تصوير ابو عبد الرحمن الكردى

قراءات جديدة
فى قضايا فلسفية

دكتور
عبد الجليل كاظم الوالى

مكتبة الأنجلو المصرية

منتدى اقرأ الثقافي
---
www.iqra.ahlamontada.com

قراءات جديدة في قضايا فلسفية

أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي

مكتبة الأنجلو المصرية

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية للعامة لدار الكتب والوثائق القومية ، إدارة الشئون الفنية .

الوالي ،عبد الجليل كاظم.

قراءات جديدة في قضايا فلسفية

تأليف : عبد الجليل كاظم الوالي . – ط١. –

القاهرة : مكتبة الاتجلو المصرية ، ٢٠١٠.

١٩٢ ص ، ١٧x ٢٤ سم.

١- الفلسفة ٢- الوجودية

أ - العنوان

رقم الإيداع : ١٩٤٦٩

ردمك :٥-٢٦٣٥-٠٥-٩٧٧ تصنيف ديوى : ١١١,١

المطبعة : محمد عبد الكريم حسان

تصميم غلاف : ماستر جرافيك

الناشر : مكتبة الاتجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

القاهرة – جمهورية مصر العربية

ت : ٢٣٩١٤٣٣٧ (٢٠٢) ؛ ف : ٢٣٩٥٧٦٤٣ (٢٠٢)

E-mail : angloebs@anglo-egyptian.com
Website : www.anglo-egyptian.com

الإهداء

إلى من اكتوىٰ بنارِ الغربةِ

إلى من عانىٰ عند غروبِ الشمسِ

إلى من فقد أحبتهُ دون أن يراهم

عَلكَ تجدُ متعةُ بالقراءةِ ولو لحظات

عبد الجليل

فهرس المحتويات

الإهداء ٣

الفصل الأول
المضامين الفلسفية للحضارة العربية الإسلامية

أولا: التصور الفلسفي للوجود ١٣
ثانيا: معنى الحياة وهدفها ١٥
ثالثا: كينونة الإنسان ١٦
رابعا: ماهية العقل وفاعليته ١٨
خامسا: الإلزام الخلقي ٢١
سادسا: التعبير الجمالي ٢٤
سابعا: العدالة ٢٥
ثامنا: الثنائية ٢٧
مصادر مادة التأمل الفلسفي ٣٠
١- القرآن الكريم ٣٠
٢- الحضارات القديمة في البيئة العربية ٣١
٣- فكر المدارس الثقافية قبل الإسلام ٣٢
٤- الكتب الفلسفية المترجمة ٣٣
الهوامش والمصادر ٣٥

الفصل الثاني
إنجازات الفلاسفة المسلمين

معنى لفظة الفلسفة ٤١
أبرز الفلاسفة المسلمين ٤٢
إنجازات الفلاسفة المسلمين ٤٣
أدلة حدوث العالم ٤٣
نظرية المعرفة ٤٤
النفس الإنسانية ٤٦
أقسام العقل ٤٧
تقسيم العلوم ٤٨
المصطلح الفلسفي ٥٠
نماذج من الفلاسفة المسلمين ٥٢

أولا: الكندي ٥٢
ثانيا: الفارابي ٥٦
الهوامش والمصادر ٦٢

الفصل الثالث
تبكيت الشماع الخاطف

أولا: لفظنا الحكمة والفلسفة ٦٧
ثانيا: الأفكار الأساسية في الحضارات القديمة ٦٨
ثالثا: الفلسفة اليونانية ٦٩
رابعا: أصول الفلسفة اليونانية ٧٠
خامسا: اثر الحضارات الشرقية في الفلسفة اليونانية ٨٠
الهوامش والمصادر ٨٢

الفصل الرابع
قراءة جديدة في مقولات أرسطو

معنى المقولة ٨٨
المقولات ٩١
مقولة الجوهر ٩٢
مقولة الكم ٩٣
مقولة الكيف ٩٥
مقولة الإضافة ٩٧
مقولة المكان ٩٨
مقولة الزمان ٩٩
مقولة الموضوع ٩٩
مقولة الملك ٩٩
مقولة الفعل والانفعال ١٠٠
الاستنتاجات النهائية ١٠٠
الهوامش والمصادر ١٠٢

الفصل الخامس
نقد زكي نجيب محمود الفلسفة اليونانية

١- المنهج ١٠٧
٢- نقد الفن عند اليونان ١١١
أولا: السؤال الفلسفي ١١١

ثانيا: نقد المحاكاة ١١٣
٣- نقد ميتافيزيقا أفلاطون ١١٦
٤- نقد أرسطو ١١٩
٥- استخدام المنهج التحليلي في نقد سقراط وأرسطو ١٢٤
٦- نقد فكرة الدائرة والفضيلة ١٢٥
الاستنتاجات ١٢٦
الهوامش والمصادر ١٢٨

الفصل السادس
المصطلح الطبيعي دراسة مقارنة بين ابن سينا والغزالي
المصطلح الطبيعي ١٣٥
ألفاظ ابن سينا والغزالي في الطبيعيات ١٣٦
تعريفات ابن سينا والغزالي لألفاظ الطبيعيات ١٣٧
المقارنة ١٤٩
الهوامش والمصادر ١٥٧

الفصل السابع
الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي
أولا: تاريخية الاستبداد ١٦١
ثانيا: نماذج من الطغاة أو المستبدين ١٦٤
ثالثا: التحليل ١٦٤
رابعا: الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلامي ١٦٥
أ - الاستبداد في الفكر الكلامي ١٦٥
ب- الاستبداد في الفكر الفلسفي ١٦٧
ج- تهافت التهافت لابن رشد ١٦٨
خامسا: أشكال الاستبداد في الواقع الثقافي المعاصر ١٦٩
الهوامش والمصادر ١٧١

الفصل الثامن
رؤية معاصرة لديمقراطية أثينا
سؤال الديمقراطية ١٧٦
أصول الديمقراطية الأثينية ١٨١
نقد الديمقراطية الأثينية ١٨٤
أساليب الحفاظ على الديمقراطية ١٨٦

الاستنتاجات ١٨٧
الهوامش والمصادر ١٩٠

مقدمة

دأبت الفلسفة منذ أن وجدت على يد فيلسوفها الأول طاليس في القرن الخامس قبل الميلاد عل طرح للسؤال، وكان شغل الفلاسفة وهمهم الأول أن يطرحوا السؤال الفلسفي وقد لخص أرسطو أسئلة الفلسفة بمتى؟ وكيف؟ ولماذا؟ واستمرت هذه الحال في اليونانية والعصور الوسطى بشقيها الإسلامية والمسيحية، وكذلك في الفلسفة الحديثة إلى أن تنبه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل في الفلسفة المعاصرة وقال بان مهمة الفلسفة ليست في تحصيل مجموعة من الحقائق مثل سائر العلوم بل في البحث فيما لو يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل، أي إن مهمة الفلسفة ليست في طرح الأسئلة بل في الإجابة على الأسئلة المطروحة، عليه فإن منهج كتابي هذا وفكرته تتماشى مع هذا الطرح الرسلي الفلسفي.

كتابنا الذي بين أيديكم هو قراءة في الفلسفة، أي محاولة الإجابة عن أسئلة فلسفية مطروحة على الساحة الثقافية، ففصله الأول يكمن في طرح سؤاله الأول، هل هناك مضامين فلسفية للحضارة العربية الإسلامية ؟ وإذا كانت كذلك فما هي مصادر التأمل الفلسفي للفيلسوف المسلم الذي صاغ هذه المضامين الفلسفية؟ وكانت الإجابة، أن المضامين الفلسفية للحضارة العربية الإسلامية هي:

التصور الفلسفي للوجود، معنى الحياة وهدفها، كينونة الإنسان، ماهية العقل وفاعليته، الإلزام الخلقي، التعبير الجمالي، العدالة، الثنائية، أما مصادر مادة التأمل الفلسفي فهي القران الكريم والحضارات القديمة وفكر المدارس الثقافية قبل الإسلام فضلا عن الكتب الفلسفية المترجمة.

أما الفصل الثاني فهو يجيب عن إنجازات الفلاسفة المسلمين، في أدلة حدوث العالم ونظرية المعرفة والنفس الإنسانية وأقسام العقل وتقسيم العلوم والمصطلح الفلسفي مع نماذج من الفلاسفة المسلمين وهم الكندي والفارابي.

و إذا كانت هناك مضامين فلسفية للحضارة العربية الإسلامية وهناك إنجازات للفلاسفة المسلمين، فما معنى طرح أرسطو فكرة الشعاع الخاطف، أي إن الفلسفة اليونانية هي الشعاع الخاطف، وهذا ما يجيب عنه الفصل الثالث، في توضيح لفظتا الحكمة والفلسفة، والأفكار الأساسية في الحضارات القديمة، وأصول الفلسفة اليونانية، ومن ثم اثر الحضارات الشرقية في الفلسفة اليونانية.

ولما كان أرسطو هو صاحب فكرة الشعاع الخاطف وهو المعلم الأول في المنطق ويقوم المنطق كله على فكرة المقولات العشرة، فما معنى المقولة؟ وماهي أقسامها العشرة ؟ الجوهر والكم والكيف والاضافة والمكان والزمان والموضوع والملك والفعل والانفعال، تلك هي موضوعات فصلنا الرابع.

أما الفصل الخامس فهو نقد عربي فلسفي للفلسفة اليونانية، في المنهج والفن والمحاكاة وميتافيزيقا أفلاطون ونقد لأرسطو في نظرية التعريف والمنطق والعلل الأربعة فضلا عن نقد فكرة الدائرة كل هذا النقد من قبل زكي نجيب محمود فضلا عن آراءنا المقارنة بين النص اليوناني والنقد العربي.

وأردت الاستزادة في بيان إبداع الفلاسفة العرب لكي أقدم نماذج أخرى، وتحديدا في المصطلح الفلسفي الطبيعي، لأن المصطلح الفلسفي أساس الفلسفة والتفلسف، وهذه المرة اخترت ابن سينا والغزالي في رسائلهم بحدود الأشياء ورسومها وإجراء مقارنات بينهم وهو ما شكل مادة الفصل السادس.

أما الفصل السابع والثامن هما أيضا يجيبان عن سؤال كبير في الفلسفة السياسية وهو مدار بحث منذ أن وجد الإنسان ولحد هذه اللحظة وسيبقى هذا السؤال موضع نقاش وحوار، أي ماهو شكل النظام السياسي الأمثل؟هل هو الديمقراطي أم أي شكل أخر؟

عليه كان الفصل السابع من كتابنا يبين الاستبداد، من الناحية التاريخية، ويعرض نماذج من المستبدين أو الطغاة ومن ثم الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلاميان، وأشكال الاستبداد في الواقع العربي المعاصر، وإذا كان الفصل السابع يتحدث هكذا فأن مادة الفصل الثامن نقيضة له تماما إنها تعرض تجربة ديمقراطية أثينا التي تتغنى بها الإنسانية لحد الأن، ما هي أصولها ونقدها وأساليب الحفاظ على الديمقراطية.

وحسب اعتقادي المتواضع أن كتابي هذا يشكل بدء تجربة جديدة تعرض رؤى ومناقشات وتحاول الإجابة عن أسئلة فلسفية طالما ظلت موضع حوار ونقاش بين الباحثين في الأوساط الفلسفية والثقافية ومن الله التوفيق.

المؤلف

١

الفصل الأول

المضامين الفلسفية للحضارة العربية الإسلامية

أولا: التصور الفلسفي للوجود
ثانيا: معنى الحياة وهدفها
ثالثا: كينونة الإنسان
رابعا: ماهية العقل وفاعليته
خامسا: الإلزام الخلقي
سادسا: التعبير الجمالي
سابعا: العدالة
ثامنا: الثنائية

مصادر مادة التأمل الفلسفي:

١- القرآن الكريم.
٢- الحضارات القديمة في البيئة العربية.
٣- فكر المدارس الثقافية قبل الإسلام.
٤-الكتب الفلسفية المترجمة.

الفصل الأول
المضامين الفلسفية للحضارة العربية الإسلامية

تعد الفلسفة عاملا ومقوما لشكل الحضارة، وهي تترك بصمتها على تعدد الأنماط الإنسانية والمدنية، ولابد لكل مجتمع حضاري مفهوما ته الفلسفية التي يستطيع من خلالها أن يجد تفسيراً لطبيعة الأشياء ومجالات الحياة التي يحياها، وإذا بحثنا في مكونات الحضارة العربية الإسلامية فلابد أن نبدأ من مرحلة قبل الإسلام، إذ ساهمت الحضارات القديمة التي كانت قائمة على جوانب شبه الجزيرة كحضارة وادي الرافدين والحضارة المصرية في تكوين المزاج الحضاري للأمة العربية، ولعبت الأيدي دوراً كبيراً ومتميزاً في بنائها، ففيها نشاهد روائع العمران والصنائع والإنجازات، وكان التفكير في هذه الحضارات يتجه إلى العمل التطبيقي من اتجاهه إلى التفكير النظري الذي شغل مفكري اليونان أكثر من غيرهم، فكان اليونان يحاولون تصوير نموذج يحاكي الكون، وبهذا صار تفكيرهم أكثر شمولية ويحتضن العالم كله، لكن الحال مختلف في الحضارة العربية الإسلامية وسأبين طبيعة مضامينها الفلسفية التي تتدرج في:

١- التصور الفلسفي للوجود.
٢- معنى الحياة وهدفها.
٣- كينونة الإنسان.
٤- ماهية العقل وفاعليته.
٥- الإلزام الخلقي.
٦- التعبير الجمالي.
٧- العدالة.
٨- الثنائية.

أولا: التصور الفلسفي للوجود :

أن التصور الفلسفي للوجود يعني مضمون أفكار الأفراد الذين يؤلفون مجتمعا ما، عن الطبيعة والعالم الذي يعيشون فيه ويتفاعلون معه، ويحددون مكانتهم في هذا العالم ومصيرهم، اذا تعد هذه النظرة القاعدة التي ينبني عليها تقدم المجتمع، بل أن المجتمع الذي يفتقر إلى هذه النظرة أي إلى الوجود، يصاب بالانحلال ولا يمكنه أن يبني حضارة حقيقية،(١) وانطلاقا من أهمية هذه النظرة كانت معالجات

الفلاسفة المسلمين منطلقة من ما ورد في القرآن الكريم من آيات تفسر نشأة الوجود، وخلق السماوات والأرض وما بينهما من كائنات حية وغير حية، وعن حركة الكواكب ومواقع النجوم وعن تصريف الرياح والسحاب وعن نبات الأرض وتكوين الأجنة واختلاف الألوان والألسن، ولذا يمكن القول بأن الصورة التي عرضها القرآن الكريم عن الكون شاملة لكل أجزائه، وان أهم صفة لهذا الكون هي الحركة والتغير والتبدل، وان هناك ارتباطاً بين الظواهر الكونية، وهذا الارتباط هو تجسيد لفكرة السببية، وربط القرآن أيضا بين الطبيعة وما بعد الطبيعة(٢).

عليه فقد قدم الفلاسفة المسلمون تصوراً للكون مبنياً على هذا التوجه مستخدمين منطق العقل في التفسير، فالكندي بدأ من تعريف الطبيعة بقوله(اعلم أن الأشياء الطبيعية إنما هي علم الأشياء المتحركة، لان الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة جميع المتحركات الساكنات)(٣) فالطبيعة لديه هي الكون والفساد بما تمتلك من قدرة على الفعل منحها الله لها وبعد الأنواع والأجناس في الطبيعة لها مدة معينة أرادها الله لها، ولن تفنى إلا بأن يفنيها الله، وتصور العالم بشكل كرات كل كرة منها تحيط بالأخرى، ورتب هذه الكرات حسب الثقل والخفة، فالأرض في الوسط لأنها الأثقل، بعدها كرة الماء لأنه أقل خفة من الأرض، ثم كرة الهواء فهي أخف من الماء، بعدها كرة النار التي تحيط بجميع الكرات. وتأثر الكندي بأرسطو في تقسيم العالم إلى قسمين ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، ويؤمن الكندي بالسببية أي أن لكل حادث سبباً ولكل معلول علة، ويقسم العلل تقسيم أرسطي، العلة الفاعلة والعلة التمامية والعلة الصورية والعلة المادية وعلى الرغم من هذا التعدد للعلل إلا أنه يؤمن بأن هناك علة أولى لها جميعاً من شأنها أن تفعل كل شي سواء أكان فعلها مباشراً أم غير مباشر (٤) أما ابن سينا فيعرف الطبيعة (أنها مبدأ أول بالذات لحركة ما هو فيه وسكونه، وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي)(٥)، وتعريفه الأخر للطبيعة (مبدأ للحركة لما هي فيه ومبدأ سكونه بالذات لا بالعرض)(٦)، وهذا تعريف أرسطي فقوة التحريك في الجسم فمثلاً العناصر الأربعة ذات طبيعة خاصة تميز أحداهما عن الأخرى، فالنار تحرق لأن طبيعتها الحرارة والماء طبيعته البرودة والأرض اليبوسة والهواء الرطوبة ويعد ابن سينا عالم الكون والفساد هو ذلك العالم الذي يتكون من العناصر الأربعة. أما الأجرام السماوية فهي خارجة عن هذه الطبائع الأربعة لان مادتها الأثير، وعالم الفلك لا يتأثر بعالم الكون والفساد بل انه جسم متحرك في مكانه ويعد الأفلاك ثمانية بشكل كرات ملتفة حول بعضها الأخر أولها كرة الكواكب الثابتة ثم كرة زحل فكرة المشتري فكرة المريخ

ثم كرة الشمس ثم كرة الزهرة بعدها كرة القمر وهكذا يكاد يكون الجميع على هذا الترتيب ويرفض أن تكون هذه الأفلاك علة لبعضها الأخر (٧).

و العالم عند ابن رشد يشمل الأجرام السماوية والأجسام الأرضية وما بينهما، وأجسام العالم البسيطة والمتكونة لها خمسة أجسام: العناصر الأربعة والجرم السماوي، والعناصر الأربعة تكون عالم الكون والفساد، أما الجرم السماوي فلا يجوز عليه الكون والفساد، والعالم في رأيه كامل ولا وجود لمكان أو خلاء خارجه، فالعالم كله ملاء، والعالم متناه ومحدود وان سبب الكون والفساد في هذا العالم الأرضي يعود إلى الأجرام السماوية، فمثلاً فساد الزرع عن طريق التغيرات الجوية وكذلك الأجرام السماوية هي السبب في خفة وثقل العناصر، فالنار خفيفة لأنها قريبة من الجرم السماوي، والأرض ثقيلة لأنها بعيدة عنها، وعليه فانه يفسر سبب الكون والفساد والثقل والخفة والفوق والأسفل كلها تعود إلى الجسم المستدير أي الفلك، وحركة الأجرام السماوية تتم بواسطة العقول المحضة فالأجرام تتحرك سجوداً وطاعة ومحبة، وهو يرى أن الأرض ثابتة والكواكب تتحرك والعالم في رأيه في خلق مستمر وحركة دائبة من الأزل وإلى الأبد، وترتبط الموجودات كلها بالواحد، والوجود عنده هو صورة الواحد، وهذه الوحدة تعني وحدة في الخلق والإبداع والقدرة والعلم، والعالم كله أشبه بحلقات مترابطة بعضها بالبعض الأخر، والله موجود في قمة هذه الظواهر التي تنشأ عنه والكائنات برمتها (٨).

ثانياً: معنى الحياة وهدفها :

تقوم الحضارة العربية الإسلامية على فكرة أن هذه الحياة زائلة، وان الحياة الأخرى لابد أن تكون هي هدف الإنسان، فهذه الحياة هي معبر وطريق إلى الحياة الأخرى، بدليل فكرة بعث الأجساد وقد اختلف الفلاسفة في مسألة البعث هل البعث يشمل الجسد والروح أو النفس، أم انه يشمل النفس فقط فابن سينا يقول انه خلود الروح وليس للجسد أما ابن رشد فيقول بالخلود العام أو النوعي، وبشكل عام فإن الإنسان لا يستطيع أن يحيا حياته دون جهود مستمرة للتعبير عنها وطرق التعبير عديدة، لكنها تعبر عن حقيقة واحدة هي الرغبة في الخلود وكان تعريف أفلاطون للحب في نظريته، على انه رغبة في الخلود لأنه قسم الناس إلى نوعين: الذين يميلون إلى الجسد يطلبون النساء وينجبون الأطفال على أمل أن تحفظ ذريتهم ذكراهم وتمنحهم الخلود، والصنف الأخر الذين استغنوه نفوسهم فإنهم يطلبون ما يصلح النفس أن تحمله وتحويه، وكذلك يتجسد الخلود في تلك الثورة الجامحة على

حقيقة الموت، واتخذت هذه الثورة أشكال متعددة في الدين والفن والتاريخ والفلسفة، فبعد أن يكتشف الإنسان القوة التي في نفسه ويتحدى بها الزمن يقاوم التغير من اجل أن يخلد الحياة الإنسانية ويجعلها أبدية. ومن اجل الخلود بنيت الأهرامات ورؤية الفنانين في أن نتاجهم الفني لا يدركه الفناء (٩) و(من اجل أن نملك عالم الحضارة علينا أن نعيد الاستيلاء عليه دائماً بقوة التذكر التاريخي)(١٠) لذا فان قوة التذكر التاريخي هي إحدى وسائل التعبير عن الخلود. وترتبط مسألة الخلود بمسألة التفرد، لأن الخلود هو الخلود الشخصي وليس النوعي، والقول با لشخصية والفردية يمكن من القول في الخلود، وان نفي الشخصية نفي للخلود، ثم أن للإنسان اختيارات متعددة أمام كل قضية مطروحة أمامه، لكن قضية موقفه من الحياة تختلف عن كل القضايا، ذلك أن الإنسان مطروح أمامه خياران هما:

١- إما أن يعيش هذه ا لحياة ويستمتع بها.

٢- وإما أن يجعلها معبراً وطريقاً نحو قضية ما)(١١) لكن أغلب الناس تمزج بين هذين الخيارين في أسلوب متوسط، والوسطية هذه هي الأخرى مختلفة بين الناس، ويحد هذا الاختلاف مدى اقتراب أفعال الإنسان من كل طرف من هذه الأطراف، أما الطرفان الرئيسيان فالثاني الذي يعد الحياة معبراً هو الصوفي، أما الأول الذي يعيش هذه الحياة فهو الإنسان المنغمس في اللذات ويقصر لحظات حياته ليستنزف آخر قطرة من اللذة.

ثالثا: كينونة الإنسان :

كينونة الإنسان تعني وجوده ومكانته في العالم الطبيعي بالنسبة لبقية الموجودات الأخرى، ومن الممكن أن نبحث في وجود هذا الإنسان والنظر إليه من زوايا أو وجهات أربع هي التفرد والحرية والأخلاق والمعرفة، لكننا سنختصر دراستنا هنا على تفرد هذا الإنسان أي كيانه وقدرته وفاعليته في حركة الحضارة، لأننا سنتطرق إلى الجوانب الأخرى ضمن مبحثنا هذا بشكل تفصيلي، ولغرض إبراز هذه الكينونة للإنسان فلابد من البدء بالقول أن للإنسان جسداً ونفساً، فالجسد يمثل الشيء المادي الزائل أما النفس فهي تمثل الشيْ الروحي الثابت، وقد تعامل الفلاسفة مع هذا التقسيم منذ أن وجدت الفلسفة وإلى الآن، وعلى صعيد حضارتنا العربية نجد أن هذه النظرة للإنسان تجسدت في تعريفه وتفسيره، إذ أن هناك عدة اتجاهات في تفسير الإنسان على ضوء قسمته إلى النفس والجسد وهي:

الأول: يمثله المعتزلة ويقولون إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وهذا هو تعريف أبي الهذيل العلاف، وبعض المتكلمين يرون بان الإنسان هو الذي يرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد(١٢).

الاتجاه الثاني: يرى بان الإنسان هو الروح والجسد معا، وهذا الرأي متأثر بأرسطو الذي ينظر إلى كل موجود طبيعي بأنه يتكون من مادة وصورة، ويمثله هشام ابن الحكم الذي يقول بان الإنسان اسم لمعنيين بدن وروح.(١٣)

الاتجاه الثالث يرى بان الإنسان هو النفس فقط أي النفس الناطقة، وهذا الرأي يعتمد أصحابه في تبريره على القرآن الكريم الذي يستخدم كلمة نفس للتعبير عن الإنسان ككل منها قوله تعالى (وإذا قتلتم نفسا)(١٤)أي إنسانا، والتبرير الأخر يعتمدون فيه على سقراط الذي اعتبر البدن أداة للنفس، وان النفس هي جوهر الإنسان، يمثل هذا الاتجاه الثالث إبراهيم بن سيار النظام القائل بان الإنسان هو النفس والبدن آلتها وقابلها.(١٥)أما الفلاسفة فابن سينا عرف الإنسان بأنه حي ناطق ماءت(١٦) وكذلك مسكويه عرفه بأنه حي ناطق ماءت وهو نفس التعريف السينوي(١٧)، ويمكن القول بان الفلاسفة قد تشابهوا في تعريفهم للإنسان، وينقد كلسير تعريف القدماء للإنسان بأنه حيوان ناطق (عاقل) ويحاول أن يصححه، إذ انه يعترف بان هذا التعريف على الرغم من ثورة اللاعقليين عليه، إلا أنه لم يفقد قوته لأن القوة الناطقة كامنة في كل أنواع النشاط الإنساني، لكنه يرى انه إلى جانب اللغة الفكرية هناك لغة عاطفية، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العملية هناك لغة خيال شعري، واللغة لا تعبر فقط عن الأفكار بل تعبر أيضا عن المشاعر والعواطف وحتى الفلاسفة الذين وضعوا هذا التعريف، فإنهم لم يكونوا تجريبيين بل أيضا أرادوا أن يعبروا بهذا التعريف عن إلزام أخلاقي لكن العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها، وكل هذه الأشكال رمزية، إذن فلنحد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق (١٨) وهو يعد هذا التعريف ما هو إلا تمييز الخاص بالإنسان عن ما عداه، وهذا التمييز هو الذي يساعدنا في فهم الطريق الجديد المهيأ للإنسان وهو الطريق إلى المدنية.

ويصور أفلاطون الطبيعة الإنسانية كالنص الصعب الذي لا تحله إلا الفلسفة لأن هذا النص مكتوب بأحرف صغيرة دقيقة لا تستطيع قراءتها، والفلسفة هي التي تكبر هذه الحروف لكي نقرأها، لكنه يعتقد بان تكبير هذه الحروف يتم من خلال نظرية للدولة وإذا فعلت الفلسفة ذلك ظهر المخبأ في النص وغدا الغامض مقروءاً

(١٩) لكن الحياة السياسية ليست هي الشكل الوحيد في حياة الإنسان لان ظهورها كان متأخرا، والدولة نتاج متأخر للمدنية، إذ سبقتها عملية تنظيم مشاعر الإنسان ورغباته وأفكاره ومحتوى هذه التنظيمات اللغة والأسطورة والدين والفن.

وعلى ضوء ما مر من تحليل وتعريف للإنسان يمكن القول بأن الفلاسفة والمتكلمين كانوا يعتمدون في تحديد نظرتهم للإنسان، انطلاقا من كون الإنسان هو محور الفاعلية في حركة الحضارة فالحضارة تتحدد بمدى صقل الإنسان الفكري لها، وفي حضارتنا العربية كان للقرآن الكريم دور كبير في هذه التنشئة الفكرية، إذ بينت العديد من الآيات القرآنية دور الإنسان ومكانته في نظام الوجود، إذ أنيط بالإنسان الدور الأول في هذه الأرض لكي يغيرها ويبدل أشكالها ويقود اتجاهاتها، وكرم الإسلام الإنسان وجعله أشرف موجود في هذا الكون، وحتى في موضوع قسمت الإنسان على النفس والجسد، فقد عولج موضوع العبادة ومدى ارتباطها بالنفس، ففي النفس ميلا فطريا للتعبير عن المشاعر المضمرة، وهذه المشاعر المضمرة تتخذ شكلا ظاهرا تدركه الحواس وعندما يتم التعبير عن هذه المشاعر بالحس تهدأ النفس وتستريح، وتحس بالتناسق بين الظاهر والباطن، فمثلا في الصلاة لا تتم بالنية فقط بل تتخذ الشكل الظاهر وهو الاتجاه إلى القبلة وتكبير وركوع وسجود، وكذلك الصوم نية وامتناع عن الطعام والشراب والحج إحرام ولباس وحركة وسعي ودعاء وتلبية ونحر وحلق، وهذه الحركات جميعا في كل العبادات هي أشكال ظاهرية تستجيب لمشاعر داخلية في النفس الإنسانية وتتجسد بهذه الطريقة، (٢٠) ثم أنها هي التي تعطي للأمة تميزها، تميزها في التصور والشخصية والهدف والاهتمامات وتجعلها متميزة عن الأمم الأخرى وتحدد شخصيتها وكيانها.

رابعا: ماهية العقل وفاعليته :

سمحت الحضارة العربية الإسلامية لتحرير العقل إلى حد كبير، بحيث ظهرت مخالفات تتناقض مع النظرية التي تحكم الحياة، وكان عصر النبي (ص)هو العصر الذي بدأ فيه تحكم العقل، إذ أن للقرآن دوراً كبيراً في تشكيل التيار العقلي، لما فيه من آيات تحث على النظر العقلي والتأمل وما فيه أيضا من تعارض ظاهري للآيات والتعارض نشأ من وجود المحكم والمتشابه، فهناك من الآيات ما يثبت الجبر ومنها ما يثبت الاختيار (فيضل الله من يشاء وهو العزيز الحكيم)(٢١) وهذه الآية توحي بالجبر أما التي توحي بالاختيار (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر) (٢٢) وهذه هي بداية التأويل الذي نظم فيما بعد ووضعت له شروط وعندما نقول بان هذه هي بداية التأويل يعني هذا أيضا بداية نشأة الاتجاه العقلي في الإسلام، وهذه البداية مبدية على التعارض الظاهري بين الآيات القرآنية واحتياج المسلمين إلى حل لهذا التعارض، وعليه فان الاتجاه العقلي نبع من الإسلام بناء على هذا الحافز وروداه الأوائل هم المعتزلة، والجانب العقلي الأخر عند المسلمين هو القياس بالتمثيل، وعلى أساس انه يرجع لمنطق أر سطو بينما هو يعود إلى الاجتهاد، والاجتهاد هو من أعمال العقل الذي يستدرك فيه لمعرفة حكم شيء ليس فيه نص ولا إجماع على حكمة، فالاجتهاد هو البداية لمبدأ القياس.

وإذا كانت هناك وقفة فلابد أن تكون مع المعتزلة كممثلين للتيار العقلاني في الحضارة العربية إذ أن نظرتهم للعقل نظرة غائية فليست وظيفة العقل للوصول إلى المعرفة بل منع العاقل مما لا يمنع غير العاقل نفسه منه، يقول الجباني(إنما سمي عقلا لان الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه) ويقول واصل بن عطاء (الحقيقة تعرف بحجة عقل) ويقول أبو الهذيل العلاف (منه علم الاضطرار الذي يفرق به بين نفسه والحمار وبين الأرض وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم)(٢٣) فالعقل عند أبي الهذيل كغيره من المعتزلة هو مجموعة العلوم والمعارف ومن ضمنها المعرفة الاضطرارية التي تميز الذات عن غيرها من الذوات والعقل هو قدرة على اكتساب العلوم، وعليه فإنهم يقدسون العقل، ولولاه لما كانت معرفة، وفي نفس الوقت يؤمنون بالحرية الإنسانية، ومذهبهم في التكليف قائم على الحرية، فلا ثواب ولا عقاب بلا حرية، فالعقل يعرف بالضرورة وفي نفس الوقت الإنسان مكلف، ووحد المعتزلة بين العقل والمعرفة، فكانوا أكثر اتساقا مع روح المذهب الاعتزالي ورفضوا فكرة أر سطو في أن العقل قوة أو قدرة وان سبب توحيد المعتزلة بين العلم والعقل (حتى لا يكون هناك تكليف لما يطاق ويتحقق العدل الإلهي، فمن له كمال العقل أي هذه العلوم المخصوصة فهو عاقل ويكلف ومن ليس له كمال العقل خرج عن كونه عاقلا وأعفى من التكليف لأنه لا علم له بما كلف أصلا)(٢٤) والعقل هو القادر على اكتشاف الأسباب وإدراكها، والمعرفة العقلية أسمى من المعرفة الحسية.

