذا انتهجت لنفسها نهجاً سياسيَّاً جميلاً، وعمدت إلى شرائع صالحة، ولم يكن توجُّه دستورها إلى الحرب... وإنَّ من واجب المشرِّع الحصيف أن ينظر كيف يبلغ الجنس البشريُّ والدَّولة، وكلُّ مجتمعٍ آخر إلى حياةٍ فاضلةٍ وإلى السَّعادة الممكنة»[٢]، فالأصل في الدَّولة هي حماية التَّجمع البشريِّ والعمل على سعادته، كما أنَّ دستورها يجب أن يوضح ذلك الهدف النَّبيل، حتى يكون غاية جميع أفراد الدَّولة، حيث يغدو موضوع الأخلاق الفاضلة بين الأفراد قانوناً، ومن لا يلتزم به بالتَّربية

[١]- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٢٤م، ص١٠٩.

[٢]- أرسطو، السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م، ص٣٥٩.

والنُّصح يلتزم به بالإجبار عبر قوانينها ودستورها.

بالنسبة إلى موضوع الزَّواج، تابع أرسطو نهج أفلاطون بتحديد السنِّ، لكلٍّ من الفتاة والشاب، حيث وجد أنَّ السِّن المناسب «لزواج الفتاة بلوغها ثماني عشرة سنة، وبالنسبة إلى الشباب سبع وثلاثون سنة أو أقل قليلاً، وهذه السِّن الأنسب للطَّرفين، لكي يكون النَّسل قويّاً .... كما ينبغي تحديد عدد الأطفال، وإن كانت الزَّوجات خصبةً إلى ما وراء المفروض، فينبغي الإيعاز بالإجهاض. كما لا ينبغي بموجب القانون العناية بأولئك الذين يولدون مشوَّهي الخلقة»[١]، وبالتَّالي تحافظ الدَّولة على عددها المناسب والمتناسب مع قدراتها لتوفير حاجات الأفراد، كما وجد أرسطو أنَّ ولادة أطفالٍ مشوَّهين أو مرضى أمرٌ من شأنه أن يُضعف الدَّولة، ويزيد نفقاتها على أفرادٍ غير فاعلين، وهم عالةٌ عليها، في هذه الحالة الأفضل التخلُّص من هؤلاء بقتلهم منذ ولادتهم إراحةً لهم وللدَّولة؛ لأنَّ الهدف من الزَّواج هو المصلحة العامَّة، ذلك لأنَّ الأولاد مشاعٌ ليسوا لأبٍ محدَّد كحال النِّساء، أمَّا الدَّولة فهي الغاية والهدف النهائيُّ من التَّجمع البشريِّ.

ثانياً: نقد مفهوم الدَّولة عند أرسطو

استلهم أرسطو فكرته عن الدَّولة من محاورات معلِّمه أفلاطون، ومن نظريَّته في الدَّولة المثاليَّة، وطوَّرها في كتاباته السِّياسيَّة والأخلاقيَّة، فقد عمل على إحداث ترابطٍ بين الأخلاق والسِّياسة في عرضهِ حول نظريَّته في الدَّولة، إلَّا أنَّه لم يوفَّق في إحداث ترابطٍ منطقيٍّ بينهما، ولم يوفق كذلك في تقديم نظريَّةٍ مترابطةٍ وصحيحةٍ حول الدَّولة، حيث وقع في الطُّوباوية والتَّعميمات غير المبرَّرة وغيرها من التَّناقضات التي سوف نستذكرها في ما يلي، بشكلٍ مفصَّل:

١. سلطويَّة الأب وتطوُّر الأسرة

تمُثِّل سلطة الأب عند أرسطو سلطةً ملكيَّةً مصغَّرةً، ذلك أنَّه يمارس صلاحيَّاتٍ سلطويَّةً كما الملك إلَّا أنَّها بشكلٍ أكثر بساطة، لم لا؟ والأسرة التي يمارس الأب سلطته فيها هي النُّواة الصَّغيرة لتلك الدَّولة، لهذا فمن الطَّبيعيِّ أن يصوِّره أرسطو على أنَّه ملكٌ في مملكته

[١]- النشار، مصطفى، الدولة المثاليَّة بين أفلاطون وأرسطو: دراسة نقديَّة مقارنة، مجلَّة «الاستغراب»، بيروت، من منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العدد٢١، خريف ٢٠٢٠م، ص١٠٤.

الصَّغيرة، أو رئيسٌ لدولةٍ أصغر ضمن الدَّولة الكليَّة الشَّاملة لعددٍ من الأسر، كما يرى أنَّ الأب الحُرَّ خُلق للسَّيطرة والسِّيادة وهو مزودٌ بالعقل والقوَّة العضليَّة. إلاَّ أنَّ مفهوم -سلطة الأب والأسرة وتطوُّرها- يحمل جملةً من الانتقادات والتَّناقضات، من وجهة نظرٍ دينيَّةٍ وأخلاقيَّةٍ وعلميَّةٍ، نذكر منها:

إنَّ حديث أرسطو عن سلطة أبويَّة غير جائز؛ لأنَّ الأبناء والزَّوجات مشاعٌ في نظريَّته حول الدَّولة، أي لا يوجد رجلٌ واحدٌ للمرأة، ولا يوجد أولادٌ ينسبون إلى رجلٍ بشكلٍ يسمح لهُ بفرضِ سلطتهِ عليهم بالشَّكلِ الحقيقيِّ لمعنى السُّلطة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النِّساء.

ولو افترضنا جدلاً وجود سلطةٍ أبويَّة؛ فإنَّها سلطةٌ عاطفيَّةٌ تقوم على مفهوم الأبويَّة التي تعني سلطة الدَّم أو الأصل، ومن النَّاحية النَّفسيَّة تبقى هذه السلطة محببَّةً لكلا الطرفين، ونقصد بهما الأبناء والآباء، وهذا ما لا ينطبق على دولة أرسطو أصلاً، في حين أنَّ السُّلطة في الدَّولة بمفهومها الصَّحيح سلطةٌ قانونيَّةٌ سياسيَّةٌ وليست أبويَّةً تقوم على التَّرابط الأسريِّ والقرابة، وبتوسُّعها اليوم وتعدُّد أنواع السُّلطات وتداخل الشُّعوب بعضها ببعض في الدُّول المعاصرة يُثبت بطلان هذه الفكرة وعدم منطقيَّتها.

لقد بالغ أرسطو في حديثه عن الفوارق بين الرَّجل والمرأة، حتَّى ظهر بمظهر المتكلِّم الذي يتحدَّث من دون درايةٍ علميَّةٍ خصوصاً من النَّاحية البيولوجيَّة، حين ذهب إلى الحديث - مثلاً -نأن عن عدد الأسنان لكلٍّ من الرَّجل والمرأة، وأنَّ الرَّجال أكثر عدداً من الإناث، وهنا نستشهد بردِّ الباحث خالد علال عليه، حيث يقول: «إنَّ قوله في ما يخصُّ أسنان الإنسان غير صحيحٍ قطعاً، وهو كلامٌ بلا علمٍ ولا يُثبت ... والصحيح المعروف أنَّه لا فرق بين عدد أسنان الرَّجلِ وعدد أسنان المرأة، فلا الرَّجل أكثر منها، ولا هي أكثر منه»[١].

وما ينطبق في حديث أرسطو حول الأسنان ينطبق على أكثر حديثه حول الأمور البيولوجيَّة (التَّكاثر- المني/ السَّائل المنوي/ نوع الجنين، حركة الجنين داخل رحم أمه، العقل، ...)، ولن نطيل الحديث حول هذه الجزئيَّة من التَّناقضات العلميَّة داخل فكره، بل نركِّز حديثنا على نظريَّة الدَّولة.

[١]- علال، خالد كبير، جنايات أرسطو في حق العقل والعلم، دار المحتسب، الجزائر، ٢٠١١م، ط١، ص١١٣.

في حديث أرسطو عن تطوُّر الأسرة لتكوُّن الدولة في نهاية الأمر، أي أنَّ الدَّولة مجموعةٌ من الأُسَر، لكنَّ السُّؤال الذي يطرح نفسه، كيف يمكن للأسرة أن تتطوَّر، وهي لا تقوم -أصلاً- على علاقة تكافؤ بين الزَّوج والزَّوجة؟

فالعلاقة الأسريَّة تقوم على مبدأ شيوعيَّة النِّساء، ودونيتهنَّ مقابل الرِّجال، وهذا أمرٌ مخالفٌ تمام الخلاف للتَّشريع الدِّينيِّ الإسلاميِّ، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾[١]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ**﴾[٢]. وغيرها من الآيات والتَّوجيهات الدِّينيَّة الإسلاميَّة التي تُقرُّ بأنَّ المرأة على تساوٍ مع الرَّجل، وبأهميَّة دورها التَّربويِّ في المجتمع، بهذا يكون كلام أرسطو حول سلطويَّة الأب وتطوُّر الأسرة لتكوُّن الدَّولة حديثاً متناقضاً فلسفيَّاً ومنطقيَّاً قبل أن يكون متناقضاً علميَّاً ودينيَّاً، وهذا ما يدفعنا إلى الحديث عن سيرورة الدَّولة وتطوُّرها، عبر حديثنا عن فاعليَّة العقد الاجتماعيِّ وعدم منطقيَّته.

٢. غياب العقد الاجتماعيِّ

عندما كانت الدَّولة ضرورةً للأفراد لتحقيق الاجتماع عند أفلاطون، كان يقصد بأنَّها تُعبِّر عن عقد اجتماعيٍّ، أمَّا عند أرسطو فإنَّها نتاجٌ لتطوُّر الأسرة التي تمثِّل وحدتها الأولى، أي إنَّها نتاج تطورٍ تاريخيٍّ.

إذا كانت الدَّولة نتاجاً لتطوُّر الأسرة، فهنا يمكننا أن نتساءل: من هي الأسرة التي ستتولىَّ السُّلطة السِّياسيَّة؟ وما هي مقوِّماتها وميِّزاتها عن بقيَّة الأُسَر التي تشترك معها في بناء الدَّولة؟ فهذا أمرٌ من شأنهِ أن يجعل التَّنافس بين الأُسَر على تولِّي الحكم، في حين أنَّ أرسطو لم يحدِّد الآليَّة لذلك، كما أنَّ التطوُّر التَّاريخيَّ للأُسَر يحتوي في بنيته على أفرادٍ لا ينتسبون إليها، إضافةً إلى شيوعيَّة النِّساء واختلاف الأنساب، الأمر الذي يجعل مفهوم الأسرة غير محددٍ ومشوب بالضَّبابيَّة.

---

[١]- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١.

[٢]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٨.

يؤكِّد أرسطو في كتابه «السِّياسات» على ضرورة الاشتراك بالنِّساء والأولاد، حيث يردُّ بقوله : «فالذين يجعلون النِّساء والأبناء مشاعاً بينهم، لا يقولون على نحو ما تقدَّم أنَّ النِّساء والأولاد يخصُّونهم؛ بل يقولون كلُّهم جملةً إنَّ الفئتين لهم، ولكن لا كلّ بمفردهِ»[١]، يظهر جليَّاً في قوله بالشِّيوعيَّة في النِّساء والأولاد، وهذا أمرٌ من شأنه تبديد فكرة الدَّولة الناشئة من تطوُّر الأسرة، حيث لا أسرة مترابطة في ما بينها، لا أبٌ ولا أمٌ ظاهر ولا حتَّى أخوة، لهذا لا تكون هذه علاقةً أسريَّةً؛ إنَّما تشير إلى حالةٍ من البدائيَّة الهمجيَّة التي تسبق مرحلة الاجتماع والتَّنظيم، إذ يعود أرسطو ليذكر شكل هذه الأسرة بقوله:» عندما يضحِّي لكلٍّ من أهل الدَّولة ألف ولد -لا كأنهم لهُ بمفرده ولكن لكون أيِّ غلامٍ يعتبر ولد أي رجلٍ- يهمل الجميع على السَّواء هؤلاء الغلمان. ومع ذلك فكلٌّ ينسب لنفسه من أفلح من المواطنين، بقطع النَّظر عن رقم قيده، وأماَّ من ساء طالعه، فكلٌّ يتبرأ منه»[٢].

هكذا نلاحظ أنَّ أرسطو هنا عاد إلى مرحلة ما قبل العقد الاجتماعيِّ، وقبل التَّنظيم السِّياسيِّ للجماعات البشريَّة؛ لأنَّه لم يقرَّ بنظام الأسرة الطَّبيعيِّ، وفي الوقت نفسه يريدُ لهذه الأسرة أن تكون نواة الدَّولة ولبنتها الأولى، في حين كان يرسم لمرحلةٍ بدائيَّة أشبه وأقرب منه إلى الحالة الحيوانيَّة لا ترقى بمستوى الإنسان وبنموِّه وتطوُّره عبر التَّاريخ ولا بفكره السِّياسيِّ الذي برهن على قدرة عاليةٍ من التَّنظيم والعقد الاجتماعيِّ وصناعة الحضارات عبر السَّيرورة التَّاريخيَّة.

بهذا الشَّكل الذي يقدِّمه أرسطو، تكون الدَّولة أسمى من الفرد والعائلة؛ لأنَّهُ جعل مسيرة حياتهما وتحوُّلاتها وطبيعتها في خدمة قيامها، في حين أنَّ الدَّولة القائمة على سمة العقد الاجتماعيِّ تقوم على جعل الفرد الأساس والأسمى، بل إنَّها قائمةٌ على خدمته لا العكس، حيث ينقل ول ديورانت عن أرسطو قوله: «يجب تكييف المواطن مع شكل الحكومة التي يعيش فيها، وبإشراف الحكومة على المدارس وسيطرتها عليها قد نتمكَّن من تحويل النَّاس عن الصِّناعة والتِّجارة إلى الزِّراعة، ونتمكَّن من تدريبهم مع الحفاظ

[١]- أرسطو، السياسات، ترجمة، الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م، ص٥١.

[٢]- المصدر السابق، ص٥٢.

على الملكيَّة الخاصَّة على فتح ممتلكاتهم واستعمالها مشاعاً بين الجميع»[١].

يتَّضح من حديث أرسطو وجود سلطةٍ سياسيَّةٍ مستفادةٍ ومستغلَّةٍ لحالة المشاعيَّة التي نادت بها، في الوقت الذي تزيد فيه هذه السُّلطة تثبيت نفسها في الحكم بسبب غياب الضَّابط المنظِّم للعلاقة بين الحاكم والشَّعب، أي غياب حالة التَّعاقد الاجتماعيِّ، وهذا الغياب سيدفعها إلى أن تكون سلطةً استبداديَّةً تمارس الحكم المُطلق، كما أنَّ الأمر سيدفعنا إلى البحث والنَّقد أكثر في موضوع المساواة والحريَّة، التي بدأنا تلمُّس ضرورتها في الدَّولة الأرسطيَّة.

٣. العدالة والمساوة

إنَّ قيام الدَّولة تعني ممارسة السِّياسة، والسِّياسة فعلٌ أخلاقيٌّ يقوم على احترام مبدأ التَّعدُّديَّة التي تقوم على مبدأي العدالة والمساواة، وفي الوقت ذاته تحترم الاختلاف والتَّمايز بين أفراد المجتمع، وتكمن مهمَّة السِّياسة في التَّنظيم الاجتماعيِّ الذي يضمن للنَّاس حرِّياتهم في الممارسة السِّياسيَّة، ويمنع أيَّ تجاوزٍ للأفراد تجاه بعضهم البعض.

يجدر القول أنَّ الدَّولة عند أرسطو تقوم على النَّظريَّة التَّقليديَّة التي تجعل من الغاية مبرِّرةً للوسيلة، وترفض الخضوع لتلك الجدليَّة بين الغايات والوسائل، وغاية الدَّولة هي ذاتها لا أفرادها. من هنا، يتنافى مبدأ وجود الدَّولة الأرسطيَّة مع المساواة، التي تعني أنَّ لكلِّ الأشخاص على تمايزهم الحقَّ نفسه في الظُّهور وتحقيق الذَّات، وهذا من شأنه أن يجعل الفضاء السِّياسيَّ فضاءً متنوِّعاً من حيث الإمكانيَّات، وفاعلاً من حيث القدرة على الظُّهور في هذا الفضاء، في الوقت الذي كرَّس فيه أرسطو نظريَّته العنصريَّة، حين اعتبر أنَّ اليونانيين وحدهم هم الأسياد الذين لهم الحقُّ في السَّيطرة والتملُّك، أمَّا غيرهم فهم عبيدٌ لا يحقُّ لهم شيءٌ، فهم كالدَّواب لا عقل لهم، وعليهم الطَّاعة والخضوع للأوامر، وهم لا يتحلَّون بالفضيلة، حيث يبيِّن أنَّ الطُّموح السِّياسيَّ حكرٌ على المواطنين اليونانيين، وأنَّ مفهوم المساوة والعدالة لا ينطبق إلَّا على المواطنين الأحرار، أمَّا غير الأحرار فهم

---

[١]- ديورانت، ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، دار المعارف، بيروت، ١٩٨٨م، ط٦، ص٩٩.

ليسوا جديرين حتَّى بتصنيف أفعالهم؛ لأنَّ أفعالهم هي استجابةٌ لأوامر أسيادهم، وانعكاسٌ لأفعالهم، حيث يقول:» يطمح النُّبلاء والأحرار والأغنياء بحقٍّ إلى شرف(السِّيادة) إذ لا غنى للدَّولة عن الأحرار... لأنَّ من الطَّبيعيِّ أن ينجب الكرام كراماً[١]»

يبدو جليّاً من كلام أرسطو عن دولته أنَّ قيامها وعمادها هم اليونانيون الأحرار، هذه النظريَّة تحوي بمضمونها طابعاً عنصريّاً، ولعلَّها تكون سبباً من الأسباب التي جعلته يشجِّع تلميذه الإسكندر المقدونيَّ على السَّيطرة على الشَّرق وبقيَّة الشُّعوب، ولكنَّ هذا التَّوسع مخالفٌ للنَّظريَّة الأرسطيَّة التي تقول بقيام الدَّولة على رابطة العائلة والدَّم.

فالعدالة في نظريَّة أرسطو لا تقوم على مبدأ المساواة، بل على التَّفاوت، إذ يقرُّ بأنَّه يجب علينا إعطاء المتساوين حقوقاً متساويةً على حدِّ تعبيره، وغير المتساوين حقوقاً غير متساوية (أي غير المتساوين طبقيّاً بين أحرار وعبيد)، ونتيجةً لهذا التَّفاوت يرفض أن يضع نظاماً ثابتاً ودستوراً موحَّداً، وهذا أمرٌ إذا دلَّ يدلُّ على طوباويَّة هذه النَّظريَّة وعلى قيامها بصيغة بعيدةٍ عن الحريَّة والعدالة اللتين تعدَّان سمتين لأيِّ نظريَّةٍ في السِّياسة، وخصوصاً في الدَّولة وقيامها؛ ذلك لأنَّ «هدف المؤسَّسة السِّياسيَّة - أيّاً تكن نوعيَّة هذه المؤسَّسة، هو تحرير الفرد من الخوف والاضطهاد، والخضوع لرأي الآخرين... فالغاية القصوى من تأسيس الدَّولة ليست السِّيادة، أو إرهاب النَّاس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف، بحيث يعيش بأمان قدر الإمكان. فالحريَّة إذن هي الغاية الحقيقيَّة من قيام الدَّولة»[٢]، وذلك ضمن فضاءٍ يخلقه النِّظام السِّياسيُّ في المجتمع، ويسمح لهم بإدارة شؤونهم، والانضمام إلى مؤسساتٍ تعبِّر عنهم وتحميهم.

بهذا يتبيَّن لنا أنَّ أرسطو لم يكن على منهجيَّةٍ ثابتةٍ في صياغته لنظريَّته في الدَّولة، إنَّما كان متناقضاً في عددٍ من أطروحاته، كما كان واضحاً في حديثنا عن مفاهيم السُّلطة الأبويَّة، والعقد الاجتماعيِّ والعدالة والمساواة، حيث غاب التَّرابط المنطقيُّ بينها وبين مفهوم الدَّولة، كما أنَّها كانت تحتوي على تناقضاتٍ واضحةٍ وصريحةٍ، ومغالطاتٍ علميَّةٍ ولاسيَّما

---

[١]- أرسطو، السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م، ص١٥١- ١٥٢.

[٢]- بن دودة، مليكة، فلسفة السياسة عند حنة آرندت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٥م، ط١، ص٧٦.

في حديثه عن البيولوجيا الإنسانيَّة، هذا الأمر دفعنا إلى متابعة حديث أرسطو وإسقاطاته على الواقع اليوم، ذلك لأنَّ فكره راسخٌ في التَّاريخ الفلسفيِّ، وقد أثَّر في الكثير من النَّظريَّات والأفكار المعاصرة، وهذا ما سنحاول بحثه في المحور القادم من بحثنا.

ثالثاً: انعكاس نظريَّة الدَّولة عند أرسطو وأثرها في الواقع

لقد تركت فلسفة أرسطو السِّياسيَّة أثراً كبيراً في فلسفاتٍ معاصرةٍ، بغضِّ النَّظر عن منطقيَّتها وتناقضها مع الواقع، إلَّا أنَّنا سنحاول، في ما يلي، ذكر بعضها مع تبيان بعض الجوانب المتناقضة فيها.

١. المفهوم الأرسطيُّ للمواطَنة

يعدُّ مفهوم المواطنة جزءاً أساسيَّاً من نظرية أرسطو في الدَّولة، فالمواطنون هم من تقوم الدَّولة على وجودهم، فلا دولة من دون مواطنين، حيث مازال يعدُّ هذا المفهوم سارياً في الفكر السِّياسيِّ المعاصر، فالحديث عن مقوِّمات الدَّولة يشمل (الأرض، والسُّكان «المواطنين»، والسِّيادة)، والمواطن لا يشمل كلَّ من يقيم في الدَّولة (المدينة)، إنَّما يذهب إلى أنَّ المواطن هو «ليس مواطناً بمجرَّد سكناه في البلاد؛ لأنَّ النُّزلاء والأرقاء يشاطرون تلك السكنى. والذين يشتركون في حقوق الدَّولة اشتراكاً فعليَّاً»[١]. كما شدَّد أرسطو على صفات المواطن، وميَّزه عمَّن يقيمون في دولته، والذين هم يحتاجون لمن يكفلهم مقابل هذه الإقامة؛ لأنَّهم لا يرجع نسبهم إليها، حتَّى أنَّه في بعض الأحيان يتطلَّب الأمر من المواطن أن ينحدر من سلالة مواطنين، وهو أمرٌ لم يعد مناسباً اليوم في الدُّول الحديثة، فقد تقلَّد عددٌ كبيرٌ من المهاجرين أرفع المناصب في الدُّول التي هاجروا إليها، ولم يُعَق عملهم بشيءٍ، ولم ينقص من هيبة الدَّولة أو مكانتها أو سيادتها، فالكفاءة مقدَّمةٌ على هذه الانتماءات الضيِّقة في الدَّولة الحديثة، وحتَّى في عهده كان أرسطو يشهد انتقال الولاء لدى الفرد كنتيجةٍ للحروب والهجرات أو الاستيلاء على مدنٍ من قبل طرفٍ آخر، فيتحوَّل الولاء والانتماء، حتَّى أنَّه يناقض نفسه ومسيرة حياته التي شهدت تنقُّلاً من مكانٍ إلى آخر ودخل في ولاء

[١]- أرسطو، السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م، ص١١٥.

لفيليب ملك مقدونيا والذي أصبح أستاذاً لابنه الإسكندر، ثمَّ إنَّ شرط المواطنة هذه المتمثِّل بالانحدار من سلالة مواطنين كيف يمكن أن يطلَّب من المتنسبين الأوائل إلى هذه الدولة؟

في الحقيقة، يتقاطع مفهوم المواطنة في معناه الأرسطيِّ مع مفهومها في القرون الوسطى، وتكوُّن الدَّولة الدِّينيَّة، وهو المفهوم الذي ساد في الحقبة الإسلاميَّة والمسيحيَّة في أوائل فترة العصور الوسطى، فالمواطن هو الفرد المنتمي إلى العقيدة السَّائدة في الدَّولة، فقد جاء في قوله تعالى :﴿**لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاة**﴾[١].

كما أنَّ الباحث الدُّكتور شريف الدين بن دوبة يستشهد بحالة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة النبويَّة، وقد عدَّها بمثابة « التَّأسيس الموضوعيِّ لعقد المواطنة التي يبنى عليها المجتمع المدنيَّ. فالمؤاخاة بين النبيِّ الأكرم وعليٍّ كرَّم الله وجهه توحي بدلالاتٍ عديدةٍ منها أنَّ التَّناغم بين الشَّخصيَّات لازمةٌ ضروريَّةٌ»[٢].

إلاَّ أنَّ الشَّكل الأوضح والأكثر انطباقاً مع مفهوم المواطنة عند أرسطو هو عصر القوميَّات، فالدُّول التي تكوَّنت على أساسٍ قوميٍّ عِرقيٍّ في القرن التَّاسع عشر قامت على اعتبار المواطنين ممَّن يرتبطون برابطٍ عِرقيٍّ، «وفلسفة القوميَّة تعني الجمع بين الوحدتين الطَّبيعيَّة والسِّياسيَّة. فمبدأ القوميَّات يقوم على فكرة أو مبدأ حقِّ الأمَّة في أن تتشكَّل في دولةٍ مستقلَّة، وقيام الدَّولة الحديثة على أساس ارتباطها بعناصرها البشريَّة، على أساس ترابط هذه العناصر أو المواطنين في ما بينها على أساسٍ سياسيٍّ دعامته القوميَّة»[٣].

كما نجد الأثر الأرسطيَّ واضحاً في كتابات الفلاسفة والسياسيين، لعلَّ أبرزهم ميكيافيلي، الذي دعا في كتابه (الأمير) إلى توحيد الإمارات الإيطاليَّة التي تربط بينها وحدة العِرق. فقد استنتج أنَّ على الأمير ألاَّ يعبأ بأن يُوْصَف بالشِّدَّة ما دامت هذه الشِّدَّة من أجل الحفاظ على مواطنيه وولائهم له، فالحرِّيات هنا تُعدُّ مسألةً فرديَّةً صغيرةً لا مانع من انتهاكها إذا ما أردنا

[١]- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية ٢٨.

[٢]- بن دوبة، شريف الدين، المواطنة – مفهومها وجذورها التاريخيَّة وفلسفتها السياسيَّة، منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العتبة العباسيَّة المقدَّسة، بيروت، ٢٠١١م، ط١، ص١٣٣.

[٣]- المرجع السابق، ص١٤٨.

الحفاظ على وحدة البلاد وتماسكها. وهذا يمهِّد للحديث عن الطَّبقات والتَّقسيم الطَّبقيِّ الذي نادى به أرسطو في دولته، ومدى استمراريَّته في حياتنا المعاصرة.