أما الفلاسفة فقد عرف الكندي العقل (جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها) (٢٥) والفارابي لديه نظرية في العقل، وهي عبارة عن مزيج بين أراء أفلاطون وأر سطو وعقيدته الدينية، وانتهى من خلالها إلى التقسيم الرباعي للعقل والذي يتفق عليه اغلب الفلاسفة المسلمين وهو: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل

المستفاد والعقل الفعال، ويقول الفارابي بان(القوة العاقلة هي جوهر بسيط مفارق للمادة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر إحدى، وهو الإنسان على الحقيقة)(٢٦).

أما ابن سينا فقد جمع بين الفكر اليوناني أفلاطون وأر سطو وأراء الكندي والفارابي وتوصل أيضا إلى التقسيم الرباعي للعقل، أما حده للعقل فهو بعده اسماً مشتركاً يقال على: عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده انه قوة بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأعراض، ويقال عقل لمعنى أخر وحده، أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره)(٢٧)، وفي قصة حي ابن يقظان يعتقد ابن سينا بان العقل هو الطريق للموصل إلى الملكوت الأعلى فان من يستطيع التغلب على شهواته ويخضعها لحكم العقل يستطيع أن يرتقي إلى أعلى الدرجات، والعقل عنده هو ميزان الحق.

أما الغزالي فيورد حديثا عن ابن عباس عن الرسول (ص)جاء فيه(لكل شيء آلة وعدة، وان آلة المؤمن العقل، ولكل شيء مطية، ومطية المرء العقل، ولكل شيء دعامة، ودعامة الدين العقل، ولكل قوم غاية، وغاية العباد العقل، ولكل قوم راع، وراع الصابرين العقل، ولكل تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل أهل بيت قيم، وقيم بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة، وعمارة الأخرة العقل، ولكل أمرىء عقب ينسب إليه ويذكر به، وعقب الصديقين الذي ينتسبون إليه ويذكرون به العقل، ولكل سفر قسطاط، وقسطاط المؤمنين العقل)(٢٨).

وابن باجه يضع للعقل ثلاث مراتب هي الصور الروحانية والمعقول والعقل الفعال، ويعتمد في نظريته بالعقل على فكرة التفاضل بين الناس على أساس مراتب العقل، وكلما تخلص الإنسان من المادة والحس، ارتقى إلى مرتبة نحو الصور الروحانية وكلما ارتقى أكثر حقق غايته الإنسانية، وابن طفيل الفيلسوف الإشراقي وضع أيضا نظرية في العقل برسالته حي ابن يقظان تقوم على الانتقال من الأدنى إلى الأعلى من الحس إلى المجرد ومن الكثرة إلى الواحد، لأنه يعتقد بان للمعرفة طريقان أحدهما عقلي والأخر نقلي، وفي حي ابن يقظان يركز على الطريق العقلي لان الإنسان بطبيعته معد لمعرفة الحقائق الإيمانية.

أما ابن رشد فقد لاحظ بان المجتمع الإسلامي تمزقه الانقسامات ولابد من توحيد هذا المجتمع ولن توحيده لا يتم إلا بالعودة إلى الأصول الثابتة وهذه الأصول هي القرآن الكريم والسنة النبوية وهي الأصل الأول، أما الثاني فهو الاعتماد على

منطق العقل ويجب أن نفهم القرآن فهما عقليا ونزيل عنه كل التأويلات الخاطئة التي لحقته، لذا فقد وضع شروط للتأويل هي:

١- احترام خصائص الأسلوب العربي.
٢- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.
٣- مراعاة المستوى العقلي لمن يوجه إليه التأويل.

ويعد الفلاسفة فقط وحدهم القادرون على فهم باطن القرآن بما يملكون من منهج عقلي صارم يتأولون به القرآن عند الضرورة تأويلا صحيحاً، وإذا تعذر فيسلمون بالظاهر(٢٩).

وأخيراً يمكن القول بأن هذا التيار العقلي في الحضارة العربية الإسلامية بدأ من المعتزلة وصولاً لابن رشد، يوازيه تيار أخر يدعو إلى التمسك بالنص ويمثله أبن حزم والغزالي، ويفسر الباحثون وجود هذين التيارين بعضهما إلى جنب بعض ما هو إلا انعكاس للنظرية التوازن في الحضارة العربية الإسلامية.

خامسا: الإلزام الخلقي:

الأخلاق بشكل عام هي عبارة عن مجموعة قيم، وهذه القيم إما أن توضع من قبل الإنسان أو من سلطة خارج الإنسان، فالذين يقولون بالسلطة خارج الإنسان ينقسمون إلى قسمين في تحديد هذه السلطة، قسم يعدها سلطة إلهية والقسم الأخر يعد المجتمع هو السلطة، ويمثل رجال الدين الصنف الأول الذي يقول بأن القيم إلهية، بينما يرى كيركجورد وغيره بان القيم تصدر عن الله وعن الإنسان معا، اما دوركهايم فيعد المجتمع هو مبدع القيم (٣٠)، وموضوع الأخلاق هو الفضائل والرذائل، فالفضائل الأخلاقية هي: الحكمة والعدل والشجاعة والعفة والصدق والأمانة والمحبة والإحسان والتواضع والسخاء والصبر والعفو والحلم والرحمة والتقوى والتوبة والتعاون والإخلاص والوفاء، إما الرذائل فهي، الكذب والغش والخيانة والكبر والغضب والحسد والحقد والغدر وخلف الوعد.

والأخلاق هي سر ديمومة واستمرارية الحضارة، فكلما التزم المجتمع بقيمه الأخلاقية وسعى نحو صقلها وتأصيلها، كلما تمكن من حماية وحدته، وأبعد شبح تدهور حضارته، وكلما تخلت الجماعة عن قيمها الأخلاقية فأن ذلك يؤدي إلى التفتت وتدهور حضارتها، والمقوم الأخلاقي يرتبط بالجانب الروحي للكيان الحضاري لأن الوعي الأخلاقي هو ظاهرة ذاتية باطنية، تستمد وجودها من هذا الارتباط الذاتي، لذا فالوعي الأخلاقي يستند في أغلب أحواله إلى الجانب الديني،

لما في طبيعة العنصر الديني من رقابة باطنية على الذات، (٣١) والعنصر الديني هو الذي يفرض أن تكون القيم الأخلاقية ثابتة مستقرة ودائمة، وعليه لابد أن يقوم المذهب الأخلاقي على الإلزام، فإذا لم يكن هناك إلزام لم تكن هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية فلا يمكن أن تسود العدالة، وتنتفي الفوضى ويفسد النظام، والإلزام الأخلاقي يتحدد من خلال الحرية، فلا معنى للمسؤولية الأخلاقية بدون وجود الحرية، ويقول الرسول (ص)(كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)(٣٢)، والإلزام هو شكل الضرورة الذي يميز التعاليم الأخلاقية، إذ بوسع المرء أن يتصور أفعالا ممكنة ستتحقق إذا أراد، ولكن بعض الأفعال الممكنة يبدو ضروريا، وهنا يلتقي في الشيء الواحد الإمكان والضرورة، ولكن هذا لا يكون على قدر واحد ونسبة واحدة، فالأمر يكون ممكنا إذا كان في وسع المرء أن يحققه أو لا يحققه، ولكنه يكون ضروريا حكما عندما يكون جزءا من نظام مثالي كامل يتصوره العقل، فهذا النوع من ارتباط الممكن بالضروري يشكل الإلزام، والواجب بالمعنى المجرد هو الإلزام الأخلاقي من حيث ذاته وبصرف النظر عن قاعدة الفعل الخاصة أو الجزئية(٣٣).

يعني هذا إن الإلزام في الأخلاق هو أن الفرد له حرية وإرادة ولكن عليه أن يحترم القواعد الأخلاقية، لان القواعد الأخلاقية تبدو وكأنها مقيدة لحريته، وحلها هو أن الفرد يختار بإرادته الالتزام بهذه القواعد، لكي يحقق التوافق مع غيره، ويصبح مصدر الإلزام الخلقي، الحاسة الخلقية أو الضمير أو الوجدان الذي يعتمد على منطق العقل.وساهمت جملة عوامل في تشكيل هذا المقوم الأخلاقي في الحضارة العربية، إذ انه يعود في أصله إلى تلك الفضائل التي اهتم بها العرب قبل الإسلام، فكانت الفضائل التي تتسم بها البيئة العربية قبل الإسلام هي، الشجاعة، والحلم والجود والعفة والوفاء والمروءة، فضلاً عن هذا المقوم فان للقرآن الكريم دور في تشكيل الأخلاق، فهو أكد على خير البشر من الناحية الروحية والعقلية والاجتماعية، وفيه سعادة لهم من خلال التنظيم الاجتماعي على الأسس الإنسانية التي هي الحرية والأمن والرخاء، والتمسك بالمثل والقيم العليا، ونهى الإسلام عن الرذائل وكل ما يسيء إلى الإنسان والإنسانية، والأخلاق الإسلامية ليست مجرد قواعد وقيما مجردة بل أنها قواعد عملية وقيم سلوكية، وطبعت بالطابع الإنساني، ونظر الفلاسفة المسلمون إلى هذا الموروث الأخلاقي، وكانوا يعتمدون في إقامة مبادئ الأخلاق على الأيمان بالله وما ورد من آيات في القرآن الكريم، وكان التخلق بأخلاق الله هي كمال الأخلاق عندهم، ففي الذات

الإلهية تجتمع كل الكماليات وعلى الإنسان أن يتشبه به، فالله يجمع الرحمة والمحبة والقوة والجبروت في توازن وصفاته الحسنى، رحيم ودود محب غفور، ويعتمدون على قول الله تعالى (ولله المثل الأعلى)، والمثل الأعلى عند فلاسفة الإسلام أيضا هو أن يعطي ولا ينظر مقابلاً، لذا على الإنسان التضحية والبذل والعطاء وان لا ينتظر من وراء عمله هذا جزاء ولا شكوراً(٣٤)، وأضاف الفلاسفة المسلمون إلى هذا الموروث الأخلاقي في البيئة العربية، أضافوا إليه ما ترجم من التراث الأخلاقي عند فلاسفة اليونان خاصة سقراط وأفلاطون وارسطو إذ عرفوا مؤلفاتهم وترجموها، فترجمت الأخلاق النيقوماخية والأخلاق الاوديمية لأرسطو، وترجموا القوانين والجمهورية وثولوجيا أفلوطين، وتأثروا بكثير من أفكار فلاسفة اليونان الأخلاقية كرأي سقراط بالفضيلة وتعلمها وكتب أرسطو في الأخلاق، فرسائل الكندي الفلسفية في أغلبها رسائل أخلاقية، واهتم الفارابي بفكرة السعادة وكتب رسالة (في التنبيه على سبيل السعادة) وأخرى (في تحصيل السعادة) ومزج الأخلاق بالسياسة، والأخلاق عنده علم يفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه، ويبلغ الإنسان الكمال بتحصيل الفضائل والخيرات وتجاوز الشرور التي تعيق بلوغ هذا الكمال. واشتهر مسكوبة في كتابه تهذيب الأخلاق، وناقش السعادة في كتابه الفوز الأصغر وكتاب طهارة النفس، أما الغزالي فقد عرض مذهبه الأخلاقي في كتبه إحياء علوم الدين، ميزان وكيمياء السعادة، وهدف الأخلاق عنده هو إصلاح القوى الثلاث، قوة التفكير وقوة الشهوة وقوة الغضب.

لذا يمكن القول أن أصالة الفكر الأخلاقي عند فلاسفة الإسلام تنبع من تنوع مصادره، واليونانية هي أحد هذه المصادر، فالفارابي عندما يحدد خصائص رئيس المدينة الفاضلة فانه يجمع النزعة الدينية والفلسفية، وكذلك ابن مسكوبة، فضلاً عن ذلك فان الفلاسفة المسلمين حاولوا أن يرسموا للناس الطريق إلى اكتساب الفضائل، والتخلص من الرذائل وكانت الأخلاق عندهم صناعة تهدف لمعالجة الأمراض النفسية، لأنهم اعتبروا الرذائل أمراضا نفسية تتطلب العلاج، وهي إشارة للتعاون والتقارب بين علم الطب وعلم الأخلاق، وانقسموا بشأن النظر إلى الأخلاق منهم من يعد الأخلاق مغروزة في نفوس البشر والبعض يرى أن الأخلاق تأخذ جانبين الأول فطري والأخر مكتسب بالتربية والتعليم، لذا من الممكن إصلاح النفوس وتهذيب الأخلاق.

سادسا: التعبير الجمالي :

السؤال الذي يطرح ما السبب الذي دعا الإنسان إلى الاشتغال بالفن ؟هل هي الغريزة أم الخوف وإشباع الرغبة المادية؟ فالإنسان الأول التجأ إلى الفن اعتقاداً منه بأن هناك قوى عظيمة تؤثر فيه دون أن يراها، لذا لجأ إلى الفن ليصور تلك القوى، وإنسان الحضارات على مختلف العصور مارس الفن للتعبير عن الآلهة التي يتصورها على صورة الإنسان والحيوان واهتمت الحضارة العربية الإسلامية بالوظيفية، فرتبت العمارة بحيث تنسجم وحاجة المسلمين، إذ ركزت على الأفقية في بناء المساجد لكونها توفر صلاة خاشعة، وتناسب صفوف المصلين المتلاصقة.... وتسود الوظيفية في المنشآت الأخرى، كالدور والقصور والخانات والفنادق، فأن وظيفة كل منهم التحكم في طبيعة بنائه وترتيبه، فالمعمار يوفر كل المقومات الأساسية لحياة أسرة مستقرة في بنائه للدار، وفي دور العلم يوفر ما يساعد على تلقي العلم وتحصيله، وللقلاع والحصون ما يوفر للمدافعين القتال.

ويقسم الفن الإسلامي على قسمين، الأول هو الفنون التشكيلية التي تشمل النحت والتصوير والخط العربي بينما الثاني الفنون التطبيقية ويشمل التحف الزخرفية والزجاجية والتحف المصنوعة من الخشب والعاج والمعادن والبلور الصخري والنسيج والسجاد والجلود.

واستطاعت الحضارة الإسلامية أن تنتج فنا إسلاميا تشكيليا هو عبارة عن مزيج مما هو موجود في البيئة العربية، مع ما وفد إليها من الحضارات الأخرى، وما يميز هذه الفنون هو الوحدة التي جاءت بسبب سياسي واقتصادي وديني، فالسياسة تعني التزام جميع أقاليم العالم الإسلامي في تقديم أحسن ما تنتجه فنيا إلى الحكومة المركزية، لذا تجمعت هذه النتاجات الفنية في دمشق في العصر الأموي وفي بغداد في العصر العباسي، وصهرت هذه الفنون وخرج منها لون جديد وزع من جديد على الأقاليم الإسلامية، أما العامل الاقتصادي فيكمن أثره في أن أقاليم الحضارة الإسلامية كان الاتجار بينها سهلا وميسوراً مما أدى إلى تقارب الأذواق وحدث كثير من النقل والاقتباس وأدت جميعها في النهاية إلى الوحدة، أما أثر العامل الديني في وحدة الفن فيكمن في أحد مظاهره وهو أداء فريضة الحج، إذ أن أداء جميع للشعوب لمناسك الحج يعني تحقق الوحدة الروحية التي هي الغاية التي يصبو إليها الفن(٣٥).

ويمكن تحديد أهم الحدود التي حكمت التفكير الجمالي في الحضارة العربية الإسلامية بما يلي:

١- الالتزام بالتصور الإسلامي للكون، واعتبار هذا التصور هو المقياس الذي نركن إليه في فحص مختلف أنواع الفنون سواء كانت منتجة محليا أو وافدة من الخارج، وتطبيقا لهذا المقياس فقد ألغيت كل مظاهر الوثنية كالأنصاب والتماثيل.

٢- التأكيد على غائية الكون وكون الحياة الأرضية هذه ما هي إلا معبر إلى السماء، وناقشنا هذا الرأي في الإلزام الأخلاقي، ولاحظنا كيف يفعل فعله في الأخلاق وكيف هو الأن يؤثر في الفن بحيث يكون الفن في خدمة هذه الغاية للكون.

٣- الالتزام بقيم المجتمع الإسلامي وتسخير الفن لخدمة هذه المهمة ويصبح الفن في هذه الحال فنا ملتزما اجتماعيا،وهنا أيضا ترتبط فكرة الإلزام الخلقي بفكرة الإلزام الفني.

وعليه فان التعبير الجمالي في الحضارة العربية الإسلامية يركز على الناحية الوظيفية التي تؤديها الفنون المختلفة، وكان يتسم بالعمق الروحي الوجداني، فالحس ليس هو الغاية، بل هو رمز ودلالة لمعرفة الخالق، ومن بين الأمثلة على ذلك تزويق الأعمدة وهندستها حيث يحافظ المعماري على دقة قواعد الهندسة وعلى جلال المبنى وتوزيع الأعمدة، لكنه ينتهي بعدها إلى محراب أو نقطة مضيئة أو كلمة معبرة عن الله سبحانه وتعالى، والقصد هو أن لا نقف عند عظمة الأعمدة بل تتجاوزها إلى ما هو أكثر جلالا وعظمة وهو الله وهذا التجريد هو السمة البارزة في الفنون الإسلامية، وبرزت أسماء لامعة في التعبير الجمالي النظري والنقدي، منهم ابن قتيبه وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجاني وأبو نصر الفارابي وابن سينا، وعلى الرغم من تأثر هؤلاء باليونان، إلا إنهم تمرسوا بالمنطق، ورأيهم في أن الفن محاكاة والشعر صناعة لها قوانينها على حد تعبير أرسطو، وفي اختلاف شعرهم عن شعر الإغريق، هذا الواقع حمل أحكاما جمالية جديدة أثرت في الشرق وانتقلت بقسميها العربي الأصيل واليوناني إلى الغرب عبر صقلية وقرطبة، وكان من الروافد المهمة في النهضة الأوربية(٣٦).

سابعا: العدالة :

عرفت العدالة بأنها الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه، فهي نقيض الظلم الذي يعني التعدي على الحق إلى الباطل وهو الجور، وقيل هو التصرف في ملك الغير وتجاوز الحد(٣٧)، وترتبط كلمة العدل في ذهن المتكلم

بالعربية بلفظ الاعتدال، وهما مشتركان في جذر لغوي واحد، والعدل يعني إعطاء كل ذي حق ومنع الظلم، هذا ما درج الناس على معرفته، والعدل من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، والعدل أساس العمران، ويعرف أفلاطون العدالة بأنها الوظيفة الموحدة في داخل الإنسان الفرد والجماعة الاجتماعية، وعند هيراقليطس هي للوغوس، والعدالة هي الشكل الذي تحقق فيه قوة الوجود ذاتها(٣٨)، ومبادئ العدالة هي الحب والمساواة ومبدأ الشخصية، ويعود اهتمام العرب الأوائل بالعدالة إلى المغالاة بالكرامة، وكون العربي يشعر بالحيف إذا وقع عليه الظلم ولم يهدأ إلا بإزالة الظلم عنه، حتى ولو تطلب الأمر على أسنة الحراب وتحقيق انتصار المظلوم بعد عند العرب الأوائل أغلى من الحياة، وتدلنا الوثائق التاريخية إلى أن رد المظالم مورس بشكل واقعي في الحضارة البابلية، إذ أن حمورابي يقوم بجولات تفتيشية للمدن والأقاليم ليطلع على أحوال الناس ويفصل في قضايا المتظلمين، وانه أنصف لتاجر تظلم عن أحد مسؤولي الوحدات الإدارية(٣٩) وقبل الإسلام عقد في مكة حلف الفضول لنصرة المظلوم وأخذ حقه من الظالم، وهو أكرم حلف عند العرب وقد حضره الرسول (ص) قبل مبعثه وقال عنه (لقد شهدت في دار عبد الله ابن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو دعي به في الإسلام لأجبت)(٤٠)، وعند ظهور الإسلام فالأصل الشرعي للعدل هو القرآن الكريم إذ أن الله نهى عن الظلم بين عباده، قال تعالى (وما الله يريد ظلما للعالمين) (٤١) و(ما الله يريد ظلما للعباد)(٤٢) و(أن الشرك لظلم عظيم)(٤٣) و(وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)(٤٤) و(أن الظالمين لهم عذاب أليم)(٤٥) و(يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)(٤٦)، وفي الحديث يقول الرسول (ص) (إني حرمت على نفسي الظلم وعلى عبادي فلا تظلموا)(٤٧) ويقول الرسول (ص) (الظلم ظلمات يوم القيامة) (٤٨) و(المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه)(٤٩).

فالعدل لقب للمتمسك بالشريعة، وقد عالج الرسول (ص) المظالم بنفسه منها، انه عزل العلاء ابن الحضرمي عامله على البحرين بعد أن شكاه وفد عبد القيس، وولى مكانه سعيد ابن العاصي، وأوصاه بعبد القيس خيرا، وحكم الرسول(ص) أمر النزاع بين رجلين أحدهما غرس في أرض رجل أخر من الأنصار نخلا، إذ أقر صاحب الأرض على أرضه وأمر الأخر أن ينزع نخله الذي زرعه في أرض غيره، أما الخلفاء الراشدين فقد ساروا على نهج الرسول(ص)، إذ أن خطبة الخليفة أبو بكر الصديق (رض) الأولى يقول فيها(الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح

عليه حقه أن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه أن شاء الله)، أما الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب (رض) فكان يدعو عماله كل سنة في موسم الحج ليسمعهم من الظلم، ويسمع مظالم الحجاج وقولته المشهورة عندما رد ظلم لمعري ضربه ابن عمرو بن العاص، إذ أمر بالاقتصاص من محمد بن عمرو بن العاص بضربه بالسوط وهو يقول لواليه عمر(متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) وهو لا يفرق في عدله بين أمير وسوقه، والخليفة عثمان ابن عفان (رض) سار على نفس الطريقة ومن أقواله(لا تظلموا اليتيم ولا المعاهد فأن الله خصم لمن ظلمهم، وأيضا أتخذ من الحج فرصة لرد مظالم المسلمين.

أما الخليفة علي ابن أبي طالب(رض)،فقد سار سيرة أصحابه الذين سبقوه في محاسبته لعماله والتفتيش عن أحوال رعيته، وانه أتخذ بيتا تطرح فيه قصص(الورق الذي تكتب فيه المظالم)المتظلمين، لضمان الأمن للرعية لكي يكتبوا ما يختلج في نفوسهم دون خوف، وطرح رقعهم المكتوبة في مطالبهم دون ذكر أسمائهم أن أرادوا ذلك.(٥٠) كل هذه الأطر النظرية والممارسات العملية للعدالة اتخذت أساسا عند الفلاسفة المسلمين في معالجتهم لمختلف موضوعات التفلسف سواء التي تتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد أو تقسيماتهم للنفس الإنسانية، وكذلك في أقسام العقل أو النظر في موضوعات الوجود، ونجدها واضحة أيضا في معالجتهم للجوانب الاجتماعية أو تحديد خصائص طالب الفلسفة، وهي أيضا جلية في نظرية المعرفة وأقسامها وأدواتها، وأي قسم أو أداة نثق فيها ولماذا؟

ثامنا: الثنائية :

معنى الثنائية هو أنها تشير إلى (المتغير الذي لا تكون له إلا قيمتان ممكنتان فقط، فالجنس متغير ثنائي لأنه يشير إلى فئتين هما الذكر والأنثى، والثنائيات تقتضي التزاما بأحد الضدين أو المترادفين، غير متساوين بالقيمة بل يكمل بعضها البعض)(٥١)، وثنائيات الحضارة العربية الإسلامية عديدة منها، السماء والأرض، النقل والعقل، الدين والدنيا، الظاهر والباطن، البسط والقبض، الشرق والغرب، الآراء والأهواء، اللفظ والمعنى، الغيب والشهود، الروح والجسد، وقد تعرضت الحضارة العربية الإسلامية إلى نقد على أساس أنها غارقة في هذه الثنائيات، لكن حقيقة الأمر هو أن هذا الفكر وسطي، توفيقي، ازدواجي، وهو يشبه الوسط الذهبي عند أرسطو إلى حد كبير.

إذ سلكت الحضارة العربية الإسلامية مسلكا وسطا بين المادية والمثالية، فهي (أمة وسط بكل معاني الوسطية: سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه الحسي)(٥٢)، وهي وسط في التصور والاعتقاد، لا تغلو في التجريد الروحي ولا في الارتكاس المادي، ووسط في التفكير والشعور، فلا تجمد على ما علمت ولا تقلد دون تبصر وإدراك وهي وسط في التنظيم والتنسيق، لا تدع الحياة كلها للمشاعر ولا تدعها للتشريع وهي وسط في الارتباط والعلاقات فلا تلغي شخصية الفرد ولا تطلقها ليكون أنانيا، وهي وسط في المكان فهي تقوم في أوسط بقاع الأرض، وهي وسط في الزمان تنهي عهد طفولة البشرية من قبلها وتحرس عهد الرشد العقلي من بعدها(٥٣).

ومن الممكن قراءة التوفيقية في الحضارة العربية الإسلامية، على أنها التوفيقية التي تجري بين الحكمة والشريعة، وعلينا أن لا نفهم التوفيقية بمعنى التصالحية والتستر على الخلافات بين طرفي الصراع، بل علينا أن نفهمها فهما عقلياً منطقياً وان نرسي المعرفة وفقا لهذه القاعدة العقلية المنطقية، لان النزعة التوفيقية في الحضارة العربية الإسلامية اتخذت أشكالا متعددة منها:

التوفيق في غاية كل من الأخلاق باعتبار الأخلاق فرع من فروع الفلسفة، والدين من حيث سعادة الإنسان، مثل محاولة ابن مسكوية في تهذيب الأخلاق، والمحاولة الأخرى هي التوفيق في الخطوط العامة لكل من الدين والفلسفة على الرغم من اختلاف منهجيهما وهذا ما قام به الكندي والفارابي وابن رشد، فيشير الكندي في نصوصه إلى رفع التقابل بين الفلسفة والدين، لعدم وجود تعارض في طلب الحقيقة بين الدين والفلسفة، ثم أن الرسل والأنبياء الصادقين يقرون بماجاؤا به من تنزيل أو تبليغ أو أمر بالنافع واحتراس من الضار، بأن قنية هذا العلم تتفق وما صدحوا به من الإقرار بربوبية الرب والتزام الفضائل وترك الرذائل، وهذا العلم (أي الفلسفة)أما أن يكون واجبا أو ليس بواجب: فإن كان الأول سار في وجوبه على الجميع، وان أخذ بالثاني وجب عقلا تقديم العلة والبرهان على الخلاف(٥٤).

واعتمد الكندي أيضا على معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة على تعريف الفلسفة إذ انه يعرفها، علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، في هذا التعريف يدخل علم الربوبية وكل علم نافع وهو ما جاء به الرسل من عند الله، ويقول الكندي بان كل ما جاء به النبي (ص) يمكن أن يفهم عقليا، أما ما ورد في القرآن الكريم فهو الأخر يمكن أن يفهم عقليا بشرط أن من يفسره هو من ذوي الدين

والأسباب، وعليه فإن حل الكندي هو فهم الدين فهما فلسفيا أي عقليا وتبقى الفلسفة بذلك تابعة للدين، والنبي أعلى رتبة من الفيلسوف(٥٥).

أما التوفيقية عند الفارابي فتأخذ عدة محاور: الأول هو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، لأنه يرى بأن الفلسفة اليونانية واحدة، والخلافات الظاهرة بينهما ما هي إلا خلافات سطحية وليست جوهرية، فالأصول واحدة، وخصص مؤلفه (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) لتبرير تلك الخلافات التي يعتقد البعض بأنها خلافات جوهرية بين أفلاطون وأرسطو وكانت محاور الجمع بين الفيلسوفين هي:

١- طريقة معيشتهما بالنظر إلى زهد أفلاطون ولذة أرسطو.
٢- أسلوباهما في التأليف والتصنيف.
٣- رأياهما في الأخلاق ونظرتهما إلى الطبع والعادة في الإنسان.
٤- رأياهما في المثل واختلافهم الصريح حول تلك النظرية.
٥- رأياهما في قدم العالم.
٦- نظرية المعرفة.

والحقيقة تعد محاولة الفارابي هذه نقطة ضعف في فلسفته لأنه جمع بين اتجاهين فلسفيين مختلفين تماما، أفلاطون المثالي الواقعي وأرسطو الواقعي، واعتمد الفارابي في التوفيق على كتاب الربوبية لأفلوطين لأنه كان يعتقد بان هذا الكتاب لأرسطو.

الثاني: التوفيق بين الفلسفة والدين، يعتقد الفارابي بأنه لا خلاف بين الفلسفة والدين، فالاثنان متفقان لأن كلا منهما حق، والحق لا يخالف الحق، والذي يراه البعض من خلاف ما هو إلا في الطريقة فالفلسفة تسعى إلى الحقيقة عن طريق المعقولات والبرهان المنطقي، بينما الدين يستخدم طرق التخيل والإقناع النفسي، والفلسفة تتجه إلى الخاصة وأصحاب الأذهان الصافية بينما الدين يتجه إلى الجمهور.

أما ابن رشد فانه يرى بان ما جاء في الكتاب حق والأيمان به واجب والدين يوجب النظر العقلي الفلسفي، فلا تناقض بين الدين والفلسفة، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق.(وقد أوضحت رأيه في التأويل ضمن محور ماهية العقل).

وهناك محاولات توفيقية أخرى منها المحاولة القائمة على كيفية وصول الفكر الحر النزيه إلى الحقائق الكبرى التي نادى بها الدين من إثبات وجود الله وصفاته

وغايـة الحـياة وهـذا مـا قام به ابن ممرة، والمحاولة القائمة على إلباس بعض المصـطلحات والمـبادئ الفلسـفية ثوبا دينيا مثلما هو الحال في نظرية الصدور والفـيض عند الفارابي وابن سينا، والمحاولة التي تهدف إلى إثبات قدرة العقل في الوصـول إلـى نفس الحقائق التي دعا إليها الدين وعلاقة ذلك بالله ولجب الوجود وهـي محاولة ابن سينا في رسالته حي بن يقظان وكذلك قصة حي بن يقظان لابن طفـيل، وقصة السهروردي في الغربة الغربية، وكان حي بن يقظان عند ابن سينا هـو العقـل، بيـنما عـند ابن طفيل هو الإنسان نفسه الباحث عن الحقيقة، وعند السـهروردي هـو الإنسـان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل إلى معرفة ربه عن طريق الكشف والذوق(٥٦).

مصادر مادة التأمل الفلسفي :

تنوعت مصادر مادة التأمل الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين ويمكن إجمالها في ما يلي:

١- القرآن الكريم :

يعد القرآن الكريم المصدر الأول الذي استقى منه الفلاسفة المسلمون فلسفتهم، وورد لفـظ الحكمة بمعنى العلم الحق أو الصادق أو تعقل الأمور في آيات قرآنية عديـدة، كمـا في قوله تعالى(يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خـيرا كثيرا)(٥٧) وقوله تعالى (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل)(٥٨)، معـنى ذلك أن القرآن الكريم حث على النظر والتفكير العقلي ووضع للعقل مبادئ يهـتدي بهـا عـندما يفكر في الكون أو يتأمل الإنسان ككيان ويحدد طبيعة وجوده مقارنـة مـع الموجودات الأخرى، أو يحلل الشخصية الإنسانية، كنفس وجسد أو كـذات مفكرة، ويستهدي من تحليله إلى تحديد قيمة هذا الإنسان وموقعه، أو يفسر الظواهـر التـي تحكمه، ومعرفة القانون الذي يسير عليه، لذا كان اندفاع الفلاسفة للتفلسف مبدئياً على دينهم وكانوا متمسكين بالأصول التي رسمها لهم الدين، ويمكن القول بان أثر القرآن الكريم في موضوع التفلسف هو:

١- الحث على النظر والتأمل.