٢. الشُّيوعيَّة بوصفها مبدأً ممتدَّاً

كانت الشُّيوعيَّة التي نادى بها أرسطو في دولته كانت تقوم أساساً على ملكيَّةٍ طبقيَّةٍ لكلِّ وسائل الإنتاج، بل حتَّى لملكيَّة كلِّ شيءٍ، وعلى طبقة الكادحين والعبيد العمل، وهذا ما عملته الشُّيوعيَّة في القرن العشرين التي استندت على مبادئ الفلسفة الماركسيَّة، حيث توجد البروليتاريا كطبقةٍ تكسب قوتها من عملها لا من رأسمالها، وبالتالي لا يحقُّ لها التَّملك فوسائل الإنتاج التي تعمل بها هذه الطبقة تعود ملكيتها إلى الطَّبقة العليا البرجوازيَّة المتحكِّمة بمصادر الدَّخل والطَّاقة، وهذا الأمر يتشابه مع طبقة النبلاء الأرسطيَّة المستأثِّرة بالملكيَّة ومصادر الرِّزق، تلك الحالة التي حرمتها كافَّة الأديان السماويَّة والوضعيَّة، من حيث إنَّها إهدارٌ لكرامة وحريَّة المجتمع، فالإسلام مثلاً دعا إلى الوحدة المجتمعيَّة دون أيِّ تمييز، حيث يقول تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[١]، وهي دعوةٌ لعدم التَّمييز بين النَّاس، واحترام للذَّوات المفكِّرة، كما أنَّ رسول الله عليه السَّلام، دعا إلى المؤاخاة والمحبَّة بين النَّاس على اختلاف أصولهم وألوانهم، حيث جاء في الحديث، حول سلمان الفارسيِّ:« إنَّ النَّاس من عهد آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيِّ على العجميِّ ولا للأحمر على الأسود إلا بالتَّقوى»[٢].

فالمقارن بين شيوعيَّة أرسطو وشيوعيِّة القرن العشرين، يجد الامتداد الواضح لهذه الفلسفة في القرن العشرين، عبر نظام الطبقيِّة وشيوعيَّة الحياة ومصادر الرِّزق، وفي كلتا الحالتين أو التَّجربتين لا يسمح للطَّبقة الأدنى الكادحة والعاملة على استمرار الطَّبقة العليا، بالانتقال من حالتها إلى وضعيَّة أفضل أو تغيير ماهي عليه.

ورغم أنَّ الفكر الماركسيَّ أسقط قدسيَّة الإله والدِّين، إلَّا أنَّه قدَّس الزَّعيم والقائد، الأمر الذي جعله يعيش حالةً من الشُّيوعيَّة العبوديَّة، كما هو الحال عند لينين وستالين في التَّجربة

[١]- القرآن الكريم: سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٢]- الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، المجلَّد التاسع، منشورات دار الحديث، قم، ٢٠٠٠م، ص٣٧٢٩.

السُّوفياتيَّة، وكذلك ماو تسي في التَّجربة الصينيَّة، وما زال مستمرّاً اليوم في التَّجربة الكوريَّة الشماليَّة.

لقد شهدت التَّجربة الشيوعيَّة انعداماً تامَّاً للحريَّة والدِّيمقراطيَّة، وعدم إقرارٍ لحقوق الإنسان، فلا صوت يعلو فوق صوت الحزب الشيوعيِّ، ولا معارضة ولا نقد في ظلِّ استغلالٍ طبقيٍّ عبوديٍّ، إضافةً إلى انعدام الرفاهيَّة بين أفراد الشَّعب ليكون لسان حالهم هو التساؤل: ما الفائدة من هذه الشيوعيَّة الطوباويَّة التي أرجعت الإنسان إلى العصور القديمة، فهي كانت تجربةً غير واقعيَّةٍ ولم تنطبق على الواقع كما هو الحال في تجربة الدَّولة عند أرسطو.

٣. تأثيرات نظريَّة الدَّولة الأرسطيَّة في الفكر المعاصر

غاية الدَّولة عند أرسطو هي بلوغ السَّعادة للأفراد، سواءٌ أكانت بطرق ماديَّة أم بوسائل معنويةٍ، ذلك لأنَّ سعادة الإنسان خُلقيَّةٌ عقليَّةٌ، وللدَّولة مرتبةٌ أخلاقيَّةٌ ساميةٌ؛ لأنَّها مسؤولةٌ عن صيانة وصياغة منظومة القيم. وبالعودة إلى الفكر السِّياسيِّ المعاصر ومفهوم الدولة، نجد أنَّ حنة آرندت قد ذهبت إلى ما ذهب إليه أرسطو عندما جعلت مهمة الدَّولة أخلاقيَّةً وغايتها إيصال أفرادها إلى السَّعادة، وقد أوضحت أنَّ الدُّستور الخاصَّ بالولايات المتَّحدة الأميركيَّة، يقوم على هذه الدَّعوة، فالمهاجرون يبحثون عن السَّعادة التي نادى بها إعلان الاستقلال. وبيَّنت آرندت أنَّ مصطلح السَّعادة العامَّة مصطلحٌ أساسيٌّ في تكوين الدَّولة العصريَّة، حيث تقول:» السَّعادة العامَّة كانت تعني لهم حقَّ المواطَنة في الوصول إلى المجال العامِّ والاشتراك في السُّلطة العامَّة، وأداء دورٍ في تسيير الشُّؤون والتَّحكم فيها... وذلك بالإضافة إلى الحقوق المعترَف بها بصورةٍ عامَّةٍ للرعايا في أن يحظوا بحماية حكومتهم في نشدان السَّعادة الشَّخصيَّة حتَّى من السُّلطة العامَّة«[١].

فالسَّعادة التي تنتهجها أميركا غاية الدَّولة كما كانت غاية دولة أرسطو تحقيق السَّعادة لمواطنيها، وبالتَّالي تكون الدَّولة فاضلةً عادلةً، وبهذا تغدو ساميةً، وهذا السُّمو يرى فيه جان جاك روسو -رغم أنَّ أرسطو لا يقول بالعقد الاجتماعيِّ مثله- مركزاً ومنطلقاً لتجمُّع كلِّ

[١]- آرندت، حنة، رأي في الثورات، ترجمة: خيري حماد، منشورات الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م، ط٢، ص١٥٣-١٥٤.

الإرادات الفرديَّة معاً بحيث تشكِّل الإرادة العامَّة، والتي هي أكمل من كلِّ إرادةٍ فرديَّةٍ مبعثرةٍ على حدة، حيث يقول روسو: «إذا كانت الدَّولة تعتبر شخصيَّةً معنويةً وحياتها هي اتحاد أعضـائها، وإذا كان الأهمُّ في ما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قـوَّةٌ عامَّـةٌ»[1].

وحديث روسو هنا عن وظيفة الدَّولة تجاه أفرادها وإقرارها للحريَّة والعدالة، هو أمرٌ لازمٌ للفرد بغية الوصول إلى السَّعادة المرتبطة بضرورة أن تكون ذات سيادة. فالدُّول المستَغلَّة من غيرها غير قادرةٍ على تحقيق أدنى متطلَّبات أفرادها من الرفاهيَّة والسَّعادة؛ لأنَّها فاقدة القدرة على إقرار أيِّ منظومةٍ فاضلةٍ، بسبب ارتهانها لقوَّة دولةٍ أخرى، وهذا ما أراد روسُّو التَّعبير عنه، والذي يتقاطع مع معنى وظيفة الدَّولة الأخلاقيَّة والسياديَّة عند أرسطو.

وهنا نستذكر دعوة الفيلسوف جيرمي بنتام للسَّعادة وضرورة تبنِّيها من قبل الدَّولة، حيث يقول: «إنَّ مبدأ السَّعادة الأكبر لعددٍ من الأفراد يصلح أساساً للحكومة، وأنَّ مبدأ النَّفعية يفترض بحثاً مدروساً عن الذَّات»[2].

كما أنَّ الفيلسوف الأميركيَّ جون رولز، بيَّن ضرورة أن تكون الدَّولة مبنيَّةً على أُسسٍ أخلاقيَّة متينة، وعلى فضيلة العدالة، فغياب العدالة يعني غياب القيم الفاضلة في المجتمع. وهو يقرُّ بأنَّ نشر العدالة يجعل الخير ومفهومه نمط حياة أفراد الدَّولة، وتصبح حياتهم متَّحدة مع الدَّولة الفاضلة التي تنشر هذه العدالة الأخلاقيَّة، حيث يقول: «حين نصل إلى تفسير القيم الاجتماعيَّة واستقرار تصوُّر العدالة، يصبح تفسير الخير بشكلٍ أوسع مطلوباً»[3]. فرولز يتصوَّر اجتماع الدَّولة وقيامها بهدف صيانة المبادئ والقواعد التي ينبغي عليها قيادة المجتمع نحو الخير والسَّعادة.

هذه بعض جوانب أثر فلسفة أرسطو السِّياسيَّة ونظريَّته في الدَّولة في الفكر الفلسفيِّ المعاصر، ولكن لا يعني هذا أنَّ هذه النَّظريَّات والكتابات قد تحقَّقت، أو أنَّ دعاتها يسعون

[1]- روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول، ترجمة، ذوقـان قرقـوط ، دار القلم، بيروت، د.ت، ص٧٠.

[2]- روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة، عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١، ط٥، ص٩٧.

[3]- رولز، جون، نظريَّة في العدالة، ترجمة، ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١١م، ط١، ص٤٨٢.

لذلك، فالسَّعادة الأميركيَّة أو «نشدان السَّعادة»، لم تجلب للعالم إلاَّ الخراب والدَّمار جرَّاء الحروب وبفعل سياسة أميركا في العالم، كما أنَّ نظريَّة العدالة لم تكن سوى واقعٍ لم يطبِّقه أرسطو في دولته، حيث يناقض نفسه في إقرار اقتصار مفهوم المواطَنة على اليونانيين الذين من هم سلالة يونانيَّة، وغيرها من تناقضات مبدأ المساواة والحريَّة والذي يقرُّ بضرورة وجود العبيد، وبأنَّ اليونانيين وحدهم الأسياد.. وقد اكتفينا بذكر ما سبق.

خاتمةٌ نقديَّةٌ

بحث فلاسفة اليونان بمفهوم الدَّولة لصلتها المباشرة بالوجود والكينونة الإنسانيَّة، وكان أرسطو من أبرز الباحثين فيها، مقدِّماً نظريَّةً في الدَّولة كجزءٍ من فلسفته السِّياسيَّة، إلاَّ أنَّ هذه النَّظريَّة لم تكن لترقى إلى مستوى التَّطبيق الواقعيِّ فكانت طوباويَّةً ومتناقضةً، وكأنَّه أراد الحديث عن الدَّولة تماشياً مع فلسفة معلِّمه أفلاطون الذي قدَّم نظريَّته الخاصَّة بها، وقد مررنا خلال البحث على جملةٍ من التَّناقضات والانتقادات لهذه النَّظريَّة، ويمكننا أن نذكر أيضاً:

١- إنَّ إضفاء طابع الحتميَّة التَّاريخيَّة لنشأة الدَّولة، ورفض فكرة العقد الاجتماعيِّ، يجعل الغاية مبرِّرة للوسيلة، وهذه الحتميَّة أمرٌ مناقضٌ للواقع حيث الكثير من القبائل والشُّعوب تعيش حتَّى هذا اليوم وهي ترفض فكرة الدَّولة لما فيها من تقييدٍ لحريَّة الإنسان، فيمكن أن يحلَّ القانون العرفيُّ محلَّ القانون المنظِّم لهذه التَّجمعات، وهذا ما نشاهده اليوم في غابات الأمازون وعند بعض القبائل الأفريقيَّة.

٢- التَّناقض الفاضح بين سيرورة الأسرة بوصفها نواةً للدَّولة وبين شيوعيَّة النِّساء والأبناء في الدَّولة، فكيف سيكون شكل هذه الدَّولة؟ لا شكَّ بأنَّه تصوُّرٌ بمنتهى الطوباويَّة، خصوصاً في ظلِّ حديث أرسطو عن سلطويَّة الأب في الأسرة.

٣- لم تكن جميع الدُّول تهتمُّ بسعادة الفرد كما صوَّر أرسطو، حتَّى أنَّ دولته التي تحدَّث عنها لم تكن كذلك، وإلاَّ لما استمرَّت بسياسة العبوديَّة والاستعباد الذي تقوم عليها مقابل رفاهيَّة الأسياد وحريَّتهم، كما أنَّ الدَّولة الحديثة تكون في الكثير من نواحيها مصدر شقاءٍ وتعاسةٍ لأفرادها، ولا سيَّما في ظلِّ الأنظمة القمعيَّة الاستبداديَّة.

٤ - المواطَنة عند أرسطو مفهومٌ عنصريٌّ بامتياز، إذا يرفض منح غير اليونانيين والمنحدرين من سلالة يونانيَّةٍ صفة مواطنين، كما أنَّها صفةٌ حصريَّةٌ تختصُّ بالذُّكور من دون الإناث.

٥ - يقرُّ أرسطو بأنَّ الدُّستور هو الذي يتولَّى مهمَّة تنظيم ممارسة السِّياسة بعدلٍ ومساواةٍ، فأين العدل إذا كان لا يحقُّ لمن ينتمي إلى طبقة العبيد أو المهنيين أن يشارك في أيِّ عملٍ وهو ممنوعٌ من الخروج عن طبقته، وحصر الحكم وكلِّ الوظائف بطبقة النُّبلاء أو الأرستقراطيين، ولاعدالة في الوظائف ولا التَّملك ولا التَّساوي أمام القانون؟.

٦ - الفوارق بين الرَّجل والمرأة من النَّاحية البيولوجيَّة، وهو حديثٌ ينمُّ عن جهلٍ بأبسط الأمور البيولوجيَّة التي لم تكن بحاجةٍ إلى كشوفاتٍ علميَّةٍ وتقنيَّةٍ متقدِّمةٍ كحديثه عن الأسنان والتَّكاثر.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أرسطو، السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، بيروت، ١٩٥٧م.

٣. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٢٤م.

٤. أرسطو، دستور الإثنين، ترجمة: الأب أوغسطينس بربارة، منشورات الهيئة السوريَّة للكتاب، دمشق، ط٢، ٢٠١٣م.

٥. النشار، مصطفى، تطوُّر الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، داء قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٦. النشار، مصطفى، الدولة المثاليَّة بين أفلاطون وأرسطو: دراسة نقديَّة مقارنة، مجلَّة «الاستغراب»، بيروت، من منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العدد٢١، خريف ٢٠٢٠م.

٧. آرندت، حنة، رأي في الثورات، ترجمة: خيري حماد، منشورات الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠١١م.

٨. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، المجلَّد التاسع، منشورات دار الحديث، قم، ٢٠٠٠م.

٩. بن دودة، مليكة، فلسفة السياسة عند حنة آرندت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٥م.

١٠. بن دوبة، شريف الدين، المواطَنة - مفهومها وجذورها التاريخية وفلسفتها السياسيَّة، منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، العتبة العباسيَّة

المقدَّسة، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

١١. ديورانت، وِل، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط٦، ١٩٨٨م.

١٢. روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول، ترجمة، ذوقـان قرقـوط ، دار القلم، بيروت، د.ت.

١٣. روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، ط٥، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١.

١٤. رولز، جون، نظريَّة في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، دمشق، ط١، ٢٠١١م.

الفلسفة العنصريَّة والسياسيَّة عند أرسطو
(قراءة في الإنسان والطبقة والقيمة)

جويدة غانم[١]

مقدّمة

لسنا بحاجة إلى تبرير سياسة أرسطو، أو الدِّفاع عن مقولاته العقليَّة التي دوَّن لها التاريخ عددًا لا يُحصى من الكتب والمجلَّدات التي أبرزت معالم الفلسفة السياسيَّة وظروف نشأتها الاجتماعيَّة، ولكن من الطبيعيِّ أن يتجرَّأ العقل النقديُّ ويغزو أسوار العقليَّة اليونانيَّة في رسمها الأرسطيِّ، ويفكِّك مقولاته الكبرى (كالجمهوريَّة والمدينة)، و(الاجتماع والطبقة)، ليعي -على حدِّ تعبير ولش- كيف كان الوعي الطبقيُّ آنذاك؟

ولا شكَّ في أنَّ استلهام السياسة العنصريَّة في الفكر الأرسطيِّ، يرسم في طيَّاته أصول الجماعات البشريَّة اليونانيَّة، واعتقادها الصائب بأولويَّة الجنس اليونانيِّ على باقي الأجناس المجاورة، في محاورة بروح الدولة التي تنبذ الحرب مع من؟ وترغب في العدالة والمساواة مع من؟

إذا كان الأمر هكذا في منظور العقل اليونانيِّ، فلا سخرية من أن تقوم مبادئ الدولة وأنظمة الحكم على استرقاق الروح والجسم بمرارة مكبَّلة بأبشع القيود، حيث تغدو المسألة بالغة الخطورة كونها تناغمت مع الاستبداد الطوعيِّ للحركة الإنسانيَّة التي قيَّدها القهر والبؤس في جدل باخس من التفاوت اللاَّمساواتيّ.

من هذا المنظور، عُدَّت السياسة في الفكر الأرسطيِّ إطارًا تاريخيًّا محفوفًا بالعبوديَّة الطوعيَّة، التي رسَّخ الرقُّ والاسترقاق مقامها الجدليَّ في « أن ترى عددًا لا يُحصى من الناس

---

[١]- أستاذة جامعيَّة ـ الجزائر.

لا يطيعون فقط بل يخنعون، ولا يُساسون بل يمُتَهنون، أموالهم ليست لهم، أهلهم ليسوا لهم، وأولادهم ليسوا لهم»[١].

والباحث في ذاكرة الفكر السياسيِّ الأرسطيِّ يلاحظ اختزال الإنسان في مادِّيَّة صلبة وأوضاع اجتماعيَّة حتَّمت عليه أن يكون عبدًا بالضرورة، ويتخلَّى عن إنسانيَّته المنشودة نحو الإعتاق والحريَّة. وبما أنَّ أرسطو رسم ماهيَّة دولته بمواطَنة ضيِّقة قائمة على التمييز العنصريِّ الجنسيِّ والطبقيِّ، فهو دكَّ المجتمعات الإنسانيَّة خارج الأسوار اليونانيَّة دكًّا بالبربريَّة والهمجيَّة والدونيَّة، وجعل من شعوبها أسرى وخدمًا للشعب اليونانيِّ الأرستقراطيِّ في انتقام من الطغيان الشرقيِّ الفارسيِّ الآسيويِّ القادم من الشرق.

بناءً على ما تقدَّم تُطرح الأسئلة التالية:

- على أيِّ أساس تُقرأ النظريَّة السياسيَّة الأرسطيَّة في ظلِّ النِّظام اليوناني القائم على العبوديَّة الطوعيَّة؟

- هل كان النظام السياسيُّ الأرسطيُّ عنصريًّا أم هو سياسة خاصة بطبيعة أوضاع اليونان الداخليَّة والخارجيَّة؟

- كيف نقرأ الأثر السياسيَّ الأرسطيَّ على أنساق اللاَّهوت والفلسفة ونُظُم الاقتصاد؟

أوَّلًا: في عنصريَّة الفكر الأرسطي

تُعرف العنصريَّة من الناحية الاصطلاحيَّة بأنَّها المذهب الذي يعتقد بوجود اختلافات بين الأجناس البشريَّة، وهذه الاختلافات تساهم في ترتيب هذه الأجناس هرميًّا من الأكثر تفوُّقًا من نواحٍ عدَّة أهمِّها الناحيتان: الثقافيَّة والعقليَّة، إلى الأدنى ثمَّ الأدنى[٢].

كما أنَّها التحيُّز أو التمييز أو العداء المُوجَّه ضدَّ شخص ما من عِرق مختلف، أو داخل عِرق المرء على أساس الاعتقاد بأنَّه متفوِّق. وقد عرَّفها ماوتنر بأنها: عقيدة تَنسُب إلى عِرق

[١]- إيتيان دولا بويسي: مقالة العبوديَّة الطوعيَّة، ترجمة: عبود كاسوحة،المركز القومي للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٤٨.

[2]- Mosley, Albert: The Encyclopedia of Philosophy Supplement, Edited by M. Borchert, Donald, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1996, p.487.

آخر صفات أدنى أو خطرة، أو يُعتبر الآخر أقلَّ شأنًا بيولوجيًّا وفكريًّا وأخلاقيًّا. وكانت العنصريَّة موجودة عبر تاريخ البشريَّة، وقد أُطلِقت على كراهية شخص من قبل شخص آخر، أو الاعتقاد بأنَّ شخصاً أقلَّ من الآخر بسببِ أو اللَّون، أو اللُّغة، أو العادات، أو مكان الميلاد، أو أيِّ عامل يفترض أنَّه يكشف عن الطبيعة الأساسيَّة لذلك الشخص، يمكن أن يؤثِّر على الحروب والعبوديَّة والاضطراب والفوضى في المجتمع[١].

إذن، هذا الشعور بالتفوُّق العنصريِّ يرجع في الأساس إلى اختلافات في القدرات والقِيَم[٢]. بمعنى أنَّه يجب على الأجناس الأدنى أن تُحكَم من قبل الأجناس الأعلى منها، نتيجة تفوُّق الأخيرة في القدرات والقيم. وإذا كانت العنصريَّة تعتقد بوجود اختلافات بين الأجناس المختلفة، فإنَّ ذلك سيترتَّب عليه تباعاً اختلافات في الحقوق والمزايا الممنوحة لهذه الأجناس في جميع النواحي[٣].

في هذا الإطار، أكَّد يوربيديس أنَّه من المناسب للبرابرة أن يخضعوا لليونانيين، واعتقد كلٌّ من أفلاطون وسقراط أنَّ غير الهيلِّينيين هم جميعهم أعداء طبيعيُّون يمكن استعبادهم أو إبادتهم حسب الرَّغبة، كما اعتبر أرسطو نفسه أنَّ الحرب ضدَّ البرابرة عادلة في الأساس. من هذا المنطلق، قد يتمُّ رفض نظريَّات باعتبارها بشعة؛ لكنَّها ليست أكثر بشاعة من مفهوم (دي جوبينو) للسوبرمان الآري، وقد استند في أفعاله، على وجه التحديد، إلى الاعتقاد بأنَّ فئات معيَّنة من البشر يمكن استعبادها على أنَّها أقل من البشر، تمامًا كما اعتقد أرسطو الذي ساواهم بالوحوش أو النباتات[٤].

من هنا جاءت نصيحة أرسطو بشأن المعاملة الخاصة لليونانيين والبرابرة، لتُفسَّر بطريقة

[1]- Peter A: A Philosophical Analysis of the Impact of Racism in the Contemporary Society, Volume 5 • Issue 2, Department of Philosophy, University of Port Harcourt, Port Harcourt, Nigeria,p01

[2]- Jayasuriya, Laksiri: “Old Racism, New Racism”, Australian Quarterly, Vol.70, No.5, (Sep. - Oct., 1998), pp.4- 5.

[3]- Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan :The Blackwell Dictionary of Western Philosophy , First Published, Blackwell Publishing Ltd, U.K, 2009, p.583.

[4]- PLUTARCH: The Age of Alexander ,Translated by And IAN SCOTT-KILVERT TIMOTHY E. DUFF P59.

أكثر دنيويَّة، بمعنى الحصول على أفضل ما عند أولئك الآسيويين الذين ينوي المرء استغلالهم؛ ولكسب تعاونهم. وقد كان الإغريق بحاجة إلى أن يعاملوا الآسيويين على قدم المساواة، وأن يتم تعزيز شعورهم بالاستقلاليَّة، مهما كان الواقع وهميّاً، لأنَّ هؤلاء لن يستجيبوا سوى للسلطويَّة الصارمة. وسواء قصد أرسطو هذا الدرس أم لا، فقد تعلَّمه الإسكندر جيدًا، وطبَّقه على كلِّ فرد أو مجموعة اتَّصل بها[١].

بديهيٌّ القول أنَّ العنصرية رسمت في الفكر اليونانيِّ أنظمة الحكم، وحدَّدت مفهوم المدينة، ووزَّعت الطبقات الاجتماعيَّة بالتفاوت الذي أخضعته للطبيعة في سياق تنظيم الجماعة السياسيَّة لوازم الثروة والعيش، وفي ظلِّ هذه الروابط في الفلسفة السياسيَّة الأرسطيَّة أصبح الملوك مستبدِّين باسم المساواة في التفاوت.

وعليه، فإنَّ قراءة هذا الجانب الاجتماعيَّ من منطلق الطبيعة الأثينيَّة، يُعلِّل الصراع التاريخيَّ بين اليونانيين والآسيويين، والصراع بين الطرفين، والبحث في الامتياز الذي يؤهِّل أثينا لأن تصبح أمبراطوريَّة خالصة، لا تُعدُّ فيها الطبقيَّة أو العنصريَّة تجريمًا، وإنَّما الواقع الإقليميُّ والمتغيِّرات الثقافيَّة والاجتماعيَّة في حدود الطبيعة هي التي أدَّت إلى استعباد الآخرين باسم الطبقيَّة والقوميَّة.

ثانياً: لماذا كانت علاقة السيِّد والعبد طبيعيَّة عند أرسطو؟

١. في إشكال تناقض الطبيعة

تتحدَّد الطبيعة عند أرسطو من خلال الجدل القائم بين من يحكم ومن يحتكم لهذا الحاكم، ويؤسِّس لبناء المجتمع وتوزيعه بنسَق خاص، يقرُّ بنفسه أنَّه من طبيعة الأمور التي اعتادها الجنس البشري. ومادامت الطبيعة هي التي أقرَّت بهذا التفصيل بين الناس والكائنات، فلا يمكن أن نتصرَّف في تبديلها وتغييرها.

من هذه الرؤية ينظر إلى الطبيعة على «أنَّها ترمي إلى بقاء بعض الكائنات التي خلقتها للإمرة وبعضها للطَّاعة، إنَّما هي التي أرادت أن يؤمَر الكائن الموصوف بالعقل والتبصُّر بوصفه سيِّدًا، كما أنَّ الطبيعة هي التي أرادت ألَّا يكون الكائن الكفء بخصائصه الجسمانيَّة

[1]- Ibid: PLUTARCH, P60.

لتنفيذ الأوامر عبدًا، وبهذا تمتزج منفعة اليد بمنفعة العبد»[١].

يستقرئ المؤرِّخ بلوتارخ مفهوم الطبيعة بصفتها الطبقيَّة عند أرسطو من خلال إقراره بأنَّ عبوديَّة في اليونان القديمة كانت أمرًا شائعًا، فهي ملكيَّة شخص لآخر، على عكس العبيد المرتبطين بالأرض التي كان يملكها شخص آخر في زمن سقراط وأفلاطون وأرسطو، وكان لدى معظم الأسر في أثينا عبد واحد على الأقلّ[٢].

من وجهة نظر بلوتارخ، أنَّ الطبيعة الإنسانيَّة في اليونان كانت على نوعين: العبيد الذين تحوَّلوا إلى العبوديَّة بحكم كونهم خاضعين لأولئك الذين هم عبيد بموجب القانون، والعبيد الطبيعيون، من ساعة ولادتهم. وقد تمَّ وضع علامة على البعض للخضوع والخنوع، والبعض الآخر علامة للحكم والسيادة، ولكن يبدو أنَّ ثمَّة من يدَّعي أنَّ العبيد الطبيعيين يعانون من خلل في العقل، وواضح أن الروح تحكم على الجسد، في حين أنَّ قاعدة المساواة بين الاثنين الأقل شأنًا ومؤلمةً دائمًا[٣].

كما يرى بلوتارخ أنَّ حكم العاقل على غير العاقل ينطبق على الحيوانات بالنسبة إلى الإنسان. فالحيوانات تتمتَّع بطبيعة خاصة، والأليفة منها تكون أفضل حالاً عندما يحكمها رجل عاقل، فالأفضل لهم، كما هو الحال مع جميع من هم دون المستوى، أن يكونوا تحت حكم السيِّد. وقد جادل الكثيرون بأن أرسطو كان مخدوعًا في اقتراحه أن العبيد الطبيعيين معيبون في ملكة العقل، ومن الواضح أنَّهم لا يستخدمون العقل لأداء مهامهم. وهو يقترح أحيانًا أنَّ البرابرة، بشكل عام، جميعهم عبيد بالفطرة، وأنَّ اليونانيين أفضل منهم بكثير كونهم تفاعلوا مع حضارات متطورة جدًّا[٤].