٢- أوضح موضوعات تتعلق بالإلهيات، كوحدانية الله والبعث واليوم الآخر، ويعد هـذا الوضـوح أحد المصادر الأساسية عند الفلاسفة المسلمين في موضوع الإلهيات.

٣- حث المسلمين للدفاع عن عقيدتهم وقدم آيات عديدة للاستعانة بها في الرد على العقائد والمذاهب الأخرى واستخدم الفلاسفة وعلماء الكلام تلك الآيات للدفاع عن دينهم.
٤- تناول الجوانب الروحية وما ينبني عليها من ضرورات القيام بتهذيب النفس والبدن وهذا ما استعان به الفلاسفة في موضوع علم الأخلاق.

٢- الحضارات القديمة في البيئة العربية :

أ - الحضارة المصرية القديمة: أهم أفكارها هي:
١- فكرة الخلود القائمة على أن الموت يعقبه البعث.
٢- فكرة الثواب والعقاب وارتباطهما بالقانون الأخلاقي.
٣- اختلاف النفس عن الجسد، وان الإنسان عندما يموت، يموت الجسد، والنفس تبقى خالدة.
٤- الربط بين السياسة والأخلاق.
٥- إنجازاتهم في الفن والهندسة المعمارية والتنظيم الحكومي.
٦- تعدد الآلهة، فكان هناك آلهة للرياح والأمطار وظواهر السماء، وجريان النيل وتعاقب الفيضانات، وعلى الرغم من هذا التعدد إلا أنهم يؤمنون بالله واحد.

ب- حضارة وادي الرافدين:
١- بحثوا في اصل العالم، ووضعوا تصوراً عن المحيط أو البحر الذي كان موجوداً قبل أن تسمى السماء وان تعرف الأرض.
٢- وضعت هذه الأمة البذرة الأولى من بذور التوحيد في حقول الديانات واللبنة الأولى في صرح الأخلاق والسياسة والقانون والعلوم والرياضة والطبيعة والفن.
٣- اخترعت الكتابة المسمارية.
٤- وضع البابليون، أسس الجبر والهندسة، وأوجدوا طريقة الجذر التربيعي، والنظام الستيني في الحسابات،١ ساعة = ٦٠ دقيقة و١ دقيقة = ٦٠ ثانية.
٥- وضعوا فكرة الدولة الكونية، فالكون عند البابليين يضم كل ما في الوجود، البشر، الحيوانات، الجمادات، الظواهر الطبيعية، وكذلك الفكر المجرد، كالعدالة والاستقامة، والدائرة، وهذه كلها أعضاء في دولة ما، وتتمايز بعضها عن البعض الأخر، وفقاً لمقاييس القوة.
٦- وضعوا أسس علم الفلك، وتحديد طرق الشمس والكواكب والانقلابين الشتوي والصيفي، والاعتدالين الربيعي والخريفي.

وقـــد أثرت أفكار هذه الحضارات في البناء الفلسفي العربي الإسلامي فيما بعد (٥٩).

٣- فكر المدارس الثقافية قبل الإسلام :

انتشـــرت مدارس عديدة في البيئة العربية قبل ظهور الإسلام، وكان للأنماط الثقافـــية التـــي كانـــت ســـائدة في تلك المدارس دور كبير في تشكيل طبيعة الفكر الفلسفي الذي ظهر فيما بعد، ومن هذه المدارس:

١- مدرســـة الإسكندرية، التي كانت تجمع في ثقافتها الاتجاه المشائي الارسطي، وبعـــض تلامـــذة أو ســـطو الذيـــن هربوا من أثينا نتيجة اضطهاد اليونانيين للمقدونييـــن وكـــل مـــن له علاقـــة بمقدونيا بعد موت الاسكندر، وتجمع هذه المدرســـة أيضـــا تراث مصر القديم وتيارات دينية شرقية عديدة، فضلا عن التـــيارات الفلسفية الأخرى كالمسيحية والأفلاطونية المحدثة، وأطلع الفلاسفة المسلمين على أغلب هذا التراث الفلسفي.

٢- مدرسة إنطاكية، في حلب والتي يعود تأسيسها إلى عام ٣٠٠ ق.م وتعد ثالث أهم المدن الرومانية، وهي مدرسة لاهوتية يغلب عليها الفلسفة الأفلاطونية، إذ يدافـــع فلاسفتها عن الدين بحجج فلسفية، ونقلت مؤلفات اليونان إلى السريانية خاصة كتاب العبارة والقياس لأرسطو.

٣- مدرســـتا الـــرها ونصيبين، تقع مدينة الرها في الشمال الغربي للعراق وفيها ٣٠٠ صومعة ودير للرهبان، وسيطر عليها العرب عام ٦٥٩ م عندما فتحوا العـــراق، وكانـــت تنتشـــر فـــيها الثقافة اليونانية، ودرس فيها منطق أرسطو وإيســـاغوجي فـــرفوريوس.أما نصيبين فتقع في الشمال الغربي للموصل في العراق، وكانت مدرسة مزدهرة، ولم تأفل ثقافتها إلا بعد تأسيس مدرسة بغداد في القرن السابع.

٤- مدرســـة بغداد، تمثلت هذه المدرسة في أشخاص وليس على طريقة المدارس الســـابقة أو معاهد العلم، بل أشخاص يتلقون العلم بعضهم عن البعض الآخر، ويعـــترفون بالرئاســـة لأبرعهم علما وكان من جملة رجالها يوحنا بن حيلان الذي تعلم منه الفارابي كتاب البرهان.

٥- مدرســـة جنديســـابور، وهي مدينة في خوزستان، وهذه المدرسة ذات طابع طبـــي، إذ كـــان يـــدرس فيها الطب ويعالج المرض من قبل أطباء يونانيين

وهـنود، واسـتولى العـرب على هذه المدينة عام ٧٣٨ م، واستعان الخلفاء بأطبائها لتعليم الطب ببغداد.

٥- مدرسة حران، وهي مدينة قديمة في شمال العراق، تهتم بالفلك والرياضيات، وكـان مـن بين رجالها ثابت بن قره وابن سنان الطبيب والتباني وابوجعفر الخازن الرياضي.

جميع هذه المدارس غلب عليها الطابع الفلسفي والديني وهي تمثل تراثاً ثقافياً اسـتفاد مـنه الفلاسـفة المسـلمون بعد فتح البلدان التي كانت فيها هذه المدارس وإطلاعهـم علـى هـذا الـتراث الثقافي الذي ترجم من السريانية أو اليونانية إلى العربية(٦٠).

٤- الكتب الفلسفية المترجمة:

بـدأت حركة الترجمة في المدارس الثقافية التي ذكرناها سابقا، إذ كان أغلب مفكـريها يـترجمون الفلسـفة والعلم من مختلف اللغات إلى اللغة السائدة في كل مدرسـة مـن هـذه المـدارس، أما ترجمتها إلى العربية فقد ازدهرت في العصر العباسـي الأول وتحديـدا فـي عصـر المأمون وسنذكر أشهر المترجمين للكتب الفلسـفية، لان حـركة الترجمة بشكل عام سيتم الحديث عنها تفصيلا ضمن كتابنا هذا:

أ- يوحنا بن البطريق (؟ -٨١٥م)، ترجم محاورة طيماوس لأفلاطون والتاريخ الطبيعـي وكـتاب السـماء والعالم وكتاب الحيوان وأجزاء من كتاب النفس لأرسطو.

ب- قسـطا بـن لوقـا (٨٢٠-٩٠٠م) ترجم شرح الاسكندر الافروديسي للسماع الطبيعي لأرسطو، وشرح الاسكندر لكتاب الكون والفساد لأرسطو.

جـ- عـبد المسـيح بـن عبد الله الناعمة الحمصي، ترجم السوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو، وشرح يحيى النحوي على السماع الطبيعي، وثيولوجيا أرسطو وهو شرح التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وليس لأرسطو.

د- حنيـن بن إسحاق (٨١٠-٨٧٣م) عينه المأمون رئيسا لبيت الحكمة في بغداد، وكـان يجيد الفارسية واليونانية والعربية والسريانية ومن ترجماته لأفلاطون كـتاب السياسة وكتاب النواميس وطيماوس ولأرسطو ترجم المقولات وكتاب العبارة وكتاب القياس والكون والفساد والنفس.

هـ- اسحق بن حنين (؟ -٩١١م)عاون أباه في بيت الحكمة وترجم لأفلاطون سوفسطيقا ولأر سطو الكون والفساد والنفس وبعضاً من كتاب الحروف.

و- ثابت بن قره (٨٢٦-٩٠٠م) ترجم شرح السماع الطبيعي لأرسطو.

وهناك العديد من المترجمين الذين سيتم الحديث عنهم فيما بعد ومنهم الحجاج بن مطر وحبيش بن الحسن الأعسم وأبو زكريا يحيى بن عدي وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعه وأبو بشر متى بن يونس القنائي وسنان بن ثابت بن قرة الحراني.

ولم يكتف المترجمون بنقل النصوص الأصلية للفلاسفة بل نقلوا شروحا الفلاسفة أو تلامذتهم على الكتب الفلسفية، وهذا كله شكل مادة ثقافية استفاد منها الفلاسفة المسلمون للتفلسف(٦١).

تلك هي أهم مصادر مادة التأمل الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين وعلى القارىء أن ينتبه جيدا بأن بإمكانه إضافة أي عنصر ثقافي وجد في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كمكون ثقافي، أي من الممكن القول كل الحضارات القديمة التي نشأت في بيئتنا الثقافية كالحضارة السومرية والآشورية والبابلية وحضارة وادي النيل وحضارة سبأ وحمير هي مصادر للتأمل الفلسفي، فضلا عن أننا عندما نحدد مصادر مادة التأمل الفلسفي عند الكندي مثلا نقول أنها هذه المصادر التي شرحناها، لكن عندما نقول ما هي مصادر مادة التأمل الفلسفي عند الفارابي فلابد في هذه الحالة أن تكون مصادره هي المصادر التي وضعناها للكندي إضافة إلى فلسفة الكندي كمصدر لتأمل الفارابي، وهكذا بالنسبة لابن سينا أو الغزالي أو أي فيلسوف أخر، أي أننا نضيف كل الفلاسفة الذين سبقوا أي فيلسوف كمصدر لتأمل هذا الفيلسوف موضوع الحديث أو الدراسة.

الهوامش والمصادر:

١- انظر: اشفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة،ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس،الطبعة الثانية،١٩٨٠،ص٥.

٢- تفاصيل ذلك انظر: الشريف، أحمد إبراهيم: دراسات في الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص١٣٧.

٣- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، الجزء الأول، ص٤٠

٤- المصدر السابق، ج٢ ص ٦٥

٥- ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ٦٥

٦- المصدر السابق، ص٥٤.

٧- ابن سينا، النجاة ص١٤٠- ١٤٥، مقتبس عن د. فيصل بدير عون، الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠

٨- ابن رشد، تهافت الفلاسفة، ص٢٣٠، عن المصدر السابق، ص٣٥٤-٣٥٦.

٩- لمزيد من التفاصيل، انظر: كاسيرر أرنست، مدخ، ١٩٦١ فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة د.إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيرو، ١٩٦١١، ص٣٢١-٣٤١

١٠- المصدر السابق، ٣٤١.

١١- حيدر، أحمد: نحو حضارة جديدة، مطبعة الإنشاء، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ص١٣٩وص١٥٤.

١٢- الأشعري،مقالات الإسلاميين، تحقيق هـ ريتر، ج ٢، مطبعة الدولة، اسطنبول، ١٩٢٩، ص٣٢٩-٣٣٠.

١٣- المصدر السابق، ص ٣٣١.

١٤- سورة البقرة، الآية، ٧٢.

١٥- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، دار المعارف، مصر، ١٩٧٧، ص ٥٠.

١٦- ابن سينا، رسالة الحدود، تحقيق د.عبد الأمير الاعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٩٨٥، ص٢٣٣.

١٧- ابن مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ضمن مقالات مشاهير العرب، نشر لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١١ ص ١٠٨.

١٨- كاسيرر، أرنست: فلسفة الحضارة، ص ٦٨-٦٩.

١٩- المصدر السابق، ص ١٢٧-١٢٨.
٢٠- لمزيد من التفاصيل، أنظر:الشريف، أحمد إبراهيم: دراسات في الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ١٢٣.
٢١- سورة إبراهيم، الآية ٤.
٢٢- سورة الكهف، الاية٢٩.
٢٣- أبو سعده، مهري حسن: الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص٧٧
٢٤- معتمدا على مقالات الإسلاميين للأشعري، ج٢ ص١٧٥ وبينس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص١٢٤.
٢٥- الكندي، مصدر سابق، ص٨٤.
٢٦- الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومهاص ١١٣.
٢٧- الفارابي، عيون المسائل، ص٦٤، نقلا عن إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل، ص١٨.
٢٨- ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، د.عبد الأمير الاعسم،ص ٢٤٠.
٢٩- علوم الدين، ص ١٢٤، منقولة عن إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل، ص ٧٣.
٣٠- لمزيد من التفاصيل بشأن أفكار ابن رشد، انظر ابن رشد رائد التنوير، وهو مجموعة أبحاث نشرة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٩.
٣١- بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦، ص٨٩.
٣٢- الخطيب، د. سليمان: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية، بيروت والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٤٠-١٤١.
٣٣- صحيح البخاري، كتاب الوصية باب ٩، من المصدر السابق، ص ١٤٤.
٣٤- العوا، عادل: الفلسفة الأخلاقية، مطبعة أبي حيان، دمشق، ١٩٨٨، ص٥٨.
٣٥- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق، ص١٥٨-١٦١.
٣٦- ماهر، د.سعاد، ود.أحمد شلبي: سمات الحضارة الإسلامية من مصادرها الأصلية، ص ٢٦٥-

٣٧- لمزيد من التفاصيل انظر: أنوكسن: النظريات الجمالية، كانت، هيجل، شوبنهاور، واعتمدت على مقدمة المعرب، محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ص ٢٣-٢٩.

٣٨- الجرجاني، التعريفات، ص١٥٢.

٣٩- بول، تيليش: الحب والقوة والعدالة، ترجمة كامل يوسف حسين تقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٧٨.

٤٠- الأحمد، سامي سعيد: المدخل لتاريخ العالم القديم، العراق القديم، ج ٢، ص ٢٠٣

٤١- ابن هشام، سيرة النبي، ١٤٥/١.

٤٢- آل عمران، الآية ١٠٨.

٤٣- غافر، آية ٣١.

٤٤- لقمان، آية ١٣.

٤٥- الشعراء، آية ٢٢٧.

٤٦- إبراهيم، آية ٢٢٧.

٤٧- ص، آية ٢٦.

٤٨- مسلم، صحيح مسلم، ١٣٣/١٦.

٤٩- البخاري، متن البخاري، ٢، ٦٧.

٥٠- مسلم، ٦٦/٢.

٥١- سلمان، عطا: العدالة عند العرب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ١١-١٧، وكذلك اعتمدت عليه في الأحاديث والآيات.

٥٢- العمر، معن خليل: ثنائيات علم الاجتماع، دار الشروق، عمان الأردن، ٢٠٠١، ص١٩.

٥٣- الشريف، احمد:ا لحضارة الإسلامية، ص١٢٠.

٥٤- المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢٢.

٥٥- الكندي، رسائل، مقتبس عن آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣، ص٢٨-٢٩.

٥٦- شمس الدين، أحمد: الفارابي: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٠، ص ١٢٥.

٥٧- هذا رأي أحمد أمين منقول عن محمد كمال إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٦، ص١٦٩-١٧٠.

٥٨- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية، ٢٦٩.
٥٩- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٤٨.
٦٠- اختصرنا أفكار هذه الحضارات معتمدين على جملة مصادر منها:
- اوسيل، ماسون: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، ١٩٤٥.
- تومليون، أو، ف: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
- صالح، احمد علي: العراق في التاريخ، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣.
- حمزة، عبد القادر: التاريخ المصري القديم، القاهرة، ١٩٧٠.
٦١- لمزيد من التفاصيل، انظر: مقدمة البير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي، ص ٤٦- ٥١.
٦٢- انظر المصدر السابق، ص ٥٣- ٦٠.

٢

الفصل الثانى
إنجازات الفلاسفة المسلمين

معنى لفظة الفلسفة
أبرز الفلاسفة المسلمين
إنجازات الفلاسفة المسلمين
أدلة حدوث العالم
نظرية المعرفة
النفس الإنسانية
أقسام العقل
تقسيم العلوم
المصطلح الفلسفي
نماذج من الفلاسفة المسلمين
أولا: الكندي
ثانيا: الفارابي

الفصل الثاني
إنجازات الفلاسفة المسلمين

معنى لفظة الفلسفة :

الفلسفة لفظة يونانية نقلها العرب في عصر الترجمة، فهي دخيلة على العربية، إذ إنها على لسان اليونان، فيلو صوفيا، FILOSOFIA وتتركب من مقطعين، محب FILOS فيلوس، وحكمة SOFIA صوفيا، فهي حب الحكمة، والفيلسوف FILOSOFOS فيلوصوفوس مشتق من الفلسفة، وعند اليونان فيلوصوفوس اي مؤثر الحكمة، والمؤثر يعني الذي يجعل حياته وغرضه من عمره الحكمة(١).

واختلفت الآراء في من أطلق هذه اللفظة، البعض يعد أفلاطون وأرسطو هما اللذان أطلقاها، خاصة أفلاطون عندما أراد أن يفرق بين السفسطائي والفيلسوف، فالسفسطائي هو الذي ينتقل من مكان إلى مكان أخر يعلم المعرفة لقاء أجر، بينما الفيلسوف يطلب المعرفة لذاتها، ومثل أفلاطون سقراط الذي كرس حياته لطلب المعرفة لذاتها دون أن يطمح إلى شيء أخر.

الرأي الثاني يعتمد أصحابه على رواية هيرودوت في أن قارون قال لصولون، سمعت أن رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا، والرأي الثالث الذي يعتقد أصحابه بأن فيثاغوراس هو أول من أطلقها، وهو أرجح الآراء لأن فيثاغوراس بعد الفلسفة البحث في طبيعة الأشياء، وانه قسم الناس على ثلاثة أصناف(من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة، ثم أن فيثاغوراس فرق بين الحكمة والفلسفة وقال بان الحكمة هي صفة تطلق على الآلهة والفلسفة تطلق على البشر، إذ قال عن نفسه (لست حكيما لان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف)(٢).

ما مر يؤكد أن الفلسفة هي لفظة دخيلة على العربية، وان أول من أطلقها هم اليونان. وعرفها الفلاسفة المسلمون في عصر الترجمة وتعاملوا معها، وعرفوها تعريفات متعددة ومتباينة، وكل تعريف يتناسب مع طبيعة النظام الفلسفي الذي يضعه الفيلسوف، فعرفها الكندي (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لان غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق)(٣).

أمـا الفارابـي فـيعرفها (العلم بالموجودات بما هي موجودة)(٤)، ولابن سينا يعرفها (الحكمة استكمال النفس البشرية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية)(٥)، واتفق ابن رشد مع تعريف أرسطو للفلسفة فقال بأنها النظر في الموجود بما هو موجود(٦).

أبرز الفلاسفة المسلمين :

١- **الكندي**، أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي (٨٠١-٨٧٠م) لقب بفيلسوف العرب والإسلام، لكونه عربي أصيل من عرب قحطان، وكونه أول مسلم أخرج مذهبا فلسفيا، واشتهر بالفلسفة في ظل الدولة الإسلامية، وجمعت مؤلفاته بعنوان رسائل الكندي الفلسفية.

٢- **الفارابـي**، محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي (٨٧٠-٩٥٠م) لقب بـالمعلم الثانـي بعد المعلم الأول أرسطو، لأنه جمع وهذب ما ترجم قبله من مؤلفـات أرسـطو المنطقية ووضع لها تصنيفا سار عليه جميع الفلاسفة فيما بعـد، فضلا عن أنه أبدع مؤلفات في علم المنطق، ومن أهم مؤلفاته إحصاء العلوم وتحصيل السعادة والجمع بين رأيي الحكيمين.

٣- **ابن سينا**، أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) لقب بالشيخ الرئيس لاشتهاره بالحكمة التي انطلق منها من تعريف الفلسفة، ومن ثم تقسيم العلوم على ضوءها، والرئيس أي رئيس الفلاسفة، ومن أهم مؤلفاته، الشفاء، والنجاة والإشارات والتنبيهات.

٤- **الغزالي**، محمد بن محمد بن أحمد الغزالي (١٠٥٩-١١١١م)يكنى بأبي حامد لولـد له مات وهو صغير، أما شهرته فالبعض يراها نسبة إلى قريته غزالة بينما البعض الأخر يراها نسبة إلى مهنة أبيه وهي غزل الصوف وهذا الرأي هو الأرجح، أهم مؤلفاته مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال.

٥- **ابـن مسكويه**، أبو علي بن مسكويه الطبيب اللغوي المؤرخ (؟ -١٠٣٠م) فلسفته أخلاقية واهم كتبه تهذيب الأخلاق.

٦- **الـرازي**، أبـو بكر محمد بن زكريا بن يحيى الرازي (٨٦٥-٩٣٣م) اشتهر بالطـب، وأهم كتبه الحاوي الذي يقع في عشرين مجلدا والذي ترجم إلى عدة لغات.

٧- ابـن باجه، أبوبكر محمد بن يحيى بن الصائغ ابن باجه (؟ -١١٣٨م) أهم كتبه تدبير المتوحد.

٨- ابـن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) واضـع فلسـفة التاريخ أهم كتبه العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

٩- ابن طفيل، أبوبكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل (؟ -١١٨٥م) أهم مؤلفاته حي ابن يقظان.

١٠- ابـن رشـد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م)، أهـم مؤلفاتـه فصـل المقـال فـي ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت.

إنجازات الفلاسفة المسلمين :

أدلة حدوث العالم:

وجـد الفلاسفة المسلمين أنفسهم أمام صراع يتعلق بموضوع الألوهية، وكان السـبب وراء هذا الصراع هو انتشار الإسلام واحتوائه لمختلف الحضارات والأمم التـي كانت تدين بعقائد غير الإسلام وعند دخول هذه الأمم في الإسلام بدأ ضعفاء الإيمـان إثـارت ومناقشة مشكلات لم تخطر على بال المسلمين الأوائل مناقشتها، وأهـم هـذه القضـايا هي مشكلة الألوهية لذا فأن الفلاسفة المسلمين طرحوا أدلة يستعين بها المسلمين للدفاع عن دينهم، ونستطيع أن نجمل هذه الأدلة عند الفلاسفة جميعا في:

أ- البرهان الكوني يقوم على:

١- التركـيز على ظاهرة من ظواهر الكون كالزمان والمكان وننتهي من خلالها إلى وجود علة لا في زمان ولا في مكان.

٢- الـنظر في الكون والفساد والحركة والوصول من خلالها إلى وجود مغيرا لا يتغير بيده تغيير للموجودات.

٣- تقسـيم العـالم علـى قسمين، واجب الوجود بذاته وممكن الوجود، فالعالم كلـه ممكـن الوجـود وهـو بحاجة إلى عناية تخرجه من دائرة الامكان إلـى الوجود، أي من القوة إلى الفعل، هذه العناية هي واجب الوجود بذاته أي الله.

ب- الدليل الغائي:

يقوم على إن الإنسان يصنع الأشياء لغاية معينة كالقلم والعربة والمنزل، وإذا نظرنا إلى العالم وفقا لذلك نجده هو الاخرصنع من أجل غاية معينة، فلابد أن يكون هناك قادر حكيم هو الذي خلق هذه الموجودات ووضع لها قوانينها.

جـ- الدليل الانطولوجي:

يقوم على أن الإنسان الكائن المتناهي لديه فكرة في ذهنه عن وجود كائن لامتناهي فمن أين جاءت هذه الفكرة للإنسان الذي هو متناهي فلابد من أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر هذه الفكرة ولو لم يكن موجودا لما وضع هذه الفكرة في ذهن الإنسان.

د- دليل الإجماع:

يعني أن هناك إجماع بين الأمم والشعوب منذ أن وجد الإنسان والى الآن، على أن هناك قادر حكيم، وعلى مدى التاريخ الإنساني لا وجود لشعب إذا لم يكن فيه أناس يؤمنون بوجود اله صانع مدبر للعالم ومستحيل أمم لا مسمى له.

هـ- الدليل الخلقي:

يقوم هذا الدليل على أن الله هو الذي ينصف الناس في الأخرة ويعطي كل ذي حق حقه، على ضوء عمله في هذه الدنيا، والا فما قيمة الأفعال التي يقوم بها الإنسان في هذه الحياة إذا لم يكن هناك جزاء لها في اليوم الأخر.(٧)

نظرية المعرفة:

نوقشت نظرية المعرفة قبل ظهور الفلاسفة المسلمين وخاصة عند اليونان، إذ اطلع فلاسفتنا على تلك المعالجات اليونانية، وتحديدا أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون قسم المعرفة على:

١- المعرفة الحسية.
٢- المعرفة الظنية.
٣- المعرفة الاستدلالية.
٤- المعرفة العقلية.

واعتبر المعرفة العقلية هي أسمى أنواع المعارف لأنها ترتبط بمعرفة المثل، وعلى الرغم من عدم إيمان أرسطو بعالم المثل عند أفلاطون إلا أن المعرفة الحقة عنده ترتبط بالجوهر وليس العرض أي بالماهية، وربط الفلاسفة المسلمين المعرفة

بـــالوجود، مثلما هو الحال عند اليونان، واعتبروا المعرفة الحقة هي معرفة الوجود الإلهي، فالكندي قسم المعرفة على ثلاثة أقسام هي المعرفة الفلسفية التي تنتمي إلى العقـــل البشري والمعرفة النبوية التي تعتمد على سلطة الوحي وهي معرفة لدنية، والمعـــرفة الذوقـــية أو الكشـــفية وهي التي تتعلق بالمتصوفة ولا تخضع للاقيسة المنطقية، وقوى الإدراك عند الكندي هي:

١- الحواس الخمس.
٢- الحاسة المصورة (الفنطاسيا أو التوهم أو التخيل).
٣- العقـــل بأقســـامه (العقـــل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال) ويقســـم الوجـــود الإنســـاني على قسمين وجود حسي ترتبط به معرفة حسية جزئية متغيرة ووجود عقلي ترتبط به معرفة عقلية وهي إدراك للمعنى الكلي المجـــرد، النوعان هما معرفة بشرية وهناك معرفة ثالثة ما فوق البشرية تتم بوحي وفيض علوي الهي لصفوة من الناس كالأنبياء(٨).

أمـــا الفارابـــي فقسم المعرفة على قسمين، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، المعـــرفة الحســـية لا تـــدرك المعنى مجرداً عن لواحق المادة، بل تدركه مخلوطا بالمادة، أما المعرفة العقلية فهي تدرك المعنى مجرداً عن لواحق المادة، مثال على ذلـــك إنـــنا ندرك بالمعرفة الحسية هذا الإنسان أو هذا الحيوان أو هذا النبات، لكننا بالمعـــرفة العقلية ندرك الإنسان والحيوان والنبات(٩)، وابن سينا قسم المعرفة على المعـــرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم المعرفة الذوقية وحدد أدوات كل نوع من هذه الأنـــواع وهـــي الحـــس والعقل والحدس، ولكونه فيلسوف فقد ركز على المعرفة الحسية والعقلية لكنه لم يهمل الجانب الذوقي، بل اعتبر العارف فيلسوف من بداية حتى نهايته.

ويشارك الغزالي ابن سينا في هذا التقسيم للمعرفة، إذ انه يقسمها على المعرفة الحســـية والمعرفة العقلية ثم المعرفة الصوفية، وجل تركيزه على المعرفة الصوفية لان رحلـــة الشـــك عند الغزالي هدفها البحث عن العالم اليقيني الذي (ينكشف فيه المعلـــوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك)(١٠).

علـــيه فان إيداع الفلاسفة المسلمين يكمن في تحليلهم لهذه المعارف، وإضافة أصـــناف جديـــدة مـــنها كالمعـــرفة الصوفية فضلاً عن تسمية الحواس، إذ إنهم لم يقتصـــروا الحـــواس الإنســـانية على الحواس الخمسة المعتادة فقط بل أضافوا لها وخاصـــة الكـــندي الحـــواس الباطنة التي هي الحاسة الحافظة والحاسة المصورة،

فالحافظة تلك القوة التي تحفظ الطباعات أو احساسات الحس الظاهر، أما المصورة فهي وسط بين العقل والحس الظاهر، فتأخذ من الحس بطرف ومن المعقول بطرف، فهي تأخذ من الحس إدراك الصور من خلال المادة وتأخذ من العقل إدراك الصور التي هي شبه كلية.

النفس الإنسانية:

بحث الفلاسفة المسلمين في النفس الإنسانية من حيث وجودها وماهيتها وأدلة خلودها وصلتها بالجسم، فيعرف الكندي النفس بأنها تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة (١١) أما ابن سينا فقد عرفها (كمال أول طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) (١٢) وهذا التعريف هو تعريف أرسطي ويتطابق فيه مع الكندي مع اختلاف بسيط إن الكندي يضع آلات للنفس والتي هي الحواس، والنفس عنده قابلة للحياة بينما عند ابن سينا تمتلك الحياة بالقوة، واختلف الفلاسفة المسلمين مع أفلاطون تحديدا في وجود حياة سابقة للنفس قبل هذه الحياة، لكنهم يتفقون في خلود النفس بعد موت البدن أي أنها لا تفنى بفناء البدن، وهذا ما ذكره الكندي وابن سينا والغزالي، وقسموا النفس أيضا على أقسام:

الكندي قال بان القوى النفسانية ثلاث: غضبية وشهوية ونطقية، والغضب والشهوة يعوضان على الحي ما تحلل من جسمه ويصلحان ما أختل، أما النطق فلتمام فضيلته، لذا فالشهوية والغضبية تفيد الحي استمرار الحياة فيه وتعوض ما يتحلل من جسمه وهما عارضتان لأنهما مظهر الحياة، والحياة معطاة للحي من الفلك والأشخاص العالية (١٣).

وقوى النفس عند الفارابي ثلاثة النباتية والحيوانية والإنسانية وهي جميعا قوى لنفس واحدة، وابن سينا يقسمها إلى النفس النامية والنفس الحاسة والنفس الناطقة.

أما عن طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، فأغلبهم يرى بان النفس هي التي تقود البدن، ومع ذلك فان للبدن تأثير عليها، إذ إن ابن سينا مثلا يرى بأن العقل لا يمكن أن يستخلص الأشياء الكلية إلا من خلال الجزئيات التي تدرك بالحس، وتوصف طبيعة العلاقة بين الاثنين بأن العقل هو السلطة التشريعية والبدن هو السلطة التنفيذية ولا قيمة لاحدهما من دون الأخر.