نظر أرسطو إلى الرقِّ كأمر طبيعيٍّ خُلِق عليه الإنسان بالفطرة، وأنَّ هذه الفطرة خلقت الناس عبيدًا، وحرمتهم من نعمة العقل والإرادة، وطوَّعتهم لطاعة أسيادهم وملوكهم،

[١]- أرسطو طاليس: السياسة مع مقدِّمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسيَّة حتى العصر الحاضر للبروفسور بارتلمي سانتهيلير، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط١، بغداد، بيروت، ٢٠٠٩م، ص٩٧.

[2]- PLUTARCH: The Age of Alexander, Translated by And IAN SCOTT-KILVERT TIMOTHY E. DUFF.

[3]- Three Philosophers on Slavery, Classics of Western Philosophy, p 01.

[4]- Ibid: p 01.

وكان تأسيس المدن نتيجة تطويع العبيد باعتبارهم القوَّة المنفِّذة للسادة الذين هم العقل المدبِّر والآمر، بالتالي فإنَّ العبد في نظر أرسطو لا يختلف تمامًا عن الحيوانات الأليفة سواء بسواء[١].

نقرأ مستويات الرقِّ من خلال التقسيم الطبقي للمجتمع اليونانيِّ ووفق أصول التقسيم في الحضارات القديمة. وقد انبثق من هذا التصنيف إعادة ترتيب البيت السياسيِّ اليونانيِّ الذي أقرَّ بنظام حكم يمتثِّل إلى الحاكم الفيلسوف الأرستقراطي الذي تزدهر الدولة بفضله، وتتوسَّع ضمن إيديولوجيَّاتها الخاصَّة «يغدو التصنيف اليونانيُّ مؤسَّساً على النظريَّة الأفلاطونيَّة التي عالجت الرقَّ من زاوية ضيِّقة محدودة، هي زاوية الإنسان اليوناني فحسب، فقسَّمت البشر إلى صنفين: يونان عاقلين وبرابرة متوحِّشين، فكل من لم يكن يونانيًّا ولا يتكلَّم اليونانيَّة فهو بربريٌّ متوحِّش، وهو وحده الجدير بأن يكون عبدًا لليونانيِّ»[٢].

في الواقع، لا تختلف نظريَّة أرسطو في الرقِّ عن نظريَّة معلمه أفلاطون، الذي ربط بين الرقِّ وبين النظام السياسيِّ في المدينة، وقسَّم أفراد المجتمع إلى ثلاث طبقات: العاملين والحرَّاس والحكَّام. فالعاملون هم الزرَّاع والصنَّاع الذين ينتجون ما تحتاج إليه المدينة، والحرَّاس هم الجند الذين يحمونها، والحكَّام هم الفلاسفة الذين يشرِّعون القوانين ويحكمون الناس. ويبدو أن استقرار هذا النظام وثباته هو الذي يؤمِّن السعادة، أمَّا عدم الاستقرار الترتيب والتنظيم والطبقيَّة فيؤدِّي إلى الفوضى فيها وينشر الفساد.

يرى أرسطو أنَّ أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلَّ طبقة من هذه الطبقات تؤدِّي عملها من دون أن تتدخَّل في عمل غيرها، على أن يلتزم كلُّ فرد حدود طبقته التي ينتمي إليها تبعاً لطبيعة تكوينه، ولا يحاول أن يتعدَّى نطاقها الخاص، أو أن يتطلَّع إلى غيرها من الطبقات[٣].

من جهته أفلاطون طرح مسألة مهمَّة وهي منع ثورات العبيد وانتفاضاتهم من استغلال

---

[١]- محمود مراد: الحريَّة في الفلسفة اليونانيَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دب)، (دط)، ٣٥٢.

[٢]- عبد السلام الترمانيني: الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة الفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٣، نوفمبر، ١٩٧٩م، ص٢٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٠.

التعدد النوعي واللغوي، وذلك بإتاحة بعض الفرص الضيِّقة داخل المدينة، معتبرًا الوضع الفعليَّ لوجودهم قد يتغيرَّ ـ وتتأنسن حياتهم الوجوديَّة، ولكن بحدود ضيِّقة لا تمكِّنهم من الوصول إلى عتبة الفكر والممارسة السياسة[١].

ـ والملاحظ هنا أنَّ رؤية أرسطو لا تنفصل عمَّا شرَّعه معلِّمه أفلاطون، فالطبقيَّة في فلسفته هي طبيعة بشريَّة عاديَّة لا يمكن تبديلها أو تحويرها، وهو يذهب مذهبه في اعتبار الرقِّ نظامًا طبيعيًّا، ويجري مع أستاذه في التمييز بين اليونانيِّ وغير اليونانيِّ، كما يعزو مثله هذا التمييز إلى الطبيعة ويلتمس له تبريرًا في فلسفته، كالتالي:

ـ إن الطبيعة جعلت أجسام اليونان مغايرة لأجسام البرابرة، إذ أعطت هؤلاء القوَّة الضروريَّة في كونهم بطبعهم عبيدًا لا يصلحون لغير الأمر والطاعة.

ـ خلقت الطبيعة أجسام اليونان غير صالحة لأن تنحني قوامها للأعمال الشاقَّة، بل وهبتهم حكمة ليكونوا أحرارًا، وأعدَّتهم لوظائف الحياة المدنيَّة فحسب، الحياة التي تتنازعهم فيها مشاغل الحريَّة.

ـ يندِّد أرسطو باستعباد اليونانيِّ لليونانيِّ، ولو وقع في الأسر فلن يسمَّى عبدًا ذلك الذي لا يستحقُّ أن يكونه.

ـ اعتبر أنَّ اليونانيَّ الذي يؤسَر في الحرب ويُباع لا يمكن أن يستحيل إلى رقيق ما دام لم يخلق بطبيعته ليكون عبدًا، فيلزم بالضرورة التسليم بأنَّ بعض الناس يكونون عبيدًا أينما كانوا، وأن آخرين لا يكونون عبيدًا في أيِّ مكان[٢].

ـ لذا، فإنَّ نظريَّة العبوديَّة تبيِّن بوضوح أنَّ المساواة الطبيعيَّة التي يُعتبر بموجبها العبد مساويًا للسيد والبربريِّ مستحيلة، وهذا هو وجه الطبيعة والأصل. ويبدو أنَّ الأمر لا يتعلَّق بالمساواة المدنيَّة بقدر ما يتعلَّق بالمساواة الهندسيَّة التناسبيَّة، التي تأخذ في حدودها

[١]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسيَّة من اليونان إلى العصر الوسيط ترجمة: ناجي الدراوشة دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر،دمشق،سوريا،ط١،٢٠١٠ م، ص١٩.

[٢]- عبد السلام الترمانيني: الرق ماضيه وحاضره، ص٢٠.

الاعتباريَّة مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى، وتتناقض بشدَّة حال تطبيقها الديمقراطيَّة اللاَّمساواتيَّة التي تعامل المواطنين كوحدات متساوية بشكل دقيق[١].

تأخذ الطبيعة الإنسانيَّة في هذا المنظور بُعدًا مشتركًا بين أفلاطون وأرسطو في ترسيخ هذه الصور والأصول النظريَّة في الاستعباد، كون الثقافة اليونانيَّة جرت على هذا التقليد الذي كوَّنته حضارتهم بقوانينها ومميِّزاتها الخاصة.

٢. في قوانين العبوديَّة

في كتاب «القوانين» يشرح أفلاطون أصول النظريَّة الاستعباديَّة، وكيفيَّة تطبيق قوانين الحكم والمدينة على المسترقِّين، ويرى أنَّ العبد إذا ضرب رجلاً حرًا أجنبيًّا أو مواطنًا فسيأتي منفرج لمساعدته، ويكون عليه أن يحدِّد الغرامة وفقًا لقانونه، وسيقوم المتفرجون بتقييد الضارب ويسلمُّونه إلى طرف المجني عليه الذي سيكبِّله بالأغلال، وسيجلده بالسُّوط العدد الذي يشاء من الجلدات، بشرط ألاَّ يسبِّب خسارة لسيِّده، ثم يسلِّم بدوره إلى السيد بوصفه ملكه الشرعيّ[٢].

من وجهة نظر حديثة، ربما كان الشيء الأكثر إثارة للدهشة الذي يقوله أرسطو عن العبوديَّة هو أنَّها تعود بالنَّفع على العبد هذا، لأنَّ علاقته بسيِّده تكافليَّة. فالسيد يتمتَّع بصلاحيَّات إحكام العقل، ولا يستطيع العبد أن يشارك في العقل بقدر ما يستوعبه ولكن ليس إلى حدِّ امتلاكه[٣]. فمن المفترض أن يفهم الأوامر التي يتلقَّاها، ولكن لا يمكن أن يعمل بشكل مستقلٍّ مسبقًا ما يجب عليه القيام به. وظيفته هي العمل اليدويُّ، وأداء المهام الروتينيَّة الأساسيَّة هو مصلحة لسيده، الذي يمتلكه كـ (أداة حيَّة)، والذي يفيده بدوره من خلال التحكُّم في حياته عن طريق العقل. وبشكل مماثل، يمتلك العبد فضيلة كافية لتنفيذ

---

[١]- جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القوميَّة، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١٩٨٩،١م، ص١١٠.

[٢]- أفلاطون: القوانين: ترجمته من اليونانيَّة: تايلور نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٦م، ص٤٤٤.

[3]- David Furley: Routledge History of Philosophy, Volume II From Aristotle to Augustine, London and New York , First published 1999, 137.

الأوامر بروح الإرادة. ومع ذلك فإنَّ السيد الذي يستطيع تحمُّل نفقاتها لا علاقة له بعبيده، ويوظِّف مشرفًا على عملهم[١].

لم تكن تعليلات أرسطو بأنَّ الحاكم، باعتباره العقل المدبِّر، يكون هو نفسه مسؤولاً عن غرس فضيلتهم. بالتالي لم تكن تصريحاته حول العبودية متَّسقة دائمًا، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنَّ النماذج العديدة المختلفة على سبيل المثال (أنَّ السيد هو العبد مثل الروح للجسد، أو كانتماء الكلِّ إلى الجزء) يحاول من خلالها التعبير عن جوهر العبوديَّة.

والعلاقة بين السيِّد والعبد لها تداعيات متضاربة، والأهم من ذلك، أنَّ المنفعة المتبادلة الموضحة أعلاه قد تمَّ تقويضها في مكان آخر من خلال علاقة آليَّة قاتمة، حيث يبدو أنَّ الفائدة الوحيدة هي للسيد[٢]. لكن المسألة في هذه الجدليَّة واضحة وهي أنَّه من غير الطبيعيِّ أن تستمتع الرعيَّة بعبوديّتها «فالشعب الذي يستسلم للاستعباد يكون هو الذي سلم عنقه للقطع (...) له الخيار في أن يكون عبدًا أو أن يكون حرًّا، أن يتخلَّى عن الحريَّة أو يستسلم للنير، أن يقبل الأذى أو يواجهه»[٣].

يكفي أن يعلن أرسطو أن الطبيعة هي من حتَّمت على البشريِّ أن يقبل وضعيته، وأنَّ الجرأة في تجاوز الوضع الذي صُنِّف فيه لا يمكن اختراق عتباته؛ لأنَّ سلطة الفرد الواحد في أنظمة الحكم هي انتزاع لكلِّ الإرادات الطبقيَّة.

٣. النساء والاستعباد

كان للمرأة في اليونان نصيب من هذه العنصريَّة، وكان الوعي السياسيُّ اليونانيُّ مبكرًا في إرساء النظريَّة الذكوريَّة السلطويَّة الذي له كلُّ القدرة في التحكُّم والقيادة. فالمرأة وفقاً للتنظيم اليونانيِّ مستبعدة من العمل السياسيِّ نتيجة لتطرُّف النظام الديموقراطيِّ الأثينيِّ، «فلم يعتبرها القانون فردًا مستقلاً ذا أهميَّة ومسؤولاً عن أفعاله»[٤].

---

[1]- David Furley: Routledge History of Philosophy 137.

[2]- Ibid, p 137.

[٣]- إيتيان دو لابويسي: مقالة العبوديَّة الطوعيَّة، ص٩٧.

[٤]- روجرجيست: المرأة في أثينا الواقع و القانون، ترجمة وتقديم: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط١، ٢٠٠٥م، ص٤٣.

لا ريب في أنَّ نظرة أرسطو للمرأة هي أساسيَّة وواضحة مثل وجهة نظرته عن العبيد، فكلاهما محكوم من قبل رؤسائه الطبيعيين من حيث تفوُّق العقل واختلاف الفضيلة. فبرأيه أنَّ المرأة تحتاج إلى فضائل معيَّنة بشكل يؤهِّلها لأداء وظيفتها. وإذا كان العبد يحتاج إلى فضيلة صغيرة، فإنَّ المرأة (الحرَّة، عادة زوجة الرجل الحرِّ، عكس العبد، تمتلك القدرة على التداول لكنها من دون سلطة الطبيعة الدقيقة للنقص غير واضحة. ولكن يُفترض أنَّ الرجل يمتلك القدرة على التداول في شكل أقوى، ممَّا يخوِّله نقض خياراتها. وما من أمر هنا يزعج وجهة نظر النساء الشائعة لدى الذَّكر الأثيني، إلَّا إذا ارتكب خطأ معاملة زوجته كعبدة. ولعلَّ الأمر الأكثر جذريَّة في مضامينه هو الملاحظة الواردة بأنَّ الرجل يحكم على زوجته، بطريقة رجل الدولة، كما يحكم رجل دولة آخر[١]. فالحكم السياسيُّ هو فوق الأشخاص الأحرار والمتساوين بالتناوب، ولكن، كما يشرِّع أرسطو بوضوح، المرأة ليست مساوية للرجل كونها أقل شأنًا منه، وبالتالي فهي غير مؤهَّلة لأن تحكم أبدًا، سواء في الدولة أم في المنزل (باستثناء ما يُفترض على الأطفال والعبيد)[٢].

هذا التفاوت في الرؤية الأرسطيَّة عُدَّ من سمات التركيبة الاجتماعيَّة للمرأة الأثينيَّة، حيث إنَّ طبيعة النُّظم والقواعد للأسرة والدولة لزم أن تكون المرأة بهذا الموقع، وكون الصورة الأنثروبولوجيَّة للمجتمع اليونانيِّ ظلَّت ضيِّقة جدًّا في حدود رسم صورة المرأة الحقيقيِّ أثناء تعاقب الأنظمة السياسيَّة، ونتيجة لترسيخه الصورة السلبيَّة لها. « مادامت ليست مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر مع قياس الفارق»[٣].

يقف هذا الفارق في ترسيم مكانة المرأة حائلاً دون ممارستها للنشاط السياسيِّ، كون اللَّامساواة التي رسمت لها وظيفتها يجعلها لا تنظر بالمطلق إلى مناصب السياسة والقيادة، كون تبنِّي هذه الأفكار من قبل المجتمع اليونانيِّ هو في ذاته استبعاد للحريَّة والديمقراطيَّة.

٤. التعليق على من هم البرابرة؟

كانت كلمة بارباروس(Βάρβαρος) في الأصل تعني الطريقة التي أشار بها الإغريق

[1]- Judith A. Swanson AND C. David Corbin: Aristotle Ethics And Politics, 138.

[2]- Ibid: p138.

[٣]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٢٤١.

القدماء إلى شخص يتحدَّث لغة لا يستطيعون فهمها، وهذا المصطلح كان ببساطة عبارة عن المحاكاة الصوتيَّة التي حاولت تقليد التأتأة الظاهرة لأولئك الذين كانوا يستخدمون مثل هذه الرموز اللُّغويَّة الغريبة[١].

استخدم الرومان المصطلح كما هو؛ لأنَّهم كانوا يُجرون اتِّصالات مع الحضارات الأخرى المجاورة والبعيدة أيضاً. ثمَّ طبَّقه اليونانيون على المصريين أو الفرس أو الفينيقيين. ولاحقًا استخدمه الرومان أيضًا للإشارة إلى شعوب «الكلت» والشعوب الجرمانيَّة والقرطاجيين، وسرعان ما أصبح مصطلحًا شائعًا للإشارة إلى جميع الأجانب، باللُّغتين اليونانيَّة واللاَّتينيَّة، كما وُجد البربر في شمال أفريقيا مثالاً آخر عن حالتهم، وظلَّ الاسم قيد الاستخدام، بعدما تمَّ تبنِّيه من قبل المتحدِّثين باللُّغة العربيَّة، ولا يزال مستخدمًا كاسم لغير العرب في شمال أفريقيا (وإن لم يكن من قبلهم أنفسهم). ويبدو أنَّ المصطلح الجغرافي للساحل البربريِّ أو البربر، والذين لُقِّبوا بالقراصنة البربريين بناءً على هذا الساحل، مشتقٌّ من هذه الكلمة أيضًا. ويأتي اسم منطقة (Barbary) من الكلمة العربية بربر (Barbar)[٢].

إلى ذلك، يُطلق أرسطو لفظ البرابرة على شعوب أخرى كالفرس وغيرهم، وذلك لاعتقاد اليونانيين أنَّهم أعداء أبديُّون للبرابرة، وقد دعا إلى إعلان الحرب على الفرس؛ كونهم عبيدًا لهم، وأوضح هذا الأمر في كتابه عن السياسة، مفصِّلاً دواعي هذا الموقف. وتعتبر روايته هذه معيبة وغير منطقيَّة، فلا يمكن تبرير استعباد أحد على أساس مثل هذه الحجج الضعيفة.

من ناحية أخرى، يُنظَر إلى أرسطو على أنَّه مراقِب خارق للوقائع السياسيَّة، يؤيِّد بشكل غير مباشر الاستعباد حتى لأولئك الذين هم عبيد بطبيعتهم، ولأنَّ روايته عن العبوديَّة مليئة بالتناقض وعدم الاتِّساق، لذا يجب أن يؤدِّي وجود مثل هذه الصعوبات التفسيريَّة بالطبع إلى مزيد من الدراسة من جانب القارئ. بدلاً من ذلك، يتمُّ تسجيل التناقضات المزعومة إمَّا كدليل على قوَّة تحطيم العقل من التحيُّز الثقافيِّ المنصوص عليها كإشارات باطنيَّة لعناصر فكره العنصريِّ، ويخلص إلى أنَّ مثل هذه العيوب المنطقيَّة في عرض الفيلسوف تعكس

[1]- Garcia Alonso, juan luis: Whover is not Greek is a Barbarian, coimbra university press; 13 jun, 2021, p12.

[2]- Garcia Alonso, juan luis: Whover is not Greek is a Barbarian, p12.

عقلانيَّة التعصُّب العرقيِّ. ويؤكِّد أنَّ «الحجَّة الوحيدة لأرسطو هي التأكيد البسيط على أن جميع البرابرة في أحضان الطبيعة»[١].

ورغم أنَّ حالة العبد الطبيعيِّ أصبحت طبيعة ثانية، فهي ليست غير قابلة للتغيير من الناحية الموضوعيَّة في التصوُّر الغائيِّ لأرسطو، حيث تحافظ الطبيعة دائمًا على القصد، بغضِّ النظر عن الطريقة التي قد تعمل بها الظروف غير الملائمة ضدَّ تحقُّقها. وتتأتّى ازدواجيَّة حكمه على العبوديَّة الطبيعيَّة لأنَّ العبد هو الآخر بحكم إنسانيَّته، ورغم ذلك، يمكن أن توجد العبوديَّة وفقًا للطبيعة فحسب لأنَّها موجودة على عكس الطبيعة. ومع أنَّها حالة مخالفة لطبيعة الإنسان، إلَّا أنَّ الحكم الاستبداديَّ له ما يبرِّره على وجه التحديد في ضوء إنسانيَّة العبد الطبيعيِّ، فالعلاقة الاستبداديَّة صحيحة بطبيعتها، وهي تنبع من ملكيَّته وطبيعته[٢].

إنَّ مسألة إطلاق أرسطو فكرة الاختلافات العرقيَّة في نظريَّته السياسيَّة، مع غيره من اليونانيين القدماء، تطرح بعض الصعوبات الأوليَّة، فقد نفترض أنَّ مسألة العِرق تطرح في العلاقة بثقافة قديمة عفا عليها الزمن، بقدر ما يكون المفهوم منبثقًا من أصل حديث، فإنَّ مسألة العِرق تُستقرأ من وضع تطبيقيٍّ للتمايز والتفاوت بين الجنس الواحد وبين جنسين مختلفين، فلا يمكن اعتباره غير قابل للتطبيق على الإغريق القدماء. ومع الاعتراف بالنشأة التاريخيَّة للمفهوم، يمكننا أن نفحص ما إذا كان الإغريق يمتلكون مفهومًا مكافئًا لمفهوم العِرق بصفته الحديثة[٣].

يتحدَّد مفهوم العِرق من خلال أخذه كمفهوم بيولوجيٍّ يجمع بين الحتميَّة وترتيب الاختلافات البيولوجيَّة في التجمُّعات البشريَّة، بما في ذلك الخصائص الفيزيائيَّة الخارجيَّة مثل لون الشعر والجلد، اللَّذين يتمُّ اعتبارهما ثابتين بشكل حاسم، ويعادلان التسلسل الهرميَّ المجرَّد للسِّمات الفكريَّة والأخلاقيَّة. لذا يستخدم أرسطو مفهوم البرابرة البربريين

---

[1]- Darrell Dobbs: Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery, p70.

[2]- Darrell Dobbs: Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery p86.

[3]- Julie K. Ward and Tommy L. Lott: Philosophers On Race Critical Essays, Edited by Blackwell Publishers USA,2002, P14.

في مناقشاته بكتابه «السياسات»، ويعطينا نظريَّتين إضافيَّتين تشكِّل أُسُسًا موحية، الأولى نظريَّة المناخ أو الاختلافات العرقيَّة، والثانية نظريَّة العبوديَّة الطبيعيَّة. يتناول القسم الأول الأدلَّة من الاستخدامات الأدبيَّة والفلسفيَّة لمصطلحات اللَّون: وهذه الأدلَّة غير حاسمة في ما يتعلَّق بمصطلحات مثل: (أسود) و (أبيض)، ما يشير إلى عدم اهتمامهم بعلامة لون البشرة كدليل على الأخلاق أو الاختلافات الفكريَّة، ومع ذلك، يجد المرء قلقًا مهيمنًا لدى الإغريق لتمييز أنفسهم ثقافيًّا، وربما إثنيًّا، عن غيرهم من غير اليونانيين وخصوصًا الفرس بعد الحرب الفارسيَّة[١].

من المعروف جيِّدًا أنَّ المجتمعات السياسيَّة اليونانيَّة القديمة كانت مجتمعات عبوديَّة، فمن الصعب تحديد ما إذا كانت الاختلافات العرقيَّة أو الإثنيَّة على هذا النحو قد ساهمت في قبولها والقبول بوجود صلة بين كونك بربريًّا وعبدًا، ومع ذلك فقد حصل الأثينيون تاريخيًا على عبيد كممتلكات من خلال غزو المدن اليونانيَّة وغير اليونانيَّة.

قبل اليونانيين، كانت العبوديَّة جزءًا من الثقافة الاجتماعيَّة والسياسيَّة حيث وُجدت فئات أخرى من الأشخاص «بين العبيد والأحرار «الذين قدَّموا نوع العمل اليدويَّ الذي تحتاجه دولة المدينة اليونانيَّة. كما لوحظ في عمل أرسطو في السياسة على سبيل المثال، تباينًا، يونانيًّا بربريًّا، لإظهار أنَّ لدى البرابرة نوعًا من الطبيعة التي تجعلهم قادرين على أن يستعبدهم اليونانيون»[٢].

من هذا المنطلق، يعلِّق أرسطو بأنَّ تأسيس المدينة قد فشل فيها البرابرة؛ «لأنَّهم أعجز من أن يقيموا مثل هذه الروح الدوليَّة»[٣]. وتقدِّم مناقشته بعد ذلك توصيفين للأشخاص الذين يعتقد أنَّه يجب حكمهم بشكل استبداديٍّ، فهو يدَّعي أنَّ بعض البشر يختلفون عن البعض الآخر بقدر اختلاف الروح عن الجسد، أو الإنسان عن الحيوان، وهؤلاء هم «أولئك الذين تتمثَّل وظيفتهم في استخدام أجسادهم. وبالنظر إلى أنَّ أفضل وظيفة يمكنهم القيام بها هي

[1]- Julie K. Ward and Tommy L. Lott: p15.

[2]- Julie K. Ward And Tommy L. Lott: Philosophers On Race Critical Essays, p23.

[٣]- ف.س.نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص١٧٤.

أداء العمل اليدويِّ، فإنَّ هؤلاء الأشخاص يجب أن يحكموا بطريقة الحكم الاستبداديِّ، وسيكون هؤلاء بعد ذلك عبيدًا بطبيعتهم كونهم أخصَّ لأداء العمل اليدويِّ الذي يعطي من امتلاك نوع معينَّ من الجسم، أو يسهم في امتلاكهم سمات جسديَّة معيَّنة، والتي شكَّك أرسطو بها لاحقًا حيث أنَّ الرابط بين العبيد الطبيعيين والصفات الجسديَّة، هو أنَّ العبيد الطبيعيين هم أشبه بالجسد أكثر من الرُّوح[1]، كما أنَّ البرابرة فشلوا في الوصول إلى قمَّة الشراكة السياسيَّة للمواطنين الأحرار والمتساوين بسبب أطوارهم المختلفة، والبرابرة والعبيد من الطبيعة ذاتها»[٢].

في السياق ذاته، نرى أرسطو يغازل مفهوم البربريَّة بمستوى أكثر من التذليل، وبجعل العلاقة مقيَّدة في حدود علاقة السيِّد بالعبيد، بعلاقة ربِّ الأسرة وليس علاقة الدولة، حيث أنَّ السلطة السياسيَّة التي انبثقت من الحريَّة بأُطر المساواة، مختلفة جوهريًّا عن سلطة الأب على أولاده أو السيد على عبيده. فالسياسة والعدالة والدولة تحت الآلهة وفوق البرابرة، وبين الآلهة والبرابرة يقف الهيلِّينيُّ المتطوِّر أخلاقيًّا مواطنًا للدولة[٣].

إنَّ هذه العبوديَّة الرهيبة جعلت الحياة السياسيَّة تصوغ مفاهيم العدل والمساواة من خلال الانعتاق في النظام الشموليِّ للمدينة الدولة، هذه المدينة التي أرفقت حقيقة وجود الاجتماع اليونانيِّ إلى استغباء الرعايا، ولتجعل اليونانيين يتولَّون ولائمه الاستعباديَّة بأكثر طواعية للملك الطاغية الذي سيحمِّلهم غباءهم بارتمائهم في أحضان العبوديَّة الطوعيَّة.

٥. أرسطو منظِّر العبوديَّة الطوعيَّة في اليونان

لقد علَّل إيتيان دو لابويسي العبوديَّة بأنَّها حرب جاهرة على الإنسان، فطوعيَّة الروح الإنسانيَّة نحو تبعيَّة الطاغية، والإقرار له بالولاء والطاعة، هو انجراف إلى ما لا نهاية من التنازلات الروحيَّة والمعنويَّة. وإذا كان أرسطو يبرِّر هذه العبودية الطوعية بأنَّها طبيعة بشريَّة قائمة على أساسيَّات في علاقة السيِّد بالعبد، ضمن المدينة الدولة، فإنَّ دو لابويسي يسائل هذا الإقرار العنصريَّ كالتالي:

[1]- Julie K. Ward And Tommy L. Lott: Philosophers On Race Critical Essays, P25.

[٢]- ف.س.نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص١٧٤.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٧٤.

كيف نستوعب أن يشقى ملايين من البشر ليخدموا رجلاً واحدًا، وهم فخورون ومسحورون، في حين أنَّ حيالهم متوحِّش وبلا رحمة[١]؟

إنَّ المدينة-الدولة، هي الغطاء الشرعيُّ للنظريَّة السياسيَّة الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة، لاعتبارها ولَّدت النظام السياسيَّ الخاصَّ بالأثينيين، في ظلِّ تصاعد قيم أولويَّة الجنس اليونانيِّ على سائر الأجناس، والمحافظة على الحياة اليونانيَّة في شرطها الأرستقراطيِّ، لا يمكن أن تكون مركزاً للتجمُّع البشريِّ، وإنَّما لأولويَّات التاريخ والثقافة الخاصَّة الدور الأكبر في نحت الأشكال السياسيَّة اليونانيَّة التي رسَّخها أفلاطون في جمهوريَّته وأرسطو في سياسته.

إنَّ الأطروحة القائلة بأنَّ وصف أرسطو للعبوديَّة الطبيعيَّة ذات طابع أيديولوجيٍّ، لا يبدو أنَّها تعالج مسألة ما إذا كان هناك في الواقع أيُّ بشر في الوجود يمكن وصفهم بشكل صحيح بأنَّهم «عبيد طبيعيون»، وارتباطهم بمناخ «العنصريَّة الأوليَّة أو العبوديَّة الطبيعيَّة». ويجب أن يكون واضحًا أنَّه لا يمكن للمرء أن يأمل في إثبات الطابع الأيديولوجيِّ لتقريره عن العبوديَّة الطبيعيَّة على وجه اليقين، ومن ثمَّ إثبات هذا الموقف بدرجة عالية من المعقوليَّة، من خلال تحليل الرأي الأرسطيِّ إيديولوجيًّا وأخذناه بالمعنى الماركسيِّ[٢].

لقد اعتبر أرسطو ومعه أفلاطون أنَّ العبد ملكيَّة أداتيَّة حيَّة لأنَّ الكائنات منذ ولادتها الأولى يجري عليها مجرى الاسترقاق، واعتبار العبد من وجهة نظر الطبيعة، فإنَّه حتمًا سيكون عبدًا للسيِّد كالجسد للنفس، وأولئك الذين ليس لديهم ما يقدمونه سيكونون حتمًا عبيدًا؛ لأنَّ الطبيعة حكمت عليهم بالاسترقاق[٣].

غير أنَّ أرسطو يتناقض في فكرته الاسترقاقيَّة إذا تعلَّق الأمر بالحرب وقضاياها، كون الحرب غير عادلة، وكون الاسترقاق فيها ظلمًا ونكرانًا؛ لأنَّه كان يعتقد جازمًا أنَّ تعرُّض اليونان للسيطرة الفارسيَّة في حروبها مع شايغان ستسرق كامل اليونان، وهذا النوع من

---

[١]- إتيان دولابويسي: مقالة العبوديَّة الطوعيَّة، ص٩٥.

[2]- Zeyad El Nabolsy: Aristotle on Natural Slavery: An Analysis Using the Marxist Concept of Ideology, journal Science & Society, Vol. 83, No. 2, April 2019 P224.

[٣]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسيَّة من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة: ناجي الدرواشة، دار التكوين، دمشق،سوريا، ط١، ٢٠١٠م، ص١٩.

الرقِّ يرفضه؛ لأنَّه خاضع لتقلُّبات التاريخ وأحداثه[١]. وقد دافع عنه بتناقض أيضًا من وجهة مصلحة اليونانيِّ السيِّد العاقل، لكونِّه مقرَّرًا في زمانه على العنف ونتيجة للحرب، كما يتناقض باعترافه أنَّ الأرقَّاء هم أهلٌ للحريَّة التي خلَّقتهم الطبيعة لأجلها، وإذا كان صيد الحيوانات المتوحِّشة مباحًا، فهذا الصيد الآخر الذي سُمِّي رقًّا واسترقاقًا في الحرب، يجب أن يكون مباحًا ضدَّ هؤلاء الناس الذين خُلِقوا ليطيعوا[٢].

هل العبيد الطبيعيون إذًا دون البشر؟ يعتقد البعض أنَّ نظريَّة أرسطو تشير ضمنًا إلى أنَّ العبيد هم دون (البشر فعلاً)، ولكن ثمَّة مواقف أرسطيَّة تشير إلى أنَّهم بشر ويملكون العقلانيَّة. صحيح أنَّ عقلانيَّتهم ضعيفة، لكنها ليست كمثل عقلانيَّة السادة. وقد استمدَّ أرسطو استدلاله من الإعاقة المعرفيَّة الإنسانيَّة للعبد. وصحيح أيضًا أنَّه يربط العبيد بالحيوانات غير البشريَّة في سلسلة من المقارنات التي توضح وجود التسلسلات الهرميَّة الطبيعيَّة، ولكن ليس هناك ما يدلُّ على أن تنوُّع العلاقات متوفِّر. أرسطو يقول إنَّ العبيد والحيوانات الأليفة متشابهة (وإن لم تكن متطابقة)، ولكن بالطريقة نفسها، كما ساوى بين الحيوانات والعبيد، فهو يرى أنَّ الحيوانات يتمُّ ترويضها من أجل خدمة الإنسان، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العبيد، حيث يتمُّ ترويضهم من قبل أسيادهم للخدمة والمنفعة، على أنَّ منفعة الحيوانات للاستئناس وللخدمة أيضًا»[٣].

من وجهة نظر أرسطو يُعتبر غير اليونانيين عبيدًا طبيعيين، بسبب ضعف الإدراك الناجم عن بيئتهم، لذلك قد يتساءل المرء عمَّا إذا كانت طبيعيَّة حقًا: هو التأثير البيئيُّ الضارُّ وليس عائقًا يمنع تحقيق الغاية التي تتَّجه إليها التنمية البشريَّة بشكل طبيعيٍّ، فهل الخنوع الطبيعيُّ لا يتعارض مع الطبيعة؟

إنَّ تعقيد استخدام أرسطو لـ (الطبيعة) يعيق هذا الاستدلال؛ لذلك تحدَّث عن شخص أعمى خلقيًّا بأنَّه «أعمى بطبيعته» (رغم أنَّ العمى الخلقيِّ يتعارض مع الطبيعة)[٤]. وبرأيه

[١]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسيَّة من اليونان إلى العصر الوسيط، ص٢٠.

[٢]- أرسطوطاليس: السياسة، ص٣٩.

[٣]- المصدر نفسه: ص١٠٥-١٠٦.

[4]- MALCOLM HEATH: Aristotle on natural slavery, Journal for Ancient Philosophy published in Phronesis53 2008, Universities of Leeds, P12 ,13.

أنَّ وجود العبيد الطبيعيين هو الأفضل للسادة لأنَّه من الممكن أن يجعل عيشهم أفضل. كما يعتقد أنَّ الاستعباد مفيد لهم حيث يعيش معظمهم في مجتمعاتهم الخاصَّة، ويكون كلُّ فرد عبدًا طبيعيًّا، لذلك لا يكتسبون أبدًا من استفادة السيِّد الطبيعيِّ من العبودية، فغالبيَّتهم يعانون من ضعف غير مُعوَّض. ولا يمكن أن تكون مزايا الحريَّة قد أُدرِكت إذا لم يكن هناك عبيد طبيعيون. لذلك فإنَّ أيَّ عبد طبيعيٍّ كان من الممكن أن يكون أفضَل لو وُلِد حرًّا بشكل طبيعيٍّ[١].

لقد جادل الكثيرون بأنَّ أرسطو كان مخدوعًا وضالًّا في اقتراحه أنَّ العبيد الطبيعيين معيبون في ملكة العقل لسببين: أنَّ العبيد يجب أن يستخدموا العقل لأداء مهامِّهم، وأنَّ البرابرة، بشكل عامٍّ، أي غير اليونانيين، جميعهم عبيد بالفطرة. لكنه يرى أنَّ اليونانيين بطبقاتهم قد طوَّروا حضارات متطوِّرة[٢].

يتبيَّن ممَّا سلف أنَّ أفلاطون وأرسطو بالغا في تأييدهما العبوديَّة على أساس(القوَّة على الحقِّ)، لتصبح جريمة ضدَّ الإنسانيَّة في القرن الحادي والعشرين، وبالتالي تمَّ حظرها من قبل القانون الصارم والنظام الديمقراطيِّ من أجل تعزيز المساواة العالميَّة. ومن المناسب لناقد ما بعد الحداثة بشكل عامٍّ والناقد الزنجيِّ الأسود أن ينظرا بغضب بالغ إلى أرسطو، ليس كفيلسوف وإنَّما كعدوٍّ شرس فضَّل بوعي العبوديَّة، حيث سمِّيت في القرن العشرين بـ(العبوديَّة الجديدة)، لأن تعريف أرسطو لها قد تمَّ القضاء عليه تمامًا بسبب ضغط الدوائر الراديكاليَّة للغاية الإنسانيَّة في جمهوريَّة أو ديمقراطيَّة لديها إيمان كامل بحقوق جميع المواطنين على سواء المواطنين[٣].

لقد اعتقد أرسطو أنَّ الاختلاف في الاستحقاق الأخلاقيِّ يعتمد على اختلاف في القدرات النفسيَّة، ويتفاوت في المبدأ العقلانيِّ بما يكفي لإدراك مثل هذا المبدأ. فالعبد الطبيعيُّ قادر على التفكير العمليِّ، لكنَّه غير قادر على التفكير الأخلاقيِّ، ويبدو أنَّه لا يوجد تباين واضح

[1]- Malcolm Heath: Aristotle on natural slavery: P17.

[2]- Three Philosophers on Slavery, Classics of Western Philosophy: p01.

[3]- Malcolm Heath: Aristotle on natural slavery: P13.

بين اليونانيين وغير اليونانيين في ما يتعلَّق بالقدرة على التفكير الأخلاقيِّ الكفء[١].

إلى ذلك، تظهر القيمة الأخلاقيَّة بوضوح في التنظير السياسيِّ العبوديِّ للواقع النسويِّ، الذي كفل له أرسطو تمييزاً عنصريًّا مفارقًا بين الرجل والمرأة، واعتبارها مشاعًا بين الرجال. ورغم أنَّ لها إرادة وقوة في مواجهة أزمات المجتمع؛ لكنها ظلَّت في درجة أدنى من الرجل صاحب الوسيلة والفضيلة.

٦. لا ديمقراطيَّة في اليونان

رغم أنَّ الديمقراطيَّة كحكم للشعب كانت تُعبرِّ عن الحالة التي عاشتها المدينة في اليونان، فإن مسيوديَّة هذا الشعب لم تتعدَّ العِرق اليونانيَّ، ولم تكن السيادة الفعليَّة للشعب باختلافاته واندماجه، كون أسوار المدينة اليونانيَّة كانت تتعالى يوميًّا نتيجة الصراع الحادِّ، والحروب القائمة بين أثينا وأمبراطوريَّة فارس. ورغم أنَّها هي أسوا الأنظمة الصالحة، فهي أحسن وأفضل الأنظمة الفاسدة. وكان أرسطو يعلم بأنَّ ثمَّة تماديًا في استخدام آليَّاتها، وأنَّ الاستخدام المفرط لقوانينها سيوقع المجتمع اليونانيَّ في فوضى الطبقات والسياسات، ومن ثمَّ تظهر مشكلة أساسيَّة في اليونان وهي مساواة بين اللاَّمتساوين. فالحاصل أن يكون المُعسِرون أعظم سلطة من الموسرين؛ لأنَّهم أكثر عددًا[٢].

وفقًا للتقدير الأرسطيِّ، يقوم النظام السياسيُّ في اليونان على أساس ربط الأخلاق بالسياسة، وهذه العلاقة مُحدِّدة للطبيعة البشريَّة القائمة على الجدل بين العبد والسيِّد. والواقع أنَّ قيام أنظمة الدولة وتكوينها تقنِّنه حكومة ملكيَّة لا ديمقراطيَّة، كون الديمقراطيَّة ستسمح للعبيد بأن يتجاوزوا سلَّم الطبقيَّة، وبالتالي فإنَّ تقييد نظام الحكم هو من الشروط الأخلاقيَّة المستمرَّة بين الطبقات والنظام السياسيِّ، فتتحقَّق السعادة في هذا الاحترام الأخلاقيِّ. وبحسب أرسطو، إنَّ «السياسة مستمرَّة مع الأخلاق، فكما أنَّ السعي وراء السعادة جزء من الطبيعة البشريَّة، فهو أيضًا جزء من هذه الطبيعة للعيش في مجتمعات»[٣].

---

[1]- Danny Frederick: Voluntary Slavery, Las Torres de Lucca ISSN: 22553827- Nº 4 (enero-junio 2014), p122.

[٢]- أرسطو: السياسة، ص٣٤٤.

[3]- S. MARC COHEN, PATRICIA CURD: (Readings in Ancient Greek Philosophy from Thales

يأخذ أرسطو النظام السياسيَّ إلى الواقع اليونانيِّ الاجتماعيِّ، ويؤكِّد أنَّ «الدولة بهذا المنظور الطبيعيِّ للنِّظام الاجتماعيِّ والسياسيِّ هي أعلى شكل من أشكال المجتمع. إنَّه كيان طبيعيٌّ، ولا يوجد من خلال العرف فحسب. فنوع الدولة الذي يفكِّر فيه هو الدولة المدينة الصغيرة نسبيًّا في اليونان خلال القرن الرابع»[١].

إنَّ الدولة وظيفة وطبيعة مناسبة بالطريقة نفسها التي يعمل بها الكائن الحيُّ، واقتضى الرقُّ في أثينا تكريس الطبقيَّة التي شكَّلت أولى الصور الاجتماعيَّة للمجتمع اليونانيِّ، من حيث البذخ والإسراف والثروة التي استولى عليها الحكَّام والفلاسفة، وكانت في مفارقة عظيمة مع طبقة الحرفيين وباقي المجتمع الذي صُنِّف ضمن خانة المُسترقِّين. في هذا الحال كان النظام السياسيُّ اليونانيُّ لا يحبِّذ الديمقراطيَّة لأنَّها ستوفِّر على العبيد القيام بالثورة وتغيير أوضاعهم ومطالبتهم في الحكم. وقد طلب أرسطو من الأرقَّاء واجب الطاعة والخضوع لطبقة الحكَّام الشريفة، كما تناقض الفكر اليونانيُّ في أنَّ الإنسان حرٌّ لكنَّه قد وقع في العبوديَّة بالصدفة كون الطبيعة هي التي اختارته لأن يكون عبدًا كما اختارته أن يكون مُسترقًّا[٢].

ولا بدَّ من القول أنَّ الموقف الأرسطيَّ يتَّفق مع أفلاطون في مهاجمته لنظام الحكم الديمقراطيِّ، والذي يثبت أنَّه لا ديمقراطيَّة مع مواطنيها، لأنَّ هذا النظام من شأنه أن يجعل الأغلبيَّة الذي يصفهم بالعبيد يطالبون بالحريَّة والمساواة مع مُلاَّكهم، وهذا في حدِّ ذاته يشكِّل خطرًا على الدولة، لأنَّ هؤلاء سيتحكَّمون بالدولة في ما يعد. فقد أكَّد أفلاطون: «أن أقصى ما تصل إليه الحريَّة من تطرُّف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريَّتهم، فهذه المساواة بين الأحرار والعبيد أسوأ نتائج الحريَّة في الذين اشتروهم، وأكبر عيوب الدولة الديمقراطيَّة. ولم يكتفِ أفلاطون بذلك، بل اقترح أيضًا وضع تشريعات لمعاملة العبيد في محاورة السياسيِّ والقوانين بوجه

---

to Aristotle), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge Fourth editio2011; P691

[1]- Ibid :691.

[٢]- فاطمة قدورة الشامي: الرقُّ والرقيق في العصور القديمة والجاهليَّة وصدر الإسلام، دار النهضة العربيَّة بيروت لبنان، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ن، ص٢٩.

خاص، حيث تتَّسم بأنَّها أشدُّ قسوة من التشريعات التي كانت موجودة بالفعل في اليونان[١].

لقد أيَّد أرسطو النظام الملكيَّ بصفاته المتعدِّدة ولم يعطِ للديمقراطيَّة أهميَّة بالغة خوفًا من صعود العبيد البرابرة إلى سدَّة الحكم، وجعله الحكم ملكيًّا لقطع الطريق أمام من تسوِّل له نفسه الوصول إلى الحكم، ووصف النظام الملكيَّ بالتالي:

ـ صورة الدستور الإسبارطي التي اختلقت السيادة الطويلة الأمد التي تسترشد بالقانون.

ـ الملكيَّة القائمة بين بعض البرابرة على الطغيان والاستبداد.

ـ الطاغية المنتخب بين قدامى اليونان يختلف عن ملوك البرابرة في أنَّه غير وراثيّ[٢].

غير أنَّ سيطرة الرؤية الاسترقاقيَّة في شكلها الطبيعيِّ الذي نظَّر له أرسطو، لم تنفصل عن الرؤية السياسيَّة التي كوَّن بها المدينة، وتغدو أسئلة آراء أرسطو متعلِّقة بالأسئلة الثقافيَّة السائدة، في محاولة لتحدِّي ادِّعائه الرأي القائل بأنَّ المدن هي هدايا من الآلهة، وبالتالي تخضع مصائرها إلى الآلهة، حيث أنَّ ادِّعاءه أنَّ وظيفة المدن هي تعزيز الفضيلة كتحدِّي وجهة النظر الأثينيَّة الديمقراطيَّة القائلة بأنَّ وظيفتها هي تعظيم الحريَّة، ووجهة نظره بأنَّ المدن يجب أن تذهب إلى الحرب من أجل السلام فحسب، وهذا ما يتوافق مع الرأي القديم القائل بأنَّ المدن يجب أن تخوض الحرب من أجل النصر والغزو[٣].

ومن المفيد القول أنَّ الرقَّ في النظريَّة الأرسطيَّة يأخذ موقعًا هامًّا في تحديد مفاهيم السياسة والحكم، حيث تغدو الدولة نتيجة القاعدة الطبيعيَّة لجدل نوع النظام السياسيِّ الذي اقترحه والذي رجَّح الحكم الملكيِّ الذي يمنع على طبقة الفقراء والعبيد اعتلاء مجد السلطة. فعلى الديمقراطيَّة ألَّا تكون كنظام سياسيٍّ في اليونان يسمح للفقراء والعبيد والمواطنين البسطاء بالوصول إلى سدَّة الحكم، كما يسمح للبرابرة من غير اليونانيين باستغلال الوضع القائم، وتدبير الانقلابات، لذلك انتقد أرسطو «دستور الإسبارطيين والكريتيين الهادفين

---

[١]- فؤاد زكريا: دراسة وترجمة لجمهوريَّة أفلاطون، المركز القومي للترجمة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٨٧.

[٢]- ف، س، نرسيسسان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص١٣٩.

[3]- Judith A. Swanson And C. David Corbin: Aristotle's Politics A Reader's Guide, Continuum International, Publishig London , New York, 2009, p131

للغزو فحسب، لأنَّ الناس يجب ألاَّ يفكِّروا في الحرب لاستعباد الذين لا يستحقُّون أن يكونوا عبيدًا، لكنَّهم أوَّلًا، وقبل كلِّ شيء، يجب أن يعملوا لمنع عبوديَّتهم هم أنفسهم. ومع أنَّ الحرب هي وسيلة لحيازة العبيد، فإنَّ الحرب لا تعتمد على حقِّها، وإنَّما تنبعث من طبيعة الأشياء الخاصَّة لأجل الحرب»[١].

في الإطار عينه، يقول أرسطو إنَّ المجتمع، أو النظام السياسيَّ، لا ينتج من ميول الإنسان وصفاته الطبيعيَّة، بل من سلسلة من الحوادث التي تجمع الرجال معًا وتغيِّر طبيعتهم أثناء القيام بذلك. يمكن لهذه الطبيعة المتغيِّرة بعد ذلك أن تخلق مجتمعًا يمكِّنه من الحفاظ على إرادته الفرديَّة إن لم يكن استعادة حريَّته الأصليَّة، وإن كان ذلك من خلال إرادة عامَّة جماعيّة تعتمد على التجمُّع المتكرِّر والاعتراف المتساوي بالمواطنين، فلا يمكن أن يكون عدم المساواة أساس المؤسَّسات والحقوق، بقدر ما يتجاهل تمييز أرسطو بين الأوليغارشيَّة والأرستقراطيَّة وبالتالي تعزِّز الطبقة تحليل وجهات نظره السياسية التي لا يزال ينظِّر له اليوم[٢].

إنَّ النظر في مفاهيم نظام الحكم عند اليونان لا يستقلُّ عن اعتقاد أرسطو «أنَّ اليونانيين بإمكانهم أن يفرِّقوا بين أنفسهم وبين البرابرة كجنس تُقوِّمه الصفات اللَّونيَّة والجسديَّة. وبما أنَّ أرسطو كان يرى أنَّ الجنس الهيلِّينيِّ هو الجنس الذهبيُّ، بين شعوب أوروبا المختلفة ومناطق آسيا باعتبارهم أحرارًا ولهم الأحقِّيَّة في أن يحكموا بأنواع الحكم، ولو وجد الشعب اليونانيُّ حكومة واحدة لاستطاع سيادة العالم»[٣].

لقد كرَّست هذه الديمقراطيَّة واستبداد الدولة المدنيَّة تجاه الطبقة الضعيفة، ولم يكن العبيد أناسًا عاديين رغم زخم المفهوم الذي يدَّعي أنَّه حكم الشعب، بل كانت السيادة المطلقة للطبقة الأرستقراطيَّة من الحكَّام ورجال الثروة والمال والأعمال.

ثالثًا: قراءات في الفكر العنصريِّ في ما بعد أرسطو

كيف كان رد فعل معاصري أرسطو على التعليق السياسيِّ للسياسة؟ وكيف كان ردُّ فعل

[١]- ف، س، نرسيسسان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص١٥٧.

[2]- Judith A. Swanson And C. David Corbin : Aristotle's Politics A Reader's Guide, p141

[٣]- ف، س، نرسيسسان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص٤٤.

خلفائه عليها في القرون التي تلت ظهورها؟ وما هي وجهة تأثير الفكر الأرسطيِّ على الفلسفة الأوروبيَّة اللَّاحقة؟ ما مدى حضور المفاهيم الفلسفيَّة والسياسيَّة في نصوص الفلاسفة واللَّاهوتيين الذي تأثَّر بمنظوره العقلانيِّ في قراءة الواقع والمجتمع والطبقة؟

١. سانت توماس الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) وموافقة أرسطو لعقائد الروم الكاثوليك

اهتم الفكر اللَّاهوتيُّ بأرسطو بعدما شنَّت حربًا قاسية من طرف الكنيسة على ما دعا إليه كونه ينافي العقائد المسيحيَّة؛ ليجد القدِّيس توما الأكويني في أرسطو لغته الفلسفيَّة.

كان هذا القدِّيس على اهتمام كبير بأرسطو، وعلى عكس القديس أغسطينوس، فعندما أعيد اكتشاف أعماله في القرن الثالث عشر وترجمتها إلى اللَّاتينيَّة - بواسطة ويليام أوف موربيك (William of Moerbeke)، قد كرَّس الراهب الدومينيكيُّ توما حياته لها، مجادلاً بصرامة في توافقها مع المسيحيَّة. وعلى النقيض من ذلك، استنكر أقران توما، وهم مجتمع كاثوليكيٌّ من العلماء، أطروحات أرسطو باعتبارها أعمالاً وثنيَّة لرجل عاش قبل قرون من ولادة «يسوع»، ممَّا أثار ردَّ فعل مشابهًا لتلك التي أثارها داروين في كتابه «أصل الأنواع» في القرن التاسع عشر. بيد أنَّ توما الأكويني تحدَّى شجبهم، وشرع في إثبات أنَّ حججه متوافقة مع معتقدات الروم الكاثوليك، والتي أسفرت عن ملخَّصه الضخم المكتمل بعنوان (الخلاصة اللَّاهوتيَّة)[1].

إنَّ تكامل الفكر الأرسطيِّ مع العقائد الدينيَّة واللَّاهوتيَّة يكشف عن التحدِّي المتمثِّل في مشروع القدِّيس توما الأكويني. ويبدو مفهومه للقانون الطبيعيِّ المكوَّن من المحظورات الأخلاقيَّة الصارمة، متناقضًا مع مفهوم أرسطو للحقِّ الطبيعيِّ المكوِّن لاعتبارات أخلاقيَّة تهتمُّ بالظروف والواقع الاجتماعيِّ.

بالإضافة إلى ذلك، إنَّ سماح توما الأكوينيِّ بعقوبة الإعدام للزنادقة المتمرِّدين، يعطي تأثيرًا مدنيًّا للحكم الكهنوتيِّ أكثر ممَّا يوصي به أرسطو، ومن ثم يناقش العلماء ما إذا كان جهد هذا القديس يوضح بشكل مقنع توافق الإيمان أو الوحي مع العقل، أو ينجح في كشف التوتُّر بين حياة يقودها أحد، وحياة يقودها الآخر فحسب.

---

[1]-Judith A. Swanson And C. David Corbin: Aristotle's Politics A Reader's Guide, p44.

على أيِّ حال، لقد أعاد توما تقديم أرسطو إلى الفكر الغربيِّ، وأكَّد أنَّه لا يمكن رفض حججه بسهولة من قبل المسيحيَّة[١]. كما تأثَّر بمفاهيم الملك الطاغية التي حلَّلها أرسطو في السياسات، واتَّخذ منها شكلاً نظريًّا معيَّنًا في تسييس الكنيسة، إضافة إلى تأثُّره بمفاهيم القانون، وشكل الحكومة، والعقلانيَّة، والعدالة، والمدنيَّة، والمجتمع، والكثير من الأفكار التي حظرتها المسيحيَّة في بداية انتعاش الفكر الأرسطيّ[٢].

في تقدير إيف كاتان، أنَّ تأثير أرسطو على توما الأكويني تجاوز المنحى السياسيَّ ليرتبط بالأخلاق، ويعطي مقدِّمة عريضة لكتاب «أخلاق نيقيماخوس»، وأفرد له من بين مؤلَّفاته فصلاً كاملاً في الشرح والتحليل، كما أنَّ تفكير الأكويني في البعد السياسيِّ للوجود الإنسانيِّ يبدو نموذجًا يدلِّل على اعتماده الفكر الأفلاطونيَّ والسياسيَّ أيضًا، كون المجال السياسيَّ ليس عارضًا مستقلاًّ عنده[٣].

وبحسب إيف كاتان، تأثَّر الأكوينيُّ بأرسطو من خلال «تفسير العلاقة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وانعكاس اقترانهما بكينونة شخصيَّة وفرديَّة بالغة الوجود على البعد الاجتماعيِّ والسياسيّ»[٤].

وينبغي القول أنَّ من الضروريِّ أن يقدم الأكوينيُّ على شرح أرسطو والأخذ بفلسفته اللاَّهوتيَّة والسياسة، التي قدَّرها في الفكر السياسيِّ المسيحيِّ، فكان للتصوُّر الأرسطيِّ الدور الكبير في صياغة الدين والدولة في المجتمع القروسطيِّ والمجتمع الأوروبيِّ الحديث.