وتناول ابن سينا أدلة جوهرية النفس بشكل مميز عن باقي الفلاسفة، بل يمكن القول بأن البعض منهم أعتمد عليه اعتمادا كليا كالغزالي إذ أن أدلة ابن سينا شاملة، وقدم أحدى عشر دليلا على ذلك، كاختلاف فعاليات النفس عن البدن

واستمرار الإنسان رغم التغيرات والتخصص في الإدراك والتجريد والحلول وضعف القوى بينما يبقى العقل يكتمل والرجل الطائر الذي يرجحه أغلب الباحثين على بقية الأدلة، ملخصه (لو فرضنا صورة إنسان محلق في الهواء بحيث لا تتلاقى أعضائه ولا يحس بوجود أي جزء من أجزاء جسمه، فأنه بالرغم من هذا لا يشك في انه موجود)(١٤) ومعناه أن الإنسان يستطيع إن يغفل عما حوله بل حتى عن أعضائه لكنه لا يغفل عن ذاته التي هي النفس، والحقيقة إن دليل الأنا هو الأفضل، فالأنا مختلفة عن الأنشطة الأخرى إذ أنها هي الجامع لكل الأنشطة، فنقول أنا أمشي وأنا اكتب وأنا أجوع لكن ما الأنا، الأنا هي النفس وهي التي تجمع هذه الأنشطة.

عليه يمكن القول بأن الإنجاز الذي حققه الفلاسفة المسلمين على صعيد النفس هو تحديد تعريفها وتقديم أدلة تثبت جوهريتها وبيان صلتها بالبدن وتحديد مصيرها بعد موت البدن.

أقسام العقل:

هناك اتفاق بين جميع الفلاسفة المسلمين على أقسام العقل والذي اختلفوا فيه مع اليونان، فأرسطو يقسم العقل على:العقل الفعال والعقل الهيولاني والعقل بالفعل.بينما الفلاسفة المسلمين يقسمون العقل على:

١- العقل الهيولاني أو العقل المادي وهو بمثابة استعداد وقدرة على الفهم والإدراك.
٢- العقل بالفعل يعني الخروج من القوة إلى الفعل، إذ أن المعقولات كانت موجودة بالعقل بالقوة، وأصبحت هنا موجودة لديه بالفعل بعد أن أدركها وحصل عليها.
٣- العقل المستفاد، يعني أن العقل بعد إن خرج من القوة إلى الفعل، أصبح يحتفظ بمعقولاته التي يدركها فهو قبل هذا الاحتفاظ لم يكن حاصلا على معقولاته، ومعقولاته هذه جاهزة فيه ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها.
٤- العقل الفعال، هو العقل الذي يخرج العقل الإنساني من حالة الكمون إلى حالة الفعل ويصبح عندها العقل الهيولاني فاعلا ومستفادا(١٥).

ويمكننا القول بأن إنجاز الفلاسفة المسلمين هو إضافة العقل المستفاد أو ما يسمى بالعقل الباتن أو الظاهر إلى هذه العقول الثلاث، وهو لم يرد عند الفلاسفة

الذيـــن سبقوهم فضلا عن إن الفلاسفة المسلمين عدوا العقل واحد وهذا التقسيم هو تقسيم اعتباري، ويمكن عمل الجدول التالي ليوضح أراء الفلاسفة بالعقل:

	العقول			
	١	٢	٣	٤
الاسكندر	الفعال	الهيولاني	بالملكة	ـــ
الكندي	الذي بالفعل أبداً	الذي بالقوة	قنية النفس	الظاهر من النفس
	العقل الأول	ـــ	أو خروج من القوة إلى الفعل	أو الثاني أو الرابع
الفارابي	الفعال	بالقوة	بالفعل	المستفاد
ابن سينا	الفعال	الهيولاني	بالملكة	المستفاد

هذا العقل خارج النفس هذه العقول الثلاثة في النفس (١٦)

تقسيم العلوم :

أن وضـــع تصور لتصنيف العلوم في أي عصر من العصور يعبر عن فلسفة ذلك الفيلسوف الذي يضع مثل هذا التصور، لان التصنيف يقوم على:

١- تحديد أصول وفروع العلوم.
٢- تحيد صلة العلوم بعضها بالبعض الأخر.
٣- تقارب وجهات نظر العلماء في تخصصات ضيقة من أجل الوصول إلى نظرة تكاملية.

وفـــي العصر الحديث كان تصنيف أوغست كونت للعلوم بدأه من البسيط إلى المعقـــد، حتى انتهى إلى اعتبار علم الاجتماع من أعقد العلوم، من هنا تكمن أهمية تصـــنيف العلوم(١٧)، وقد حدد الفارابي في مقدمة كتابه إحصاء العلوم قصده من التصـــنيف (أن نحصـــي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كـــل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه)(١٨) وسأذكر هذه التقسيمات:

قســـم جابـــر ابن حيان العلم على قسمين، الأول علم الدين والثاني علم الدنيا، وعلـــم الديـــن يقســـم إلى العلم الشرعي والعلم العقلي، والعلم العقلي يقسم إلى علم الحـــروف وعلم المعاني وعلم المعاني يقسم إلى العلم الفلسفي والعلم الإلهي(١٩). أمـــا الكـــندي فانه يقسم العلوم على قسمين الأولى دينية وهي الوحي والثانية تقسم

علـــى نوعيـــن الأول إنســـانية وهي الفلسفة والتي تقسم أيضا على نوعين المنطق والرياضيات، وتحتوي الرياضيات على علم العدد وعلم الهندسة وعلم التنجيم وعلم الموســـيقى، أمـــا القســـم الثاني فهي علوم مطلوبة لذاتها وهي نوعان نظرية وفيها الطبيعـــيات وعلم النفس وما بعد الطبيعة وعملية علم الأخلاق وعلم السياسة(٢٠)، والفارابي يصنف علوم عصره على:

١- علم اللسان.
٢- علم المنطق.
٣- علـــم التعاليـــم الذي يضم (علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل).
٤- العلم الطبيعي.
٥- العلم الإلهي.
٦- العلم المدني.
٧- علم الفقه.
٨- علم الكلام (٢١).

وابـــن سينا فأنه يعتمد على تعريفه للفلسفة كمنطلق لتقسيم الحكمة على قسمين نظـــرية وعملية، والنظرية تقسم على العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي، أمـــا الحكمة العملية فتختص بعلم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة (٢٢)، وابـــتدأ الغزالـــي من تعريف العلم الذي سماه بالعلم اليقيني وحدد شروطه التي هي الوضـــوح والتميز والانكشاف وعلى ضوء ذلك نقد المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية وقسم علوم الفلاسفة إلى:

١- علوم رياضية التي هي عم الحساب وعلم الهندسة.
٢- علوم منطقية.
٣- علوم طبيعية.
٤- العلوم الإلهية.
٥- العلوم السياسية.
٦- العلوم الخلقية(٢٣).

وبعـــد تقسيم العلوم هذا هو من إنجازات الفلاسفة المسلمين لان العلوم الحديثة لـــم تـــنهض إلا بسبب التصنيف والتخصص، والفيلسوف في السابق يجمع كل هذه العلـــوم وعندما بدأ التخصص بدأت العلوم بالنهوض وتطورت الحركة العلمية، ثم أن وضـــع تصنيف للعلوم بهذا الشكل الذي قدمه الفلاسفة المسلمين يدل على مدى

مقدرتهم واستيعابهم لعلوم عصرهم، وحدد الفارابي أهمية هذا التصنيف في أن يفيد منه الإنسان الذي يريد أن يقدم على علم، على ماذا يقدم وأي شيء يستفيد، ويكون إقدامه على معرفة وبصيرة، وان هذا التصنيف يفيد من يقارن بين العلوم فيعلم أيهما أفضل، وانفع وأقوى واضعف، وكذلك ينتفع به من يدعي بأنه يعلم علم من هذه العلوم مقدار ما يعلمه من هذا العلم، إي هل يحسن جميعه أم جزء منه، وكذلك ينتفع به المتأدب المتفنن، ومن أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم(٢٤).

المصطلح الفلسفي :

مر المصطلح الفلسفي بثلاث مراحل، الأولى مرحلة النشوء وتتمثل بجابر ابن حيان والكندي، أما الثانية فهي مرحلة التحديد والانتشار وتتمثل بالخوارزمي، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الثبات وتتمثل بابن سينا والغزالي، ووضع هؤلاء الفلاسفة رسائل في الحدود هي:

١- رسالة الحدود لجابر بن حيان.
٢- رسالة الحدود والرسوم للكندي.
٣- رسالة الحدود الفلسفية للخوارزمي.
٤- رسالة الحدود لابن سينا.
٥- رسالة الحدود للغزالي.

وتمثل هذه الرسائل معجمية فلسفية عربية، ساهم في تكوينها هؤلاء الفلاسفة خلال القرون التي سادت فيها الفلسفة الإسلامية ولازالت تستخدم في قراءاتنا الفلسفية، ويعد الكندي الرائد في نحت المصطلح الفلسفي، على الرغم من سبق جابر ابن حيان له، إذ كان الكندي يشتق من اللغة العربية مرة أو يقتبس مما اختاره المترجمون، واستطاع إحياء كلمات من اللغة العربية كادت إن تسقط من التداول، وتعد رسالته في الحدود أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب، وأول قاموس للمصطلحات وصل إلينا، وكانت لغة الكندي لغة دقيقة متطورة حاسمة في انطباق الألفاظ على معانيها.

أما رسالة الحدود عند ابن سينا فما هي إلا نظرية في الحدود، ومعجميته (رفقا لغواشون) أوسع في مؤداها من نظائرها عند أرسطوطاليس، وأكمل ابن سينا اتجاهه في نحت المصطلح الفلسفي في كتابه الشفاء وكتابه النجاة ومنطق المشرقيين والتي خالف في أغلبها مفاهيم أرسطوطاليس.

أما الغزالي فأنه يبدأ بنظرية التعريف ثم يحدد المصطلحات الفلسفية وهو يقتبس من ابن سينا في أغلب تعريفاته، وينظم قوانين الحدود في منهج دقيق، وتكشف رسالة الحدود عند الغزالي على تطور اللغة الفلسفية تطورا عربيا في المصطلحات بحيث اختفت الألفاظ المعربة، يعني ذلك أن المصطلحات الفلسفية قد استقرت في الاستعمال الفلسفي بالحالة التي عرضها الغزالي(٢٥).

وعلى الرغم من إن الفارابي وابن رشد لم يفردا عملا مستقلا على صعيد المصطلح الفلسفي لكننا نجد مساهماتهما متميزة في تثبيت المصطلح الفلسفي ضمن مؤلفاتهما العديدة، فالفارابي أسهم في إنضاج اللغة الفلسفية في القرن الرابع الهجري، ومساهمة ابن رشد تكمن في شرحه للمعجم الفلسفي الذي وضعه أرسطو في مقالة الدال والذي يحتوي على ثلاثين مصطلحا يونانيا انتقلت من خلال شرح ابن رشد إلى الاستعمال العربي وأصبحت جزءا من اللغة الفلسفية، ولكن الذي كتب معجما فلسفيا بعد ابن رشد هو سيف الدين الامدي بعنوان (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين)فهو يضم كل ألفاظ الفلاسفة ملسقة وفقا للتفكير الفلسفي وعدد الألفاظ التي وردت في هذا الكتاب تعد أضخم مصطلحات وصلتنا لحد الآن، وعمله هو ثمار عمل الفلاسفة السابقين في رسائلهم بالحدود (ومادته تصلح أن تكون خميرة لتأسيس المعجمية الفلسفية لتراثنا الفلسفي العربي على نحو لا نجد لها نظيرا في ما بعد زمان الامدي) (٢٦) عليه يمكن القول بأن هؤلاء الفلاسفة هم الذين كونوا اللغة الفلسفية العربية خلال القرون التي سادت فيها الفلسفة العربية وما زالت مصطلحاتهم تستخدم إلى الآن وهي مستقلة عن مصطلحات الفلاسفة في اللغات الأخرى.

فضلا عن ما ذكرناه من إنجازات، فأن هناك إبداعات أخرى انفرد بها الفلاسفة المسلمين عن فلاسفة اليونان، أستطيع أن أوجزها بما يلي:

أ- مخالفة الرازي لأرسطو بكتابه الشكوك على جالينوس، منها قول الرازي بأن الخلاء ممكن بينما قال أرسطو باستحالته لارتباطه بالمكان.... وخالفه حيث قال أن الحركة لا تولد الزمان وإنما تبرزه.

ب- رفض المفكرون العرب تعبير أرسطو لسقوط الأجسام إذ أنه كان يرى بأن الجسم الثقيل يصل إلى الأرض في نصف الزمن الذي يقضيه الجسم الخفيف، فالخازن في ميزان الحكمة صحح هذا الخطأ، ويؤكد إن قوة التثاقل تتجه إلى مركز الأرض دائما.

د- ابن سينا خطأ النظرية اليونانية في البصر فقال: وقد غلط من ظن إن الإبصار يكون بخروج شيْ من البصر إلى المبصرات.
هـ- ابن الهيثم نقض نظرية اقليدس وبطليموس بشأن الإبصار.
و- اشتهر ابن النفيس بانتقاد جالينوس.
ز- أظهر ثابت ابن قره اختلال جداول بطليموس.
ح- التصحيح الذي قدمه نصير الدين الطوسي والابهري والتبريزي وابن الهيثم على مقولة اقليدس الخاصة بوحدانية المستقيم المتوازي لمستقيم، هذا التصحيح هو الذي أدى إلى بعث الهندسات الحديثة اللااقليدية.
ط- اختلف ابن باجه مع أرسطو في موضوع الحركة، ووضع نظرية جديدة يعدها البعض ممهدة لنظرية جاليلو جاليلي.
ي- خالف الكندي أرسطو في كون العالم أزلي عند أرسطو، وقال الكندي بأن العالم ليس نهائيا أو أزليا لان له بداية.
ك- الفارابي قال بان المعدوم شيْ وفرق بين الشيء والموجود، وهذه المقولة مرفوضة يونانيا.
ل- رفض ابن سينا في كتابه الإشارات مقولة اليونان بالجزء الذي لا يتجزأ ذلك لان الجزء منقسم أبدا.(٢٧)

نماذج من الفلاسفة المسلمين

أولا: الكندي ٨٠١-٨٦٦ م :

أبو يوسف يعقوب بن أسحق بن الصباح الكندي، عربي النسب فجده الأشعث بن قيس ملكا على قبائل كنده، ومن أصحاب النبي (ص)، وكانت هذه القبيلة لها على مر الزمن رايات مرفوعة في صروح الملك وميادين الحرب ومناصب الولاية والقضاء، ظهر الكندي في القرن الثالث الهجري وعاصر الرشيد ولديه الأمين والمأمون والمعتصم وابنه الواثق والمتوكل، وكان القرن الذي عاش فيه يمثل صورة رائعة للتقدم الفكري.

ولد الكندي في البصره وتأدب في بغداد، إذ تعلم العلوم اللسانية والدينية، ولم يكتف باللغويات والدينيات وعلم الكلام بل درس الفلسفة بفروعها المختلفة كالمنطق والرياضيات والماورائيات والأخلاق والسياسة، ودرس العلوم البحتة كالكيمياء والبصريات.

وكـــان الكـــندي طفـــرة في تاريخ العلم ورائد في التدوين ومميزا في أسلوبه الموجـــز والجـــاف والمتين في نفس الوقت، ويعترف الكندي بفضل السابقين عليه ويعظـــم شـــكره لهـــم، مـــثلما فعـــل أرســـطو بشكره لأستاذه أفلاطون، إذ يقول الكـــندي(ينبغـــي أن يعظم شكرنا بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية.....وينبغي أن لا نستحي من استحســـان الحـــق واقتـــناء الحق من أين أتى، وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمـــم المبايـــنة لـــنا، فأنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق)(٢٨) ويمكن أن يوصـــف الكـــندي بأنه مترجما وأديبا وفيلسوفا ورياضيا وباحثا كيميائيا وموسيقيا وعالما في الطبيعيات والظواهر الطبيعية، وامتاز بمعاشرة الخلفاء واختاره الخليفة المعتصم معلما لابنه أحمد، وكان الكندي يترفع عن مخالطة عامة الناس، لما يتمتع به من سمو النسب والتفكير، ويمتاز بحب السكينة والتفرغ لشؤون العمل.

أنشـــأ الكندي في بيته مكتبة عرفت باسمه بالمكتبة الكندية، لكنه حرم منها بعد أن أقنع خصومه المتوكل في تفتيش بيته ومصادرة مكتبته ونقلها إلى البصرة، وبعد الكـــندي فيلســـوف الحضـــارة العربية الإسلامية وهو الذي جعل الفلسفة الإسلامية اللسان الناطق بالحضارة العربية.

مؤلفات الكندي :

بلغـــت مؤلفـــات الكـــندي وفقا لرواية ابن النديم مائتين وواحد وأربعين كتابا موزعة في سبعة عشر بابا هي:

١- الكتب الفلسفية وهي اثنان وعشرون كتابا.
٢- الكتب المنطقية وهي تسعة كتب.
٣- الكتب الحسابية وهي أحد عشر كتابا.
٤- الكتب الكرية (التي تتناول أشكال العالم الكروية)وهي ثمانية كتب.
٥- الكتب الموسيقية وهي سبعة كتب.
٦- كتبه في النجوم وهي تسعة عشر كتابا.
٧- كتبه الهندسية وهي ثلاثة وعشرون كتابا.
٨- كتبه الفلكية وهي ستة عشر كتابا.
٩- كتبه الطبية وهي اثنان وعشرون كتابا.
١٠-كتبه في صناعة الأحكام وهي عشرة كتب.
١١-كتبه الجدلية وهي سبعة عشر كتابا.
١٢-كتبه النفسية وهي خمسة كتب.

١٣-كتبه السياسية وهي اثنا عشر كتابا.
١٤-كتبه في الأحداث(أي حول العلل) وهي أربعة عشر كتابا.
١٥-كتبه في الأبعاد (أي أبعاد مسافات الأقاليم)وهي ثمانية كتب.
١٦-كتبه في أسرار تقدم المعرفة وهي خمسة كتب.
١٧-كتبه في الأنواع أو العلم الطبيعي وهي ثلاثة وثلاثون كتابا(٢٩).

إنجازات الكندي:

انفرد الكندي عن سائر الفلاسفة الآخرين بالإنجازات التالية:

١- اهتمام الكندي بالموسيقى، فالموسيقى في رأيه من العلم الأوسط الذي يشمل علم العدد والموسيقى والهندسة والفلك، وهذا العلم اكتسب صفة الوسطية من كونه بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، ويعرف الموسيقار بأنه(الموسيقاري الباهر الفيلسوف يعرف ما يشاكل كل من يلتمس أطرابه من صنوف الإيقاع والنغم والشعر، مثل حاجة الطبيب الفيلسوف إلى أن يعرف أحوال من يلتمس علاجه أو حفظ صحته)(٣٠) ووضع الكندي سلما موسيقيا، وسمي النغم بأسماء الحروف الأبجدية (أ ب ج د هـ وز ح ط ي ك ل) وحد بها درجات السلم الموسيقي وشدد باستقلال الموسيقى العربية عن اليونانية، وهذا السلم الموسيقي الذي يتألف من اثني عشر نغما مرموز لها بالحروف الأبجدية هو سلم الموسيقى العربية السائدة حتى وقتنا الحاضر، ويعد الكندي أول مؤسس لمدرسة موسيقية في الإسلام والتي تطورت عند الفارابي وبلغت ذروتها عند ابن سينا، إذ إن تأثر الفارابي وإخوان لصفا واضحا برسائل الكندي الموسيقية، والكندي لا ينظر إلى الموسيقى في ذاتها بل يعدها وسيلة لتحقيق غاية إنسانية أعلى(٣١).

٢- يعد الكندي من أوائل المترجمين الذين نقلوا التراث اليوناني سواء من اليونانية مباشرة أو من السريانية، وذكر ابن النديم وابن جلجل بان الكندي ترجم كتاب بطليموس في الجغرافية إلى العربية، ولم يكتف الكندي بالترجمة بل انه ضر ولخص ما صعب من تلك الكتب المترجمة، وقال عنه ابن صاعد الأندلسي (حذاق الترجمة في الإسلام أربعة:حنين ابن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت ابن قرة الحراني، وعمر ابن الفرخان الطبري)(٣٢).

٣- اهتمامه بالرياضيات وعدها الأساس الذي ترتكز عليه الفلسفة، وهو يشابه أفلاطون في هذه الحالة إذ إن أفلاطون كتب على باب الأكاديمية لا يدخل إلا من كان رياضيا، وان اهتمام الكندي وغيره من الفلاسفة بالرياضيات يعود

إلى اعتبار الرياضيات مرحلة وسطي بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، وكانت أبحاثه في الرياضيات تتعلق بالكل والجزء والنهاية واللانهاية، وبعد الكندي الرياضة أول التعليم وبداية الطريق إلى الفلسفة.

٤- جمع الكندي بين الحساب الهندي واليوناني، فعصر الكندي هو العصر الذي امتزجت فيه الثقافتان الهندية واليونانية وكان للعرب فضل التقدم بعلوم جديدة وفقت بين الثقافتين، فالحساب الهندي ركز على الصفر والأرقام الحسابية بينما العرب كانوا يعتمدون على وضع موازنة بين الحروف الأبجدية والأعداد فكل حرف أبجدي يساوي عدد ما، أما الحساب اليوناني فكان الكندي متأثرا برأي فيثاغورس في العدد، وعلى أساس أن العدد مبدأ الموجودات، لكن الكندي رفض فكرة فيثاغورس واعتبر الأعداد مخلوقة من الله وهو الذي يخرجها إلى الوجود بقوته، وصلة العدد بالمعدود قائمة على التناظر، أما الواحد فهو عنده الله الخالق ولا ينقسم، أما ما عدا الله فأنه يسمى واحدا على سبيل المجاز وليس على سبيل الحقيقة، وما عدا الواحد فان كل الأعداد الباقية مركبة، فالخمسة هي مركبة من الأربعة والواحد وهكذا بالنسبة لأي عدد أخر غير الواحد، فضلا عن ذلك فأن الكندي يعد العدد متناهي فهو يركز على التناهي ويرفض اللاتناهي، وملخص رأيه هو:

(١) أن العدد ليس أصل للمعدودات لان الله هو الذي يخرجها دائما.

(٢) أن المعدودات – أي المخلوقات – متناهية، وكذلك الأعداد.

(٣) أن الصلة بين الأعداد والمعدودات هي: تناظر الواحد بالواحد)(٣٣)

(٤) يعد الكندي من الأوائل الذين أسسوا الكيمياء، لأنه رفض الاتجاهات التي كانت سائدة قبله وفي عصره، والتي تعد بان مهمة الكيمياء هي اكتشاف الإكسير الذي يجدد الأنسجة ويقضي على الشيخوخة أو إن مهمتها تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، واعتبر الكندي كل هذا ما هو إلا أوهام لان الكيمياء في نظره (صناعة ذات قواعد علمية مستمدة من خصائص المادة، ويستعان في تركيب موادها بآلات محددة ذات مواصفات يعرفها الحرفيون، ومن أغراض هذه الآلات التي ذكرها التقطير والتذويب والصهر والسبك، مثل الكور والبوطق عند الصاغة)(٣٤)، وللكندي مؤلفات في الكيمياء منها كيمياء العطر تحدث فيه عن صنعة المسك، وله رسالة في صناعة السيوف، وان علاقة صناعة السيوف بالكيمياء هي إن هذه الصناعة تحتاج معرفة بخصائص المواد المعدنية التي تستخدم في صناعة السيوف، وهي

كصناعة الذهب تحتاج إلى الصهر والخلط بنسب محددة، وربما يحتاج الصائغ إلى استخلاص المادة من شوائبها.

٥- اشتغل الكندي بالطب، وألف عشرين كتابا طبيا، منها (أنواع الحميات، حالات التسمم، علة موت الفجأة، الغذاء، أسباب الوباء) لكنه لم يشتهر كطبيب مثلما اشتهر بباقي صنوف المعرفة الأخرى، ويعد (أول فيلسوف عربي مسلم، انتزع هذه الصناعة (صناعة الطب) من أيدي نصارى السريان الذين لم تكن لغتهم الأصلية العربية)(٣٥).

٦- اهتم الكندي بالأبحاث الضوئية والبصريات، وصنف كتابه في الضوء من حيث القيمة بعد كتاب ابن الهيثم في علم المناظر، ومن أبحاثه في الضوء كلامه على سير الضوء وزوايا سقوطه وانعكاسه وأثر المسافات في الرؤية والخداع، ومن اكتشافاته بأن زاوية السقوط مساوية لزاوية الانعكاس، وفسر الكندي زرقة السماء بأنها عبارة عن (مزيج من السماء والأضواء الأخرى الناتجة عن ذرات الغبار وبخار الماء الموجود في الجو)(٣٦).

٧- عرف الكندي في أوربا أنه أحد كبار الفلكيين في العالم، ويعد أحد ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية(٣٧)، واكتشف الكندي أثر الحرارة والبرودة في التمدد والتقلص، كذلك الرياح وما يعتريها من الانكماش والانبساط، أي التمدد والانقباض، وفسر ارتباط المطر بالمناخ عامة، أي التضاريس وأثرها على الأمطار، ولديه تفسير للضباب الذي ينبسط في المنخفضات وبين الذي يغطي المرتفعات، فالضباب(غمام منحط إلى وجه الأرض، متحلل بحمى الهواء المماس للأرض)(٣٨).

الفارابي ٨٧٠-٩٥٠م :

أبو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان من مدينة فاراب في بلاد الترك، تعلم العربية والتركية والفارسية، ويقال بأنه كان يحسن أو يجيد سبعين لسانا، وهي رواية فيها شك، ويروي ابن خلكان إن الفارابي (ورد على سيف الدولة، وكان مجلسة مجمع الفضلاء في جميع المعارف فادخل عليه وهو بزي الأتراك، فوقف، فقال له سيف الدولة، اقعد، فقال: حيث أنا أم حيث أنت؟ فقال: حيث أنت. فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة، وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه، وكان على راس سيف الدولة مماليك، وله معهم لسان خاص، فقال بذلك اللسان: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، واني اسائله عن أشياء إن لم يوف بها

فاخرقوا به، فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيها الأمير اصبر فان الأمور بعواقبها، فعجب سيف الدولة فيه وقال: أتحسن هذا اللسان؟ فقال: نعم، أحسن أكثر من سبعين لسانا، ثم اخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل كلامه يعلو، وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده. ثم اخذوا يكتبون ما يقوله، فصرفهم سيف الدولة وخلى به(٣٩)، ونشأ على ثقافة لغوية ديلية، درس في بغداد الحكمة والمنطق على يد أبي بشر متى ابن يونس وتعلم المنطق على يد يوحنا بن حيلان واشتهر الفارابي بالزهد، فكان من أزهد زمانه لا يحفل بأمر مكسب أو مسكن وكان يكتفي من سيف الدولة بأربعة دراهم يومياً يخرجها فيما يحتاجه من ضروري العيش.

شمل إنتاجه الفلسفي حقولا مختلفة من المعرفة الإنسانية ضمت المنطق والطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقا والفلك والموسيقى والكيمياء والسياسة والاجتماع والطب والشعر والخطابة مع شروح وتلخيصات لكتب الأوائل، فهو من أغزر فلاسفة الإسلام إنتاجا وأكثرهم تنوعاً، إذ ترك ما يزيد على مائة كتاب وتعد فلسفته واضحة المعالم والأهداف، مترابطة بعضا بالبعض الأخر، وهو يؤمن بوحدة الفلسفة ونقلت مؤلفاته إلى العبرانية والتركية ولفارسية والأسبانية والألمانية والانجيزية والروسية والفرنسية واللاتينية وبلغ ما ترجم إلى هذه اللغات (٦٥) كتابا ولم يسبق لفيلسوف عربي أن نقلت مؤلفاته إلى هذه اللغات بهذا القدر(٤٠)، ألف معظم كتبه في بغداد التي قضى فيها عشرين عاماً، بعد بغداد رحل إلى حلب ليعيش في كنف سيف الدولة بن حمدان، ميزته يحب الأسفار لغرض التعلم، فهو سافر إلى بغداد وحلب وحران ومصر والى دمشق، وتسمى مدرسة الفارابي الفلسفية (مدرسة الفلاسفة)، ويمتاز أسلوبه التاليفي بالسهولة والوضوح وحسن البيان ودقة التعبير، لغوياً وضع المئات من المصطلحات اللغوية والموسيقية والفلسفية والاجتماعية والسياسية، كان منفرداً بنفسه، لا يجالس الناس، وفترة وجوده في دمشق لا يكون غالبا إلا عند مجتمع ماء، أو مستقلاً رياض، استمد فلسفته من الفلسفة اليونانية والديانة الإسلامية والعقل، لم يتزوج ولم ينجب أولاد، ومع ذلك يكنى بابي نصر ولم يجد الباحثون سبب هذه الكنية، قيل فيه انه مؤسس الفلسفة العربية، وانه اكبر فلاسفة المسلمين ويقول عنه ابن سبعين (هذا الرجل افهم فلاسفة الإسلام واذكرهم للعلوم القديمة، وهو فيلسوف فيها لا غير، ومات وهو مدرك محقق) وقال عنه بعض المستشرقين (وليس شي مما يوجد في فلسفة ابن سنا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي)(٤١) ويقال بأنه قرأ كتاب الطبيعة

لأرسطو أربعين مرة، مما دفع بهيجل إلى وصفه (لابد إن معدة الفارابي كانت شديدة الهضم)، وأول من ذكر بأن الفارابي قرأ السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة وانه محتاج إلى معاودته هو ابن أبي اصيبعه وذكر ابن خلكان انه وجد حاشية على كتاب النفس لأرسطو بتوقيع الفارابي انه قرأ كتاب المعلم الأول هذا مئة مره! وهناك شك في كل تلك القراءات ولا أصل لها بل ربما هي من النساخ(٤٢).

أهم مؤلفات الفارابي:

١- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو).
٢- كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة.
٣- كتاب السياسات المدنية.
٤- كتاب الموسيقى الكبير.
٥- كتاب تحصيل السعادة.
٦- رسالة في السياسة.
٧- كتاب التعليقات.
٨- رسالة في إحصاء العلوم.
٩- رسالة العقل.
١٠-رسالة في ماهية النفس.
١١- رسالة في معنىٰ الفلسفة.
١٢-كتاب عيون المسائل.
١٣- كتاب فصوص الحكم.

توزعت مؤلفات الفارابي بين سبعة أقسام حسب ما رتبها المستشرق رشر Rescher وهي:

١- المنطق.
٢- الخطابة والشعر.
٣- نظرية المعرفة.
٤- ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة.
٥- الفيزياء وعلوم الطبيعة.
٦- الموسيقى.
٧- الأخلاق والفلسفة السياسية.

المدينة الفاضلة عند الفارابي:

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة (هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء والتي تنال بها السعادة)(٤٣)، ويعد الفارابي الأساس الأول لقيام مدينته هو ضرورة الاجتماع لغرض التعاون والعمل لسد حاجات الجماعة، ووضع قانون تسير عليه ليحقق من خلاله فضيلة العدالة، ويركز على سيادة النظام، وان يكون هدف المدينة الفاضلة هو تحقيق السعادة لكل فرد من أفرادها، وسبيل الوصول إلى السعادة يتم بالمعرفة، وتسود في المدينة الفاضلة رابطة الصداقة التي تحقق من خلالها المحبة، أما هذا الترابط الاجتماعي فهو فطري في الأفراد، فهم يحتاجون إليه لكي يحققوا الكمال، ويقسم الفارابي المجتمعات الإنسانية على نوعين، كاملة وغير كاملة، المجتمعات الكاملة هي التي تفي بحاجاتها وهي ثلاثة:

١- العظمى أو اجتماع البشرية كلها في المعمورة.
٢- الوسطى أو اجتماع أمة في جزء من المعمورة.
٣- الصغرى، أو اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن الأمة.

أما المجتمعات غير الكاملة فهي تفتقر إلى ما يفي بحاجاتها، وهي متعددة كالمنزل والسكة والمحلة والقرية.