٢. مارسيليوس من بادوا (١٢٥٧-١٢٨٠)

هو من اللاَّهوتيين البارزين الذي قدَّموا الكثير من المفاهيم والسرديَّات اللاَّهوتيَّة من منطلق إعادة النظر في الواقع الاجتماعيِّ والسياسيِّ لإيطاليا، من منظور إعادة قراءة أرسطو وفكره الأخلاقيِّ والسياسيّ. ويعتبر نفسه كأحد أتباع أرسطو الذي يسمِّيه «لوسوفر» أو

[1]- Judith A. Swanson And C. David Corbin: p136.

[٢]- ف، س، نرسيسسان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص١٣٦.

[٣]- إيف كاتان: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ترجمة وتقديم: أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣م، ص٢٤.

[٤]- إيف كاتان: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ص٢٤.

الحكيم الوثنيَّ. وفي الواقع، يتَّفق عمله اللَّاهوتيُّ صراحة معه، على أنَّ الغرض المشترك من تسخير الاجتماع للعمل، هو تأمين الحياة الطيِّبة التي تتميَّز بها الحياة لانخراط في الفضائل العمليَّة، وهو يوافق على أنَّ التكهُّنات الميتافيزيقيَّة تتفوَّق على التخمينات السياسيَّة[١].

كان لدى مارسيليوس معرفة بالخطابة والقانون؛ ولكنَّه اهتمَّ بالطب، وهو موضوع سيطر عليه على الأقلِّ في بُعده النظريِّ من خلال الأطروحات العربيَّة المترجمة حديثًا إلى اللَّاتينيَّة، رغم أنَّه كان عارفًا أيضًا بكتب الطبِّ القدامى كجالينوس وأبقراط، ومع ذلك، كان هناك اندماجًا إبداعيًّا لدى مارسيليوس بين الطبِّ النظريِّ وعلم أرسطو أو الفلسفة الطبيعيَّة. وبالمثل، جاءت أعمال الفيلسوف اليونانيُّ القديم أرسطو إلى الغرب اللَّاتينيِّ بشكل أساسيٍّ من خلال القنوات العربيَّة في المقام الأول، وتمَّت قراءتها جنبًا إلى جنب مع التعليقات من قبل العلماء العرب.

لقد جمَّع صديق مارسيليوس (Pietro d'Abano) كلا الجانبين، وكتب عملاً يُسمَّى (Conciliator differentiarum) حيث قام بالتوفيق بين المواقف المختلفة الموجودة في الفلسفة والطب[٢].

أمَّا في السياسة فقد أثَّر أرسطو في تغيير المناخ الأوروبيِّ في القرون الوسطى، ولو أنَّ الكنيسة حافظت على مفاهيمه في العبوديَّة الطوعيَّة للمجتمع. وقد نظَّر مارسيليوس للفكر السياسيِّ الأرسطيِّ من خلال «إثبات استقلاليَّة السلطة الملكيَّة عن سلطة البابا في جميع الظروف، باستثناء الظروف الأكثر استثنائيَّة، شكَّلت الحجج السياسيَّة ولغة أرسطو عنصرًا مركزيًّا في قضيَّة السلطة الملكيَّة»[٣].

قدَّم مارسيليوس بادوا، رغم أنَّه من أتباع أرسطو، وسمَّاه (الفيلسوف الإلهيَّ) أو (الحكيم الوثنيَّ) كونه مدافعًا عن السلام. واتَّفق صراحة مع أرسطو على أنَّ الغرض من الكومنولث هو تأمين الحياة الجيِّدة التي تتميَّز بها الحياة، من خلال إشراك الفضائل العمليَّة والأخلاقيَّة،

---

[1]- Annabel Brett: Marsilius of Padua: The Defender of the Peace, Cambridge University Press, 2005, p12.

[2]- Annabel Brett: Marsilius of Padua: The Defender of the Peace: P12.

[3]- Ibid: p15.

وهو يوافق على أنَّ التكهُّنات الميتافيزيقيَّة تتفوَّق على النشاط السياسيّ[1].

إلى ذلك، انتقد مارسيليوس أرسطو، لعدم تناوله أخطر أمراض المجتمع المدنيِّ، وتولّي رجال الدين السلطة السياسيَّة، وبالطبع لم يكن أرسطو قد شهد هذا المرض، لأنَّه كان نتيجة عرَضيَّة لمعجزة الوحي المسيحيّ. في هذا السياق يقول مارسيليوس إنَّه سيتعامل مع هذا المرض فقط لأنَّ أرسطو قام بالفعل بتحليل أمراض خطيرة أخرى.

من جانب آخر، لم يؤيِّد مارسيليوس الكنيسة كونها السلطة السياسيَّة المطلَقة للحكم اللّاهوتيِّ السياسيِّ العالميِّ من قبل البابويَّة. ونفى أيَّ سلطة دينيَّة - لكاهن أو أسقف بابا- تتمتَّع بحقٍّ إلهيٍّ بسلطة الأمر أو الإكراه، وتحديد ما هو أرثوذكسيٌّ وما هو هرطقيٌّ بطريقة ملزمة قانونًا. هو تقييد لسلطات الكنيسة؛ لذا دعا إلى زيادة السلطة السياسيَّة في شكلها العلمانيّ.

توازيًا مع علمانيَّته السياسيَّة، يميِّز مارسيليوس بين اللّاهوت السياسيِّ والفلسفة السياسيَّة، وبعبارة أخرى يُلحَظ في جميع أعماله التعليم السياسيُّ الذي يمكن إثباته ممَّا لا يمكن إثباته، بقدر ما هو موحى به من الله وحده، ففي الماضي كانت الإجابة على سؤال النظام السياسيِّ تُقدَّم من منظور الإيمان، وليس من منظور العقل. كما لم يكن لديه نظريَّة عن القانون الطبيعيِّ كإضاءة طبيعيَّة للعقل في الأمور الأخلاقيَّة[2].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ مارسيليوس يجادل بأنَّ ما يسمِّيه الناس القانون الطبيعيَّ يعني ببساطة تلك المعايير السياسيَّة التي هي نفسها في كلِّ مكان؛ ينظِّم شيخ القرية المجتمع البدائيَّ ليس بقانون طبيعيٍّ بل بقانون شبه طبيعيّ. فالمعرفة تاريخيَّة وسياسيَّة بالمعنى نفسه، حيث لا توجد معرفة فوريَّة طبيعيَّة بالكامل، ولا فهم معرفيٌّ لا يتطلَّب مجتمعًا من الفهم[3].

كان استلهام مارسيليوس الأرسطيُّ هو التخلِّي عن التقاليد اللّاهوتية في عمله؛ ولكنَّه نظر بوجهة نقديَّة إلى مسائل اللّاهوت والتكهُّن والرهبنة، بعقل متَّسع حاول أن يضع التقاليد

[1]- Judith A. Swanson And C. David Corbin: Aristotle's Politics A Reader's Guide, 137.

[2]- Annabel Brett: Marsilius of Padua: The Defender of the Peace, p16.

[3]- Annabel Brett: Marsilius of Padua: The Defender of the Peace, p16.

الدينيَّة في نصابها العقلانيِّ الصحيح، وليمنع المتاجرة بالدين.

٣. توماس هوبز عقد اجتماعيٌّ لا تفاوت اجتماعيٍّ (تجاوز الأرسطيَّة)

لم يمنع توماس هوبز وعصر وجوده في القرن السابع عشر من أن يعيد قراءة أرسطو قراءة ميتافيزيقيَّة للطبيعة وآثارها السياسيَّة. وهو يقول وفقًا لعمله (Leviathan): «إنَّ الفلسفة المدرسيَّة أي (السكولائيَّة) في جامعات العالم المسيحيِّ كافَّة تستند إلى نصوص معيَّنة لأرسطو لتعلِّم عقيدة أخرى، فتقول عن سبب الرؤية إنَّ الشيء المرئيَّ يرسل من كل جهة نوعًا مرئيًّا.(...)، ولكن بما أنَّني سأتكلَّم لاحقًا عليَّ أن أريكم في كلِّ المناسبات أيَّة أشياء يجب تعديلها فيها، من بينها كثرة الكلام الخالي من المعنى».

من جهة أخرى، نجد هوبز ينتقد التقسيم الأرسطيَّ للنُّظم السياسيَّة، التي تميِّز الحكومات على أساس الصالح والفاسد منها، فتغدو في رؤيته ثلاثيَّة: الملكيَّة والأرستقراطيَّة والديمقراطيَّة، وما يقابلها من ثلاثيَّة أخرى هي: الطغيان والأوليغارشيَّة والديمقراطيَّة، على أنَّها تقسيمات تابعة لما يحبُّ الناس ويكره، وعلى هذا الأساس يعتبر هوبز هذه المعايير عاطفيَّة وذاتيَّة[١].

إنَّ توجيه الهدف الوحيد الذي تمنحه الطبيعة للبشر هو الخوف من الموت العنيف وغير المتوقَّع، والذي يعتقد أنَّ كلَّ فرد يترجمه تلقائيًّا عبر العقل إلى واجب (إفعل ما يجب عليك للحفاظ على حياتك). وبالنظر إلى المصلحة الذاتيَّة الأساسيَّة لكلِّ رجل، فإنَّ الاتفاق الجماعيَّ بين مجتمع من الرجال لتأسيس سلطة مقابل الأمن هو أكثر مسار عمل عقلانيٍّ بالنسبة اليهم؛ وبالتالي، فإنَّ الحفاظ على الذَّات الفرديَّة يحفِّز إنشاء عقد اجتماعيٍّ، يكشف عن نفسه على أنَّه نهاية وليس كما يعتقد أرسطو ببساطة بداية لحياة جماعيَّة[٢].

في قراءة له يشرح فرانسوا شاتليه المنحى الأرسطيَّ في فلسفة هوبز الاجتماعيَّة والسياسيَّة، ويرى أنَّه «إذا كان أرسطو يرى أنَّ الطابع الطبيعيَّ للمدينة واللاَّمساواة الطبيعيَّة

[١]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسيَّة كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معاً، دار الروافد ناشرون، بغداد، د(ط)، د(س)، ص١٢٢.

[2]- Judith A. Swanson And C. David Corbin: Aristotle's Politics A Reader's Guide, p140.

بين البشر ينتميان لبعضهما البعض، فإنَّ هوبز يرى أنَّ الطابع الاصطناعيَّ للجسم السياسيِّ واللَّامساواة بين البشر يشترطان بعضهما البعض بشكل متبادل»[١].

هذا الطرح يبدو ميَّالاً إلى تفكيك بنية ما وراء العقد الاجتماعيِّ، وقراءة الرغبة وواقع تعارض الاتفاق الجماعيِّ في التنازل السلطويِّ للحاكم، فيصبح الاستعداد لمواجهة اضطرابات السلطة الجديدة حتميَّة لا مفرَّ منها، كنتيجة لآثار التعاقد الرهيب الذي سيخلِّف حياة سياسيَّة استبداديَّة.

٤. ماركس وأرسطو (أسئلة الطبقة والثروة)

ما تقدَّم يمثِّل الأسئلة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وعلاقات الثروة بالطبقة من وجهة نظر أوسع للنقاش الفلسفيِّ. فالتطوُّرات العقليَّة في المناقشة الميتافيزيقيَّة والسياسيَّة أعادت تنشيط التقليد الأرسطيِّ. وضمن التطوُّرات الجدليَّة التي أظهرتها الماركسيَّة، تقودنا المقاربة إلى التساؤل: هل كان ماركس ضليعًا في الأرسطيَّة، من خلال الوضوح البارز في مشروعه الاقتصاديِّ على المجتمع ووسائل الإنتاج والطبقة العاملة. كما يتمُّ الكشف عن طريقته في تحديد الجوانب الرئيسيَّة للخلفيَّة الأرسطيَّة لماركس، من وجهة النظر الطبقيَّة في المجتمعات، وتدهور طبقة الكادحين في رسم قيمهم الاستعماليَّة التي أظهرها أفلاطون في جمهوريَّته حيث رأى أنَّ «تقسيم العمل الأساس لانقسام المجتمع إلى مراتب»[٢].

إنَّ التفسير هنا لعلاقة ماركس بأرسطو، يسعى للوصول إلى قراءة تُجذِّر ماركس في الواقع الأنطولوجيِّ بدلاً من أن يُحمَل في اليوتوبيا الأخلاقيَّة، وبالتالي يأخذ نقد ما بعد الحداثة مباشرةً كما يشير آرثر في كتابه «ديالكتيك العمل»، إلى التجذير الأنطولوجيِّ لوجهة نظر ماركس الاجتماعيَّة، كضرورة لتجنُّب الموقف الذي سيختصر النقد للطَّعن في صحَّة النِّظام الحالي من وجهة نظر إلهام خياليٍّ محتمل تاريخيّاً. وعلى النقيض من ذلك، يكتسب نقد ماركس جذوراً في الواقع المادِّيِّ، حيث يمكنه أن يؤسِّس للضرورة التاريخيَّة للأشكال

[١]- فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلَّفات السياسيَّة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧ م، ص١١٦.

[٢]- كارل ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي الرأسمال، ترجمة:فهد كمنقش، دار التقدُّم، الاتحاد السوفياتي، مج الأول، الكتاب الأول، ١٩٨٥م، ص٥٢٨-٥٢٩.

الموجودة، بينما يدرك حدودها وشروطها وفقاً لتفوُّقه[١].

على حدِّ تعبير ماركس، لم يستطع أرسطو أن يُصوِّر الأشخاص في قِيم بضاعة، ويتمُّ التعبير عن كلِّ عمل على أنَّه عمل بشريٌّ متساوٍ، وبالتالي كعمل ذي جودة متساوية، من خلال فحص شكل القيمة، لأنَّ المجتمع اليونانيًّ تأسَّس على العمل بأجساد من العبيد، وبالتالي كان أساسه الطبيعيُّ هو عدم المساواة بين الرِّجال وقوى العمل الخاصَّة بهم[٢]. وفي نظره أنَّ أرسطو فتح مناقشاته الواسعة على التناقض الذي رسَّخ الطبيعة الإنسانيَّة وحدَّد فيها مبدأ المساواة؛ «فالمساواة في ما يظهر حقٌّ عامٌّ، ولا شكَّ في أنَّها كذلك لا في حقِّ الجميع مع ذلك بل بين المتساويين فقط»[٣].

حريٌّ القول أنَّ سرَّ التعبير عن القيمة، أي المساواة والتكافؤ بين جميع أنواع العمل، يكمن في أنَّها، بقدر ما هي عمل بشريٌّ بشكل عامٍّ، لا يمكن فكُّ شيفرته حتى يكون مفهوم المساواة البشريَّة قد اكتسب بالفعل ديمومة شعبيَّة ثابتة. ومع ذلك، يصبح هذا ممكناً في مجتمع يكون فيه شكل السلع هو الشكل العامَّ لمنتج العمل فحسب، ومن ثمَّ فإنَّ العلاقة الاجتماعيَّة السائدة هي العلاقة بين الرجال كمالكين للسلع. وهنا يُظهر أرسطو رأيه من خلال اكتشافه لعلاقة المساواة في التعبير عن قيمة السلع. والقيد التاريخيُّ المتأصِّل في المجتمع الذي يعيش فيه هو الذي منعه من معرفة ما تتكوَّن منه في الواقع علاقة المساواة هذه[٤].

رغم ادِّعاء أرسطو أنَّ الرجل الطبيعيَّ لديه غريزة للحفاظ على الذَّات في مستوياتها الطبقيَّة، ومظاهرها الجسديَّة حسب كلِّ طبقة، فإنَّ ماركس يقرُّ خلافاً لهذا بأنَّ «التشوُّه الروحيَّ والجسديَّ لا مفرَّ منه حتَّى في ظلِّ تقسيم العمل داخل المجتمع ككلٍّ»[٥].

لم تنفصل رؤية أرسطو لما قدَّمه ماركس من واقع للطبقة والاجتماع والثروة، ومدى ربطها بتطوُّرات الاقتصاد. ولئن كان أقرَّ بالطاعة المقدَّسة لنظام الحكم الأرستقراطيِّ لأسباب

[1]- Arthur, C.: Dialectics of Labour (Oxford, 1986), p144.

[2]- Ted Stolze: Marx, Aristotle, Averroes, Spinoza, Continental Thougth & Theory: A Journal L Of Intellectual Freedom, Volume 1, Issue, p532.

[٣]- أرسطو طاليس: السياسة، ص١٣٥.

[4]- Ted Stolze: Marx, Aristotle, Averroes, Spinoza, Continental Thougth & Theory, p532.

[٥]- كارل ماركس: رأس المال، الكتاب الأول، مج ١، ص٥٢٣.

ثقافيَّة وخارجيَّة اقتضتها الضرورة المنطقيَّة والجغرافيّة لليونان، فإنَّ ماركس قد أعطى بُعداً رأسماليّاً طبقيّاً أيضاً للمجتمعات من حيث استغلال العبيد في العمليّات الإنتاجيَّة، وحاول تبريره من منطلق مضاعفة البضائع، وتأمين قوَّة الإنتاج والإنتاجيَّة التي ولَّدت التسابق بين الدول الرأسماليَّة عن مناطق أخرى للاستغلال والاستعمار.

خاتمة

يبدو أنَّ عمليَّة التمايز الجنسيِّ في الحضارة اليونانيَّة، بُنِيت على الرؤية الثقافيَّة التي سادت أثينا؛ فأولويَّة الجنس الأثينيِّ في الشَّعر واللَّون والجسم تأخذ بلاغة واقعيَّة كبيرة في الفكر الفلسفيِّ الذي رسم للوعي قبلته في مفهوم التمايز بين الشعوب، وحمل في أجوائها الأحقِّيَّة بالتوسُّع والتشميل في عهد الإسكندر المقدونيِّ، ليتجاوز الحدود اليونانيَّة، ويقتحم دولة فارس في مواجهة تاريخيَّة وجغرافيَّة، حتى يكون الفرس في هذه المعارك عبيداً وبرابرة لا اليونان.

فضلاً عن هذا، وصل التعريف السياسيُّ للإنسان من خلال مرجعيَّته الطبقيَّة وعلاقته بالنظام للتقسيم الاجتماعيّْ. فالعلاقة النوعيَّة التي يطرحها مفهوم العقل والحريَّة، تدلُّ على الانحراف الذي جرف الأسطورة اليونانيَّة إلى العبوديَّة الطوعيَّة والبربريَّة، ولم تشفع النُّظم الديمقراطيَّة ولا الأرستقراطيَّة في مجاوزة العمليَّة والنظريَّة للمفهوم، ولكن ترسَّخ بين مواطنين: شرفاء وعبيد، طوال حياتهم.

ولعلَّ الطبيعة بمفهومها الجدليِّ اختلقت الاسترقاق في صوره البشعة، وصنَّفت البشر على أساس حيوانيٍّ، فلم تشفع طاقاتهم الإنتاجيَّة في تجنُّب تجاوزات السلطة التي أدخلتهم في نزاع مستمرٍّ مع الوضع المأساويِّ. ورغم تميُّز اليونانيين بالفكر الخالص، ومناداتهم بالحقوق والفضيلة، إلاَّ أنَّ واقع العلاقات الاجتماعيَّة تناغم مع الحاكمين في قبولهم الشذوذ السياسيِّ لأنظمة الحكم.

علينا أن ندرك جيِّداً أنَّ هذا الواقع خلَّف منظوراً طبقيّاً في أوروبا. فتعيينات أفلاطون وأرسطو السياسيَّة في «الجمهوريَّة» و«السياسات الأرسطيَّة» صنعت فكراً سياسيّاً منافقاً، نظَّر لصراع الأجناس والتمايز العرقيِّ الذي خلَّف حروباً مستمرَّة على مدار التاريخ، أثّرت بكل عناوينها الاستعباديَّة على اللاَّهوت، والفلسفة السياسيَّة، والاقتصاد.

لائحة المصادر والمراجع

العربيَّة:

١. أرسطو طاليس: السياسة مع مقدِّمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسيَّة حتى العصر الحاضر للبروفسور بارتلمي سانتهيلير، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط١، بغداد، بيروت، ٢٠٠٩م.

٢. أفلاطون: القوانين: ترجمته من اليونانيَّة: تايلور، نقله إلى العربيَّة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٦م.

٣. إيتيان دولا بويسي: مقالة العبوديَّة الطوعيَّة، ترجمة: عبود كاسوحة، المركز القومي للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

٤. إيف كاتان: علم الإنسان السياسي لدى القدِّيس توما الأكويني، ترجمة وتقديم: أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣م.

٥. جان توشار: تاريخ الأفكار السياسيَّة من اليونان إلى العصر الوسيط ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٢٠م.

٦. جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القوميَّة، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٩م.

٧. روجرجيست: المرأة في أثينا الواقع والقانون، ترجمة وتقديم: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط١، ٢٠٠٥م.

٨. عبد السلام الترمانيني: الرقُّ ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة الفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٣، نوفمبر،١٩٧٩م. محمود مراد : الحريَّة في الفلسفة اليونانيَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دب)، (دط).

٩. علي عبود المحمداوي: الفسفة السياسيَّة كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معاً، دار الروافد ناشرون، بغداد، د(ط)، د(س).

١٠. ف.س.نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.

١١. فاطمة قدورة الشامي: الرقُّ والرقيق في العصور القديمة والجاهلية وصدر الإسلام، دار النهضة العربيَّة، بيروت، لبنان،١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١٢. فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلَّفات السياسيَّة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

١٣. فؤاد زكريا: دراسة وترجمة لجمهوريَّة أفلاطون، المركز القومي للترجمة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٤. كارل ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي الرأسمال، ترجمة: فهد كمنقش، دار التقدُّم، الاتحاد السوفياتي، مج الأول، الكتاب الأول، ١٩٨٥م.

١٥. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م.

الأجنبيَّة:

1. Annabel Brett: Marsilius of Padua: The Defender of the Peace, Cambridge University Press, 2005.
2. Arthur, C.: Dialectics of Labour (Oxford), 1986.
3. Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan :The Blackwell Dictionary of Western Philosophy , First Published, Blackwell Publishing Ltd, U.K, 2009.
4. Danny Frederick: Voluntary Slavery, Las Torres de Lucca ISSN: 2255-3827 Nº 4 (enero-junio 2014).
5. Darrell Dobbs: **Natural Right And the Problem of Aristotle's Defense** of Slavery, The Journal of Politics, Feb., 1994, Vol. 56, No. 1.
6. David Furley: Routledge History of Philosophy, Volume II From Aristotle to Augustine, London and New York, First published 1999.

7. Garcia Alonso, juan luis: Whover is not Greek is a Barbarian, coimbra university press; 13 jun, 2021.
8. Jayasuriya, Laksiri: “Old Racism, New Racism”, Australian Quarterly, Vol.70, No.5, (Sep. - Oct., 1998).
9. Judith A. Swanson And C. David Corbin: Aristotle’s Politics A Reader’s Guide, Continuum International, Publishig London, New York, 2009.
10. Julie K. Ward And Tommy L. Lott: **Philosophers On Race Critical Essays**, Edited by Blackwell Publishers USA, 2002.
11. Malcolm Heath : Aristotle on natural slavery, Journal for Ancient Philosophy published in Phronesis 53 2008, Universities of Leeds.
12. Mosley, Albert: The Encyclopedia of Philosophy Supplement, Edited by M. Borchert, Donald, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1996.
13. Peter A: A Philosophical Analysis of the Impact of Racism in the Contemporary Society, Department of Philosophy, University of Port Harcourt, Port Harcourt, Nigeri, Volume 5 • Issue 2 .
14. PLUTARCH: The Age of Alexander ,Translated by And IAN SCOTT-KILVERT TIMOTHY E. DUFF.
15. S. MARC COHEN, PATRICIA CURD: (Readings in Ancient Greek Philosophy from Thales to Aristotle), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/ Cambridge Fourth editio2011.
16. Ted Stolze: Marx, Aristotle, Averroes, Spinoza, Continental Thougth & Theory: A Journal L Of Intellectual Freedom, Volume 1, Issue.
17. Three Philosophers on Slavery, Classics of Western Philosophy .
18. Zeyad El Nabolsy: Aristotle on Natural Slavery: An Analysis Using the Marxist Concept of Ideology, journal Science & Society, Vol. 83, No. 2, April 2019.

فلسفة أخلاق الفرد ونقد المعادلة الأرسطيّة
(الفضيلة وسط بين رذيلتين)

مروه محمد نبيل جريده[1]

مقدّمة

تنطلق هذه الدراسة من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، في محاولة لدراسة فلسفة أخلاق الفرد عند أرسطو، والوقوف على أهمِّ المفاهيم والحدود المتضمَّنة فيها، بدءاً من تحديد الغاية من سلوك الإنسان وارتباطها بمفهوم السعادة، مروراً بالحديث عن أصناف الطبائع الإنسانيَّة المحتملة، وصولاً إلى نظريَّة الفضيلة وأنواعها وطرق اكتسابها، متتبِّعين بذلك المعادلة الأرسطيَّة التي ترى أنَّ الفضيلة «وسط بين رذيلتين» وما ترتَّب عليها من نتائج وإشكاليَّات.

وقد كان الدليل في هذه الدراسة مجموعة من الأسئلة هي: ما هو مفهوم الأخلاق الأرسطيِّ؟ هل هي أخلاق الفرد أم أخلاق المجتمع؟ ما الهدف الأساسيُّ للسلوك الإنسانيِّ؟ هل هناك سعادة كاملة؟ ما هي الفضيلة عند أرسطو، وما المقياس المناسب لها والصعوبات التي واجهت هذا المقياس؟ هل هناك إنسان فاضل؟

أوَّلاً: إشكاليَّة فلسفة الأخلاق عند أرسطو

تتَّخذ مسألة الأخلاق حيِّزاً لا بأس به من فلسفة أرسطو، وذلك لما لها من ارتباط وثيق وتداخُل مع جميع أجزاء فلسفته، لا سيَّما فلسفته السياسيَّة وتدبير شؤون الحياة، لذلك هي أقرب إلى أن تكون إشكاليَّة فلسفيَّة من أن تكون فلسفة في الأخلاق.

لقد عدَّ أرسطو علم الأخلاق علماً ينظر في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، يمتلك

---

[1]- مدرسة في قسم الفلسفة- كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة- جامعة دمشق.

إرادة واختياراً، لذلك فهو عنده علم عمليٌّ، يمكن معرفته من خلال ملاحظة العلاقات الإنسانيَّة. وبما أنَّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، ولا يستطيع أن يبلغ الخير الأعلى والغاية القصوى إلاَّ ضمن الجماعة وبمعونتها، لذلك التحق علم الأخلاق لديه بعلم السياسة، «علم السياسة يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل، وماذا ينبغي أن يترك، لذلك فقد عدَّ غرضه يشمل الأغراض المتنوِّعة لجميع العلوم الأخرى، وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقيُّ، الخير الأعلى للإنسان»[١].

والواقع أنَّ أرسطو زاوج بين الأخلاق والسعادة التي كانت وفقاً له منتهى غايات البشر، ويتوجَّب لتحقيقها الجمع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية معاً. لذلك إذا ما شئنا الوقوف على إشكاليَّة فلسفته الأخلاقيَّة توجَّب علينا أن نبدأ بتحديد منهجه الأخلاقيِّ والأُسُس التي يُبنَى عليها، خصوصاً ما يتعلَّق بمذهبه الغائيِّ، وفكرة الخير الأقصى، ومفهوم السعادة، ونظريَّته في الفضيلة.

ثانياً: مذهب أرسطو الغائيّ

أقام أرسطو مذهبه الأخلاقيَّ على مذهبه الغائيِّ الذي استمدَّه من مبادئ فلسفته العامَّة، حيث ذهب إلى أنَّ كلَّ موجود له غاية محدَّدة مناسبة له، والحصول عليها أو بلوغها هو وظيفته الخاصَّة، ومن ثمَّ يكون الخير بالنسبة إلى كلِّ موجود هو أداء وظيفته الخاصَّة على أبلغ وجه، ويترتَّب على ذلك كلُّ ما يقوم به الإنسان من أفعال إنسانيَّة.

وبما أنَّ الأفعال الإنسانيَّة -برأي أرسطو- ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسلوك الإنسان الأخلاقيِّ، وحدوده المعرفيَّة، وقدراته وإرادته، لذلك ميَّز بين نوعين من الفضائل هما: الفضائل الأخلاقيَّة والفضائل العقليَّة، وذهب إلى أنَّ السبيل لبلوغ السعادة -بوصفها الغاية العظمى والخير الأقصى- يكمن في تحقيقهما معاً.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أرسطو أنكر على الإنسان أن تكون وظيفته وغاياته مجرَّد حواسِّه وانفعالاته، وما تتطلَّبه من شهوات وملذَّات، لأنَّ اقتصار وظيفة الإنسان على ذلك يجعله

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص١٧٢.

مشتركاً بها مع غيره من الكائنات، لذلك لم يخاطب أصحاب هذه الفئة من الناس لاقتصار وظائفهم وغاياتهم على تحقيق لذَّاتهم الخارجيَّة كالصحَّة والغنى والطعام والشراب، ولأنَّهم يختارون بمحض إرادتهم عيشة البهائم، مع ذلك لم يقدر على إهمال هذه الغايات، وإنَّما عدَّها وسيلة من الوسائل التي تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة، ويتوقَّف على عدم تلبيتها زيادة هموم الإنسان.

ويمكننا أيضاً أن نستدلَّ على مذهبه الغائيِّ من مسلَّمته الأساسيَّة التي رأت علم الأخلاق علماً عمليّاً. وبما أنَّ كلَّ عمل يتَّجه بالضرورة إلى تحقيق غاية، فإنَّ الغاية المرجوَّة من علم الأخلاق يجب أن تكون الغاية القصوى للإنسان، والتي تحمل قيمتها بذاتها، وتتَّجه إليها جميع الأفعال الإنسانيَّة، لأنَّها الخير الأعلى وعلى معرفتها يتوقَّف توجيه الحياة الإنسانيَّة وصناعة المدن، إلى حدٍّ يمكننا القول فيه، بالاتِّفاق مع العديد من المفكِّرين، أنَّ الحياة السياسيَّة لا الحياة الفاضلة هي الغاية الحقَّة للإنسان، وأنَّ الغرض من تأليف كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» هو الوقوف على علم السياسة، حتى يكاد يكون هو نفسه مؤلَّفاً في السياسة. فالحياة الخصوصيَّة -عنده- لا تظهر إلاَّ أنَّها أجزاء للمجتمع السياسيِّ، وغاية الناس دائماً تحصيل منفعة عامَّة مشتركة بين الأفراد.

ثالثاً: الخير الأقصى

ثمَّة إشكاليَّة أخرى في فلسفة الأخلاق الأرسطيَّة تكمن في تحديد الخير الأقصى، حيث وحَّد بينه وبين السعادة، «بالنتيجة، الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتَّبعه في جميع أعمال حياتنا. اللَّفظ الذي يدلُّ عليه مقبول تقريباً عند الناس جميعاً عند العاميِّ وعند المستنيرين، يسمَّى هذا الخير الأعلى «السعادة»، وفي رأيهم العامِّ أنَّ طيب العيشة وحسن الفعل مرادفان لكون الإنسان سعيداً»[1].

لقد توصَّل أرسطو إلى هذه النتيجة من خلال معالجته لمشكلة الغاية من وراء الأفعال الإنسانيَّة، وقصد بها الخير، فالخير - من وجهة نظره- هو غرض أفعال الإنسان جميعها، وهو موضوع جميع الآمال، فما هو الخير عنده؟

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص١٧٥.

في الواقع، يُلحِق أرسطو الخير بعلم السياسة بدلاً من أن يلحق علم السياسة بالخير، ويُعدُّ هذه النقطة من البديهيَّات إذ يقول: «نقطة أولى يظهر أنَّها بديهية، وهي أنَّ الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسيَّ أكثر من جميع العلوم. وهذا هو على التحقيق علم السياسة، فإنَّه في الواقع هو الذي يعيِّن ماهي العلوم الضروريَّة لحياة الممالك، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلَّموها، وإلى أيِّ حدٍّ ينبغي أن يُعلِّموها»[١].

يبدو أنَّ الخطأ الذي ارتكبه أرسطو في مستهلِّ حديثه، وبنظر كثير من المفكِّرين، يكمن في إلحاقه الخير بعلم السياسة، فالعلم السياسيُّ، وإن كان علماً يدرس سير الممالك، وما ينبغي على المواطنين فعله أو تركه، لكن لا يجوز لنا أن نجعل الخير صنعته، أو أن نعزو إليه تعليمها، والسماح له بتكوين نفوس المواطنين وتعويدهم على تعاطي الفضيلة، بل على العكس من ذلك؛ بمعنى أنَّ العلم السياسيَّ ينبغي أن يتلقَّى مبادئه الأساسيَّة من علم الأخلاق، حتى يكون بإمكانه توجيه الأفراد وتقويم أفعالهم لما هو خير للمملكة، ومن ثمَّ ما هو خير لهم جميعاً.

وفي حديثه عن ماهيَّة الخير الأقصى فقد حدَّدها بالسعادة التي هي عنده أكبر الخيرات والخير الأعلى: «السعادة إذن على التحقيق شيء نهائيٌّ كامل مكتف بنفسه ما دام أنَّه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان... السعادة هي أكبر الخيرات، الخيرُ الأعلى»[٢].

رابعاً: مشكلة السعادة

يتبدَّى لنا من خلال ما سبق أنَّ الركيزة الأساسيَّة التي تستند إليها فلسفة أرسطو في الأخلاق هي إدراك السعادة بوصفها الهدف ومنتهى غايات الإنسان، إذ لا تحتاج من أجل كونها مرغوباً فيها إلى أيِّ شيء، فهي الهدف الذي يرجوه الإنسان من وراء جميع أعماله الإنسانيَّة، فإذا ما أراد المرء القيام بعملٍ فهو يبتغي منه أو من ورائه سعادته.

لكنَّ التساؤل الذي يخطر على بالنا هو: هل كلُّ الأعمال التي يؤدِّيها الإنسان يبتغي من ورائها سعادته؟ أو يكون الهدف منها الوصول إلى سعادته؟

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص ١٧١-١٧٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٩٢.

في الواقع، لقد رفع أرسطو مقام السعادة إلى درجة قدسيَّة بقوله: «ما يعطي السعادة هذا المميَّز هو أنَّها مبدأ، لأنَّها وحدها هي غرضنا من كلِّ ما نعمل. وكلُّ ما كان بالنسبة إلينا المبدأ والعلَّة للخيرات التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئاً قدسيَّاً محترماً غاية الاحترام»[1]. رغم وجود الكثير من الأعمال التي يؤدِّيها الإنسان من دون أن تعود عليه، أو يبتغي منها أيَّ نوع من أنواع السعادة، وإنَّما يؤدِّيها لما يمليه الواجب عليه، على سبيل المثال تقديم الطبيب العلاج لشخص ميئوس من شفائه، أو اقتتال الجنود في المعارك.

ولعلَّ الخطوة التالية التي يجب أن نتابعها في ما يتعلَّق بمفهوم السعادة هي التساؤل عن طبيعتها: هل هي واحدة عند جميع أفراد البشر؟

يقول أرسطو «كلُّ إنسان متَّفق بشأن هذه الغاية، إنَّها السعادة. إنَّ ما يبحث عنه الناس جميعاً وما هو دافع كلِّ أفعالهم وما يرغبونه في ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة، ولكن رغم أنَّهم جمعياً يتَّفقون في الاسم فإنَّهم غير متَّفقين في ما عداه»[2]، وهو بذلك يقرُّ باختلاف الناس وحتَّى الفلاسفة في فهمها، وإدراكها وتحديدها، وانقسام الآراء حول طبيعتها.

وهكذا قسَّم أرسطو طبيعة السعادة وفقاً للطبائع الإنسانيَّة من جهة، ووفقاً لما يلقاه الإنسان من الحياة التي يحياها من جهة أخرى:

ـ الطبائع العاميَّة الغليظة تضع السعادة في الأشياء الظاهرة كاللَّذة والثروة والشرف، وهي الفئة الغالبة على الناس «إنَّ أكثر الناس على ما يظهر على الحقيقة عبيدٌ، يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم. وإنَّ ما يعطيهم في ذلك بعضَّ الحقِّ، ويبرِّر لهم فعلهم في ما يظهر، هو أنَّ العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به، إلاَّ في أنَّ يسلِّموا أنفسهم إلى الإفراطات الجديرة»[3]. فهم لا يُعمِلون العقل الذي يمَلِكونه إلاَّ من أجل تحصيل ملذَّاتهم.

ـ أصحاب الطبائع السياسيَّة أو أصحاب العقول الممتازة النشيطة -على حدِّ تعبيره-

[1]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢١٨.

[2]- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٥٧.

[3]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص١٧٨- ١٧٩.

تضعها في الكرامة السياسيَّة «لأنَّ هذا هو في الغالب في الغرض العاديِّ للحياة السياسيَّة. غير أنَّ السعادة مفهومة على هذا النحو بأنَّها شيء أكثر سطحيَّة وأقلُّ متانة من تلك التي يزمع البحث عنها هنا»[١].

ـ وتمتاز الكرامة السياسيَّة في أنَّ تحصيلها متعلِّق بالأشخاص الذين يمنحونها من الناس، أكثر من تعلُّقها بالشخص الذي يتقبَّلها، لذلك هي نوع من السعادة يُمنح ويُمنع عن الشخص تبعاً للأشخاص من حوله، كما أنَّ الإنسان الذي يطلب المجد -من وجهة نظر أرسطو- يطلبه في سبيل «أن يتثبَّت هو نفسه من «المعنى» الذي يتَّخذه من فضيلته الخاصَّة. فالإنسان يبغي أن يحوز إكرام العقلاء والملأ الذي هو معروف فيه، لأنَّه يراه الجزاء الوافي للأهليَّة التي يقدِّرها لنفسه»[٢].

أمَّا أصحاب الحياة التأمُّليَّة والعقليَّة فيرون أنَّ الفضيلة ذاتيَّة لا تُمنح ولا تُكتسب، فصاحبها يطلب التكريم من العقلاء، ويطلبها لفضل فيه، أي لكمال في نفسه.

وبناءً على ذلك، اقتصرت السعادة الحقيقيَّة لديه على نوع السعادة الذي تنشده الفئة الثالثة، فهل هذا يعني أن هذا النوع من السعادة كامل وتام؟ كلا، الأمر ليس كذلك حتى بالنسبة إلى أرسطو، لأنَّ الفئة التي تنشد السعادة في التأمُّل والتفكُّر لا يمكنها الاستغناء عن نوعَي السعادة الآخرَين. وليتدارك الأمر، أقام مفهوم السعادة بوصفه مفهوماً يجمع بين اللذَّة والكرامة و جمال التأمُّل العقليِّ «السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذُّ ما يكون، في آن واحد، لأنَّه لا ينبغي أن يفصل شيء من ذلك...كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة، وفي أحسن أعمال الإنسان، ومجموع هذه الأفعال، أو على الأقلِّ الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكمل من بين جميع الآخر، هذا هو ما نسمِّيه السعادة»[٣].

خامساً: سعادة الإنسان هي أساس وجوده

قدم أرسطو في فلسفته للأخلاق على صعيد الفرد اقتراحات عملية، وتحدث عن الخير

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص ١٧٩.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٠٢.

القابل للتحقق في أفعال الناس، وفي كل الظروف التي يجد أنفسهم بها، وجمع الخيرات الموضوعة من قبل الفلاسفة السابقين عليه- الخيرات الخارجيَّة، وخيرات النفس، وخيرات البدن تحت مسمًّى واحد هو السعادة، لكنَّه لم يستطع التخلُّص من أنانيَّته فعاد وقرَّر أنَّه على الأقلِّ الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكمل من بين الجميع هو ما نسمِّيه السعادة، وهو خاصٌّ بكائن ومطابق لطبعه والأكثر ملاءمة له «ما هو أشدُّ خصوصيَّة بالإنسان إنَّما هو حياة الفهم ما دام الفهم هو في الحقِّ كلُّ الإنسان. وبالنتيجة، فإنَّ حياة الفهم هي أيضاً أسعد حياة يمكن للمرء أن يحياها»[١]. فهو، وإن لم ينكر على الإنسان خيراته الخارجيَّة وميله لإرضاء حاجاته ووظائفه الحسِّيَّة مثله مثل باقي الكائنات، لكنَّه فضَّل عليها الوظيفة الخاصَّة بالإنسان بما هو إنسان، بينما يُعدُّ ما دون هذه الوظيفة وسيلة تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة «ففي طائفة من الأشياء، الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسيُّ آلات لا غنى عنها. وهناك أشياء أخرى أيضاً يكون الحرمان منها مُفسِداً لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء: شرف المولد، وعائلة سعيدة، وجمال. لذا، لا يمكن أن يُقال على إنسان إنَّه سعيد متى كان من الخلقة على تشوُّهٍ كريه، أو كان رديء المولد، أو كان فريداً وغير ذي ولد»[٢].

هذا يعني حرمان الكثير من الأشخاص السعادة الكاملة بناءً على معايير نسبيَّة ليس هناك اتِّفاق عليها، من قبيل المظهر والحسب والنسب، وما إلى هنالك من الأشياء التي تمنع الإنسان من أن يكون سعيداً، أو على الأقلِّ تُفسد سعادته على حد تعبيره «الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتَّع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء. ومع ذلك، لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرقُّ إلاَّ أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة. فالسعادة لا تنحصر في هذا اللَّهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة»[٣].

لا بدَّ من القول أنَّ ما سبق يضعنا أمام شرطين خاصَّين بالسعادة الأرسطيَّة: الأول شرط

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢، ص ٣٥٧.

[٢]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص ٢٠٣.

[٣]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢، ص٣٥٢.

فضيلة تامَّة، بالربط بين الفضيلة الأخلاقيَّة والفضيلة العقليَّة، والثاني شرط حياة كملت تماماً. فالسعادة الكاملة هي فعل التأمُّل المحض، لذلك كانت الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفرها حظاً، ومن ثم فإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضاً الفعل الذي يؤكِّد لهم أكثر ما يكون من السعادة، ولذلك حياة الإنسان لن تكون سعيدة إلاَّ بقدر ما تكون تقليداً لذلك الفعل القدسيّ.

وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على نوعٍ من المغالاة الأرسطيَّة في ما يتعلَّق بالحياة السعيدة للإنسان من جهة، ويدلُّ من جهة أخرى على أنَّ مغالاته قادته إلى أخلاق أرستقراطيَّة تمنح السعادة الكاملة للحكماء والفلاسفة فحسب.

سادساً: إشكاليَّة الفضيلة عند أرسطو

عدَّ أرسطو الفضيلة التامَّة شرطاً من شروط السعادة، وهو ما يعطي الأعمال الفاضلة شأواً كبيراً في أمر السعادة، بينما تضطلع الأعمال المضادَّة بالحالة المضادَّة«إنَّه ليس في الأشياء الإنسانيَّة ما هو أثبت ومضمون إلى حدٍّ ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة. ويظهر لنا أنَّ هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه، وفوق ذلك أنَّ من بين جميع عادات الفضيلة أيُّها أشدُّ إعلاء لقدر الإنسان هي أبقاها أيضاً»[1]. لذلك، كان لا بدَّ لنا من الوقوف على أنواع الفضيلة عنده.

١. أنواع الفضائل

أ. الفضائل الأخلاقيَّة

تتولَّد من العادة والممارسة لأنَّها -عند أرسطو- ليست انفعالاً أو خاصيَّة موجودة فينا بالطبع. فالطبع جعلنا قابلين لها، في حين أنَّ العادة هي التي تتمُّها وتنمِّيها. والفضيلة هي عادة أو ملكة، وفضيلة أيِّ شيء هي ما يتمُّ الاستعداد له، وممارستها للوظيفة الخاصَّة المنوطة به على أكمل وجه. ففضيلة العين هي كون العين سليمة وتؤدِّي وظيفتها كما ينبغي في حسن النظر. كذلك الأمر بالنسبة إلى فضيلة الحصان، ففضيلته بكونه قادراً على الجري

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢١٠.

السريع وحمل الفرسان...، وهو ما يُحمل أيضاً على الإنسان «الفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفيَّة الأخلاقيَّة التي تُصيرِّه رجلاً صالحاً، رجل خير، والفضل لها في أنَّه يعرف أن يؤدِّي العمل الخاصَّ به»[١]، وهو إخضاع الانفعالات والشهوات الإنسانيَّة لسيطرة العقل، لأنَّ هذا النوع من الفضائل يُعنى بأمر الإحساسات حيث يؤتى كلٌّ منها ما هو واجب له، وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقيَّة بالشهوات ارتباطاً تامَّاً. لذلك فأفعال المرء الفاضلة أخلاقيَّاً تُعدُّ عند أرسطو أفعالاً إنسانيَّة محضة، والسعادة التي تجلبها هي أيضاً إنسانيَّة محضة، وهي تعتمد بكثرة على الخيرات الخارجيَّة.

وقد ذهب أرسطو إلى أنَّ الإنسان يمارس الفضائل الأخلاقيَّة في المعاملات العاديَّة للحياة والخدمات المتبادلة بين الناس.«فالمرء يصير عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بمزاولة الحكمة، وشجاعاً باستعمال الشجاعة... الشارعون لا يصيرِّون الأهالي فضلاء إلاَّ بتعويدهم على ذلك، وتلك هي على التحقيق الإرادة الجازمة لكلِّ شارع»[٢].

ب. الفضائل العقليَّة

تقوم الفضائل العقليَّة على استعدادات موهوبة لنا من الطبع. فالطبع، وإن لم يكن هو ما يجعل المرء عالماً وحكيماً، إلاَّ أنَّه هو من يقدِّم للإنسان سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم. لذلك، تقابل هذه الملكات المراحل المختلفة للحياة الإنسانيَّة، فلكلِّ سنٍّ من السنين نصيبها من الفكر والحكمة، ومنها أيضاً أوجب ضرورة الاهتمام بما يقدَّم لنا من أُولى التجربة والسنِّ والتدبير، وأهميَّة الأخذ بآرائهم لما لهم من باصرة التجربة التي يستكشفون بها المبادئ ويرونها.

وتُعدُّ الفضائل العقليَّة -عند أرسطو- فضائل السعادة الكاملة، لأنَّها فضيلة الجزء الأحسن من ذواتنا، ويُقصد بها (التفكُّر والتأمُّل) لأنَّهما أنفس الأشياء فينا، وهي تتَّخذ تأييدنا باستمرار، لأنَّ تعاطي الحكمة والعلم هو أكثر ما يلذُّنا ويرضينا بوصفنا كائنات إنسانيَّة متفرِّدة بالتأمُّل العقليِّ من دون باقي الكائنات الأخرى «إنَّ عمل الفكر لا يستهدف شيئاً وراء ذاته، ويجد

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص ٢٤٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

في ذاته السرور الذي ينعشه إلى مضاعفة العمل، وبما أنَّ الاكتفاء الذاتيَّ، والمثابرة والمقدرة على الراحة تنتمي بوضوح إلى هذا العمل الفكريِّ. لذلك، يجب أن تكون السعادة كامنة فيه»[١]. ذلك لا يعني عنده -كما تحدثنا قبلاً- الاستغناء عن الأشياء الأخرى الضروريَّة للحياة، لحاجة الحكيم ما يحتاجه العادل، وبالمثل حاجتهما لما يحتاجه جميع الناس. لكن ما يقتضيه هذا النوع من الفضائل من خيرات خارجيَّة يلزم أن يكون أقلَّ بكثير ممَّا يلزم الفضائل الأخلاقيَّة.

لقد ذهب أرسطو إلى أنَّ هذا النوع من الفضائل يمنح صاحبه استقلاليَّة لا توجد مع النوع الآخر من الفضيلة. فبينما يحتاج العادل إلى أناس يقيم بينهم عدلَه، فإنَّ الحكيم على ضدِّ ذلك «أمَّا الحكيم العالم فعلى ضدِّ ذلك يمكنه أيضاً بانفراده بنفسه أن ينكبَّ على الدرس والتأمُّل، وكلَّما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمُّل أشدَّ، (رغم صداقاته). غير أنَّ هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالاً وأشدَّهم اكتفاءً بنفسه»[٢].

من المستغرب حقَّاً كيف يفصل أرسطو بين نوعَي الفضيلة ويجمع بينهما في آن معاً، فبينما يستطيع أصحاب الفضيلة العقليَّة الاكتفاء بأنفسهم والاستقلال عن الآخرين، لا يستطيع أصحاب الفضيلة الأخلاقيَّة اكتسابها بعيداً عن الآخرين. مع ذلك – ووفقاً له- تكون الفضيلة الحقَّة والسعادة المرجوَّة مؤلَّفة من اجتماعهما معاً (الفضائل الأخلاقيَّة والفضائل العقليَّة) في الإنسان الفاضل «متى أريد تعريف الفضيلة بأن يُقال إنَّها عادة خلقيَّة لا يتأخَّر عن أن يزاد على ذلك ما هو متعلِّق بهذه العادة أي العادة المطابقة للعقل المستقيم... يلزمنا التوسُّع في هذا التعريف بتعديله: فإنَّ الفضيلة ليست الاستعداد الخلقيَّ الذي هو مطابق للعقل القيِّم فحسب، بل هي أيضاً الاستعداد الخلقيُّ الذي يطبِّق العقل القيِّم الذي له»[٣].

هذا الأمر جعلنا نعتقد أنَّ التمييز بين نوعَي الفضيلة غير مضبوط بشكل تامٍّ، ما دام أرسطو نفسه موافقٌ على أنَّ الفضائل العقليَّة تحتاج في تكوينها إلى التجربة والتعليم، ويمكن أن

---

[١]- وول ديورانت، قصَّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨، ط ٦، ص٩٠.

[٢]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢، ص٣٥٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٥٢.

تختلف من زمان إلى آخر، وهو ما يتطلَّب التفاعل مع المحيط لا الاستقلال والانكفاء على الذَّات. كما أنَّ الفضائل الأخلاقية تحتاج إعمال العقل حتى يستطيع الإنسان السيطرة عليها، والاعتدال فيها.

٢. طرق اكتساب الفضائل

أ. العادة والممارسة

لم يُعدَّ أرسطو الفضيلة فينا بفعل الطبع وحده، كما أنَّها ليست فينا ضدَّ إرادة الطبع، فالطبع جعلنا قابلين لها لأنَّ الأشياء التي فينا بالطبع ليست لنا سوى مجرَّد القدرة على استخدامها، كما هو الأمر في الحواسِّ فنحن نستخدم حاسَّة السمع لأنَّنا نملكها، ولأنَّ «أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة، فالحجر الذي يسقط إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول المرء تصعيده مليون مرَّة»[١]، بينما الحال ليس كذلك بالنسبة إلى الفضائل، فالفضائل -عنده- ملكات مكتَسبة، ونحن لا نستطيع اكتسابها إلاَّ بعد أن نكون قد مارسناها من قبل، ولا بدَّ للإنسان من أن ينمِّيها بالعادة والتكرار حتى تتمَّ فيه، وفي حال إهمالها يصير إلى غير ما هو عليه الإنسان الفاضل «الشارعون لا يصيِّرون الأهالي فضلاء إلاَّ بتعويدهم ذلك، وتلك هي على التحقيق الإرادة الجازمة لكلِّ شارع»[٢].

إلى ذلك، إنَّ بقاء الفضيلة وزوالها متوقِّفان على ممارستها، كما هو الحال في جميع أنواع الفنون الأخرى، وهو يبيِّن ذلك بأمثلة واقعيَّة. فمن خلال اللَّعب على القيثارة يتكوَّن الموسيقيون المحسنون والرديئون في هذه الصنعة. وكذلك الأمر في الفضائل، ففي سلوك المرء في المعاملات التي تحدث بين الناس يتبيَّن حاله، فيكون بعض الناس عادلين، وآخرون ظَلَمة. وفي المواقف الخطيرة وما يترتَّب عليها من اكتساب عادات الخوف أو الثَّبات يصير بعض الناس شجعاناً وبعضهم جبناء «باختصار، إن الملكات تتشكَّل حتى على الفرق بين تلك الأفعال وتتبعها. وعلى هذا، فليس بشيء صغير الأهميَّة أن تتَّخذ منذ الطفولة وباكراً بقدر الممكن العادات الفلانيَّة أو الفلانيَّة. إنَّها على الضدِّ من ذلك نقطة كبيرة الأهميَّة جدَّاً،

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢٢٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٢٧.

أو بعبارة أحسن هي كلُّ شيء»[١].

لكن، ماذا عن الحالة التي لا يكون الإنسان فيها ممارساً للفضيلة، وفي الوقت نفسه لا يمارس الحالة المضادَّة؛ بمعنى ألاَّ يكون الإنسان عادلاً ولا ظالماً؟ أو لا يجيد اللَّعب على القيثارة بأسلوب جميل، لكنَّه أيضاً ليس رديئاً كلُّ الرَّداءة؟ هل هو إنسان فاضل أم لا؟

ب- التعليم

إنَّ أهمَّ مزيَّة في فلسفة الأخلاق عند أرسطو -بنظره - هي أن لا يكون مؤلَّفه مجرَّد بحث نظريٍّ، فالغاية المتوخَّاة منه -كي لا يكون عديم النفع- ليست العلم بما هي الفضيلة بقدر ما هي أن نتعلَّم كيف نصير فضلاء وأخياراً. لذلك، كانت فلسفته بمثابة الوقوف على كلِّ ما يتعلَّق بالأفعال في سبيل تعلُّم إتيانها كما هو الأمر في أيِّ فن، وذلك بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتُفقَد بإتيان أفعال مضادَّة. من هنا، كان لأهميَّة التعلُّم والتعليم نصيبٌ من كتابه في الأخلاق، خصوصاً في ما يتعلَّق بالفضائل العقليَّة، ومن ثمَّ كانت هذه الفضائل بحاجة إلى التجربة والزمان كي تترسَّخ في الإنسان.

لقد اعتقد أرسطو بالمنهاج التربويِّ العموميِّ الموضوع بحكمة مع القدرة على تطبيقه، لكن في حال أُهمِلت العناية العامَّة أصبح من واجب كلِّ فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصيِّ حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة «حينما أُهمِلت هذه العناية العامَّة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي حملَ أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقلِّ أن يعتزم ذلك بعزيمة ثابتة»[٢].

ت-الإرادة

يؤمن أرسطو بحرِّيَّة الإنسان وإرادته في اختيار الخير والشرِّ «الفضائل إرادات قد فُكِّر فيها، أو على الأقلِّ لا توجد من دون فعل الإرادة والاختيار»[٣]، لكنه يميِّز بين الإرادة

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١ ص٢٢٨.