ويعد أفضل التجمعات هو تجمع البشرية بأسرها، لكن هذا لا يمكن، لذا يميل إلى وضع نظام مدينة فاضلة، وهي لصغر اجتماع كامل ينعم فيه المرء بالسعادة، لكن سرعان ما تدب النزاعات بين أهلها، وتحل محلها المدن المضادة التي هي الجاهلة والفاسقة والضالة والمتبدلة. ويرفض الفارابي فكرة كون الاجتماع الإنساني يحدث بسبب، النفعية أو القوة أو صلة الرحم والقربى، أو التصاهر، أو اللغة، أو التشابه بالخلق، لان هذه جميعاً تفتقر إلى العدل، ويشبه المدينة بالبدن الإنساني الذي تعمل أجهزته للحفاظ عليه، والفارق بين البدن ومجتمع المدينة، هو إن أفعال البدن طبيعية بينما أفعال مجتمع المدينة إرادية وأجزاء مدينته خمس فئات من الناس هم:

١- الحكماء.
٢- الخطباء والبلغاء والشعراء.
٣- المهندسون والأطباء والمنجمون.
٤- المقاتلون.
٥- الفلاحون والرعاة والباعة.

وتتناسق الأعمال في المدينة وتقاس بمدى فائدتها، ويرتبط أبناء المدينة بروابط المحبة والعدل وأفعال الخير والتي تهدف جميعاً إلى سعادة المدينة، واهم صفة في هذه الصفات هي العدل الذي يعني تقسيم الخيرات على جميع أهل المدينة، ولا يسمح بمزاولة أكثر من عمل واحد، فتحدد الأعمال ضرر اجتماعي.... أي إن الفارابي يؤكد على الاختصاص.

ويحدد طبيعة المنزل اجتماعياً فيحصرها في أربعة حدود: زوج وزوجة، ومولى وعبد، وولد وولد، وقنية ومقتنى.... ويديرها جميعا رب المنزل، أما صفات رئيس مدينته فاغلبها نفس صفات الفيلسوف عند أفلاطون وملخصها:

١- أن يكون تام الأعضاء.
٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له.
٣- أن يكون جيد الحفظ.
٤- أن يكون حسن العبارة.
٥- أن يكون جيد الفطنة.

٦- أن يكون محبا للصدق وأهله.
٧- أن يكون محبا للتعليم والاستفادة.
٨- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.
٩- أن يكون كبير النفس محبا للكرامة.
١٠- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.
١١- أن يكون محبا للعدل وأهله.
١٢- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي أن يفعل.

ورئاسة المدينة تكون على أربعة أصناف، المرتبة الأولى الذي تجتمع فيه كل الخصـــال، والثانية لمن تتجمع فيه ست صفات، والثالثة من لم تجتمع فيه هذه الستة كاملة، والرابعة إذا تفرقت هذه الصفات في أكثر من واحد، كان هؤلاء هم رؤساء ويرأسهم من هو فيه صفة الحكمة.

وحصر المدن المضادة للمدينة الفاضلة في مجموعات، وتنشأ هذه المدن لعدم وجود الحكيم في المدينة، هذه المدن هي:

أ - المدن لجاهلة وحددها بستة (والمقصود بالمدن والمدينة هي الدولة اصطلاحا).

١- المدينة الضرورية.
٢- مدينة النذالة.
٣- مدينة الخسة أو الشقوة
٤- مدينة الكرامة.
٥- مدينة التغلب.
٦- المدينة الجماعية أو الفوضوية.

ب- المدينة الفاسقة.
جـ- المدينة المبدلة.
د- المدينة الضالة.

أمـــا تقيـــيم المدينة الفاضلة عند الفارابي فهو أن مدينته هذه هي محاولة لبناء مجـــتمع فاضـــل لكن هذه المحاولة مثالية ولا يمكن تطبيقها على أرض الواقع لان الفارابي ركز على شخص الرئيس وصفاته حتى ليصبح نبيا أو فيلسوفا في أن معا، أمـــا نظـــم الدولـــة وشرائعها المالية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والإدارية والسياســـية فلم يتعرض لها، وكان متأثرا بجمهورية أفلاطون وكذلك بتعاليم الدين الإسلامي.

والمدينة الفاضلة هي مثل الجسم الإنساني، إذا أدى كل عضو عمله الذي جبل مـــن أجله أي وظيفته صار الجسم صحيحا، كذا الحال بالنسبة للمجتمع فطر أفراده بفطـــر متفاضـــلة، ووجهـــتهم إرادتهم نحو فعل الخير، وبذا تصبح المدينة سعيدة، والســـعادة لا تحصـــل بالفطر ولا بالاتفاق، بل أنها تأتي بالاكتساب والفضائل التي

تحقق السعادة للناس في هذه الحياة على أنواع: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضـــائل الخلقـــية والفضائل العملية، والتعاون بين المجتمعات هو وسيلة السعادة وبالتعاون تصبح المجتمعات إنسانية.

ثم إن فكرة الفارابي في قيام مجتمع يشمل المعمورة كلها هذه الفكرة بعيدة عن ذهن أفلاطون وأرسطو فهم كانوا يؤمنون بدولة المدينة ذات المواصفات المعروفة والتـــي حددها افلاطون في الجمهورية وأرسطو في كتابه السياسة، وكان الفارابي يحلـــم بانضمام القرية تحت لواء المدينة والمدينة تحت لواء الأمة والأمة تحت لواء المعمـــورة فتتألف دولة تشمل الأرض كلها، اذا فهو يميل إلى إقامة مجتمع إنساني تـــتعاون فـــيه الإنسانية جمعاء وهذه هي الدولة العالمية أو الكونية التي كان يحلم بتحقيقها.(٤٤)

الموسيقى :

كان للفارابي دور كبير في الموسيقى وان آلة القانون هي من صنع الفارابي، وألـــف كتب في الموسيقى هي كتاب الموسيقى الكبير وكتاب الإيقاعات وكتاب في النقلة أو النقرة، وما يروى عنه في هذا الصدد:

كان ذات يوم في مجلس سيف الدولة ابن حمدان، فقال له سيف الدولة:هل لك فـــي أن تـــأكل؟ فقال:لا، فهل أن تشرب؟ فقال:لا، فهل أن تسمع؟ فقال: نعم. فأمر ســـيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ما هو في هذه الصناعة بأنواع الملاهي، فلـــم يحـــرك أحـــد منهم آلته، إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت. فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئا؟ فقال: نعم. ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها، وأخرج منها عيدانا وركبها ثم لعب بها، فضحك كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيبا أخر، ثم ضرب بها، فبكى كل من كان في المجلس، ثم فكها وغـــير تركيـــبها، وضرب بها ضربا أخر، فنام كل من في المجلس حتى البواب، فـــتركهم نـــياما وخرج، وعلى الرغم من إن الرواية تنطوي على نوع من المبالغة وكأنها أسطورة، إلا إنها تشير إلى براعة الفارابي في الموسيقى.(٤٥)

المصادر والهوامش :

١- أصـــل اللفظـــة وتقسيمها واشتقاق لفظة الفيلسوف ذكره الفارابي، حسب رواية ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٣ص٢٢٣-٢٣٣، واعتمد عليه أغلب مؤرخي الفلسفة.

٢- لمزيد من التفاصيل انظر: الطويل، توفيق:أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٤٥-٤٦.

٣- الكندي رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د.عبد الهادي أبو ريده٣٧.

٤- الفارابـــي، أبو نصر:الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، ص ٨٠.

٥- ابـــن سينا:عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٦.

٦- ابـــن رشد، أبو الوليد: رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠

٧- ذكرت أغلب مصادر الفلسفة الإسلامية هذه الأدلة ومن الممكن الاستفادة من:

- أحمـــد شمس الدين:الفارابي، حياته، أثاره، فلسفته، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٩٠، ص ١٢٩-١٣٤.

- الالوســـي، حسام محيي الدين:فلسفة الكندي، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٢-١٥٣.

٨- الالوسي، حسام:الكندي، ص ٢٥-٤٦.

٩- عطوي،فـــوزي: الفارابـــي فيلسوف المدينة الفاضلة،دار الفكر العربي،بيروت ٢٠٠٢،ص٨٣-٨٨.

١٠- الغزالـــي، أبـــو حـــامد: المنقذ من الضلال، ص٨٩ مقتبس من فيصل عون، فلاسفة المشرق، ص ٣٨٢.

١١- الكـــندي، رســـالة الحـــدود والرســـوم، تحقيق د.عبد الأمير الاعسم، ضمن المصـــطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر الجديد، بغداد، ١٩٨٤، ص١٩٠.

١٢- ابن سينا، النجاة، ص ١٥٨

١٣- الكندي، رسائل، ص١٩٠.

١٤- عبد الغني، د.عبد المقصود: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١، ص٣٤٣.

١٥- لمزيد من التفاصيل انظر: رسالة في العقل ضمن رسائل الكندي الفلسفية،وكذلك رسالة الفارابي في العقل وشرحها فوزي عطوي في كتابه الفارابي،ص ٧٥-٧٩.
١٦- الاهواني، أحمد فؤاد:الكندي، فيلسوف العرب، المصرية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٢٧١.
١٧- شمس الدين، أحمد:الفارابي، ص٨٠-٨١.
١٨- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ١٩٦٨، ص٥٣.
١٩- جابر ابن حيان، رسالة الحدود، نشرة الاعسم ضمن المصطلح، ص ٢٠.
٢٠- الكندي: رسائل، ص٢٥.
٢١- الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٥٣.
٢٢- ابن سينا: عيون الحكمة، ص ١٦.
٢٣- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د.عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري،١٩٩٠،ص ٨٢-١٠١
٢٤- الفارابي: إحصاء العلوم، ص٥٣.
٢٥- الأعسم، عبد الأمير، المصطلح الفلسفي، ص ٨٨.
٢٦- المصدر السابق، ١٢٦.
٢٧- بدوي، عبده: حضارتنا بين العراقة والتفتح،دار قباء،القاهرة،١٩٩٩،ص٣٥-٣٦.
٢٨- الكندي،رسائل الكندي الفلسفية،١٠٢-١٠٣.
٢٩- حقق د. عبد الهادي أبو ريده رسائل الكندي الفلسفية، وعرض أغلب الباحثين الذين كتبوا عن الكندي رسائل الكندي ومؤلفاته، وللاستزادة انظر الاهواني، الكندي ص٧٩-٩٦، وكذلك عمر فاروق، الكندي، ٩٠-٩١.
٣٠- قمير، يوحنا: الكندي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٤، وكذلك الاهواني الكندي، ص١٨٨.
٣١- الاهواني، الكندي، ١٨٨.
٣٢- المصدر السابق، ٥٩.
٣٣- المصدر السابق، ١٢٥.
٣٤- فاروق، عمر: الكندي، ١٣٧.
٣٥- الاهواني: الكندي، ٩.
٣٦- فاروق، عمر:الكندي، ١٥٨.

٣٧- الاهواني، الكندي، ص١٩٤.
٣٨- فاروق، عمر :الكندي،ص١٦٠.
٣٩- ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٢/١٠٠.
٤٠- آل ياسين، جعفر :فيلسوفان راندان، ص ٧٣.
٤١- انظر مقدمة عثمان أمين لكتاب إحصاء العلوم للفارابي، ص ٣٨-٣٩.
٤٢- آل ياسين،جعفر : فيلسوفان،ص٧١ وهو معتمد على روزنثال في كتابه مناهج العلماء المسلمين ص١٨ في ذكر رأي هيجل بالفارابي.
٤٣- الفارابي، أبو نصر :أراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٨.
٤٤- اعتمدنا في عرض أراء الفارابي في المدينة الفاضلة على كتابة أراء المدينة الفاضلة، فضلا عن ذلك فقد تناولها أغلب باحثي الفلسفة الإسلامية، نذكر منهم فوزي عطوي الفارابي، وسعيد زايد الفارابي، وجعفر آل ياسين فيلسوفان راندان.
٤٥- كل الباحثين يعتمدون على رواية ابن خلكان في وفيات الأعيان، ج٢ ص ١٠١-١٠٢، وعرض حسين علي محفوظ نص رواية ابن خلكان في كتابه الفارابي في المراجع العربية، الجزء الأول، بغداد، ١٩٧٥، ص ١١٧.

٣

الفصل الثالث

تبكيت الشعاع الخاطف

أولا: لفظتا الحكمة والفلسفة
ثانيا: الأفكار الأساسية في الحضارات القديمة
ثالثا: الفلسفة اليونانية
رابعا: أصول الفلسفة اليونانية
خامسا: أثر الحضارات الشرقية في الفلسفة اليونانية

الفصل الثالث
تبكيت الشعاع الخاطف

(العالم أشبه بمخطوط قديم فقدت أولى صفحاته وأخرها، ومنذ أدراك الإنسان الوعـي، بـدأ يبحث عن تلك الصفحات المفقودة)، هكذا قال أحد الشعراء القدامى والـذي يستشهد به المؤرخ الهندي كريشان، فتاريخ الفلسفة مثلما هو تاريخ العالم، فقدت صفحته الأولى، وبدأنا نبحث عنها، ومنذ أن ظهرت الفلسفة عند اليونان، كان الحوار على أشده، من هو الأسبق في الظهور، وغدا السبق الزماني، وليس السبق الفكـري، موضع المشكلة، وكان التأطير والتنظير في بعض من جوانبه يسير في هذا المنحى، وكان انقسام الباحثين، بين من يؤيد الشرق في السبق، وبين من يعتمد علـى أرسـطو في دعم فكرة المعجزة، لذا سنستعرضهم، ونحدد ملامح وقسمات الحضارات الشرقية، وما أبدعته فكريا، لكي تكون الرؤية واضحة وفضاء المقارنة تحـت الأنظار، ونعتمد فيها على ما توفر بين أيدينا من رؤى في مشاربها المتباينة وكمـا أوردهـا أصحابها، بنصوصها الأصلية، مع تعليقاتنا عليها، مستخدمين ذلك الشـعاع الخـاطف لكي نكشف به الظلمات، وقد توصلنا إلى التبكيت، داعين ذلك بالحجة والقول، لعلنا نساهم ولو باليسير في هذا الزخم المعرفي، الذي ما زال ينمو وينمو كل يوم.

أولا: لفظتا الحكمة والفلسفة :

يستخدم أغلب الباحثين، لفظتين هما الحكمة والفلسفة، ويجعلون الحكمة تقترن بالشـرق، والفلسفة تقترن باليونان وكأنهم قد حكموا مسبقا بأن لا فلسفة في الشرق والفلسـفة فقط عند اليونان، وما عدّ الشرق سوى الحكمة، وحقيقة الأمر أن لفظة الحكمة كانت موجودة في بيئة اليونان، وكانت فعلا تطلق على الفلاسفة، دليلنا على ذلـك هو أن فيثاغورس هو الذي أطلق لفظة الفلسفة، اعتقادا منه أن لفظة الحكمة هي لفظه لا تصلح أن تطلق على البشر، وإنما هي صفه للآلهة، وتقسيمه المعروف للبشـر على الأصناف الثلاثة بقوله: (من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم مـن يستذله طلب المال، ومنهم قله تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة).

إذا نظـرنا إلـى رأي فيـثاغورس هذا، نجد أن لفظة حكمه كانت شائعة في الحضـارات الشـرقية القديمة وفي بيئة اليونان. وكانت تطلق على الفلاسفة، وإذا

فرضنا جدلا بأن بيئة الشرق كانت خالية من الفلاسفة. وكانوا يقصدون بالحكمة التفكير الديني، فأننا نقول أن فيثاغورس لم يكن الفيلسوف الأول عند اليونان. بل سبقه (طاليس، أنكسمندر، أنكسيمانس، هيراقليطس).

وكان طاليس يسمى حكيما، وهو من الحكماء السبعة، وفيثاغورس هو الذي غير هذه اللفظة أي الحكيم إلى فيلسوف، نستنتج من ذلك أن لفظة فيلسوف هي لفظة مستحدثة من قبل اليونان، ولم تكن معروفة في الحضارات الشرقية..... وهي في الأصل دخيلة على اللغة العربية وعلى اللغات الأخرى الهندية والصينية والفارسية، وأن شيوع استخدامها لا يعني انتمائها إلى اللغات التي شاعت فيها، ومعنى أنها مستخدمة أي أنها لم تكن معروفة في الحضارات القديمة، المعروف إذن هو لفظة حكمة، ولو كانت لفظة فلسفة موجودة، لأطلقت على مفكري هذه الحضارات بدلا من الحكمة التي تطلق عليهم.

فضلا عن ذلك فإن لفظة حكمة هي مثل لفظة الطبيعة التي كانت تعني المادة الأولى عند الفلاسفة الطبيعيين، أما في الحضارات القديمة فتعني أن للجماعة أصلا واحدا تتحدر منه، ويتمثل في رابطة الدم. كما أن لفظة العدالة، كانت تعني في الحضارات القديمة، توزيع الثروة بين أفراد القبيلة بحيث ينال كل فرد نصيبه ولا يتعدى على الآخرين، وهي عند الفلاسفة الطبيعيين كل موجود من الموجودات له مكانه المحدد ولا يتعداه، وعند هيرا قليطس في أن الشمس لا تتعدى حدودها، وتصور الفلاسفة بوجود نظام تسير عليه الطبيعة ولا تتعداه.

ثانيا: الأفكار الأساسية في الحضارات القديمة :

تتمثل الحضارات القديمة في:

١- الحضارة المصرية القديمة.
٢- حضارة وادي الرافدين.
٣- الحضارة الهندية.
٤- الحضارة الصينية.
٥- الحضارة الفارسية.

وأهم أفكارها هي :

حضارة وادي الرافدين والحضارة المصرية، تكلمنا عن إنجازاتهم في الفصل الأول من كتابنا هذا لذا سنتكلم الآن عن إنجازات الحضارات الأخرى:

١- الحضارة الهندية:

أ - اهتمت بالإنسان والحياة وليس بمعرفة العالم الخارجي، وهي تجمع بين الجانب النظري والعملي معا.

ب- الفيلسوف أو الحكيم الهندي هو الرئيس والمدبر في الهند.

جـ- الموضوعات الأساسية التي ناقشتها: الحياة الأخرى، صلة النفس الفردية بالكلية والمنطق وأغلب فروع العلم.

د- التسامح وعدم التعصب، فالحقيقة متعددة الوجوه.

هـ- استخدام طريقة الحدس والتميز بين عالم الأشياء الحسية وعالم الأشياء الثابتة.

٢- الحضارة الصينية:

أ - الربط بين السياسة والأخلاق.

ب- تأسيس فكرة أخلاق الوسط، والرجل الفاضل هو الذي يدرك القانون الأخلاقي الذي يكمن في الوسط.

جـ- هدف الأخلاق هو إقامة مجتمع تتوزع فيه الالتزامات بين أعضائه توزيعها دقيقا، بحيث يخضع الأسفلون للأعلين، والصغار للكبار، والابن للأب، والمرأة للرجل.

د- الأيمان بفكرة القضاء والقدر وان الإله هو الذي يدبر كل شيء في الوجود.

٣- الحضارة الفارسية :

أ - ميزت بين الخير والشر وتمثيلها بإلهين أحدهما يمثل الخير والأخر يمثل الشر.

ب- اهتمت بتحليل الشخصية البشرية، واعتبار الإنسان مكونا من جسم وروح.

جـ- اهتمت بمصير الروح ومصير العالم وركزت على الأخلاق(١).

ثالثا: الفلسفة اليونانية :

اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ بدء الفلسفة اليونانية، مثلما اختلفوا في تسمية الفيلسوف الأول، لكن اغلبهم وبالاعتماد على أر سطو يميلون إلى اعتبار طاليس الفيلسوف الأول، وان ظهوره يرتبط بتنبأه بكسوف الشمس الذي وقع عام ٥٨٥ق.م، وعلى الرغم من أن طاليس كان مسبوقا بمرحلة الميثولوجيا عند اليونان والتي تمثلت بهوميروس وهز يود والنحلة الاورفية وهو أحد الحكماء السبعة، إلا أن شخصية طاليس وتنبأه، هما النقاط التي يبدأ منها مؤرخو الفلسفة اليونانية، التي

تمتد من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادي، وتحديدا عام ٥٢٩ م، وهو العام الذي أغلق فيه الإمبراطور الروماني جيستان المدارس الفلسفية، ما عدا التي تسمح بها الكنيسة، هذه الفترة الزمنية تقسم على المراحل التالية:

١- الفلسفة قبل سقراط:

امتدت من القرن السادس قبل الميلاد إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وبدأت هذه الفترة بطاليس ومدرسته الطبيعية، وهيراقليطس، والمدرسة الفيثاغورية، والمدرسة الايلية، وامبادوقليس، وانكساغوراس، والمدرسة الذرية، والمدرسة السفسطائية، وكانت موضوعات التأمل الفلسفي هي الطبيعة، والكون، والإنسان.

٢- الفلسفة السقراطية:

يمثلها سقراط وأفلاطون وأرسطو، اهتم هؤلاء الفلاسفة في بناء الأنظمة الفلسفية المتكاملة خاصة أفلاطون وأرسطو، وقدما حلولا للمشكلات التي عالجها فلاسفة المرحلة الأولى أي قبل سقراط أما سقراط فانه مؤسس علم الأخلاق والمنهج، وان نشاط هؤلاء الفلاسفة خلال القرن الرابع ق. م.

٣- الفلسفة الهلينستية:

تقسم على مرحلتين، الأولى تمثلها الرواقية والابيقورية والأفلاطونية والمشائية، أما الثانية فتمثل ظهور الفيثاغوريةالمحدثة والأفلاطونية المحدثة وسيطرة التصوف والأفكار الشرقية على مدرسة الإسكندرية، وتمتد هاتين المرحلتين من عام ٣٤١ ق. م إلى عام ٥٢٩ م. (٢)

رابعا: أصول الفلسفة اليونانية :

- نوقشت مشكلة أصول الفلسفة اليونانية في الحضارات القديمة، تحت عناوين متعددة ومتباينة منها الفلسفة معجزة اليونان، أو أصول الفكر اليوناني، أو الحكمة الشرقية وأثرها في الفلسفة اليونانية، وغيرها من العناوين، وقد أختلف الباحثون حول هذه المشكلة، ولكل منهم مبرراته، ونستطيع تقسيم هؤلاء الباحثين إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: أصحاب النظرة المتطرفة:

نسميهم أصحاب النظرة المتطرفة، ويمثلهم جو مبرز، زيلر، ألكسندر، ويعتمد هؤلاء في إسناد رأيهم على أرسطو، على الرغم من أن من يقرأ نص أرسطو

في هذا الصدد، لا يجد ذلك الجزم القاطع، على أن الفلسفة بدأت عند اليونان، وهي معجزتهم، لأن أرسطو يتحدث عن آراء الفلاسفة الأولين في طبيعة المبادىء، وأن هذه المبادئ مادية، وهي التي تكونت منها الأشياء جميعا وتنحل إليها، ويشير أرسطو إلى اختلاف الفلاسفة فيما بينهم في عدد وطبيعة هذه المبادئ إذ يقول ((طاليس مؤسس هذا النوع من الفلسفة يقول أن المبدأ هو الماء، ومن المحتمل أنه أستمد الفكرة من رؤية أن الغذاء لجميع الأشياء هو الرطوبة وأن الحرارة نفسها تتكون من الرطوبة وتبقى حية))(٣).

ويستمر أرسطو في إيضاح الأسباب التي أعتمد عليها طاليس في القول أن الماء مبدأ الأشياء، فهو فضلا عن ارتباط فكرة الحياة بالرطوبة، فأنه يعتقد أن بذور جميع الأشياء رطبة، والماء هو أصل هذه الطبيعة الرطبة في الأشياء، ويستدرك أرسطو القول، إذ يقول (ويعتقد البعض أنه حتى القدماء الذين عاشوا قبلنا بمده طويلة قبل جيلنا الحالي، وكانوا أول من كون تصورات عن الآلهه، توجد عندهم فكره مشابهة عن الطبيعة، لأنهم جعلوا المحيط أبوي الخلق، ووضعوا القسم بالآلهة وكأنه القسم بالماء والذي أعطوه أسم styx، لأن ما هو أقدم هو محترم وأن أكثر الأشياء شرفا هو ما يقسم به من بين الأشياء، ولسنا متيقنين من احتمال إن يكون هذا الاعتقاد عن الطبيعة بدائيا وقديما، ولكن على كل حال يقال أن طاليس نفسه أوضح السبب الأول للأشياء هكذا)(٤).

نص أرسطو السابق لا يدلل على القول بالمعجزة، فقوله بان طاليس مؤسس هذا النوع من الفلسفة، لا يعني بان أرسطو يعد طاليس أسس الفلسفة، والفلسفة بدأت على يديه، بل انه يقول – مؤسس هذا النوع – يعني ذلك إن هناك أنواعا للفلسفة، وما الفلسفة الطبيعية إلا واحدة منها، وهي التي أنشاها طاليس، ودليلنا على ذلك، اختلاف الباحثين في أول من تفلسف، على الرغم من اتفاقهم في إنها تعود في النشأة إلى اليونان، فبرتراند رسل يرى بأنه طاليس، وفكتور كوزان يرى بأنه سقراط، أما سانتهلير فيرى إنها المدارس الثلاث المعاصرة الأيونية والايلية والفيثاغورية(٥).

فضلا عن ذلك فان هذه الفلسفة الطبيعية التي أنشاها طاليس، مسبوقة باراءالقدماء الذين كونوا تصورات عن الآلهة، وهم في تصوراتهم عن الآلهة لديهم أفكار عن الطبيعة مشابهة لأفكار طاليس، خاصة في اعتبارهم المحيط أبوي الخلق، ووضعوا القسم بالماء، وقسمهم بالماء مبنى على أساس انه الأقدم، والأقدم هو أكثر شرفا، وبالتالي فهو المبدأ أو الأصل للأشياء، وعلى الرغم من ذلك فان

أرسطو لا يريد أن يقلل من أهمية طاليس، بل يقول انه غير متيقن من أن هذا الاعتقاد عن الطبيعة بدائي، وليس هذا هو المهم، بل المهم عنده هو أن طاليس أوضح السبب الأول للأشياء، وقال انه الماء، وان تفكير طاليس هذا مقطوع الصلة بالميثولوجيا.

والعجيب أن ابن رشد، عندما يفسر ما بعد الطبيعة لأرسطو وبالذات هذه المقالة التي ورد فيها النص الارسطي، وهي مقالة الألف الكبرى، فانه لا يذكر النص الارسطي الخاص بان طاليس هو أول الفلاسفة بل أن ابن رشد على ما بدا لي، يحذف هذا النص ويبدأ من (وضعوا مبدأ كل نوع الأجسام شيئا واحدا كأنه نوع هيولاني، فأما قوم فإنهم وضعوا هذه العلة وأضافوا إليها الشي الذي عنه تكون الحركة وهذه جعلها بعضهم ثنتين وبعض واحدة) (٦).

وحديث ابن رشد هنا عن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل وليس طاليس فقط بل عن النار التي قال بها هيراقليطس والهواء عند انكسيمانس والماء عند طاليس، إذن نستطيع القول بان ابن رشد بدا من مقدمة هو لختارها ويحذف ما تبقى من النص الارسطي الخاص بطا ليس وبدأ الفلسفة، ويبدو لي انه كان قاصدا ذلك على اعتبار أن النص الارسطي يقلل من شان الموقف الفكري العربي بشكل خاص والشرقي بشكل عام.

فضلا عن ما ذكرناه بشأن النص الأرسطي، فأن بعض الباحثين يعتمد على حجه أخرى هي أن أرسطو كان يقابل بين لفظة اللاهوت والفلسفة، وعلى أساس أن لفظة اللاهوت تطلق على أفكار هوميروس وهز يود، والفلسفة تطلق على الأفكار التي بدأت بطا ليس، وأن اللاهوت يطلق على ما بعد الطبيعة التي عرفت عند تلامذته فيما بعد، هذا الذي استعرضناه هو موقف أر سطو، والذي أسس عليه أصحاب النظرة المتطرفة، رأيهم في الفلسفة ومعجزتها اليونانية، فزيار يقول ((أن الفلسفة الإغريقية ابتكار إغريقي لم يشاركهم فيه أحد وأننا لا نجد عند الأمم التي قبلهم فلسفه بمعناها الصحيح القائم على التفكير المستقل عن الدين)) (٧).

حجته في ذلك هي قدرة اليوناني على الإحساس بالحقيقة والتجرد، وعلى الرغم من قول زلر هذا الا أنه يقول بأنه حتى إذا وجد ت فلسفة عند الهنود والصينيين فأننا نقول تسامحا فلسفة، وأنها لا تنفصل عن الدين سواء في الصين التي هي صوفية أكثر مما هي فلسفة، وفي الهند فأنها لم تنفصل عن الدين.

أما الكسندر فأنه يقول ((إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي البحث المنظم عن ماهية الأشياء فأن مكانها الأصلي بلاد الإغريق)) (٨).

ويـرفض الكسـندر تأثر الأغارقة بالعلم أو الدين الشرقي، أما أصالة اليونان فانهـا تعود إلى ((حبهم للاستطلاع ومقدرتهم على التعميم، وحبهم الواسع والمتلون للحياة وإحساسهم بالجمال والجودة))(٩).

ويـرفض بيرنت أخذ اليونان أي عنصر فلسفي من البابليين أو المصريين أو الهـنود، وحـتى فـي مجالي الرياضيات وعلم الفلك، وهو يعتمد في رفضه هذا، خاصـة فـي الفلسفة، على أن الفلسفة لا يمكن أن تنتقل إلا إذا كان الناقلة متعلمين، والـتعلم يتطلـب اللغـة، وهـو يقول بأن السواح الإغريق التقطوا بعض الكلمات المصـرية، وهـذه الكلمات ليست كافية لان تنقل بها أفكار فلسفية، فضلا عن ذلك يقـول بيرنت بأنه ليس هناك دليل على وجود فلسفة مصرية، لكي ينقلها الإغريق، ولا توجـد أيضـا دلائـل تقول بان الفلسفة اليونانية أخذت عن الهندية بل العكس صحيح.

أمـا فـي الرياضيات فان بيرنت يعد الرياضيات المصرية قائمة على حساب عملـي، مـثل تقسـيم عدد معطى من الأشخاص أو تقسيم الحاصل على عدد من الفلاحيـن، وأشار أفلاطون في محاورة القوانين إلى أن المصريين يعلمون أطفالهم الحسـاب مـع تعلمهم الحروف، وفي الهندسة عرفت عند المصريين نظرية المثلث القـائم الزاوية بكون متساوي الساقين، وعلى الرغم من تقدم المصريين هذا إلا أن الاغارقة حسب ما يرى بيرنت ارتفعوا به إلى مرحلة التعميم والتجريد، مثل قياس بعـد السفن في البحر، وبعد علم الهندسة من إبداع الفيثاغوريين ويعتمد أيضا على ملاحظة ديموقريطس في انه استمع إلى كثير من المتعلمين ولكنه لم يجد من يتفوق عليه في تكوين أشكال هندسية من الخطوط مع البرهنة عليها.

وفي الفلك فان بيرنت يرى بان اليونان اخذوا عناصر الفلك البابلي، لكن الفلك البابلـي يـتعلق بالتنجـيم، بيـنما اليونان طوروه، إذ قالوا بكروية الأرض وعدم اسـتقرارها وإنها وسط الكون وإنها تدور حول الشمس، ووضعوا نظرية للخسوف والكسوف، يقصد من ذلك هو القول بان اليونان قد تفوقوا على الفلك البابلي(١٠).

أمـا فرانكفورت فانه يقول ((انطلق هؤلاء المفكرون (يقصد الأغريق) بجرأة نـادرة من فرضية لم تثبت قط، وقالوا أن الكون كل قابل للفهم _ وبعبارة أخرى، لقـد افترضـوا أن وراء الفوضى من ادراكاتنا نظاما واحدا، وإننا علاوة على ذلك نسـتطيع فهـم ذلك النظام)) (١١)، وميز فلاسفة اليونان بين الموضوعي والذاتي، والفكـر العلمي لا يتحقق إلا على قاعدة من هذا التميز، واليونان وجهوا همهم نحو الأصل والتكوين، وابتعدوا عن الأسطورة في فهم الأصل ((كما إنهم لم يبحثوا عن

الأصل بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة لاحقة، لقد جد اليونانيون في طلب أساس للوجود حلولي وابدي.

فاللفظة الإغريقية التي تعني الأصل ليس مدلولها البداية بل المبدأ المديم أو السبب الأول)) (١٢).

رأي فرانكفورت هذا يعني أن الفلسفة بدأت عند انتهاء الفكر الأسطوري، وظهور النمط العقلاني، وبناء عليه فإنها نشأت في القرن السادس في أيونيا على يد طاليس ومدرسته الفلسفية... لكن حتى هذه الفرضية قابلة للحوار والنقاش، إذ أن فلسفة طاليس لم تنه مرحلة الفكر الأسطوري، وظهور النمط العقلاني، وبناء عليه فإنها نشأت في القرن السادس في أيونيا على يد طاليس ومدرسته الفلسفية..لكن حتى هذه الفرضية قابلة للحوار والنقاش، إذ إن فلسفة طاليس لم تنه مرحلة الفكر الأسطوري بل بالعكس هناك العد يد من الأساطير في فلسفة طاليس، والفلاسفة اللاحقين له، وحتى النمط العقلاني، فهو خاضع للنقاش أيضا، فلم تكن أفكار طاليس جميعا عقلية ولا حتى تلامذته، لكن هذا التخلص من الفكر الأسطوري والاعتماد على العقل ما هو إلا بمثابة ((ثورة فكرية مفاجئة وعميقة إلى حد انه ساد الاعتقاد بأنها غير قابلة للتفسير بتعابير السببية التاريخية: فقالوا بأعجوبة يونانية.وتخلص العلم فجأة على الأرض الأيونية من الخرافة كما تتساقط القشور من عيني الأعمى)) (١٣)، ويقتبس اقوال بيرنت ليدعم فيها ما يقول، إذ أن بيرنت يقول ((فتح الفلاسفة الايونين الطريق الذي لم يعد على العلم سوى إتباعه))(١٤) ويقول ((من الخطأ الكامل التفتيش عن أصول العلم الأيوني في بعض التصورات الخرافية))(١٥)، عكس هذا الرأي رأي كورنفورد، فهو يعد الفلسفة الأيونية، بناء خرافي وليست نظرية علمية، وهذه الفلسفة جاهلة للتجريب، وهي نتاج عقل ساذج عن الطبيعة ((أنها تنقل بشكل معلمن وبمصطلحات أكثر تجريدا، مفهوم العالم الذي أعده الدين)) (١٦)، فالفيلسوف لا يكتفي بان يردد بكلمات الطبيعة ما عبر عنه اللاهوتي بكلمات القدرة الإلهية، لكن فرنان يركز على عاملين أدبا إلى ظهور الفلسفة هما ((نزع صفة القداسة عن المعرفة وبروز نمط من التفكير خارج الدين))(١٧).

ونستطيع أن نلخص حجج أنصار الفلسفة معجزة اليونان بما يلي:

١- تمتع اليونان بحرية، سببها رفض العقائد الدينية، ورفض وجود عقيدة واحدة رسمية للدولة، وواجب الأفراد طاعتها وعدم الخروج عنها.

٢- اكتشاف اليونان لمفهوم العلم، وعلى أساس أن وظيفة العلم لا تقف عند حد وصف الظاهرة الجزئية بل ربطها مع غيرها، ومن ثم الوصول إلى القانون الكلي الذي نفسر به الجزئيات الكثيرة الموجودة في الواقع.

فالبابليون توصلوا إلى علم الفلك، لكن الفلك البابلي تجريبي، بينما فلك اليونان وبالذات عند الفيثاغورية، استخدم في سبيل الوصول إلى كروية الأرض ودورانها حول الشمس، ونظريات في كسوف الشمس، وتخليص الفلك من الأساطير. أما اختراعات المصريين، سواء في المضخة أو الشادوف أو الميزان، فان المصريون لم يفكروا في الفراغ ووضع نظريات في الطبيعة أو التوصل إلى الصياغات النظرية التي وضعها ارخميدس للوزن والتي هي:

أ - أن الوزنين المتساوين اللذين على بعد واحد يتعادلان.

ب- إذا وضع وزنان غير متساويين على بعد واحد سقط الأثقل.

وكذلك توصل المصريون إلى طريقة رسم المثلث القائم الزاوية، لكنهم لم يضعوا نظرية مثل فيثاغورس في المثلث القائم الزاوية، واكتفوا فقط برسم المثلث بحقد حبل على ثلاث مسافات ٣: ٤: ٥، بينما فيثاغوراس قال، أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين أو أن مجموع مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوي مربع الوتر، وكانوا يسمون المصريين(عاقدي الحبال)

٣- نستطيع أن نعد نزعة اليونان العنصرية، وعلى أساس تفوقهم على البرابرة، هي أحد الأسباب التي أدت إلى عدم اعتراف اليونان بفضل الشرق عليهم.

الصنف الثاني: رأي المؤرخين العرب:

يعترف ابن صاعد الأندلسي بسبق اليونان على العرب في الفلسفة، والشهرستاني يعد اصل الفلسفة الروم وغيرهم عيال على الفلسفة، إذ يقول ((... فان الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم كالعيال عليهم)) (١٨)، أما البيروني فانه بعد أن يبين دور الهنود في الفكر يقول ((..ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم حتى نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة، لان قصارى الخواص إتباع البحث والنظر..))(١٩)، وابن النديم في كتابه الفهرست، استشهد بفرفريوس في قوله بان طاليس أول الفلاسفة السبعة، ونصه ((...زعم فورفريوس الصوري في كتابه (التاريخ) وهو سرياني أن أول الفلاسفة السبعة تاليس بن مالس الاملبسي..وقال آخرون أن أول من تكلم في الفلسفة بوتاغورس)) (٢٠)، أما المقدسي فيقول نقلا عن فلوطر خس ((..وحكي عن فيثاغورس من أهل شاميا وهو

أول من سمي للفلسفة بهذا الاسم وتاليس أول من ابتدأ الفلسفة))(٢١)، لكن على الرغم من ذلك فان ابن النديم وابن أبي اصيبعة في روايات أخرى يؤكدان بان العلم والفلسفة ظهرا في بابل ثم انتقلا إلى مصر، ومنها إلى اليونان، ويروي ابن اصيبعة عن أبي سليمان المنطقي، وحديثه مع ابن عدي، أن ابن عدي اخبره بان للهند علوما جليلة من علوم الفلسفة ومنهم وصل إلى اليونان أي من الهند..

أقول كأنما هذه اعترافات من المؤرخين العرب القدامى بسبق اليونان في الفلسفة، وهي تدعم آراء أصحاب القول بمعجزة اليونان، لكن هذه الآراء حسب ما اعتقد كانت مبنية على إعجاب بل انبهار بعض مفكري الإسلام بالفلسفة اليونانية، وأخذها دون نقد أو تمحيص، لكن هذا الاتجاه، سرعان ما تغير وقرأت الفلسفة اليونانية قراءة صحيحة، وسنبين تلك القراءة في المحور اللاحق من هذا الفصل.

الصنف الثالث: الذين يرون نشأة الفلسفة في الشرق:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الفلسفة نشأت في الشرق، يمثل هذا الاتجاه، ديوجين اللارتسي، وفيلون وكلمنت الإسكندري، ذكر بيرنت آراء هؤلاء، ومن المحدثين ريّ في كتابه شباب العلم اليوناني، وديورانت في قصة الفلسفة، وميلهود، وسارتون، وسنلخص آرائهم:

وضع ديوجين اللارتسي في القرن الثالث قبل الميلاد كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم وكان فيه فلاسفة مصريون ومشرقيون، وكان في رأيه أن الفلسفة ترتد في نشأتها إلى الشرق.

وعبارة سارتون واضحة في قوله من سخف الأطفال القول بان العلم إنما يبدأ مع اليونان، ويقدم أدلة عديدة على ذلك منها اختراع الإنسان البدائي لطعامه ومسكنه وصناعته وفنونه واللغة والطب، فضلا عن ما قدمه البابليون والسومريون والمصريون من علوم تجريدية، واختراع العدد، ورفضه اشتراط التجريد ليكون العلم علما، بل لابد أن يكون هدف العلم عمليا، وتأكيده على كون حضارة بحر ايجه ذات صلة بين الحضارات الشرقية وبين اليونان، وان هناك معاصرة لحضارات وادي الرافدين ومنطقة شرق البحر المتوسط والمصرية، وعلى الرغم من آرائه هذه إلا انه يعد تقدم اليونان خلال القرون الثلاثة معجزة تثير الإعجاب، لكنه يؤكد اتصال هذا التقدم فيما بعد، والفلسفة اليونانية هي زهرة لسلسلة طويلة من جهود ليست يونانية فحسب، فهي والشعر الهوميري نهاية لا بداية (٢٢).

أما هيرودوت فانه يعترف بفضل قدماء المصريين وتفوقهم على علماء بلاده، وان اليونان اخذوا خلود النفس والتناسخ من المصريين، وكذلك فن الهندسة عند اليونان يعود إلى المصريين، ويذكر هيرودوت بان كثيرا من الفلاسفة قبل سقراط زاروا مصر واخذوا علوم الرياضة والهندسة والفلك مثل طاليس، وفيثاغورس، وديموقريطس وأفلاطون.

ورأي فرنان وهو أحدث الآراء، يؤسسه على فرضية كورنفورد في أن هناك تشابها بين نسب الآلهة اليونانية وأسطورة الخلق البابلية، ويقول فرنان بان هذه الفرضية ((دقت وأكملت بالاكتشاف الأخير لسلسة مزدوجة من الوثائق: من جهة الألواح الفينيقية في راس شمرا (بداية القرن الرابع عشر ق. م) ومن جهة أخرى النصوص الحيثية بالخط المسماري التي تستعيد أسطورة حورية من القرن الخامس عشر. وان الانبعاث المتزامن تقريبا لهاتين المجموعتين من القصائد كشف سلسلة من التوافقات، الجديدة التي تفسر وجود تفاصيل في نسيج الحكاية للهز يودية منقولة من أماكنها وغير مفهومة. وهكذا فان للتأثيرات المشرقية على المعتقدات اليونانية حول التكوين ومداها وحدودها، وحول طرق وتواريخ تسربها تطرح بطريقة محددة ومتبلة)) (٢٣).

الدليل الأخر يتعلق بالسلطة والنظام، فقصيدة الخلق البابلية تنشد في كل سنة، في اليوم الرابع من العيد الملكي للخلق، ففي هذا التاريخ أي راس السنة (وهي التي تقع في شهر نيسان في بابل)، يعني لكتمال دورة الزمن، ومعنى ذلك أن العالم عاد إلى النقطة التي بدا منها، لذا على الملك أن يمثل معركة طقوسية، مشابهة للمعركة الأولى التي أنجزها مر دوخ ضد تيمانت عند نشوء العالم، هذا التمثيل يعني قدرة الملك على إعادة خلق النظام الكوني مجددا، ((وبفضل الفضيلة الدينية للملك، كان تنظيم الكون يتجدد ويستمر في دورة زمنية جديدة بعد حقبة من الزمن))(٢٤)، عليه فالملك لا يهيمن على الترتيب الاجتماعي وإنما يتدخل أيضا في الظواهر الطبيعية، مثل إعادة خلق الكون، وتنظيم المكان والزمان..

أما في اليونان ((لا تنتظم أسطورة هز يود وحدها في إطارها العام، وفقا للمنظور نفسه. وإنما كذلك أساطير نشوء الكون الأكثر تأخرا والأكثر تطورا مثل أسطورة (pherecyde) السيروسي، الذي يصنفه أر سطو من بين اللاهوتيين الذين عرفوا كيف يمزجون بين الفلسفة والمعتقدات الخرافية))(٢٥).

الدليل الثالث يعتمد فيه فرنان على سمات الأسطورة اليونانية التي هي:

١- الكون هو تراتيب قدرات وهو شبيه ببنية المجتمع البشري.

٢- يتم تأسيس نظام الكون بطريقة دراماتيكية بواسطة أحد العناصر وليس بواسطة ديناميكية للعناصر المكونة للكون.

٣- تهيمن على العالم القدرة الاستثنائية لهذا العنصر، وهي التي تعطيه صفة العلو على الآلهة الآخرين، ويصبح على قمة البناء الكوني، وملكيته هي سبب التوازن، وهي التي تحدد لكل قوة مكانها في التراتيب.

هذه السمات الثلاثة مترابطة مع بعضها وهي التي تعطي الأسطورة اليونانية تماسكها ومنطقها الخاص ((وتبرز كذلك صلتها باليونان كما في الشرق مع هذا التصور للسلطة التي تلحق بالملك نظام الفصول والظاهرات المناخية وخصوبة الأرض والماشية والنساء)) (٢٦).

و(ثمة نقطة هنا ينبغي التشديد عليها بقوة.أن الدين المالبزي حيال علم الفلك البابلي أمر لا جدال فيه.فقد اقتبسوا منه الرصد والطرائق التي سمحت لهما ليس حسب الأسطورة بان يتنبأ بحدوث كسوف، ومدين بذلك أيضا لأدوات مثل المزولة كان انكسيماندر قد أتى بها إلى اسبارطه)) (٢٧).

لكنه يقول بان علم الفلك اليوناني استقر بسبب مظهره الهندسي وليس الحسابي وبسبب صفته الدنيوية المتحررة من الدين، ثم أن فكرة التشابه هذه بين الأساطير الشرقية واليونانية، لا تمنعه من القول بان الروابط وثيقة بين ظهور المدينة ونشوء الفلسفة، وان ظهور التفكير العقلاني كان مترافقا مع ظهور المدنية اليونانية، لكن أصحاب المعجزة اليونانية يردون على فكره التشابه هذه بين الأساطير وكونها دليلا على سبق الشرق لليونان بالفلسفة، يقولون أيضا تتشابه مع مناطق بعيدة غير ذات صلة باليونان مثل بولينزيا، وان هذا التشابه مرجعه إلى استجابة الوعي الجماعي لقوى الطبيعة، فانه يتشابه في كل مكان.

ويؤكد جورج حي. آم. جيمس في كتابه التراث المسروق، زيارة فيثاغورس إلى مصر وتلقي ثقافته على يد المصريين قبل أن يؤسس مذهبه الفلسفي، وكذلك طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس فكان هؤلاء من أيونيا في أسيا الوسطى، وهذه المدينة هي قلعة من قلاع نظم الأسرار المصرية، وفضلا عن هؤلاء فان اكسانوفان وبارمنيد س وزينون وميلسوس كانوا من مواطني أيونيا قبل هجرتهم إلى إيليا في إيطاليا، ونشروا تعاليم نظم الأسرار المصرية، ولم يكن فقط هؤلاء مواطنين أيونيا بل أن هيراقليطيس وامبانوقليس وانكساغوراس وديموقريطس، هم أيضا من أيونيا وتعلموا على أيدي الكهنة المصريين تعاليمهم قبل هجرتهم إلى الأماكن التي أسسوا فيها فلسفتهم في أنحاء إيطاليا...

معنى هذا إن كل الفلاسفة قبل سقراط هم من أيونيا وليسوا اثينيين، ومن حق الايونيون أو الإيطاليون، الادعاء بأنهم أصحاب الفلسفة قبل أثينا، لذا فان ((ما يسمى الفلسفة اليونانية إنما هو فلسفة مصرية مسروقة انتشرت أول الأمر في أيونيا ثم منها إلى إيطاليا وبعدها إلى أثينا. ويجب أن نتق. انه خلال هذه الفترة البعيدة من التاريخ اليوناني، اعني الفترة الممتدة من حياة طاليس إلى حياة أرسطو (٦٤٠ ق.م إلى ٣٢٢ ق.م) لم يكن الايونيين مواطنين يونانيين، بل كانوا بداية رعايا مصريين ثم بعد ذلك رعايا للفرس)) (٢٨) لأنه يعتبر حدود الإمبراطورية المصرية تمتد لتشمل جزر بحر اتجه وأيونيا وحتى الأطراف البعيدة من الشرق.

حجة جيمس الأخرى هي غياب المعلومات الكافية عن الحياة المبكرة لفلاسفة اليونان خاصة المتعلقة بنشأتهم الثقافية وتعليمهم، لذا فان الباحثون عندما يتحدثون عنهم فإنهم يخبروننا بشكهم بتاريخ ومحل ميلادهم وكذلك بمذاهبهم ومعتقداتهم، ((ولكن بقي العالم كله يتسال في دهشة من هم؟ ومن أين تلقوا تعليمهم؟))(٢٩)

وفلاسفة مثل هؤلاء لابد أن يكونوا ذائعي الصيت، ومعروفين من أقاربهم وأصدقائهم وأقرانهم، وليس من هؤلاء بل لابد أن يكونوا معروفين من قبل المجتمع كله، لكن واقع الحال عكس ذلك تماما، إذ لا نجد أي آثار تحثنا عن حياتهم الأسرية والاجتماعية والتعليمية ينطبق هذا على كل الفلاسفة قبل سقراط وعلى سقراط وأفلاطون وار سطو فهم يظهرون في سن ١٨ ويبدأو في التعليم في سن الأربعين، لكن تحديد تاريخ ميلاد ووفاة سقراط وأفلاطون وارسطو مؤكد وهناك اتفاق بين المؤرخين بشان ذلك، ((وتاريخ الفلسفة اليونانية قدم للعالم عددا من الرجال لا يعرف عن حياة كل منهم سوى اقل القليل وربما لا شيء على الإطلاق. ولكنه يتوقع أن يسلم العالم بأنهم المؤلفون الحقيقيين الذين صاغوا المبادىء الفلسفية المنسوبة إليهم)) (٣٠).

الشك الأخر، أو الحجة الأخرى التي يعتمدها جيمس هي للتأليف، فنحن نعرف الفلسفة قبل سقراط، إما عن طريق أصدقاء مقربين للفلاسفة كتبوا فلسفتهم مثل فيثاغورا س وسقراط، أو عن طريق أشخاص مهتمين بالفلسفة وسجلوا تعاليم هؤلاء، وهذا ما فعله أرسطو واعتبر المرجع الوحيد، وسبب ذلك هو غياب التأليف الأصلي، ثم إننا إذا اعتمدنا على أرسطو كمرجع فقط وهو الوحيد، معنى هذا غياب الإبداع الفلسفي قبل سقراط..

لكنني أضيف إلى رأى جيمس، إننا إذا قرانا أرسطو كمصدر لمعرفة الفلسفة قبل سقراط، وقارنا ما نقراه مع ما توفر من شذرات لهؤلاء الفلاسفة التي ذكرها

مؤرخين غير أرسطو، نجد أن أرسطو في أحيان كثيرة يعرض فكرة أي من هؤلاء الفلاسفة وفقا لما يريده هو، أو بعبارة أخرى يكيف الفكرة وفقا لما يريد نقده، لان منهج أرسطو في التأليف هو عرض أراء السابقين، ينقد تلك الآراء، ومن ثم يطرح رأيه الخاص به.

فضلا عن ذلك فان عنوان الكتاب الذي شاع بين الباحثين وعلى أساس أن الفلاسفة قبل سقراط ألفوه هو كتاب الطبيعة، أو عن الطبيعة، وأصبح هذا العنوان للكتاب مشتركا بين الفلاسفة، ويقال بان أول نسخة له في القرن السادس ق.م، وان التاريخ يذكر لنا بان هناك أربعة مؤلفين له هم انكسمندر وهيراقليطيس وبارمنيدس وانكساغوراس، لكن لم يكن هذا الكتاب موجودا بل هناك شذرات منه، وأصبح كتاب الطبيعة هو معيار التأليف في الفلسفة قبل سقراط وإذا كان هو كذلك فان هناك أربعة فلاسفة فقط هم الذين ألفوه ولم يبقى منه سوى شذرات والفلاسفة الآخرين لم يؤلفوا كتاب في الطبيعة، أي لم يكتبوا تحت هذا العنوان، عليه فان كان كتاب الطبيعة هو المقياس والفلاسفة الآخرون لم يكتبوا فيه، إذن هم لم يكتبوا في الفلسفة اليونانية، هذا الاستنتاج الذي اعتمد عليه جيمس في رفض فلسفة الفلاسفة قبل سقراط الذين لم يكتبوا في الطبيعة ونحن لدينا اعتراضات على ذلك، إذ لا يجوز الحكم عليهم بهذه الطريقة، أو وفقا لوجود أو عدم وجود كتاب الطبيعة.

خامسا: أثر الحضارات القديمة في الفلسفة اليونانية يتمثل في:

١- أسس التفكير وضعت قبل اليونان، مثل تسمية الأشياء، تميز بعضها عن بعض، معرفة خصائصها واستخداماتها، إدراك العلاقات فيما بينها..ويمكن القول بان اليونان وضعوا القواعد المنطقية بشكل قوانين منطقية أو رياضية.

٢- الفعاليات التي تطلق عليها لفظة الفلسفة هي:

أ - التصورات الماورائية وهذه موجودة عند الشعوب قبل اليونان.

ب- العلوم العملية كالحرف والفنون، وهذه أيضا عند الشعوب قبل اليونان.

٣- الموضوعات التي طرحت قبل الفلسفة اليونانية هي:

أ - الثنائية بين النفس والجسم.

ب- خطيئة النفس ووجود عوالم سابقة ولاحقة قبل وبعد الموت.

جـ- فكرة تحقق العدالة في عالم آخر.

٤- إن فكـــرة الماء اصل العالم التي قال بها طاليس، لها ما يشابهها عند البابليين والمصريين والهنود، وعند هوميروس وهز يود والنحلة الاورفية وهذا التشابه وجد في بحوث المستشرقين عن هذه الحضارات.

٥- تقـــدم المصريين بالرياضيات والهندسة، وتقدم البابليين بالفلك، وزيارة طاليس وفيـــثاغورس وأفلاطـــون لمصر، وتقدم الفن الشرقي على الفن اليوناني، هذا يدلل على سبق الشرق لليونان.

٦- هـــناك اتجـــاه حديث يعتمد على الدراسات الانثروبولوجيه للحضارات القديمة والبدائـــية، تســـاعدنا هـــذه الدراسات في معرفة أصول أفكارها أو جذورها الفلســـفية والعلمية، وإذا طبقت على فلسفة اليونان فهي إذ ن لابد أن تكون لها أصـــول، وعلـــى ســـبيل المثال، أفكار فلاسفة اليونان قبل سقراط عن القدر والعدالة لها أصول في الأساطير الشرقية.

٧- الأساطير وأثرها في بناء فلسفة اليونان واستخدامهم لها، واصل هذه الأساطير هو الشرق واليونان في نفس الوقت.

٨- يقول سارتون، من سخف الأطفال القول بان العلم إنما يبدأ مع اليونان، ويقدم الشـــواهد من العصور البدائية والمشتملة على آلاف الاكتشافات والاختراعات والإنجـــازات التي قدمها ذلك الإنسان في الميادين المختلفة فيما يخص طعامه ومســـكنه وصـــناعته وفنونه وآلاته وزراعته ودفاعه واستخدام قوى الطبيعة وإعطاء الأسماء واللغة وطبه.

٩- التأكـــيد علـــى وجـــود اثر شرقي في هذه الحضارات لم ينقطع، ذلك لوجود حضارات بحر ايجه من جهة كواسطة زمنية ومكانية بين الحضارات الشرقية الكـــبرى وبين اليونان، ولاستمرار معاصرة حضارات وادي الرافدين ومنطقة شرق البحر المتوسط والمصرية.

الهوامش والمراجع:

١- اعتمدنا في إيجاز الحضارات القديمة على المصادر التالية:
- أو سيل، بول ماسون: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، ١٩٤٥.
- فيليورزا، جان: فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد، بيروت، ١٩٧٩.
- ف:وملين، أوف : فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
- علي، صالح احمد: العراق في التاريخ، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣.
- سعفان، حسن شحاتة:كونفوشيوس، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦.
- زيفور، علي: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣.
- حمزة، عبد القادر :التاريخ المصري القديم، القاهرة، ١٩٧٠.

٢- تعددت المصادر التي تتحدث عن الفلسفة اليونانية، سواء التي تناولت تاريخ الفلسفة اليونانية عامة أم التي تخصصت بفلسفة بعض الفلاسفة، ويمكن للقارىء معرفة بعض أفكار هذه المراجل بالإطلاع على:
- فر نر، شارل: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض.
- ريفو، البير: الفلسفة اليونانية، أصولها وتطورها، ترجمة د.عبد الحليم محمود ود.أبو بكر زكرى.
- شرود نجر ايرفين : الطبيعة والإغريق، ترجمة عزت قرني.
- تايلور، مار كريت :الفلسفة اليونانية، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم.
- ستيس، ولتر: الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.
- مطر، أميره حلمي: الفلسفة عند اليونان.

٣- النص لأرسطو، ترجمة الالوسي، حسام محي الدين، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٥-٦.

٤- النص لأرسطو، من المصدر السابق، ص ١.

٥- انظر: الطويل، توفيق:أسس الفلسفة، دار النهضة المصرية، القاهرة، طبعة سادسة، ١٩٧٦.

٦- ابن رشد، أبي الوليد محمد بن احمد بن محمد:تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٦٧، ص ٥٥.

٧- الالوسي، حسام: من الميثولوجيا، ص ٩.

٨- المصدر السابق، ص ١٠.
٩- المصدر والصفحة أعلاه.
١٠- لمزيد من التفاصيل، انظر المصدر السابق، ص ٢٦.
١١- فرانكفورت، وآخرين: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص ٢٩٧.
١٢- المصدر السابق، ص ٢٧٨.
١٣- فرنان، جان بيار: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٩٢.
١٤- المصدر والصفحة أعلاه.
١٥- المصدر والصفحة أعلاه.
١٦- المصدر السابق، ص ٩٣.
١٧- المصدر السابق، ص ٩٦.
١٨- الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١١٨ نقلا عن الالوسي من الميثولوجيا.
١٩- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة، ص ١٧-١٩، المصدر السابق.
٢٠- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٤٥ نقلا عن المصدر السابق.
٢١- المقدسي: الأراء التي ترضى بها الفلاسفة، ص ٣٦ نقلا عن المصدر السابق.
٢٢- انظر: سارتون، جورج: تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣ ص ٣٦٣.
٢٣- فرنان، أصول الفكر اليوناني، ص ٩٨- ٩٩.
٢٤- المصدر السابق، ص ٩٩.
٢٥- المصدر السابق، ص ١٠٠ ويذكر أيضا أوجه المقارنة بين الاثنين في ص ١٠٠-١٠٢
٢٦- المصدر السابق، ص ١٠٣.
٢٧- المصدر السابق، ص ١٠٧-١٠٨.
٢٨- لم: جيمس، جورج.جي. لم: التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦، ص ٢٦.
٢٩- المصدر السابق، ص ٢٧.
٣٠- المصدر والصفحة أعلاه.

٤

الفصل الرابع

قراءة جديدة في مقولات أرسطو

معنى المقولة
المقولات.
مقولة الجوهر
مقولة الكم
مقولة الكيف
مقولة الإضافة
مقولة المكان
مقولة الزمان
مقولة الموضوع
مقولة الملك
مقولة الفعل والانفعال
الاستنتاجات النهائية

الفصل الرابع
قراءة جديدة في مقولات أرسطو

ظل منطق أرسطو منذ ظهوره حتى الآن، فاعلا ومؤثرا في الفكر الإنساني، على الرغم من ظهور أنواع جديدة من المنطق، لكن هذه الأنواع جميعا لم تبن لها منحا فكريا واضحا، ولم يفعل فلاسفتها مثلما فعل أرسطو بمنطقه، وهي إلى الآن موضوع نقاش الباحثين، وفي دور التأسيس والنمو، فالمنطق الرياضي مثلا لم يحسم الخلاف بصدده خاصة في موضوعه، ضرورته للفلسفة وفيما إذا كان لابد للباحثين في الفلسفة من معرفته أم لا، وما ينطبق على المنطق الرياضي ينطبق على الأنواع الأخرى من المنطق الحديث، لكن الحال عند أرسطو مختلف تماما، فهو قد وضع علم المنطق كاملا وبالصورة التي عرفتها الإنسانية وأطلق على منطقه (الأورغانون) Organon الذي يحوي على الكتب المنطقية التالية:

- كتاب المقولات.
- كتاب العبارة.
- كتاب التحليلات الأولى.
- كتاب التحليلات الثانية.
- كتاب الجدل.
- كتاب الاغاليط.

وكان كتاب المقولات هو الأول من بين هذه الكتب المنطقية الأرسطية، وقد حدد أرسطو هدفه من كتاب (المقولات) في انه قسم الألفاظ على نوعين، الأول هو الأسماء والكلم، والنوع الثاني الألفاظ الدالة على الرموز، والمقولات تختص في النوع الثاني، وعلى الرغم من هذا التحديد الأرسطي، فقد تعددت آراء الباحثين في المقولات، وكل نظر إليها حسب مابدا له من تفسير لمنطق أرسطو بشكل عام وللمقولات بشكل خاص، وكانت محاور هذه الاختلافات هي:

- هل إن مقولات أرسطو منطقية أم ميتافيزيقية؟
- هل إن المقولات ترتبط بموجودات العالم الخارجي، وتصبح ذات دلالة مادية؟
- ما الطريق أو السبيل الذي توصل من خلاله أرسطو لاستخلاص المقولات؟
- ما فائدة المقولات للفلسفة؟

لذا سأقرأ مقولات أرسطو في نصها الأصلي، وأحاول الإجابة عن تلك التساؤلات.

معنى المقولة:

تعددت آراء الباحثين بشأن معنى المقولة، وكل منهم فسرها بالطريقة التي فهم بها منطق أرسطو، فبول موي مثلا يرى أنها((الصورة العامة للفكر في إعداد المعاني الكلية والأحكام))(١)، أما الحسن بن سوار في شرحه لمنطق أرسطو، يعرف المقولات بأنها ((الألفاظ البسيطة الدالة على الأجناس العالية إذ هي المحمولة على ما تحتها وليس شيء منها موضوعا لغيره.....وهذه الأجناس التي كلامه فيها (أي أرسطو) هي محمولة بالحقيقة إذ ليس فوقها ما يحمل عليها)) (٢) وهدف أرسطو من وضعه لهذه المقولات، مبني على هدف صناعة المنطق الذي هو البرهان، والبرهان هو قياس، والقياس يتألف بالحد الأدنى من مقدمتين، ولابد أن يكون هناك علم لتلك المقدمات، هذه المقدمات التي تتكون من موضوع ومحمول، وعلم المقدمات لابد أن يتوزع على علم للمحمول وعلم للموضوع التي هي الأسماء والكلم ((ولان الأسماء والكلم هي من الألفاظ التي في الوضع الثاني احتجنا أن نعرف أولا الألفاظ التي في الوضع الأول وهي الألفاظ الدالة على الرموز الموجودة وهي ما يعرفنا هذا الكتاب(يقصد كتاب المقولات))(٣)،

وعلى عبد المعطي يعتمد تعريف أرسطو للمقولة ((المقولة معنى كلي يمكن أن يكون محمولا في قضية))(٤)، على هذا الأساس تصبح المقولات محمولات، ويعتقد أيضا بأن هناك علاقة بين المقولات والمحمولات، لكن الاثنين المقولات والمحمولات أصابها تغيير وتبديل خاصة من قبل فرفوريوس، وإذا كانت المقولات عشرا فان المحمولات تمثل فئات خمسا هي:

١- التعريف.
٢- الخاصة.
٣- العرض.
٤- الجنس.
٥- الفصل.

أما زكي نجيب فانه يرى وفقا لراي أرسطو ((انك إذا حكمت حكما على موضوع ما، فأن العلاقة التي تربط الصفة المحكوم بها (وسنطلق عليها اسم المحمول) بالشيء الذي نصفه بتلك الصفة (وهو ما نسميه بالموضوع) لا تخرج – في رأي أرسطو – عن واحدة من خمس.ففي كل حكم – عند أرسطو – لابد أن يكون المحمول إما تعريفا للموضوع أو جنسا له، أو فصلا، أو خاصة، أو عرضا من صفاته العارضة)) (٥).