[٢]-م.ن، ص٣٧١-٣٧٢.

[٣]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢٤٢.

والاختيار، فلا يعدُّ كلُّ فعل إراديٍّ اختياراً، فأفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا التي نقوم بها من دون أن نتوقَّع فعلها هي أفعال إراديَّة، لكنها لم تحصل نتيجة اختيار، لأنَّ الاختيار أضيق من الإرادة، فالاختيار يسبقه قرار لما يريد الإنسان فعله، ومن ثمَّ ينبغي على الرجل الفاضل أن يميِّز الخير الحقيقيَّ ويختاره، حتى لا يخطئ التمييز فيقع على الخير الظَّاهر للفعل ويسيء الاختيار.

هـ. معرفة الحدِّ الوسط

إنَّ الفضيلة عند أرسطو هي استعداد ما، وهي مكتَسبة بالعادة والمِران لتكوِّن موقفاً دائماً إزاء الانفعالات والشهوات. فما هو هذا الموقف الذي تتحصَّل عليه الفضيلة؟ «الفضيلة تعني الاعتدال، وهي تقوم إقامة وسيلة للسعادة في ما يتعلَّق بالانفعالات وعدم السماح لها بأن تكون لها اليد العليا على العقل. ومع هذا، يجب ألاَّ نكون بلا انفعالات وشهوات، ومن هذا يترتَّب المذهب الأرسطيُّ الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطاً بين طرفين»[١].

وينبغي القول أنَّ هذا الوسط لا يشبه الوسط الرياضيَّ الذي نعينه في المقدار المتَّصل على مسافة واحدة من طرفين فيكون ثابتاً، وإنَّما هو وسط بالإضافة إلينا، وهو متغيِّر تبعاً للأفراد وروابطهم الاجتماعيَّة التي ترتِّبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم، وتبعاً للأشياء وللظُّروف وللعلَّة «أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعاً للظُّروف، وتبعاً للأشياء، وتبعاً للأشخاص، وتبعاً للعلَّة، وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحقَّ، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلاَّ في الفضيلة، والحال بالنسبة إلى الأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء»[٢]. وهو لتوضيح ذلك، يضع بعض الأمثلة الواقعيَّة فيقول على سبيل المثال «إنَّ الوسط الحقيقيَّ بين الحدِّ الأقصى والحدِّ الأدنى ما يستطيع الإنسان تناوُله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقلُّ عن حاجة المصارع. «الوسط بالنسبة إلى الإنسان ...هو هذا الذي لا يُعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون

---

[١]- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٦١.

[٢]-أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢٤٧.

واحداً بالنسبة إلى جميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة إلى الجميع»[١].

ولأنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة عند أرسطو تختصُّ بانفعالات الإنسان وأفعاله، وما يخالج نفسه من شهوات، لذلك فهي تتطلَّع بلا انقطاع إلى ذلك الوسط العادل من ناحية النظر إليها في أصلها وكما هو تعريفها. لكن، إلى أيِّ مدى يمكن أن يكون الوسط العادل معياراً محدَّداً للفضيلة، وما الصعوبات أو الإشكاليَّات التي من الممكن أن تواجهه؟

هذا الأمر يمكننا أن نقف عليه من خلال الآتي:

أ. مقياس واحديٌّ بسيط لكنه معقَّد

لا يمكن القول ببساطة أنَّ مقياس الوسط العادل يصلح لأن يطبَّق على كلِّ فعل وكلِّ انفعال بلا تمييز، حتى برأي أرسطو نفسه. فهناك من الأفعال ومن الانفعالات ما يعلن معنى الشرِّ والرَّذيلة بمجرَّد ذكر اسمه: مثل السوء أو قابليَّة التلذُّذ بمصاب الغير والفجور والحسد، وفي الأفعال كالزِّنى والسرقة والقتل، لأنَّ كلَّ هذه الأفعال موسومة بمعاني الشرِّ والرَّذيلة، ولا مفرَّ لها إلى حُسن الفعل، ليس بسبب إفراطها أو تفريطها، بل لأنَّه لا يجوز معها إلاَّ اقتراف الآثام.

وحتى الظلم والجبن -برأي أرسطو- سيتوجب علينا «أن يكون حينها إفراط للإفراط وتفريط للتفريط، وكما أنَّه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة إلى الشجاعة والاعتدال، لأنَّ الوسط هنا هو نهاية بوجه ما»[٢].

بالإضافة إلى ذلك، من غير الممكن إيجاد وسط خاصٍّ بكلِّ حدٍّ من الحدود؛ بمعنى أنَّه لا يوجد وسط للإفراط والتفريط كما أنَّه لايوجد إفراط ولا تفريط للوسط.

وقد ذهب أرسطو إلى إمكانيَّة اختلاط الوسط أحياناً بأحد الطرفين، ممَّا يجعله موضوع مدح أو ذم. فالحدود المتوسِّطة مقارنة مع الحدود بالتفريط تظهر إفراطات، وعلى العكس من ذلك مقارنة مع الحدود بالإفراط تصبح هي نفسها بوجهٍ ما تفريطات في الانفعالات وفي

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص٢٤٤.

[٢]- م.ن، ج١، ص ٢٤٩.

الأفعال على السَّواء. «على هذا، فإنَّ الرَّجل الشجاع يظهر متهوِّراً إذا قُورِن بالجبان، ويظهر في جانب المتهوِّر جباناً، كذلك الإنسان المعتدل يظهر فاجراً إذا قُورِن بالخامد، ويظهر هو نفسه خامداً بالنسبة إلى الفاجر كما في فضيلة الشرف[١]» هذا من جهة.

أمَّا من جهة أخرى، فقد تتنازع الأطراف مركز الوسط «توجد أطراف لها بعض مُشابَهة بالوسط، فالتهوُّر به شيء من الشبه بالشجاعة والشرف والسَّخاء، ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعاً بين الأطراف بعضها لبعض»[٢].

٣. صعوبة الإدراك المشترك للخير والسعي له

لا يوجد معيار مشترك بين جميع الناس يمكن أن نقيس عليه السلوك الخيِّر من السلوك الشرير، وذلك يعود إلى صعوبة تحديد طبيعتهما. فالإنسان «يمكن أن يسيء السلوك بألف طريقة مختلفة لأنَّ الشرَّ هو من اللاَّنهائي ... ولكن الخير هو من التناهي ما دام أنَّه لا يمكن حسن السلوك إلاَّ بطريقة واحدة. فانظر كيف أنَّ الشرَّ سهل إلى هذا الحدِّ، وكيف أنَّ الخير على الضدِّ صعب إلى هذا الحدِّ، لأنَّه في الواقع من السهل أن تخطئ الغرض ومن الصعب أن تصيبه»[٣]. هذا هو السبب في أنَّ الإفراط والتفريط يتعلَّقان معاً بالرَّذيلة، في حين أنَّ الوسط وحده هو متعلِّق بالفضيلة[٤]. فالإنسان ميَّالٌ بطبعه إلى الملذَّات وعدم الاعتدال أكثر من ميله إلى القناعة والاعتدال في إرضاء شهواته.

وإلى الأمر نفسه ترجع مشقَّة الإنسان في أن يكون فاضلاً، لأنَّ إدراك الوسط أمر صعب جداً، ولعلَّ أفضل طريقة لأن يصيب الإنسان الوسط العادل تقوم على الابتعاد عن الرذيلة، التي هي أشدُّ ما يكون تضاداً وإياه، سواء بالإفراط أم بالتفريط لأنَّ أحد هذين الطرفين هو دائماً أكبر إثماً والآخر أقلّ. وبالابتعاد عن الرَّذيلة يستطيع الإنسان أن يقف في الوسط ما أمكنه ذلك.

من هنا، يمكننا أن نستخلص كيف أنَّ المعادلة الأرسطيَّة التي تقوم على الوسط العادل،

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١، ص ٢٥٨.

[٢]-المصدر نفسه، ص٢٥٩.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن.

لم تتمكَّن من إعطاء الإنسان وسيلة لاكتساب الفضيلة. فصعوبة إيجاد الوسط أدَّت إلى القول بضرورة تغيير طريقة إصابة الوسط إلى طريقة الأخذ بأقلِّ الشرَّين، أو الالتزام باجتناب الخطايا عوضاً عن سلوك الخير.

لا ريب في أنَّ ما تقدَّم يشير بوضوح إلى أنَّ أرسطو اتَّبع أسلوباً صعباً لتحديد معنى الفضيلة، ولو أنَّه تعَّمق في السلوك الإنسان وميوله لاستطاع أن يصل بلا عناء إلى معنى الفضيلة كما يريده هو، معنىً أكثر مناسبةً من القول بالحدِّ الوسط الصَّعب المنال؛ أي لكي يكون الإنسان فاضلاً يلزمه أن يميل تارةً نحو الإفراط، وتارةً أخرى نحو التفريط، لأنَّه بذلك -وبذلك -فحسب- يمكن للإنسان أن يصيب الوسط والخير بأسهل ما يكون، وهي نتيجة وصل إليها أرسطو بعد معالجاته السابقة.

سابعاً: هل هناك إنسان فاضل عند أرسطو

إنَّ السؤال الأهمَّ بعد عرضنا لفلسفة أرسطو في أخلاق الفرد ونظريَّته في الفضيلة يدور حول إمكانيَّة وجود إنسان فاضل عند أرسطو؟

لقد اعتقد في ما اعتقد أنَّ الإنسان يصبح فاضلاً بأمور عدَّة هي الاستعداد الطبيعيُّ، والتربية والتعليم، والعادة والممارسة، والابتعاد عن الرذائل ما أمكن بواسطة السيطرة على انفعالاته وشهواته.

لكن، هل تكفي الأمور السابقة بنظره لإعداد الناس ليكونوا فضلاء وصالحين؟

القارئ لأرسطو يستطيع أن يتبيَّن من خلال آرائه عن العامَّة كيف أنَّه فيلسوف قاسٍ لم يعتقد بتأثير مبادئ التربية والتعليم - في اكتساب الفضيلة وتدريب النفس على حيازتها واستعمالها-على العامَّة، فهي قادرة على أن تشدَّ عزم بعض الفتيان الكرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة وفيَّاً بعهدها فحسب.

أمَّا بالنسبة إلى العامَّة فإنَّ هذه المبادئ -بنظره- عاجزة على الإطلاق عن أن تدفعهم إلى الخير. وإذا ما مارسوا الفضيلة فهم لا يمارسونها بالاحترام بل بالرَّهبة، ولا يمتنعون عن الشرِّ لشعورهم بالخزي، وإنَّما خوفاً من العقوبات «وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون

وراء الإنسان طول حياته لأنَّ أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف»[١]، وذلك لأنَّ أغلب الناس يعيشون بالشهوات، ولا يطلبون إلاَّ لذَّاتهم الخاصَّة بهم ويمارسون الوسائل التي توصلهم إليها «أمَّا الجميل وأمَّا اللذَّة الحقَّة فليس لديهم منها أدنى فكرة لأنَّهم لم يتذوَّقوها البتَّة. أسائل أيُّ الخُطب وأيُّ الأدلَّة يمكن أن تُصلِح هذه الطبائع الجافية. ليس من السهل تغيير عادات قد أقرَّتها الشهوات منذ زمن طويل بمجرَّد قوَّة الكلام»[٢].

في المقابل، عندما حاول أرسطو التخفيف من حدَّته امتدح الآراء السابقة عليه والتي رأت أنَّ أفضل وسيلة لضبط العامَّة تتمُّ على يد رجال السياسة والمشرِّعين، الذين عليهم أن يجذبوا الناس بالقانون إلى الفضيلة بالإقناع. فأمَّا أصحاب القلوب الخيِّرة التي تمَّ إعدادها بالعادات الحسنة فهو على ثقةٍ من أنهم سيستمعون إلى هذا الصوت، في حين عليهم أن يضعوا قوانين عقوبات وزواجرٍ للناس العُصاة وفاسدي الأخلاق. ليس هذا فحسب، بل ألزم أيضاً الشُرَّاع بضرورة تطهير المملكة نهائيّاً من الأشخاص الذي لا أمل من تطهيرهم من فساد الخلق «ومن الحكمة أن يُزاد على ذلك أنَّ الإنسان الخيِّر، والذي لا يعيش إلاَّ للخير، يثوب إلى الرُّشد بلا عناء. أمَّا الإنسان الفاسد الخُلق فتجب معاقبته بالألم كما تُضرب البهيمة تحت النير. ومن أجل ذلك أيضاً، يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادّاً مع اللذَّائذ التي يحبُّها المجرم حبّاً أعمى»[٣].

وهكذا نجد أرسطو في فلسفته الأخلاقيَّة ينقل علم الأخلاق مرَّة تلو مرَّة إلى نطاق علم السياسة، لا سيَّما في مبالغته بإلزام القانون على إعداد الناس وتوجيههم، إمَّا بنوع من الإرشاد أو بنوع من الأوامر القانونيَّة المنظَّمة التي لها ما لها من القوَّة اللاَّزمة لأن تُطاع «لا شيء إلاَّ القانون يملك قوَّة قهريَّة مساوية لقوَّة الضرورة، لأنَّه إلى حدٍ ما ترجمان الحكمة والعقل»[٤].

---

[١]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢، ص٣٦٩.

[٢]- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢، ص٣٦٧-٣٦٨.

[٣]- المصدر نفسه، ص٣٦٩.

[٤]- المصدر نفسه، ص٣٧٠.

خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى أنَّ أرسطو حاول بناء فلسفته الأخلاقيَّة من خلال السلوك الإنسانيِّ وقدراته المعرفيَّة، فحدَّد الغاية أو الهدف الذي يترتَّب على هذا السلوك، ووقف على أصنافه، وميَّز فضائل كلِّ صنفٍ منه، ومن ثمَّ جعل من فضيلتَي العلم والأخلاق طريقاً لبلوغ السعادة بوصفها الخير الحقيقيَّ ومنتهى غايات البشر.

ولعلَّ غاية أرسطو من ذلك هي التأكيد على أنَّ الأخلاق علم عمليٌّ، هدفها توجيه الحياة الإنسانيَّة، وصناعة المدن، ومن هنا ألحق علم الأخلاق بعلم السياسة. أمَّا الغرض من مؤلَّفه الأخلاقيِّ فهو تمتين مهمَّة العلم السياسيِّ في تربية المواطنين وإعدادهم ليكونوا مواطنين فضلاء، إمَّا بنوعٍ من الإقناع الذي يستميل أصحاب الفطرة الخيِّرة، أو بنوعٍ من الأوامر القانونيَّة، لأنَّ الإنسانيَّة بنظره لا تصلح إلاَّ بالقوانين التي هي صنائع السياسة ونتائجها.

ولا ريب في أنَّ هذا الأمر جعله يختتم مؤلَّفه في الأخلاق بالدخول إلى موضوع آخر هو في الغالب العلم السياسيُّ، عوضاً عن اختتامه بخلاصة لعلم الأخلاق، وهو ما قد يؤكِّد أن اهتمامه بالعلم الأخلاقيِّ ليس سوى رديفٍ لاهتمامه بالعلم السياسيِّ لا بعلم الأخلاق في ذاته.

لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج١.

٢. أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٢، ج٢.

٣. وول ديورانت، قصَّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨، ط ٦.

٤. وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد مجاهد، دار الثَّقافة، القاهرة، ١٩٨٤.

الفضيلة والسعادة في فلسفة أرسطو الأخلاقيّة

رمضان خلف محمد رسلان[١]

تُعدُّ فلسفة الأخلاق جزءاً أساسيّاً من مبحث الفلسفة الرئيسيِّ الذي يتمحور حول قيم الحقِّ والخير والجمال، وقد تجلَّت عبر تاريخ الفكر الفلسفيِّ على مَرِّ العصور، بدءاً من فلاسفة اليونان الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو، مروراً بالفلاسفة الذين جاؤوا بعدهم في العصر الوسيط الإسلاميِّ والمسيحيِّ، وصولاً إلى العصر الحديث مع أبرز فلاسفته أمثال ديكارت وكانط وهيغل، ثم تلاهم الفلاسفة المعاصرون ممَّن تجدَّد معهم الاهتمام بهذا المبحث على الجانب التطبيقيِّ أو العمليِّ، وقد أطلقوا عليه صفة الأخلاق التطبيقيَّة.

نتناول في هذا البحث قضية من قضايا فلسفة الأخلاق هي: الفضيلة والسعادة لدى واحد من روَّاد الفكر الفلسفيِّ هو أرسطو، إذ يُعدُّ من أبرز فلاسفة اليونان ممَّن اهتمُّوا بالجانب الأخلاقيِّ، وذلك لمدى أهميَّته في حياة الإنسان، حيث أنَّه ينظر إلى القيم والفضائل التي يكتسبها الفرد ويتعامل بها مع الآخرين، ومنها على سبيل المثال: الصدق والعدل والشجاعة والعفَّة والكرم والصداقة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ السفسطائيين سبقوا أرسطو إلى تحديد هذه الغاية عندما تناولوا الأخلاق، حيث انصرفت عنايتهم إلى البحث عن سعادة الفرد، وتدعيم كيانه، والسعي لتحقيق نجاحه في الحياة العمليَّة. وقد ترتَّبت على نزعتهم الفرديَّة هذه نظريَّة في التربية تقوم على أهميَّة الاكتساب على الفطرة الموروثة. فالفضيلة مكتَسبة، والمعرفة بدورها مكتَسبة، ومرجعهما في نهاية المطاف هو قدرة الفرد على التعلُّم[٢].

سأعتمد في هذه الورقة البحثيَّة التي تتمحور حول ماهيَّة الفضيلة وأقسامها عند أرسطو،

---

[١]- باحث دكتوراه - كليَّة الآداب - جامعة المنيا - مصر.

[٢]- أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ج ١ القاهرة، ١٩٦٨م، أنظر ص١١٩.

وما هي الوسائل التي صوَّرها لنا في مذهبه الأخلاقي لتحقيق الخير الأقصى أو السعادة على المنهج التحليلي، من خلال قراءة تحليليَّة لنصوصه وأقواله في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)؟، لكونه الكتاب الوحيد الذي عرض لنظريَّته في الأخلاق، ومن ثمَّ سأعتمد على المنهج النقديِّ في تعقُّب الجوانب السلبية والمتناقضة في نظريته للفضيلة والسعادة باعتبارهما محورين من أهم المحاور التي بنى عليها نظريَّته في الأخلاق بصفة خاصَّة.

أوَّلاً: ماهيَّة الفضيلة

أوَّل ما نبدأ هو التعرُّف على الغاية التي أراد أرسطو تحقيقها من خلال فلسفته وهي الفضيلة والسعادة، وقد أطلق عليها في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) الخير الأقصى.

في اللُّغة العربيَّة تعتبر كلمة الفضيلة ترجمة للكلمة اليونانيَّة αρετή المأخوذة من الجندر نفسه، ويأتي معناها الأحسن أو الأفضل، وهي بذلك قريبة المأخذ من الكلمة اليونانيَّة. أمَّا فى اللُّغة اللاَّتينية فقد ترجمت الكلمة إلى (virtus)، وهى مشتقَّة من الفعل virus = رجل، وهي بهذا الاشتقاق تدلُّ على الرجولة أي القوَّة البدنيَّة والشجاعة، لكنَّ الكتَّاب اللاَّتينيون توسَّعوا فيها فأصبحت على ما تدلُّ عليه الكلمة اليونانيَّة – الأحسن- أي الأفضل. وكلُّ هذه الكلمات في اللُّغات الأوروبيَّة الحديثة تشتقُّ من كلمة (verus) في اللُّغة الفرنسيَّة، وكلمة (virtu) في اللُّغة الإيطاليَّة، وكلمة (virtus) في اللُّغة الإنكليزيَّة، وتدلُّ على المعنيين (الفضل والقوَّة). أمَّا في اللُّغتين الفرنسيَّة والإنكليزيَّة نجد الكلمة تدلُّ على القوَّة: قوَّة القانون -وتدلُّ أيضاً- وهذا هو المعنى الأغلب الآن، على الفضل والتفوُّق في الخلق. والأمر عينه في اللُّغة العربيَّة: فنحن نطلق عليها بفضل كذا أي بقوَّة كذا[١]. وجاءت الكلمة بمعنى النقص والنقيصة في معجم «مختار الصحاح»[٢]، وهذا على الأعمِّ يعني النقص في الخلق. إلى ذلك، ذُكِرت كلمة «الفضيلة» في موسوعة «أكسفورد» بأنَّها تعني في كلِّ المقاربات الفلسفيَّة علم الأخلاق، فهي تختصُّ بالحديث عن السجايا التي هي في الأصل الفضائل بالمعنى العامِّ.

[١]- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظريَّة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٦٧م، أنظر ص١٤٢ -١٤٣.

[٢]- أبو بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، عنى بتصحيحه محمود خاطر، نشر الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، مادة فضل، ٢٠٢٠م.

وعادة ما يُعقَد تمييز بين الفضائل الذهنيَّة والأخلاقيَّة، ولكن ثمَّة فرق مهمٌّ أيضاً بين موروث النظريَّات الأخلاقيَّة التي تؤكِّد على الفضيلة، والتي يمكن تصنيفها معاً بعلم أخلاق الفضيلة. فعلى سبيل المثال، إنَّ أخلاق الفضيلة الأرسطيَّة هي التي تتعلَّق بأمور الصواب والخطأ غير القابلة لأن توجز في قواعد، ويوصف الفرد الفاضل بأنَّه شخص يدرك ويسلك تقريباً من دون جهد ووفق شروط أخلاقيَّة منفردة نسبة إلى وضعه[١].

يتبينَّ ممَّا سبق ذكره أنَّ قيام الشخص بالفعل الفاضل يرجع إلى وضعه أو حالته الشعوريَّة، أو وفق استعداداته النفسيَّة، ويتجلَّى ذلك في شرح طبيعة الفضيلة لدى أرسطو، التي هي بنظره عادة وملَكة مكتسبة لدى الإنسان، وتعني الوسط بين رذيلتين إحداهما الإفراط والأخرى التفريط، ومن ثم فالوسط العدل هنا يكون للفضائل بصورة عامَّة، وللفضائل الأخلاقيَّة على وجه التحديد. على العكس من ذلك، فالرذيلة تتضمَّن الإفراط والتفريط معاً، ولذلك فالمرء يكون خيِّراً في نوع واحد وشرِّير في أنواع كثيرة[٢]. وهذا يعني أنَّ الرذائل أو الشرور التي يقدر الإنسان على إتيانها كثيرة، وأنَّ الخير صعب المنال.

انطلاقاً من ذلك، تعتبر ماهيَّة الفضيلة عادة مكتَسبة لاختيار الوسط المحدَّد طبقاً لنظريَّة أرسطو، وذلك بناء على اختيار المرء الحكيم بعد تدبُّر عقليٍّ واع]، وبذلك تتضمَّن الفضيلة الإرادة، بالإضافة إلى التفكير والرأي السليم في عمل الفعل الفاضل[٣]. كلُّ هذا يتعلَّق على وجه الدقَّة بالفضيلة الأخلاقيَّة الخاصَّة بالإنسان على وجه الخصوص، لذلك فقد يصير المرء صالحاً وخيِّراً، ومنها وبها يعرف المرء كيف يؤدِّي العمل الخاصَّ به على أفضل وأحسن صورة[٤].

إلى ذلك، فإنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة تتشكَّل في المرء بفعل التدريب المستمرِّ، وتكرار الأفعال، ومدى استعداد الفرد لتحصيلها، فيتعوَّد على الفعل الفاضل الحسن، ولذا فهو دائماً

[١]- تدهورندرتيش: دليل أكسفورد، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحوث والتطوير، ج ٣، الإمارات - مادَّة الفضيلة.

[٢]- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفى السيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٢٤، أنظر ك ٢، ب ١٤، ف ٦، ص٢٤٨.

[٣]- أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٨م، أنظر ص٣٣٤.

[٤]- أرسطو : الأخلاق، ج ١، ك ٢، ب ٦، ف ٢، ص٢٤٤.

ما يحاول تجنُّب الإفراط في اكتساب مثل هذه الفضائل تحقيقاً لفكرة الوسط التي وضعها أرسطو في نظريَّته[١]. فثمَّة شرطان لتتحقَّق الفضيلة لدى المرء هما: التعوُّد والممارسة المتكرِّرة، تُضاف إليهما الإرادة القويَّة من المرء لأنَّها غير موجودة فينا بالطبع وإنَّما هي مكتَسبة[٢].

يتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ الوسط هو السِّمة المميِّزة والأساسيَّة لنظريَّة الفضيلة لدى أرسطو، وبناء عليه، لابدَّ للمرء من التحقُّق منه في أفعاله، والتي تأتي تبعاً للظروف وللعلَّة، وهذا ما جعله يصف الفضيلة بأنَّها وصلت إلى صفة الكمال الذي لا يوجد إلاَّ فيها، ومن ثمَّ فهي فكرة جديرة بالثَّناء عليها وتقديرها حقَّ قدْرها[٣].

ولا بدَّ من القول هنا أنَّه رغم ما بيَّناه حتى الآن، تظلُّ الفكرة الأساسيَّة -الوسط العدل- التى وضعها أرسطو موضع التقدير والثناء الكبير من جانبه، فهي برأينا لا تستقيم عقلاً مع بعض الفضائل الأخلاقيَّة على وجه الخصوص، وهذا ما لم ينتبه إليه عندما وضع هذه الفكرة في فلسفته الأخلاقيَّة مع أنَّه جعلها الفكرة الأساسيَّة في تحديد فكرة الفضيلة كطريق موصل إلى السعادة لدى الإنسان، وهذا ما سنعرضه لاحقاً لنتبيَّن كيف يمكن للفضيلة أن تكون سبيلاً للسعادة.

في الإطار عينه، ذهب أرسطو إلى تحديد الكيفيَّة التي يقوم عليها فعل المرء لكلِّ أفعاله، لمعرفة ما إذا كانت أفعاله إراديَّة أو لا إراديَّة؟ وعلى هذا النحو يكون مصدرها عللاً خارجة عن ذاته. وقد توصَّل إلى أنَّ أفعال الفضيلة إراديَّة، أي أنَّ المرء يفعلها بنفسه وإرادته القويَّة في ظلِّ أحواله وظروفه الخاصَّة، ولكنه يجد صعوبة -على حدِّ قول أرسطو- في اتِّخاذ الخيِّرة منها نظراً لما فيها من فروق دقيقة تستتبعها. وعلى العكس من ذلك، فالأفعال اللاَّ إراديَّة مصدرها علل خارجيَّة للمرء، ولذلك وصفها بأنَّها تقع عليه إكراهاً وقسراً، وقد تبعث فيه لذة وألماً، ومن هنا فهذه الأفعال إنَّما وقعت بقوَّة قاهرة على فاعلها -الإنسان- فلا يمكن حيئنذ أن تُسمَّى بحقٍّ أفعالاً إراديَّة تلك الأفعال التي تحمل على الفاعل الغضب. وبهذا تتأكَّد نظرة

---

[١]- مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، ج ١، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، ٢٠٠٦م، أنظر ص٢٢٤.

[٢]- أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، أنظر ص٣٣٢.

[٣]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ك ٢، ب ٦، ف ١٤، ص٢٤٧.

أرسطو في أنَّ الفعل الفاضل يجيء من انفعالات الفرد وحالاته النفسيَّة المصاحِبة له[١].