بينما يرى حسين مروه بان الفلسفة هي أعلى أشكال التجريد، وتصبح الفلسفة هي لغة المفاهيم، والتعبير عن هذه المفاهيم لا يتم إلا بواسطة المقولات((ذلك أن المقولات ليست سوى تعبير عن الأنواع والأجناس المترابطة في دلالة العموم، تصاعديا، حتى تنتهي إلى جنس الأجناس، أي أعم الموجودات واشملها، فالمقولات هي إذن عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة أو كليات أو أنواع وأجناس))(٦)، ومعالجة أرسطو للمقولات على أساس إنها أجناس الموجودات وسميت المقولات بأنواع الموجودات كما تسمى بالأجناس العامة، ويرى أرسطو أيضا بان المقولات مادية، ويرى مروه بان الفلاسفة المسلمين عالجوا المقولات وفقا لهذه الدلالة المادية على الرغم من الخلاف بينهم حول، هل أن هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية؟

هذه القضية التي يستعرضها النشار أيضا ويصل من خلال نقاشه لها، بان هذه المقولات ميتافيزيقية من ناحية ومنطقية من ناحية أخرى وهي ((عنصر القضية النهائي، وهي فكرة عامة، وهي صفة عامة للوجود، وهي تعبير عن التعيينات الحقيقية للوجود، والمقولات هي تصورات عامة وهي ككل تصور آخر، خارجة عن كل علاقة وقد عرفها مناطقة بورت رويال بأنها ((الأصناف المختلفة التي أراد أرسطو أن يرد إليها كل موضوعات فكرنا، وذلك بإدراج كل الجواهر تحت الأول وكل الأعراض تحت التسع الأخرى)) (٧) ثم إن النشار يشارك مروه في إن أرسطو وصل إلى تحديد هذه المقولات بتحليل مادي.

ويذكر بإيجاز شديد مذهب المقولات الرواقية التي قسمها إلى أربع هي:

١- الجوهر المادي.
٢- الكيفية.
٣- الحال.
٤- العلاقة.

ومناقشة أفلوطين لها في الفصل التاسع من التاسوعات، إذ إن المقولات عنده تنقسم إلى قسمين، خمسة تتعلق بعالم المعقولات وهي:

الجوهر والسكون والحركة والموافقة والمخالفة.

وخمسة تتعلق بالعالم المحسوس وهي:

الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم، ويجعل من الكيف والحركة والكم تعود إلى الإضافة، فمقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والإضافة(٨).

أمـا الأهوانـي فيسـتعرض في مقدمته لايساغوجي فرفريوس أراء الباحثين وتفسـيراتهم لاهـتداء أرسـطو لهـا، فمنهم من يقول بان أرسطو اهتدىالى هذه المقـولات بـناء علـى اعتـبارات لغوية، هذه الاعتبارات تتعلق بالنحو اليوناني، ونستطيع أن نقدم دليلا على رأي الاهواني هذا، وهو ما قاله بول موي، الذي يؤكد بـان المـرء لا يحتاج إلى تفكير طويل لكي يدرك بان أرسطو استخلص المقولات مـن الـنحو اليونانـي إذ يقول ((والمقولة الأولى هي الجوهر أو الماهية (سقراط إنسان) وهي تناظر الاسم في النحو، والثانية هي الكم (طوله ذراعان) وهي تناظر النعت العددي، والثالثة هي الكيف (أبيض) التي تناظر النعت الكيفي، والرابعة هي الإضـافة (ضعف، نصف، أكبر من) وتناظر أفعل التفضيل، والخامسة هي المكان أو الأيـن (فـي المدرسـة، أو في الميدان) وتناظر ظرف المكان، والسادسة هي الـزمان أو المتى (أمس، فيما مضى) وتناظر ظرف الزمان، والسابعة هي الوضع (جـالس، مضـطجع) وتناظر الصفة أو الاسم المفعول، والثامنة الملك (حذاؤه، أو ردائه) وتـناظر المضاف إليه، والتاسعة والعاشرة هما الفعل والانفعال (هو يقطع، ويقطع) وتناظران الفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول) (٩).

ولا يعـتمد الأهواني على رأي بول موي الذي ذكرناه، بل انه يستشهد برأي بريـيه الذي يقول (ينشأ الخلط في المناقشة من وضع اسم واحد لأشياء مختلفة، أو أسـماء مخـتلفة لشيء واحد، لذلك كان من الضروري البدء بتحديد معاني الألفاظ المسـتعملة في المناقشة، ويكاد يكون كتابه في المقولات ومقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة منصرفين إلى هذه المباحث اللفظية)) (١٠).

أما الرأي الأخر الذي ينكره الأهواني فهو إن نظرية المقولات لأرسطو نشأت داخـل أكاديمـية أفلاطون ثم تناولها أرسطو بالتبسيط، أي أنها من وضع أكاديمية أفلاطـون، وما الشيء الذي عمله أرسطو سوى بسطها، ونحن نقول بان المقولات مـن وضع أكاديمية أفلاطون وما الشيء الذي عمله أرسطو سوى توضيح لها أو عرضها بأسلوبه.

لكـن الأهواني يذكر اعتراض روس على هذا الرأي، ذلك لان الأجناس العليا التـي تـناولها أفلاطون في محاوراته، لم تكن متطابقة مع هذه المقولات، فأجناس أفلاطـون فـي السفسطائي هي الوجود والهوية والغيرية والسكون والحركة، وفي محـاورة ثياتيـتوس هي التماثل واللاتماثل والوجود واللاوجود، والهوية والتغاير، والزوجية والفردية، والوحدة والعدد.

والـرأي الثالـث يذهب أصحابه إلى أن ((الغرض من نظرية المقولات حل بعـض المشـكلات الخاصـة بـالحمل، وتمييـز المعاني المختلفة التي تقال على الموجـود))(١١)، أي أن المقـولات هي الألفاظ المفردة التي تقال على الموجود، وهي صور تقال على الموجود، وليست صورا للفكر، بل صور لها وجود واقعي، وهـي على العكس من مثل أفلاطون، التي لا تتمتع بوجود واقعي على حد تعبير الأهوانـي، لكنني أقول بان أفلاطون يؤمن إيمانا قاطعا بان للمثل وجود واقعي في عـالم المـثل، اذا فهو فيلسوف مثالي واقعي، وليس فيلسوفا مثاليا فقط، فهو يؤمن بوجـود أو واقعـية للمثل على الرغم من أنها ليست موجودة في هذا العالم بل في عالم أخر هو عالم المثل.

ثـم يـرى الأهوانـي إن أرسـطو وضـع المقولات كرد على نظرية المثل الأفلاطونـية، ويفسـر مـن خلالهـا الوجود، فالموجود عند أرسطو هو الجوهر، والجوهـر يقسمه إلى جوهر أول الذي يتركب من الهيولى والصورة، وجوهر ثاني الذي يتكون من صورة دون الهيولى والأول هو الجزئي أي الإنسان الفرد الذي هو زيد أو عمرو، بينما الثاني هو الإنسان النوع، وأرسطو عد الجوهر الأول الذي هو الجزئي أساس المقولات، بينما المقولات الأخرى كلية وليست جزئية، لكن أفلاطون لا ينظر إلى هذا الجزئي، إذن لماذا نظر أرسطو هكذا؟

((لهـذا السـبب كـان أولـئك الذيـن ذهبوا إلى إن نظريته لفظية أو قال بها لاعتـبارات لغويـة محقيـن إلى حد كبير، والذين ذهبوا إلى إن المقولات الأرسطية ضـرب من ترتيب الموجودات، على حق كذلك. ولا نزاع في إن أرسطو مستقيم مع نفسـه حيـن بـدرج الموجود الجزئي أو الجوهر الأول في جملة المقولات ذلك إن الموجـود أمـا مركب من الهيولى أو الصورة وهو الشخص أو الجزئي الذي نشير إليه، وإما صورة أو معنى، والصورة كلية، وهذه عند أرسطو لا تخرج عن الجوهر الثانـي وباقي المقولات التسع)) (١٢)، إضافة لأراء الباحثين التي ذكرناها فان رسل يعـترف بعجزه عن فهم مقولات أرسطو وماذا يقصد أرسطو منها، أو حتى مقولات كانت وهيجل، ويعتقد رسل أيضا بأنه لا فائدة للمقولات في الفلسفة)) (١٣).

المقولات:

يبحـث أرسطو المقولات في كتابه للمقولات، إذ يناقش فيه المتفقة والمشتقة، فالمـتفقة أسماؤها هي التي ((يقال إنها التي الأسم فقط عام لها، فأما الجوهر الذي بحسـب الأسم فمخالف (أي أن المعنى الذي يدل عله الجوهر هنا مخالف)، ومثال

على ذلك: الإنسان، والمصور، حيوان))(١٤)، وإما المتواطئة فهي التي يقال ((أنها التي الأسم عام لها، وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه أيضا، ومثال ذلك: الإنسان، والثور –حيوان))(١٥)، والمشتقة أسماؤها ((يقال إنها التي لها لقب شيء بحسب اسمه، غير إنها مخالفة في التعريف، ومثال ذلك: الفصيح – من الفصاحة، والشجاع من الشجاعة))(١٦)، ثم انه يقسم الأقوال على أساس بعض منها يقال بتأليف والبعض الأخر يقال بغير تأليف فالتي تقال بتأليف مثل ((الإنسان يحضر، الثور يغلب، والتي تقال بغير تأليف كقولك: الإنسان، الثور، يحضر، يغلب))(١٧)، وفسرها الحسن بن سوار على أساس إن أرسطو عندما تحدث عن الجوهر، قسمه على قسمين، الأول (حمل على) وهو الذي يحمل على طريق المتواطئة أسماؤها، أما الثاني فهو (حمل في) وهو الذي يحمل على طريقة المتفقة أسماؤها، وعلى ضوء ذلك فلابد لأرسطو أن يبين معاني المتفقة والمتواطئة، (١٨) المهم هنا أرسطو، يعد المقولات، أقوالا تقال بغير تأليف وهي:

١- الجوهر مثاله الإنسان، الفرس.
٢- الكم مثاله ذو ذراعين، ذو ثلاث أذرع، ثلاث ياردات، عشر برتقالات.
٣- الكيف مثاله أبيض، كاتب، أحمر، حلو.
٤- الإضافة مثاله ضعف، نصف.
٥- الأين وتسمى المكان، مثاله في لوقين، في السوق.
٦- متى وتسمى الزمان، مثاله أمس، عاما أول.
٧- الموضوع ويسمى الوضع مثاله متكيء، جالسا، واقفا.
٨- أن يكون له وتسمى الملك أو الحال مثاله منتعل، متسلح، مريض، نائم، ضاحك.
٩- يفعل وتسمى الفعل مثاله يقطع، يحرق، ضارب، كاتب.
١٠-ينفعل وتسمى الانفعال مثاله، ينقطع، يحترق، مضروب، مكتوب.

مقولة الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه (الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما، ومثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما)(١٩)، ويشمل تعريف أرسطو هذا الجوهر الأول، لان الجوهر عنده يقسم على نوعين، الأول والثاني، والجواهر الثواني هي ((الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضا. ومثال ذلك إن إنسانا ما هو في نوع، أي في الإنسان، وجنس هذا النوع الحي، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي))(٢٠)،

عليه فان أرسطو يقصد بالجواهر الثواني، تلك التي تقال على موضوع، ويحمل اسمها على ذلك الموضوع، كأسم الإنسان الذي يصدق على زيد، لأننا نقول في زيد انه إنسان وانه حيوان ناطق الذي هو تعريف الإنسان، ويفسر ابن رشد قصد أرسطو بالجواهر الأول والثاني، إذ يقول ((وما التي يقال فيها إنها جواهر ثوان، فهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل وأجناس هذه الأنواع أيضا. مثال ذلك إن زيداً المشار إليه هو في نوعه – أي في الإنسان – والإنسان في جنسه الذي هو الحيوان، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني))(٢١)، أما الأعراض فإنها التي تقال في موضوع، واغلبها لا يحمل على الموضوع من ناحيتي الاسم والحد، كالبياض ((فانه لا يحمل على الجسم فيقال الجسم بياض ولا حده أيضا فيقال إن للجسم لون يفرق البصر))(٢٢)، على ضوء هذا التحليل، فان أرسطو يقسم الجوهر على نوعين الأول والثاني، ويعطي أهمية للجوهر الأول أكثر من الثاني، بل يعد وجود الجوهر الأول سبباً في وجود الجوهر الثاني، ولو لم يكن الجوهر الأول موجوداً، لما وجود الجوهر الثاني، ولما وجدت الأعراض، والجوهر الأول ليس في موضوع ولا يقال على موضوع، بينما الثاني، يقال على موضوع وليس في موضوع، والاثنان يشتركان بانهما ليسا في موضوع، والجوهر كمقولة، لاضد له، فمن غير الممكن أن نجد ضد للإنسان أو الحيوان، ولاينفرد الجوهر بهذه الخاصية، بل يتصف بها الكم أيضا، فالكم لا ضد له، لأننا لا نجد لذي الذراعين أو العشرة أذرع ضد، لكن من الممكن القول بان القليل في الكم هو ضد الكثير، والكبير ضد الصغير، بينما في الكم المنفعل لا ضد له، كالخمسة والثلاثة والأربعة.

مقولة الكم :

يقسم أرسطو الكم على أربعة أنواع هي: الانفصال، والاتصال، والوضع، وعدم الوضع، وتسمى أيضا الكم المنفصل والكم المتصل، والكم القائم من أجزاء فيه لها وضع يختلف بعضها عن بعض، والكم القائم من أجزاء ليس لها وضع، والوضع وعدم الوضع مرتبطان بالمنفصل والمتصل، لان المنفصل يقسم على خمسة أنواع الخط والبسيط والجسم والزمان والمكان.

وان عد العدد كماً منفصلاً قائماً على أساس وجود حد مشترك بين أجزاء العدد، فالخمسة هي جزء من العدد عشرة لكنها لا تتصل بحد مشترك مع الخمسة الأخرى التي هي الجزء الأخر من العدد عشرة، بل أنهما منفصلان بعضيهما عن البعض الأخر، وكذا الحال للعدد ثلاثة أو للعدد سبعة، فليس هناك حد مشترك

بينهما، وتنطبق هذه الحال على كل الأعداد، مثلما تنطبق على القول، لان القول كم وعـده كـم على أساس انه يقدر بمقدار ممدود أو مقصور، ويفسر ابن رشد كون العـدد ممـدوداً أو مقصوراً إذ يقول إن العدد ((أما مقطع ممدود – مثل لا – وإما مقصـور – مـثل ل–)) (٢٣)، ويقصد أرسطو بالقول هو الذي يخرج بالصوت، وأجزاء هذه القول لا تتصل بعضها بالبعض الأخر، إذ ليس هناك حد مشترك يربط بيـن أجـزاء القول فكل مقطع من المقاطع يشكل وحدة مستقلة عن المقطع الأخر، وإذا كـان هـذه هو وضع الكم المنفصل، فان الكم المتصل لا يختلف عنه اختلافا كلـيا، فـنقطة الاختلاف هي الحد المشترك، والكم المتصل، يشمل الخط والبسيط والجسـم والمكـان والزمان، وإننا نستطيع أن نحدد حد مشترك لكل قسم من أقسام هـذا الكـم المتصـل، فالنقطة هي الحد المشترك للخط والجسم أو السطح له حد مشـترك هـو الخـط أو البسـيط والآن هـي وصلة الزمان التي تربط الماضي بالمسـتقبل، أما المكان ((فلما كانت أجزاء الجسم تشغله وكانت تتصل بحد مشترك فواجـب أن تكـون أجزاء المكان تتصل بحد مشترك أيضا، وإذا كان ذلك فهو من الكم المتصل)) (٢٤).

أمـا الكم القائم من أجزاء لها وضع بعضها عن البعض، فان ابن رشد يوضح قصد أرسطو بالأجزاء، هو إن الشيء الذي نقول عنه أن له أجزاء، يعني إن جميع أجـزائه موجـودة معا، وشرط وجود أجزائها معاً، يعني إن لكل جزء منها وضع يخـتلف عـن الجـزء الأخر، ولكل جزء جهة، إما فوق وإما أسفل، مثله في ذلك الخط، له أجزاء، ولكل جزء منه جهة محدودة، وكل جزء يتصل بالجزء الذي يليه، وكذلـك الحال بالنسبة لا جزاء السطح والجسم والمكان، التي يعدها أرسطو أقسام الكـم القـائم من أجزاء لها وضع بعضها عن البعض، إذ يقول أرسطو ((لان كل واحـد مـنها موضـوع بحيث هو. وقد يمكنك أن تدل وترشد أين كل واحد منها موضـوع فـي السطح، وبأي جزء من سائر الأجزاء يتصل، وكذلك أيضا أجزاء السطح لها وضع ما)) (٢٥).

والقسـم الأخـير من الكم هو الكم الذي يتكون من أجزاء ليس لها وضع فهو العـدد، ففـي العـدد ((لن يقدر احد أن يرى فيه أجزاءه لها وضع ما بعضها عند بعـض، ولا إنها موضوعة بحيث ما، ولا أن أجزاء ما من أجزائه يتصل بعضها بـبعض)) (٢٦)، ومـا ينطـبق على العدد، ينطبق أيضا على الزمان، لان أجزاء الـزمان غير ثابتة، ونظرا لعدم ثبوتها فليس لها وضع، ومن الممكن القول إن لها ترتيـباً وليس لها وضع، فبعض الزمان متقدم والبعض الأخر متأخر، والزمان في

هـذه الخاصـية يشابه العدد، فالواحد قبل الاثنين، والاثنان قبل الثلاثة، وهذه القبل والـبعد تفرض وجود ترتيب وليس وصفاً. ثم إن أرسطو يرفض وجود التضاد في الكـم، أي لا وجـود للتضاد في أي قسم من أقسام الكم، فلا الخمسة أو الثلاثة أو الخط والسطح لها ضد، ((وليس لقائل أن يقول إن الكثير والقليل من الكم المنفصل وهما ضدان، وكذلك الكبير والصغير من الكم المتصل وهما ضدان، لأمرين اثنين، احـد هما انه ليس القليل والكثير والصغير من الكم، بل هما من المضاف)) (٢٧) ويقـول ابـن رشد أيضا إن الإنسان يقول بان الجبل صغير على الرغم من كبره، والسـمكة كبـيرة على الرغم من صغر السمكة وهذه الصفات موجودة في الشيء بذاته، ولو لم تكن هذه الصفات في الشيء بذاته لما وصف الجبل بالصغر والسمكة بالكـبر، علـيه فـان أرسطو لا يعد الكبير ولا الصغير ولا القليل ولا الكثير من المضاد سواءً أكانا من الكم أم من أي شي أخر ((إن هاتين الخاصيتين يشارك الكم فيهما الجوهر اعني في انه ليس له ضد وفي انه لا يقبل الأقل والأكثر)) (٢٨).

مقولة الكيف :

يقـول أرسـطو ((أسمي بالكيفية تلك التي لها يقال في الأشخاص كيف هي)) (٢٩)، وهـذه تسـمى الجـنس من الكيفية أي ملكة وحال، لان أرسطو يقسم هذه المقولة على أربعة أنواع وهي:

الـنوع الأول: الملكـة والحال، على الرغم من اختلاف الملكة عن الحال، لان الملكـة هـي أطـول وأبقـى في الزمان، كالعلوم والفضائل (العدل والعفة)، فالعلم والفضـائل من الأشياء التي هي ليست سهلة الحركة والتغير، عكسها الحالات السهلة الحـركة والتغير، والتي تسمى حال، مثل الحرارة والبرودة والمرض والصحة، فهذه الحالات قد تتغير وفقا للحالات التي يوجد فيها الإنسان فهي إذن تتغير، البارد يصير حـارا وينتقل الإنسان من الصحة إلى المرض، على هذا الأساس، نستطيع القول بان أرسـطو يطلق الملكة على الأشياء ذات الزمان والأطوال، والأعسر في الحركة، أما الحـال عكسـها، ويلغة أرسطو يقول ((فيكون الفارق بين الملكة وبين الحال أن هذه سـهلة الحركة وتلك أطول زمانا وأعسر تحركا، والملكات هي أيضاً حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات، فان من كانت له ملكة فهو بها بحال ما أيضاً من الأحوال، وأما من كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة)) (٣٠).

الـنوع الثانـي: هو ما يقال على من له قوة طبيعية أو لا قوة له طبيعية، كـ ((ملاكزيين أو محاضريين أو مصححين أو ممراضين)) (٣١)، هذه الألفاظ تطلق علـى الـناس الـذي يملكون القوة الطبيعة على أن يفعلوا شيئاً، كالملاكزيون أي

المصـــارعون الذين يمتلكون القدرة على المصارعة، والمحاضرون العداؤن الذين يملكـون القـدرة على العدو، والمصححون أي الناس الأصحاء، فهؤلاء الأصناف الـثلاثة ينتمون إلى من له قوة طبيعية، أما من لا قوة لهم، فهم (الممرضون) أي المرضـــى، وهذه تطلق على من لا قوة له أن يفعل شيئاً، ((وكذلك أيضاً الأمر في الصلب وفي اللين فانه يقال صلب من قبل أن له قوة على إلا ينقطع بسهولة، ويقال لين انه لا قوة له على هذا المعنى نفسه)) (٣٢).

النوع الثالث: تطلق على الطعوم، أي الكيفيات الانفعالية، كالحلاوة والمرارة، والـبرودة والحـرارة، والبياض والسواد، ويقال لهذه الأشياء كيفيات انفعالية لأنها تحـدث انفعـالاً فـي الحـواس، فالحلاوة مثلاً هي التي تحدث انفعالاً في المذاق، والحـرارة هي التي تؤثر في اللمس، وكذا الحال بالنسبة للحواس الأخرى، ويعتقد ابـن رشد بان أرسطو سمي هذه الأشياء بكيفيات انفعالية على أساس ((إذا كان كل مـا أتصف بشيء من هذه الأشياء يسأل عنه بحرف كيف-مثال ذلك إنا نقول كيف هـذا العسـل فـي حلاوته وكيف هذا الثوب في بياضه، فيجاب بأنه شديد الحلاوة والبياض أو غير شد يدهما)) (٣٣).

الـنوع الرابع: ما يطلق على الشكل والخلقة الموجودة في الشيء، كالاستقامة والانحناء، أو المثلث والمربع، المستقيم والمنحني، والمتخلخل والمتكاثف، والخشن والأملس، ولابن رشد رأيان في ذلك:

١- يـتطلق بالتسمية، هو إن هذه سميت بكيفيات على أساس انه ((يقال في الشيء إذا أتصـف بواحـد من هذه كيف هو، وذلك أنه يقال في الشيء انه مثلث أو مربع في جوانب كيف هو وانه مستقيم ومنحن، وكذلك الخلقة)) (٣٤)، ولابد مـن الإشارة إلى أن ابن رشد فسر كيفيات الطعوم بسؤال كيف هذا؟ أما الآن في تفسيره لكيفيات الشكل والخلقة، فسرها بالسؤال كيف هو؟

٢- أن مـا يقـال عليه المتخلخل والمتكاثف والخشن والأملس، حسب وجهة نظر ابن رشد، أنها تنتمي إلى مقولة الوضع أكثر مما تنتمي إلى مقولة الكيف، لان المـتخلخل والمتكاثف يدلان على وضع ما للأجزاء، فالكثيف أجزاؤه متقاربة والمـتخلخل أجـزاءه متـباعدة، والأملس أجزاءه مستوية في السطح، الخشن أجـزائه ليست مستوية. يرى أرسطو بان من الممكن حدوث تضاد في مقولة الكـيف، لكـن لا يعني هذا حدوث التضاد في كل أنواع الكيف التي ذكرناها، فهو يحدث مثلا بين العدل والجور، فالعدل ضد الجور، والبياض ضد السواد، لكـنه لا يحدث مثلا للأشقر والأصفر، فليس هناك ضد للأشقر ولا للأصفر،

علماً بانهما من الكيفيات، أضافه لذلك فان هناك شرط يصفه أرسطو للكيفيات هو أن كان أحد المتضادين كيفاً فلابد أن يكون الضد الأخر كيفا أيضاً، فالعادل إذا كان ضد الجائر، وكان العادل كيف، فلابد أن يكون الجائر هو الأخر كيف، ولا يمكن أن يكون الجائر من الكم أو المضاف أو أي مقولة أخرى، بل هو انتماء لمقولة الكيف، ويبقى ضمن تصنيفها، وكذلك في جميع الألفاظ التي تقع ضمن هذه المقولة(٣٦).

مقولة الإضافة :

تقال الأشياء أنها من المضاف على أساس أن ماهيتها تقال بالقياس إلى غيرها، مثال ذلك ((أن الأكبر ماهيته أنما تقال بالقياس إلى غيره، وذلك أنه أنما يقال أكبر من شيء، والضعف ماهيته بالقياس إلى غيره، وذلك انه إنما يقال ضعفاً لشيء كل ما يجري هذا المجرى)) (٣٧)، والذي يقصده أرسطو بما يجري هذا المجرى، الملكة، الحال، الحس، العلم، الوضع، فماهية هذه الأشياء تقال بالقياس إلى أشياء أخرى، لأن الملكة ما هي إلا ملكة لشيء والعلم علم بشيء، والوضع وضع لشيء والحس حس بشيء، وكذا الحال بالنسبة إلى الجبل فانه يقال جبل بالقياس إلى شيء غيره فيقال عنه كبير أو صغير.

والأشياء التي من الوضع هي الأخرى تنتمي إلى المضاف، كالاضطجاع والقيام والجلوس، هذه الألفاظ تنطبق عليها نفس ما أنطبق على الملكة والعلم والحس والحال، فالاضطجاع والقيام والجلوس ليست مشتقة من الوضع بل أنها هي هكذا نسبة إلى الشيء الذي يضطجع أو يقوم أو يجلس.

وقد توجد الأشياء المضادة في المضاف، لكن ليست كل المضادات من المضاف فالفضيلة والرذيلة هي من المضاف والعلم والجهل كذلك، لكن ((ليس للضعفين ضد، ولا للثلاثة الأضعاف، لا لشيء مما كان مثله)) (٣٨).

وهناك خاصية للمضافين هي رجوع كل واحد منهما إلى الأخر، بالتكافؤ، مثال ذلك ((العبد هو عبد للمولى والمولى مولى للعبد والضعف ضعف للنصف والنصف نصف للضعف وكذلك في سائرها. وسواء كان اسم المضافين متغايرين – مثل الضعف والنصف أو كان أحدهما مشتقا من الثاني – مثل العلم والمعلوم والحس والمحسوس – فان كل واحد من هذه يقال بالقياس إلى قرينه))(٣٩).

وحسب وجهة نظر أبن رشد، فان هذه الخاصية لا تنطبق على كل المضاف، بل تكون الإضافة بالعرض، وأمثلته على ذلك، اضافه الجناح إلى ذي

الـريش ويصـبح جناحاً نسبة لذي الريش، لكن هذه الحالة لا تحدث بالتكافؤ، ((فانـه ليس نسبة الجناح إلى ذي الريش من طريق ما هو ذو ريش إذ كان قد يوجد ماله جناح وليس له ريش. فنسبة الجناح ليست له من جهة ما هو ذو ريش، ونسـبة ذي الريش إلى الجناح هي له من جهة ما هو ذو ريش، ولذلك لم تكن هـذه الإضافة معادلة)) (٤٠)، وكذا الحال بالنسبة للسكان إلى الزورق والرأس إلى ذي الرأس.

ومن خواص المضافين أنهما يوجدان معاً، فالضعف والنصف موجودان معاً، وإذا وجد أحد هما وجد الأخر، وإذا أرتفع أحد هما أرتفع الأخر.

مقولة المكان :

لـم يتكلم عنها أرسطو مثل ما تكلم عن المقولات الأخرى بل تحدث عنها مع مقولتي الزمان والملك، على أساس إن هذه المقولات وواضحة ولاتقى بالقول ((... وأما على أين فمثل قولك:في لوقين)) (٤١)، أي وجود الشخص في السوق، كقولنا فـلان فـي السوق، وعلى الرغم من هذا الإيجاز لتلك المقولة إلا إننا نجد أرسطو ربـط بيـن الجسم والمكان، على اعتبار إن الجسم يتكون من أجزاء تشغله، وهذه الأجـزاء التي تكون الجسم ترتبط فيما بينها بحد مشترك، عليه فان المكان هو من الكـم المتصل وفقا للأجزاء التي يتكون منها، وهذه الأجزاء لها وضع أيضاً، وهي موجـودة معاً، وهذا يفرضه وضع كل جزء منها ((وان يكون أي جزء منها أخذته وجدتـه فـي جهـة محدودة من ذلك الكم – أما فوق وأما أسفل – ويتصل بجزء محـدود مـنه) (٤٢)، شـأنه شأن اتصال أجزاء الخط مع بعضها وأجزاء السطح وأجزاء الجسم، والمكان أيضاً أي أجزاءه، لان المكان في نظر أرسطو موجود مثل مـا توجـد أجزاء الجسم الذي يشغل المكان على اعتبار الخلاء أ والسطح المحيط بالجسـم مـن خارج، عكس ذلك العدد الذي يختلف في وضعه عن السطح والجسم والمكان لان أجزاءه لا يتصل بعضها بالبعض، وما ينطبق على العدد ينطبق أيضا علـى الزمـن والقول فأجزاؤها ليست معاً ((إذا كانت أجزاء الزمان وأجزاء القول لـيس لها ثبات ولا يلحق المتأخر منها المتقدم بل أنما يوجد لأجزاء العدد وأجزاء الـزمان ترتيب ما. فان بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر. وكذلك في العدد، فان الاثنين قبل الثلاثة. فإما إن فيه وضعا فلا)) (٤٣).

وأخيراً فان هذه المقولة تسمى الأين، وذلك لوقوعها جواباً لأين، مثل ما يرى البليدي (٤٤).

مقولة الزمان :

لم يتكلم أرسطو عن هذه المقولة تفصيلاً، فقد ذكرنا بأنه يعدها واضحة كمقولتي المكان والملك، وهي أيضاً جواب على متى، وألفاظ الزمان هي الألفاظ الدالة عليها، أمس، اليوم، عام أول.

مقولة الموضوع :

تسمى الوضع، وكل ما ذكره أرسطو حولها هو (قد قيل في الموضوع أيضا في باب المضاف انه إنما يقال من الوضع على طريق المشتقة أسماؤها))(٤٥)، فسر ابن رشد ما قصده ارسطوبالقول إن أرسطو قد ذكر الأشياء ذوات الوضع التي تدخل ضمن هذه المقولة في مقولة الإضافة وأمثلته عليها المضطجع والمتكىء، باعتبار الاضطجاع والإتكاء هو من مقولة المضاف والمضطجع والمتكىء هو من هذه المقولة (٤٦)، ويعرف البليدي الوضع ((وهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الجسم، بعضها إلى بعض، ومن نسبتها إلى أمر خارجي عنها، بان تخلق تلك الأجزاء، بتلك النسبة، في الموازاة والانحراف والقرب والبعد، بالقياس إلى جهات محوية))(٤٧)، كالقيام في كونه وضعا لأنه هيئة منطلقا من نسبة أعضاء الجسم بعضها إلى بعض، الرأس فوق ورجلان إلى أسفل وكذلك العقود، والتربع والاستلقاء، والاستقرار، وراكعا، وساجدا.