في هذا السياق، يحدِّد أرسطو أصلين للفضيلة هما: القصد والاختيار اللَّذان يعقدان نيَّة المرء على فعل الفضائل. فالقصد هو الأصل الأول بل هو أدلُّ من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقيَّة، وهو شيء إراديٌّ ولكنَّه غير مماثل للإرادة -على حد قول أرسطو- حيث تعدُّ الإرادة في مكانة أبعد من القصد تماماً، فضلاً عن كونها لم تصب الأطفال والحيوانات، فليس لهم اختيار وقصد ثابت، ولكن نسمِّيها إراديَّات بوادر أفعال لأنَّها ليست عن قصد واختيار متدبَّر. وهذا يقودنا إلى الحديث عن القصد والاختيار المتدبَّر للأفعال من قبل الأفراد ممَّن تصيبهم الإرادة القويَّة في اختيار أفعالهم بقصد، واختيار يصاحبه دائماً تدبُّرٌ عقليٌّ يساعده على أن ينتخب من الأشياء الأكثر تفضيلاً له من بعضها الآخر[٢].

ثانياً: أنواع الفضائل

قسَّم أرسطو الفضائل إلى فئتين تحدَّث عنهما في كتابه «الأخلاق: إلى نيقوماخوس، وقد حدَّد كلاًّ منهما وما ينتمي إليهما من فضائل، هما: الفضائل الأخلاقيَّة والفضائل العقليَّة.

- **الفضائل الأخلاقيَّة:** هي فضائل متولِّدة من العادة والشِّيم، أي أنَّها من عاة الفرد أن يكتسبها بفعل التجربة والتعوُّد المستمرِّ، ومثال عليها الصدق والشجاعة.

- **الفضائل العقليَّة:** تنتج من عقل الفرد من خلال النظر والتأمُّل العقليِّ، مثال العلم والفن والحكمة باعتبارها من أعلى الفضائل العقليَّة التى ذكرها أرسطو، ويحقِّقها من خلال التعلُّم المستمرِّ لينمِّيها ويكتسبها فيسلك بالتالي أفعالاً فاضلة على المستوى العقليّ[٣].

بناءً على ما سبق قوله، فإنَّ الفضائل الأخلاقيَّة لا يمكن أن تصير في الأشخاص بالطَّبع، لأنَّ فعل أشياء بالطَّبع لا يجدي معها كفعل العادة حتى تصير فينا، فكما ذكرنا آنفاً هي فضائل مكتَسبة عن طريق التجربة والتدريب وليست من طبع الفرد. وقد دلَّل أرسطو على ذلك بمثال الحجر الذي لا يسقط إلى الأسفل مهما حاولت رفعه مرَّات كثيرة لتصعد به إلى

[١]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ل ٣ ب ١ ف ١٢، وانظر ك ٣ ب ٢ ف ١١، ص٢٧٣.

[٢]- المصدر السابق، ك ٣ ب ٣ ف ٣، أنظر ص ٢٧٣: ٢٧٤: ٢٧٥.

[٣]- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، أنظر ك ٢، ب ١، ف ٢، ص٢٢٥.

الأعلى مرَّة ثانية فإنَّه لا يستجيب لذلك، وهذا يعني أنَّ الجسم لا يفقد أيَّ خاصِّيَّة قد طبعت فيه من الطبيعة.

هذا الأمر ينسحب كذلك على الفضائل كلِّها، فهي ليست فينا بفعل الطَّبع وحده، وإنَّما الطَّبع جعلنا قابلين لها، وأنَّ العادة والتجربة هما المسؤولتان عن تنميتها فى الأشخاص بفعل الممارسة والتكرار المستمرِّ لها[١].

بيد أنَّنا لا نوافق أرسطو في ما ذهب إليه، فالإنسان حينما يتدرَّب على فعل شيء فاضل وحسن فسوف يصير في ذاته، أي أنَّه يصبح من عاداته الشريفة الحسنة، وسيعاود فعله مرَّات كثيرة في المستقبل. من هنا نرفض المثال الذي استند إليه لأنَّه غير صائب على الإطلاق، لأنَّ الحجر من الجمادات وهو مختلف عن الإنسان ككائن حيٍّ تميَّز عن سائر الكائنات بعقله.

إنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة، بحسب أرسطو، هي اختيار الوسط بين رذيلتين إحداهما الإفراط والأخرى التفريط، ومن ثمَّ فاختياره لأيِّ فضيلة ستمكِّنه من إدراك هذا الوسط القيِّم بين طرفين كلاهما يمثِّل في حد ذاته رذيلة، وعلى المرء أن يتجنَّبها، وهذا بلا شكَّ ينطبق على كلِّ الفضائل الأخلاقيَّة على حد رأيه[٢].

من المهمِّ الإشارة هنا إلى أنَّ أرسطو نبَّه إلى أنَّ جميع الفضائل، بما فيها الأخلاقيَّة بصفة خاصَّة، تتكوَّن وتفسد في الإنسان بالوسائل عينها والأسباب نفسها، وذلك عن طريق تكرار ممارسته للفعل الفاضل. فعلى سبيل المثال لا الحصر، الموسيقي لا يصير موسيقيَّاً إلاَّ بكثرة العزف، وكذلك المعمار لا يصير معماراً إلاَّ إذا مارس عادة البناء، وهذا أيضاً يظهر في تعاملات المرء مع الناس فتظهر أفعاله الفاضلة التي اكتسبها وتمرَّن عليها باستمرار، ومن خلال اكتساب المرء لعادات تكسبه في ما بعد حالات شعوريَّة تنتابه بين الألم أحياناً واللذَّة أحياناً أخرى. من ذلك مثلاً شعور الخوف والثبات يجعل الفرد أحياناً شجاعاً وأحياناً أخرى جباناً، وكذلك ما تعلَّق بآثار شهواتنا وميولنا حتى يصير بعض الناس حلماء، وبعضهم الآخر عكس ذلك، وهذا يعني أنَّ أفعالنا بين الاعتدال والتطرُّف في كلِّ صفة يكتسبها في ظلِّ

[١]- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، أنظر ك ٢، ب ١، ف ٢، ص٢٢٦.

[٢]- مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، أنظر ص٢٢٤.

حالاته الانفعالية والنفسيَّة، ولا يأتي كلُّ ذلك إلاَّ بفعل التكرار لمثل هذه الأفعال[١].

حريٌّ القول أنَّ من أهمِّ الفضائل الأخلاقيَّة التي حدَّدها لنا أرسطو وتناولها تفصيلاً في كتابه «الأخلاق» فضيلتا الشجاعة والعفة باعتبارهما من الفضائل غير العاقلة للنفس. فالشجاعة هي وسط مضبوط للأشياء بين الجبن والتهوُّر أو الخوف والطمأنينة، حيث يتمثَّل الوسط هنا في شجاعة المرء على أن يقتحم الخطر ويتحمَّله؛ لأنَّ واجبه يدفعه، وهو بذلك قد يألم ويعمل بتقدير صحيح للأشياء وطبقاً لأوامر العقل. وقد قسَّم أرسطو هذا النوع من الفضائل إلى خمسة أنواع هى: المدنيَّة، والخبرة، والغضب، والجهل، يقابلها الجنون أو التهوُّر ففيه لا يشعر بالألم على الإطلاق فإنه مفرط في فعله هذا فيتَّصف بأنَّه متهوِّر[٢].

أمَّا فضيلة العفَّة أو الاعتدال المتعلِّقة بلذَّات الإنسان البدنيَّة والروحيَّة كالطمع وحب العلم[٣]، فهي تعني الاعتدال في هذه اللذَّات، وبصفة خاصَّة منها لذَّة الحواسِّ، لكنَّها في مدلولها العام شرط لكلِّ فضيلة، فلولاها لصارت مكراً ودهاء. ومن أنواعها: الاعتدال في الطعام والشراب والحياء والاحتشام مع الناس، وهدفها إخضاع الشهوات والغرائز لضوابط العقل، وعدم الانهماك والتجاوز في إتيانها[٤].

بيد أنَّنا نختلف مع أرسطو في كلامه عن فضيلة الاعتدال. ففي ما يتعلَّق بفضيلة حب العلم مثلاً نرى أنَّه قد يكون هناك شخص يحب العلم إلى أقصى درجة ممكنة، وبالتالي لا يستطيع أن يحقِّق الاعتدال فيها، كما نرى أنَّ حبَّ العلم أمر جيد بالنسبة إلى الإنسان، وكذلك حبُّ الموسيقى وممارستها بشغف، فكل ذلك لا يمكن أن يضرَّ المرء إن أصرَّ على فعله بشكل غير معتدل أو حتى مفرط، وذلك أيضاً يرجع إلى الفروق الفرديَّة بين الناس.

وبالانتقال إلى الحديث عن الفضائل العقليَّة نرى أنَّ أرسطو في حديثه عنها سعى لتقسيم العقل إلى ملكتين هما: الأولى ملكة عمليَّة تتعلَّق بالميول والشهوات، محدِّداً الوسائل التي ترضي له كل هذا، والثانية ملكة تقديريَّة أو نظريَّة تتعلَّق بموضوعات مجرَّدة. أمَّا الفضائل

---

[١]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، ك ٢، ب ١، ف ٦، أنظر ص٢٢٧.

[٢]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ك٣ ب ٩ ف ٢، أنظر ص٣٠١: ٣٠٥.

[٣]- المصدر السابق، ك ٣ ب ١١ ف٦، أنظر ٣١٦.

[٤]- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظريَّة، أنظر ص١٨١.

العقليَّة فقسَّمها إلى فضائل رئيسيَّة كالعلم أي المعرفة المكتسبة لكلِّ ما هو ضروريٌّ ولازم نستطيع البرهنة عليه، والفن كمعرفة صنع الأشياء، ثم الحكمة العمليَّة وهي معرفة كيفيَّة تحقيق الغايات في الحياة الإنسانيَّة، وهناك أيضاً العقل الحدْسيُّ الذي تدرَك بواسطته الحقيقة الكلِّيَّة أو المبادئ التي يستند إليها العلم. وأخيراً الحكمة الفلسفيَّة وهي اتِّحاد العقل الحدْسيِّ بالعلم لتصل بعدها إلى الحقيقة أو المبدأ الواضح بذاته[١].

ولا ريب في أنَّ الفضائل العقليَّة العمليَّة لا تنفصل عن الفضائل الأخلاقيَّة، فالفن والتدبير والتصرُّف بحكمة كلُّها يمكن ضمُّها إلى تلك الفضائل الأخلاقيَّة لأنَّها تختصُّ بالتصرُّف إزاء العالم الخارجيِّ، وتتعلَّق بالسلوك العمليِّ فى الواقع، وإن كانت أفعالاً اختصَّ بها العقل بحيث يوازن ويعادل بين الأشياء بغرض إنتاج شيء ما، أو اختيار سلوك من بين بعض السلوكيات المطروحة أمام المرء. ولكن، رغم أنَّ هذه الفضائل المرتبطة بالعقل أشدَّ ارتباط إلاَّ أنَّها لا تمثِّل الفضيلة القصوى للعقل لأنَّ وظيفته ليست التحكُّم بالسلوك المتعلِّق برغبات الجزء غير العاقل من النفس، أو إعمال العقل بالعالم الخارجيِّ، وإنَّما وظيفته الحقيقيَّة هي إدراك الحقيقة القصوى للوجود، فهذه هي فضيلته الحقيقيَّة[٢].

ثالثاً: الخيروالسعادة وسبيل بلوغهما

قامت فلسفة الأخلاق عند أرسطو على غاية واحدة سعى لتحقيقها من خلال فلسفته، ألا وهي الخير الأقصى أو السعادة. وقد نبَّه إلى هذا في أوَّل فقرة من كتابه «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، وكذلك في كتابه «السياسة»، معتبراً أنَّ كلَّ الفنون والعلوم وجميع أفعالنا بل ومقاصدنا تهدف إلى غرض واحد ترغب في الوصول إليه هو موضوع جميع الآمال، وبذلك جعل غاية الحياة كلِّها في الوصول إلى ذلك الخير الأقصى أو السعادة. فالمقصد من الحياة كلِّها تحقيق ذلك الغرض[٣].

ولكن، رغم أنَّ أرسطو قد جعل غاية كلِّ الآمال واحدة وهي الخير، إلاَّ أن هناك فروقاً فرديَّة دقيقة بين غايات الأفراد التي تعتري كلَّ إنسان على حدة، فقد تكون غايات الأعمال

[١]- محمد على أبو ريان: أرسطو والمدارس المتأخِّرة ، دار الوفاء للنشر، ط٢، الإسكندريَّة، ٢٠١٤م، أنظر ص١٧٩.

[٢]- مصطفى النشار: أرسطو والمدارس المتأخِّرة، أنظر ص٢٢٣.

[٣]- أرسطو: الأخلاق. أنظر ك ١ ب ١ ف ٦، أنظر ص١٦٨- ١٦٩.

التي يأتيها الفرد بسيطة، وأحياناً تكون لها غايات أهمُّ وأكبر، فتكون هي النتائج النهائيَّة لمثل هذه الأعمال. المقصود هنا، بحسب أرسطو، أنَّ هناك غايات لأعمال بسيطة قد يحقِّقها الإنسان، ورغم ذلك تكون وراءها غايات ونتائج أخرى ينبغي على المرء الوصول إليها وتحقيقها باعتبارها أقصى الغايات أو الخير الأقصى[١]. فعلى سبيل المثال، غاية الطب هي الصحَّة، وغاية العلم الاقتصاديِّ هي الثروة، وهكذا في شتى العلوم والفنون، إلَّا أنَّ كلَّ هذا في النهاية يخضع لعلم عام وأساسيٍّ يجمعها كلَّها تحت غاية واحدة. وقد أعطانا مثالاً على ذلك أنَّ كلَّ الأعمال الحربيَّة تقع تحت علم عام هو الحرب، فإن كانت لها نتائج أوليَّة ثانويَّة فهي بلا شك لا تهدف إلى مثل هذه الغايات الأولى، وإنَّما إلى غاية قصوى هي الخير الأقصى، فإذا لم يسعَ الفرد لتحقيق هذه الغاية الكبرى فتكون حياته فارغة وعقيمة[٢].

ثمَّ ينتقل بنا أرسطو إلى تحديد ماهيَّة الخير، وفي أيِّ علم أو فنٍّ يستطيع المرء تحقيقه؟ ويقول إنَّه يتبع العلم الأعلى أو الأساسيَّ، وهو على التحقيق علم السياسة؛ لأنَّه علم يقوم على وضع وتعيين العلوم الضروريَّة لحياة الممالك كلِّها، وما يجب على أهل الوطن تعلُّمه. من هنا فإنَّ علم السياسة هو العلم الأكثر مكانة وشرفًا على جميع العلوم؛ لأنَّها تقوم على هذا العلم، ومنها على سبيل المثال العلم الإداريُّ والعلم الحربيُّ والبيان وغيرها، حيث يقوم علم السياسة بهذا كله عن طريق القانون، فهو الذي يأمر بما ينبغي فعله وعدم فعله، وبذلك يكون غرضه هو الخير الحقيقي، الخير الأعلى للإنسان[٣].

ورغم تشبُّث أرسطو بنظرته، فإنَّنا لا نوافقه على رأيه لأنَّ السياسة لا تفيد الإنسان على الإطلاق حتى يسيرِّ أخلاقه وآدابه من خلالها، فهو علم يقوم على ترتيب ومعرفة نظم الحكم الجيِّدة في الدولة، ومن ثمَّ وضع السلطات التشريعيَّة المتنوِّعة المختصَّة، وتطبيق ذلك النظام السياسيِّ في المملكة، فتسير وفقاً للقوانين التي تشرِّعها. وعلى هذا، فإنَّ السياسة والقانون الذي عوَّل عليه أرسطو لا علاقة له بأخلاق الفرد وآدابه؛ ذلك أنَّ حياته الأخلاقيَّة لا تقع تحت نظر المملكة، وإنما تحت علم الأخلاق بمبادئه وقيمه الثابتة التي يسير وفقها أفراد

[١]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ك ١ ب ١ ف ٦، أنظر ص١٩٠.

[٢]- م.ن. ج ١، أنظر ك ١ ب ١ ف ٦، أنظر ص١٧٠.

[٣]- م.ن، الأخلاق ج ١، أنظر ك ١ ب ١ ف ١١، أنظر ص١٧١.

المجتمع. أمَّا دور المملكة فهو برأينا تطبيق القانون على من يخالفون القيم والأخلاقيَّات المتعارَف عليها داخل المجتمعات أو الممالك.

من هنا، فالسعادة أو الخير الأقصى أساس ترمي إليه جميع الغايات والآمال، على حد تعبير أرسطو، فإذا كانت السعادة نشاطاً إنسانيَّاً، فلا بدَّ من أن نرى ما هو هذا النشاط الذي يتميَّز به الإنسان عن سائر الموجودات، فلا يمكن أن يكون نشاطاً للنموِّ والتوالد، ولا نشاطاً للإحساس؛ لأنَّ هذه النشاطات جميعها يشترك بها الإنسان مع غيره من الموجودات في العالم، لكن النشاط الذي يتميَّز به هو نشاط العقل أو ما يتمُّ بطريق العقل، وهذا هو نشاط الفضيلة. وإذا كان أرسطو قد ميَّز بين فضائل أخلاقيَّة وفضائل عقليَّة، لكنه ليس هذا النشاط الذي يعنيه الناس من السعادة؛ فهم يؤمنون أنَّها تكمن في أمور مثل العدالة والاعتدال والعفَّة. على أيِّ حال، فالسعادة بوصفها غاية أخلاقيَّة لا يمكن أن تكون في الفضيلة بما هي كذلك، وإنَّما تكمن طبقاً للفضيلة في نشاط يتَّفق مع أيِّ نشاط فاضل، إضافة إلى أنَّها جديرة بهذا الاسم لأنَّها تتبدَّى فى الحياة بأسرها وليس في فترة قصيرة[١].

ورغم أنَّ السعادة هي الغاية التي يسعى الإنسان لتحقيقها في الحياة بأسرها، فقد انقسمت الآراء حول طبيعتها وأصلها، إذ إنَّ عامة الناس رأوا السعادة في اللذَّة والثروة والجاه. فعلى سبيل المثال، المريض يرى سعادته في الصحة، والفقير في الثروة، وبذلك يبتعد العامَّة عن الحكماء الذين تكمن سعادتهم في التأمُّل العقليِّ، وهذا يعني، بحسب أرسطو، أنَّ هناك خيرات ثانويَّة ليست هي الخير الاقصى ولا الغاية النهائيَّة الكاملة وإنَّما هي ناقصة. فالثروة مثلاً ليست إلاَّ شيئاً نافعاً ومطلوباً لأشياء أخرى غير ذاتها[٢]. ومن ثم فهذا يعني أنَّ هناك عدداً لا نهائيَّاً من الغايات التي يمرُّ بها المرء وصولاً إلى الغاية الكاملة ألا وهي الخير الأقصى أو ما يُسمَّى السعادة.

إلى ذلك، فإنَّ أخلاق اليونان، وأرسطو على وجه التحديد، كانت مختلفة، وهذا ما أوجد تصوَّرين للأخلاق في الغرب هما: القديم والحديث. في التصوُّر القديم طُبِعت الأخلاق

---

[١]- فردريك كابلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلَّد الأوَّل (اليونان وروما)، المركز القومى للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢، أنظر ص٤٤٩.

[٢]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ك ١ ب ١ ف ٩، وانظر أيضاً ك ١ ب ١ ف ١٣، أنظر ص١٧٩.

بطابع السعادة، أو كما يُطلَق عليها أخلاق السعادة. وأمَّا في التصوُّر الحديث فعلى العكس، إذ طُبِعت الأخلاق بطابع الواجب، حيث أنَّ الإنسان يقوم بأفعاله لأنَّها واجبة عليه، فيما الفرد اليونانيُّ في التصور الأول يفعل لأنَّ في الفعل تكون السعادة الحقيقيَّة. وهذا التصوُّر الأخير كان واضحاً بدقة عند أرسطو[١].

من المفيد القول أنَّ أرسطو لم ينظر إلى الخير الأقصى أو السعادة على أنَّ لها مثالاً واحداً كما ذهب أستاذه أفلاطون في نظريَّته للمُثُل حين وضع مثالاً لكلِّ مقولة من المقولات، فالخير يندرج تحت مثال واحد وهكذا. لذا نراه ينتقد فكرة أستاذه، ومن ثم يبيِّن أنَّ الخير موجود في كلِّ المقولات، لأنَّه توجد علوم عدَّة حتى بالنسبة إلى خيرات مقولة واحدة. فعلى سبيل المثال، علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكريَّة، وفي المرض علم الطب، وعلم القياس في ما يختصُّ بالأغذية، وعلم الجمباز في ما يختصُّ بالتمرينات[٢].

وبالانتقال إلى شروط حصول السعادة للإنسان، كما بيَّنها أرسطو في كتابه «الأخلاق»، نرى أنَّه جعل الفضيلة وسيلة لتحقُّق المرء بالسعادة من خلال مزاولته لها وممارسته إيَّاها بتعليم وجهاد مستمرين[٣]. وعلى ذلك، فالفضيلة الإنسانيَّة فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلاً من أفعال الشهوة أو اللذَّة، وهذا كان المقصود الأول للفضيلة لدى أرسطو[٤].

لأجل أن تكون السعادة تامَّة، اعتبر أرسطو أنَّ حصولها يجب أن يتمَّ عن طريق الخيرات الخارجيَّة التي لا يمكن أن يُستغنى عنها، لأنَّ من المُحال أو من غير السهل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجرَّداً من كلِّ شيء. فثمَّة طائفة من الأشياء (الأصدقاء، الثروة، النفوذ السياسي) لا غنى عنها لسعادة الإنسان، وثمَّة أيضاً من الأشياء ما تكون حرماناً له من تحقيق سعادته الحقَّة (كشرف المولد والعائلة السعيدة والجمال)[٥]. ونحن لا نوافقه في ما حدَّده آنفاً لأنَّه بذلك سيقصر تحقيق السعادة على فئة الملوك أو الطبقة الأرستقراطيَّة التي تمتلك

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بدايتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، دار عز الدين للنشر، ط ١، ١٩٩٣م، بيروت، أنظر ص٣٠٣.

[٢]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، أنظر ك ١ ب ٣ ف ٦، ص١٨٣.

[٣]- المصدر السابق، ك ١ ب ٧ ف ٧، ص٢٠٥.

[٤]مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، أنظر ص٢٢١.

[٥]- أرسطو: الأخلاق، ج ١، ك ١ ب ٦ ف ١٦، ص٢٠٣.

كلّ الخيرات الخارجيَّة التي حدَّدها كشرط للسعادة.

رابعاً: نقد نظرة أرسطو للفضيلة

بعدما عرضنا لنظريَّة الفضيلة، وتعرَّفنا على ماهيَّتها وأنواعها ومدى ارتباطها بالسعادة لدى أرسطو، نخلص إلى أنَّه اعتبر الطريق إلى سعادة الإنسان وخيره الأقصى يتحقَّق بعلم السياسة الذي اعتبره غاية كلِّ أفعال الإنسان وآماله في الحياة. كما تتحقَّق الفضيلة من خلال الوسط القويم الذي جعله السمة المميِّزة لنظريَّته التي لا تخلو من النقد.

لقد حدَّد أرسطو الوسط لكثير من الفضائل الأخلاقيَّة التي عرضها في معظم فصول كتبه، وتحديداً الكتابين الثاني والثالث وغالبية الكتاب الرابع، ومن أهمها[١]:

-الشجاعة وسط بين الجبن والتهوُّر.

-الاعتدال وسط بين الفجور والخمود.

-السخاء وسط بين الإسراف والبخل.

-الصداقة وسط بين التملُّق والشراسة.

ونلاحظ أنَّه لم يضع منهجًا واضحاً لتحديد الوسط العدل، كما لم يستند إلى مبدأ واضح في تعداد الفضائل، بل اكتفى باستعراض السلوك الواقعيِّ عند الإنسان وتحليله، وأشار إلى الطرق العمليَّة لإصابة الوسط بالابتعاد عن الرذيلة، ثمَّ معالجة النفس حتى تعود إليه[٢].

بالإضافة إلى ما سبق، فإنَّ بعض الفضائل قد لا يستقيم معها عقل مبدأ الوسط العدل الذي وضعه أرسطو، كفضيلة الصدق. فالمرء إمَّا أن يكون صادقاً أو غير صادق، ولا وسط بينهما. كما أنَّ الفضيلة المضادَّة للصدق هي الكذب. وكذلك فضائل الفطنة أو الحكمة والعلم والفنِّ لا يستقيم الوسط معها تمامًا لأنَّها كلَّها فضائل يريد أن يحقِّقها المرء إلى أقصى حدٍّ ممكن، لذا نرى أنَّ الوسط تستفيد منه بعض الفضائل وليس كلَّها.

---

[١]- مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخّرة، ص٢٢٥.

[٢]- محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخِّرة)، دار الوفاء للنشر، ط ٢، الإسكندريَّة، ٢٠١٤م، ص١٧٧.

الخاتمة

ختاماً لما عرضنا له حول قضيَّة الفضيلة والسعادة عند أرسطو، توصَّلنا إلى أنَّ الفضيلة هي عادة مكتَسبة للفرد ينمِّيها بالممارسة والتكرار والتعلُّم، وقد بيَّنا أنواعها، فانقسمت إلى فضائل عقليَّة وخلقيَّة، وهما مختلفتان من حيث مصدرهما، فالأولى تحدث عن طريق التعلُّم، والثانية عن طريق الممارسة والتكرار، إضافة إلى أنَّ كلَّ الفضائل ليست في طبع الفرد وإنَّما ينمِّيها الطبع فينا على حدِّ قول أرسطو.

كذلك توصَّلنا إلى أنَّ وسائل تحقيق الخير الأقصى أو السعادة إنَّما يكون بالفضيلة، يضاف إليها من الخيرات الخارجيَّة التي لا يستغني عنها المرء في وصوله إلى الخير الأقصى.

وقد بيَّنت هذه الدراسة أنَّ أفعال المرء للفضائل الأخلاقيَّة والعقليَّة إنَّما هي أفعال اختياريَّة نبعت من ذات المرء، وأنَّ هناك من الأفعال التي تقع قسراً على الفرد، وتسبِّب له ألماً ولذَّة في بعض الأحيان. كما بيَّنت أنَّ الخير الأقصى أو السعادة هي أقصى الغايات، أو هي غاية جميع الفنون والعلوم بما فيها علم الأخلاق، وهذا ينطبق على أفعال الإنسان عند أرسطو.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، عنى بتصحيحه محمود خاطر، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مادة فضل، ٢٠٢٠م.

٢. أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصريَّة - القاهرة، ١٩٢٤.

٣. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة - ١٩٦٨م.

٤. تدهورندرتيش: دليل أكسفورد، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحوث والتطوير، ج ٣، الإمارات، مادَّة الفضيلة.

٥. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظريَّة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٦٧م.

٦. فردريك كابلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلَّد الأول (اليونان وروما)، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٧. محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بدايتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، دار عز الدين للنشر، ط ١، ١٩٩٣م، بيروت.

٨. محمد علي أبو ريان: أرسطو والمدارس المتأخِّرة، دار الوفاء للنشر، ط٢، الإسكندريَّة، ٢٠١٤م

٩. مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخِّرة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، ج١، ٢٠٠٦م.

هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعيّة تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلّياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مالها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيّات والابتعاد عن الهفوات والسلبيّات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالميّة تغيّر الخارطة الثقافية.

إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفّله الغرب بجدارة، بل إنّ هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلاميّة .

نتمنّى لكم رحلة معرفيّة ممتعة...

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com