مقولة أن يكون له :

تسمى مقولة الملك، وهي عند أرسطو من المقولات الثلاث الواضحة وكل ما قاله عنها ((...إما على له، فمنتعل، متسلح))(٤٨)، وهذه المقولة هي ((هيئة حاصلة للشيء بالنسبة لما يحيط به. وينتقل بانتقاله فهو اعم من الوضع من وجه فبينه وبين الوضع عموم وجهي كما لا يخفي. وذلك كالتعميم والتقمص والتختم والتسلح))(٤٩)، وهي تقال إما على طريق الملكة والحال أي مقولة الكيف فيقال إن لنا معرفة أولنا فضيلة، وكذلك تقال على طريق الكم أي مقولة الكم فيقال للإنسان مقدرا طوله ثلاث أذرع أو أربع أذرع، وتقال على طريق مقولة الملك أي تقال على الأشياء التي يشتمل البدن عليها مثل الثوب أو الطليسان أو في جزء من الإنسان مثل الخاتم في الإصبع، وتقال أيضا على طريق مقولة الجوهر كقولنا بالنسبة للإنسان اليد أو الرجل، وتقال على طريق مقولة الأين كقولنا الحنطة في المدى(أي المكيال أو الشراب في الدن) فتقال هنا على طريق ما في الإناء الشراب والحنطة، وكذلك على طريق الملك كقولنا لنا بيت ولنا ضيعة، ويقال للرجل له زوجه ويقال للمرأة لها زوج.

مقولتي يفعل وينفعل :

وتسمبان الفعل والانفعال، ولم يتحدث أرسطو تفصيلا عنهما، بل انه يكتفي بالقول بأن هاتين المقولتين تقبلان التضاد، والأكثر والأقل مثلا ((يسخن مضاد ليبرد، ويبرد مضاد ليسخن، وبذا مضاد لينأذى فيكونان قد يقبلان المضادة، وقد يقبلان أيضا الأكثر والأقل، فإن يسخن قد يكون أكثر وأقل، ويسخن أكثر وأقل، وينأذى أكثر وأقل، فقد يقبل إذن يفعل وينفعل الأكثر والأقل))(٥٠)، ويمكن وضع تعريفات لتلك المقولتين هما:

مقولة الفعل: وهي تأثير الشيء في غيره مادام مؤثرا، فالتسخين فعل لكونه تأثيرا مع المسخن، والسخونة كيف لكونه ليس كذلك.

مقولة الانفعال: وهي تأثر الشيء عن غيره مادام يتأثر، فتأثر الشمع ولينه انفعال مادام يتأثر للطابع، ويلين بعد ذلك.(٥١)

الاستنتاجات :

١- أستطيع القول على ضوء هدف أرسطو في المقولات، إن هذه المقولات ما هي إلا ألفاظ توضح معاني الرموز المستخدمة في علم المنطق والتي تختص بالنوع الثاني من الألفاظ وليس بالأسماء والكلم.

٢- يرتبط تحديد هدف أرسطو للمقولات مع هدفه في المنطق الذي هو البرهان، والبرهان ما هو إلا قياس يتألف بالحد الأدنى من مقدمتين، وتتألف كل من تلك المتقدمين من موضوع ومحمول، وللموضوع علم، وللمحمول علم، وهي الأسماء والكلم، تبقى ألفاظ لوضع الأول، أي الألفاظ التي تدل على الرموز، وتلك هي المقولات.

٣- إن مقولات أرسطو، ما هي إلا الألفاظ التي تطلق على الأنواع والأجناس أي أنها الألفاظ التي تتضوي تحتها ألفاظ جزئية تنتمي إلى كل مفردة من تلك المفردات.

٤- مقولات أرسطو ألفاظ شأنها شأن أي ألفاظ في اللغة، والفارق بينها وبين ألفاظ اللغة الأخرى، هو أنها ألفاظ كلية، ولكونها ألفاظاً فلابد أن تكون لها مدلولات في العالم الخارجي، وألا فما قيمة تلك الألفاظ ؟

٥- إن كتاب المقولات عند أرسطو يشابه إلى حد كبير مقالة الدال في كتاب ما بعد الطبيعة، من ناحية هدف كل منهم، فمقالة الدال ما هي إلا معجم بالمصطلحات اللغوية، يوضح فيه أرسطو معاني المفاهيم التي سوف

يستخدمها في تفسير أفكاره في كتاب ما بعد الطبيعة، أما كتاب المقولات، أيضاً هو الأخر يحدد فيه أرسطو معاني الرموز التي سيستخدمها في علم المنطق.

٦- المعروف لدى الجميع بان أرسطو تلميذا في أكاديمية أفلاطون لمدة عشرين سنة، وقد اختلف مع أستاذه في كثير من المسائل، ولكن ثمة مسائل أخرى يأخذها أرسطو من أفلاطون ويعيد ترتيبها وفي بعض الأحيان يعيدها نصا كما حصل في انتقاداته لنظرية المثل فأغلبها ورد في محاورة البرمنيدس لأفلاطون، وفي المقولات يمكن القول بأنها نشأت في الأكاديمية وذكرها أفلاطون في محاورة السفسطائي لكن أرسطو نظمها بهذا الشكل الجديد، وجعلها أساسا لعلم المنطق.

٧- على ضوء كل التسميات التي أطلقت على المقولات سواء أكانت في النص الأرسطي أم في الترجمات العربية القديمة يمكن تسمية مقولات أرسطو بالألفاظ التالية:

١- الجوهر.
٢- الكم.
٣- الكيف.
٤- الإضافة.
٥- المكان.
٦- الزمان.
٧- الوضع.
٨- الحال.
٩- الفعل.
١٠- الانفعال.

المصادر والهوامش:

١- موي، بول: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد حسن زكريا، القاهرة، ص٣١.
٢- شرح الحسن بن سوار لمنطق أرسطو في:
ارسطوطاليس: المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٨٠، ص٨٠.
٣- المصدر السابق، ص٧٨.
٤- علي عبد المعطي محمد: المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٩٣.
٥- محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦، ص٥٣، وتفاصيل شرحها انظر المصدر السابق، ص٥٣-٦٠.
٦- مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٠، ص ٩١.
٧- النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١، ص١٥٨.
٨- المصدر السابق، ص١٥٩.
٩- موي، بول: المنطق وفلسفة العلوم، ص ٣٩.
١٠- فورفريوس : ايساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي، بقلم د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة،١٩٥٢، ص ٥٣.
١١- المصدر السابق، ص ٥٤.
١٢- المصدر السابق، ص ٥٦.
١٣- انظر: المصدر السابق، ص ٥٨ وكذلك:
Bertrand Russell: History of Western Philosophy, London, 1954, P.199-200.
١٤- ارسطوطاليس: المنطق، المقولات، ص ٣٣.
١٥- المصدر والصفحة اعلاه.
١٦- المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤.
١٧- المصدر السابق، ص ٣٤.
١٨- انظر تفاصيل شرح الحسن بن سوار لكلام أرسطو، المصدر السابق، ص ٨١.
١٩- ارسطوطاليس: المنطق، ص ٣٦.

٢٠- المصدر والصفحة السابقتان.
٢١- ابـــن رشد، أبو الوليد بن احمد بن محمد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٠، ص ٨٧.
٢٢- المصدر والصفحة السابقتان.
٢٣- المصدر السابق، ص ١٠٠.
٢٤- المصدر والصفحة أعلاه.
٢٥- ارسطوطاليس : المنطق، ص٤٤.
٢٦- المصدر والصفحة السابقتان.
٢٧- ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب المقولات، ص ١٠٢.
٢٨- المصدر السابق، ص ١٠٥.
٢٩- أرسطو طاليس: المنطق، ص ٥٥.
٣٠- المصدر السابق ص ٥٥-٥٦.
٣١- المصدر، ص٥٦.
٣٢- المصدر والصفحة السابقتان.
٣٣- ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب المقولات، ص ١٢٤.
٣٤- المصدر السابق، ص١٢٦.
٣٥- لمزيد من التفاصيل انظر: رأي ابن رشد هذا في المصدر السابق، ص ١٢٧

٣٦- لمزيد من التفاصيل انظر: رأي ابن رشد في تلخيص المقولات، ص ١٢٨.
٣٧- ارسطوطاليس: المنطق، ص ٤٨.
٣٨- المصدر السابق، ص ٤٩.
٣٩- ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص المقولات، ص ١١١.
٤٠- المصدر السابق، ص ١١١-١١٢.
٤١- أرسطو طاليس: المنطق، ص ٦٢.
٤٢- ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب المقولات، ص ١٠١.
٤٣- المصدر والصفحة السابقتان.
٤٤- البلـــيدي، الشيخ محمد الحسني: المقولات العشر تحقيق د. ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤٦.
٤٥- ارسطوطاليس : المنطق، ص ٦٢.
٤٦- انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، ص ١٢٣.
٤٧- البليدي، الشيخ محمد الحسني: المقولات العشر، ص ٤٨.

٤٨- ارسطوطاليس: المنطق، ص٦٢.
٤٩- البليدي، الشيخ محمد الحسني: المقولات العشر، ص ٥٠.
٥٠- ارسطوطاليس: المنطق، ص ٦٢.
٥١- انظر البليدي الشيخ محمد الحسني: المقولات، ص ٥١-٥٢.

٥

الفصل الخامس

نقد زكي نجيب محمود الفلسفة اليونانية

١ – المنهج.
٢ – نقد الفن عند اليونان.
أولا: السؤال الفلسفي.
ثانيا: نقد المحاكاة.
٣ – نقد ميتافيزيقا أفلاطون.
٤ – نقد أرسطو.
٥ – استخدام المنهج التحليلي في نقد سقراط وأرسطو.
٦ – نقد فكرة الدائرة والفضيلة.
الاستنتاجات

الفصل الخامس
نقد زكي نجيب محمود الفلسفة اليونانية

إن اختـيـاري موضـــوع نقد زكي نجيب محمود الفلسفة اليونانية، مبني على أســاس إن الفلســفة اليونانية، تمثل أحد الروافد الأساسية لنشوء الفلسفة الإسلامية، كمـــا إنها أحد موضوعات تأمل الفلاسفة العرب قديما وحديثا، والسبب الأخر، هو إن الدكـــتور زكـــي نجيب محمود، صاحب نظرية نقدية، ونظريته تقوم على العقل ولـــيس علـــى الذوق، وكان اتجاه الفلسفة اليونانية عقليا، وليس ذوقيا، فلابد إذا أن يكـــون نقـــده لها قائما على نفس الأداة التي استخدمها فلاسفة اليونان وهي العقل، إضافة إلى ذلك أردت الوقوف على موقف الدكتور زكي نجيب محمود، من الفلسفة اليونانية، هل كان مثل بعض المفكرين العرب الذين هم أصداء لفلاسفة اليونان، أم هـــو مختلف عن الآخرين، ولاسيما انه قد قسم النقاد إلى ((كاتب التعليق الأدبي في الصـــحافة وثانـــيهم الناقد العلمي، والأخير الفيلسوف الاستاطيقي)) (١)، وتفضيله الفيلسوف الاستاطيقي على المستويين الأولين، فا لفيلسوف حسب وجه نظره، وهو الذي يرتقي في درجات الإعمام من الجزيئات إلى القواعد العامة، أي من الجزيئات إلـــى المـــبدأ الفلسفي العام، وعلى الرغم من انه يرى إن عملية النقد لابد أن تسهم فـــيها مجموعـــة الـــنقاد، هـــؤلاء النقاد يستخدم كل منهم أدواته الخاصة، وحصيلة جهودهـــم جميعا هو النقد الذي يجري على الكتاب المنقود، وفي بحثي هذا ركزت على نقده الشخصي فقط، ولم أتناول أي مفكر عربي أخر نقد الفلسفة اليونانية.

فضلا عن ذلك حاولت أن اعقد مقارنة بين مجمل الأفكار النقدية التي عرضها الدكـــتور نجيـــب محمود مع أفكار فلاسفة اليونان أنفسهم وبالاعتماد على مؤلفات الفيلسوف موضوع النقد، لكي أبين في هذه المقارنة مقدار إبداع مفكرنا، أو إخفاقه، مراعـــيا في مجمل نقده، البدائل التي طرحها بإزاء الأفكار المنقودة، وأسال الله أن أكـــون قد وفقت في هذا العمل، وما هو إلا مساهمة متواضعة بالقدر الذي يسمح به الوقـــت والجهـــد والفكـــر، وعذرا مقدما من عملية فهم النصوص والنقد، وعرض الأفكار، وترجيح أي منها لصوب، أو هو مع الحق أكثر من الأخر.

١- المنهج :

فـــي افتتاحـــية لمقال بعنوان قيمة من التراث تستحق البقاء، يرى زكي نجيب محمـــود إن الثقافة العربية أقامت بناءها على ركيزة ((هي المبادىء التي ينبغي أن

تحكم طرق التعامل بين الناس، وتلك هي مبادىء الأخلاق))(٢)، تلك الافتتاحية التي يعدها مقدمة للمقارنة بين المنهج العربي والمنهج اليوناني، ويرى إن المنهج اليوناني يقوم على أساس السير من المبدأ العام إلى المواقف التطبيقية، كذلك الحال في المنهج العربي فانه يقوم على نفس الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية، ولولا هذا التطابق في المنهج (كما يرى) لما استطاع العقل العربي تمثل الفلسفة اليونانية، ويطبق ذلك على الأخلاق وما تقتضيه العقيدة الإسلامية، فـ ((مبادئ الأخلاق عند تلك العقيدة، هي ما نزل وحيا من الله سبحانه على نبيه المصطفى، عليه الصلاة والسلام)) (٣).

لذا فمبادئ الأخلاق هي المبادئ العامة ونحن نسمي الفعل الفلاني فضيلة على أساس مدى اقترابه من المبدأ العام، وما ينطبق على الأخلاق ينطبق أيضا على الفنون، فالفنان يبدأ أيضا نازلا من الفكرة العامة إلى تفصيلات تجسدها، فالفنان لا يبدأ من المحسوسات ليرتقي إلى المثل الأعلى بل يبدأ من المبدأ الأعلى إلى الحالة الجزئية الحسية، وكذا الحال في الشعر، فالشاعر على صعيد الغزل، يبدأ من التعريف المنطقي للمرأة النوع وليس من إمراة معينة، والشاعر أيضا عندما يصف أي شيء في هذه الحياة فانه يبدأ بالنوع ولا يبدأ من الجزء.

هذه النظرة (كما يرى) أو المنهج العربي واليوناني يختلف إلى حد كبير عن المنهج العلمي السائد حاليا، وبخاصة في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، لان هذه العلوم تبدأ بالمعطيات الجزئية صعودا إلى المبدأ العام أو القانون العلمي.

وانطلاقا من تبني زكي نجيب محمود للمنهج التحليلي، أجده يحاول تلمس جذور تاريخية للمنهج عند سقراط وأرسطو، فسقراط حسب وجهة نظر زكي نجيب محمود يهدف إلى عملية التحليل في ذاتها، والفلسفة عنده فعل لا قول، لذا فهو لا يهتم بالنتائج التي يتوصل إليها، ويستشهد في ذلك بما ورد على لسان سقراط في المحكمة على انه لا يهتم بالدراسة الطبيعية، وسقراط ((كان نموذج الفلسفة الكامل، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي لما يقوله الناس في ميادين الفكر المختلفة، وقد اختار هو لنفسه ميدانا من هذه الميادين هو ميدان الأخلاق، فالمادة الخاصة التي صب عليها فاعلية الفلسفة، هي العبارات التي ينطق بها الناس في أحاديثهم المتصلة بالمعاني الأخلاقية كالتقوى والشجاعة وما إلى ذلك)) (٤).

ويعد الشيء الذي أبدعه سقراط هو المنهج، ((وكلمة الديالكتيك التي سمي بها كثير من المحاولات المنهجية منذ عهده إلى اليوم، إنما ترجع إلى فنه في النقاش الفلسفي)) (٥)، وما ينطبق على سقراط هو الأخر ينطبق على أفلاطون وفقا لوجهة

نظـر زكي نجيب محمود، فهو يرى أن محاورة بارمنيدس لأفلاطون، أفضل مثل علـى طريقة أفلاطون في التحليل، لان أجزاء محاورة بارمنيدس قائمة على تحليل فـروض ميتافيزيقـية تنتهـي إلى تحديد مضمون كل فرض من الفروض مستمدة أصلا من فلسفة بارمنيدس، لذا كانت تسمية المحاورة باسم بارمنيدس. ٠٠

أما أرسطو فانه يعد منطقه محاولة جبارة في التحليل، لان فكرة الموضوع في القضـية المنطقية عند أرسطو ما هي إلا تحليل لفكر الناس في عصره وهي ((إن الإنسـان لـيس فـي مستطاعه أن يتحدث إلا إذا تحدث عن شيء ما، فيصفه بهذه الصـفة أو تلك وهو اعتقاد ينبني على اعتقاد لسبق منه، هو إن في العالم عناصر ثابـتة لكـل عنصـر منها هوية يمكن تحديدها وتعريفها، ثم يمكن وصفها بنعوت مخـتلفة)) (٦) وعلى الرغم من اختلاف رأي أرسطو عن أراء المناطقة المحدثين فـي إن الشيء ما هو إلا تاريخه الذي يتكون من سلسلة حوادث، ولم يصبح شرطا أن يكون الكلام ينقسم على الموضوع والمحمول ((لكن أرسطو لم يخطى حين قال هـذا الـرأي الـذي قالـه في تحليل القضية لأنه إنما يحال الكلام الذي يقع له في أحاديـث الـناس، تحليلا يستخرج به ما يتضمنه من عناصر وما ينطوي علية من صورة)) (٧).

وكل تحليلات زكي نجيب محمود قائمة على إن الفلسفة هي التحليل، إذ يقول ((أمـا الفلسـفة بمعـنى التحليل فهي شيء ارتضيه، ونستمد دعامة لنا تؤيد وجهة نظـرنا مـن أعلام الفلسفة: من سقراط ومن أفلاطون في بعض محاوراته، ومن أرسـطو فـي منطقه ومن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، ولم نقل شيئا عن (كانت) الـذي جـاء الشطر الأعظم من فلسفته نقدا – إي تحليلا – للأسس التي تقوم عليها العلوم)) (٨).

في ضوء هذه الأحكام السريعة للدكتور زكي نجيب محمود، يمكنني القول، إن المـنهج فـي الفلسـفة اليونانية بعامة، وعند الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أرسطو) بخاصـة، هو منهج مغاير لما يراه د. زكي نجيب، لذا كانت أحكامه هي الأخرى متسـرعة، فمـثلا نجد سقراط صاحب المنهج الاستقراني القائم على شقين التوليد والـتهكم، ويعزو له أرسطو انه أول من استعمل الاستقراء إذ يقول ((يوجد شيئان يعتـبر سـقراط موجدهـا، للبحث الاستقراني والتعاريف المجردة للكليات)) (٩)، وطريقـته في التوليد والتهكم واضحة في المحاورات السقراطية الأولى لأفلاطون (اوطيفرون، وفيدون) (١٠) وشرحها أفلاطون تفصيلا في محاورة ثياتيتوس(١١)، فالتوليـد لديـه قائم على فكرة كون النفس حبلى بالمعرفة ووظيفة المعلم هو تذكير

النفس بما تعلمته وأطلقت عليه من معارف سابقة، أي قبل هذه الحياة، أما التهكم فهو أن سقراط يضع نفسه موضوع غير العارف ويطلب من الخصم تعريف الشيء موضوع النقاش، ولكن سرعان ما يبين النواقص في تعريف الخصم ثم يوصله إلى موضوع السخرية من الآخرين وموضوعات سقراط التي ناقشها وفق هذا الأسلوب هي السعادة، الحكمة، الاعتدال، الشجاعة، العدالة، التقوى، الصداقة، الجمال، مثل هذه الموضوعات لا يعرفها سقراط ما لم يبدأ بالجزئيات وصولا إلى تعريف تلك المفاهيم، إذا هو يبدأ من الجزئي وليس من الكلي، وفق ما يراه د. زكي نجيب.

وتلميذه أفلاطون هو الآخر وضع لنا منهجا اعتمد فيه على منهج أستاذه سقراط في شقه الأول وهو الديالكتيك الصاعد الذي يعني ارتفاع العقل من الكثرة المحسوسة إلى مثالها، والذي يعني أيضا الاستقراء، أما الجدل النازل أو الديالكتيك النازل فهو الاتجاه العكسي الذي يبدأ الفرد فيه بالمبدأ الأول ويعود نازلا من دون الاعتماد على المحسوسات، ليفسر الأشياء في ضوء اقترابها من الفكرة العامة أو المثال، أي أنه يستخدم الفكر متجها نحو الفكر لينتهي بالفكر، وقد أوضح أفلاطون ذلك بمحاورتي، السفسطائي(١٢)، والمأدبة(١٣) عليه فان أفلاطون هو الآخر يبدأ من الفكرة المجردة وصولا إلى الشيء الجزئي، بل يبدأ من الجزئيات وصولا إلى المثال.

أما أرسطو فمنهجه يقوم على عرض آراء السابقين، ومن ثم نقد آراء السابقين بعدها مرحلة صياغة النظرية(١٤) ومنهجه يسمى بالمنهج الواقعي فهو يبدأ فيه أيضا من الجزئي وصولا إلى الماهية المشتركة، ولا يبدأ من الماهية أو الكلي وصولا إلى الجزئي وفق ما يرى د. زكي نجيب.

إذا يمكنني القول إن ادعاء زكي نجيب أن المنهج اليوناني قائم على السير من المبادىء العامة إلى المواقف التطبيقية، وان المنهج العربي يقوم على نفس الأساس، وفق ذلك كانت الفلسفة الإسلامية تتمثل الفلسفة اليونانية نتيجة لهذا السبب، أقول إن مثل هذا القول لم يكن ممكنا بدليل ما عرضناه لمناهج فلاسفة اليونان الذين اعتمد عليهم في قيام حجته، وحجته هذه تتنافى مع تلمسه في إيجاد الجذر الفلسفي للمنهج التحليلي الذي يتبناه عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، فان كان هؤلاء الفلاسفة تحليليين، فكيف يبدأون هم من المبادىء العامة وصولا إلى الجزيئات، مثل هذه الأقوال تتناقض بعضها الأخر ولم تكن معتمدة على دراسة متأنية لفلسفة فلاسفة اليونان.

٢- نقد الفن عند اليونان :

للدكتور زكي نجيب محمود نظرية خاصة في الفن، نجدها واضحة في كتابه في فلسفة النقد وبخاصة في مقالته بعنوان الصورة في الفلسفة والفن، ما يهمنا من هذه النظرية هو نقده للفن عند اليونان القائم على:

أولا: مناقشة السؤال الفلسفي الذي أجاب عنه فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، وهو ما هي حقائق الكون الكامنة وراء ظواهره؟

ثانيا: مناقشة نظرية المحاكاة عند أفلاطون وأرسطو.

أولا: السؤال الفلسفي :

ما هي حقائق الكون الكامنة وراء ظواهره؟

نجد نقده إجابات الفلاسفة اليونان، على هذا السؤال الفلسفي في إيضاحه الصورة التي تتوزع على ثلاثة احتمالات هي:

الأول إنها تشير إلى الطبيعة الخارجية، والثاني تشير إلى طبيعة الفنان الداخلية، أما الثالث فكون الصورة مستقلة بنفسها ومكتفية بذاتها ويركز على الحالة الثالثة من دون الحالات الأخرى، لان الفنان فيها ((لا يحاكي شيئا على الإطلاق، بل هو يخلق تكوينه الفني خلقا عديم الأشباه في كائنات العالم بأسرها)) (١٥)، وهذه الحالة هي ((حالة استقلال الأثر الفني بذا ته واعتماده على نفسه، يكون الجمال قيمة وحدها لا شان لها بقيمة الحق)) (١٦).

ويحلل الكاتب الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها في مطلع حديثه فيتناول الاحتمال الذي فيه الصورة تشير إلى الطبيعة الخارجية، هذا الشيء الطبيعي هو احد موجودات العالم الخارجي، كأن يكون فردا أو جماعة أو منظر، أو أي موجود أخر، هنا الفنان إما أن ينقل نقلا حرفيا، ويلغي أثره في هذه الحال لان أثره يقتصر على تصوير الشكل الخارجي للموجود الطبيعي، معتمدا فيه على الإدراك الحسي، وهو لا يحتاج إلى الفلسفة، أو إن الفنان يحاول جاهدا التفتيش عن السبب الخفي، أو حقيقة الموجود الخفية البعيدة عن أن تدركها العين العابرة أي انه يفتش عن الحقيقة الخفية للموجود، وفي هذه الحالة يستخدم الفنان الفلسفة لان الفنان يشبهه د. زكي نجيب، بوضع فلاسفة اليونان الأوائل الذين صاغوا السؤال الفلسفي ((لماذا تكون الطبيعة في حقيقتها، لان الظاهر وحده لا يكفي لتفسيرها))(١٧).

ويختار فيثاغوراس من الفلاسفة اليونان في اجابته عن هذا السؤال، على الرغم من ادعاء زكي نجيب محمود بأننا لا نعرف هذا الرجل فيلسوفا بل نعرفه

رياضيا صاحب نظرية المثلث القائم الزاوية، ولكن حقيقة الأمر أننا نعرفه فيلسوفا ورياضيا، فحكم زكي نجيب حكم عام، منطلق فيه من معرفته هو لفيثاغوراس وليس من معرفة الاخرين له، لان أي باحث في الفلسفة اليونانية يعرف جيدا إن فيثاغوراس فيلسوف أولا قبل أن يكون رياضيا، ثم إن زكي نجيب محمود يلخص إجابة فيثاغوراس معتمدا على نظرتة في إن اختلاف بين الأشياء مبني على اختلافات في الكم وليس الكيف، وهذا الاختلاف الكمي في الأشياء هو الذي يحدث اختلافا كيفيا في حواسنا. ففيثاغوراس يعد النقطة عدد واحد والفرق بين جميع الأشكال مبني على عدد كمية النقاط الداخلة فيه وليس على أساس كيفيات الأشياء، وموجودات العالم الخارجي هي إما نقطة أو خط أو سطح أو كتلة، والاختلافات بينها مبنية على طبائع تكوينها القائمة على اختلاف عددي في اصل طريقة التكوين.

وتحليل فيثاغوراس هذا يؤيده العلم الحديث الذي لا يعد إي فارق بين الخشب والحديد أو إي معدن أخر سوى لاختلاف كمية الذرات الداخلة في تكوين هذا الموجود، فيكفي أن نرتب الذرات على نحو ما لنحصل على موجود، وهذا يعني إلغاء الكيف وتفسير العالم تفسيرا كميا، وهذا يعرض زكي نجيب نقدا على الفلاسفة الذين حاولوا تفسير العالم بعنصر واحد، لان هذا العنصر يفسر بعض الأشياء ولا يفسر الأخرى. وكان المجال التجريبي لتطبيق نظرية فيثاغوراس هو الموسيقى، فالنغمة الموسيقية تقوم على النسبة، والاختلاف في عالم الصوت اختلاف في النسب الرياضية بين أطوال موجاته، لذا يوصف العالم بأشكال هندسية وأعداد حسابية وفق المذهب الفيثاغوري، ونظرة فيثاغوراس هذه يجدها زكي نجيب مطابقة لنظرة الفن التكعيبي في العصر الحديث، براك وبيكاسو.

ثم يأخذ زكي نجيب إجابة أفلاطون على السؤال الذي أجاب عنه فيثاغوراس، ومعتمدا على عرض موجز ومكثف لجزئية من جزيئات نظرية المثل الافلاطونية، وهي معنى المثال، ونموذجه في ذلك الدائرة والشجرة، ففي العالم الخارجي دوائر كثيرة، رغيف الخبز دائرة، قطعة النقود دائرة، الدائرة المرسومة بالفرجال دائرة، وهذا التباين الحاصل بين الدوائر، هل يمثل حقيقة الدائرة، الجواب في رأي أفلاطون، إن هذه الدوائر لا تمثل حقيقة الدائرة، بل إن الدوائر بعضها أفضل من بعض وتستمر على عملية التفضيل إلى أن تصل إلى الدائرة الكاملة التي هي في عالم المثل وليست في هذا العالم، وكذا الحال عند الشجرة، نسمي هذه الشجرة

بأوراقهـا وأغصـانها وثمارهـا، لكننـا عندما نجردها من الثمار والأوراق تبقى الشجرة، والشجرة الحقيقية ليست في هذا العالم بل في عالم المثل.

يعنـي أفلاطـون إن اختلاف المثال عن الشيء الجزئي، هو إن المثال شيء مجـرد مـن التفصيلات العالقة في عالم الحس، وهذه النظرة الافلاطونية هـي نظـرة تجـريدية، يطبقها زكي نجيب على عالم الفن كي يقدم إجابة السؤال الفلسـفي الذي بدأنا منه، فيقول إن الفنان التجريدي ((لا يهمه أن يثبت الشجرة التي يراها بكل ما يراه فيها من تفصيلات، لان هذه التفصيلات زائلة عابرة، وإنما يهمه أن يسـتبقي مـنها مـا يكون لها بمثابة الجوهر الثابت، وبهذا يضع الطبيعة على لوحتها، لا كما تراها العين، بل كما يفهمها العقل)) (١٨).

أما نظرة أرسطو فأنها تتفق مع أفلاطون من ناحية وتختلف من ناحية أخرى، فأرسـطو يرفض التفصيلات الجزئية المتعلقة بالكائن، ويعد الجوهر هو الذي يعبر عـن حقيقة الموجود، لكن هذا الجوهر أو الصورة أو المثال عند أفلاطون ليس في عالم المثل، بل هو في الموجود الفرد، أي في الشيء ذاته ((وهو الذي يطبع الشيء بالطـابع الذي يجعله منتسبا إلى هذا النوع أو ذلك من أنواع الكائنات – الفورم في الشيء هو الوظيفة التي يقوم بها ذلك الشيء – فالفورم في الفرد من أفراد الإنسان هـو الوظـيفة التي تجعل من الإنسان إنسانا)) (١٩)، والفورم هو مصدر الحركة والنشـاط والفاعلية، وهو طبيعة الشيء، ثم انتقال الشيء من القوة إلى الفعل يعني تحقيق صورته أو غايته أو جوهره، وهذه هي التي تحدد طبيعة الشيء، و((الفورم عند أرسطو هو فكرة النوع الواحد تتفاوت في درجة تحقيقها لفكرة نوعها)) (٢٠)، والفـنان وفـق وجهة نظر أرسطو، هو الذي يستطيع أن يصور لنا فردا يعبر فيه على حقيقة نوع ذلك الفرد، كان يصور الشجاعة في الشجاع، والحكمة في الحكيم، والفن الكلاسيكي يقوم بهذا التطبيق، أي يتبع خط أرسطو.

ثانيا: نقد المحاكاة :

نظـرا لكون أفلاطون حرم الفنون، لأنه يعدها محاكاة للطبيعة، والطبيعة التي يحاكـيها الفن هي الأخرى تحاكي المثل، لذا يصبح للفن محاكاة المحاكاة، واستثنى أفلاطـون الموسـيقى من بين الفنون، وعدها احد مقررات التهذيب في سلم التربية الذي وضعه لتربية أبناء جمهوريته، منطلقا من كون النسب المتناغمة التي تحويها الموسيقى، تخلق في المتلقي ذوقا فيه تهذيب وتناغم واتساق، لكن زكي نجيب يقول إن ((ما قد ظنه أفلاطون بالموسيقى وأثرها في سلوك الإنسان يمكن أن يمد ليشمل

كل ضروب الفن، لأنها ليست في جوهرها محاكاة كما توهم عنها أفلاطون بل هي في جوهرها بناءات تتسم بالتناغم الموسيقي)) (٢١).

ويرى زكي نجيب إن الفن الذي يقصده أفلاطون هو الشعر والتصوير، وكان مبرر أفلاطون في ذلك هو إن الشاعر والفنان يصوران الأشياء التي بين أيدينا، ولما كان عملهما هكذا، إذن فما حاجتنا إلى عملهما طالما إن الأشياء هي في متناول أيدينا، ثم إن أفلاطون يعتقد إن المعرفة لم تكن قائمة على هذا الشيء المحسوس، بل هو في الفكرة المجردة، التي هي مثال الشيء، لذا فان تصور الشيء وفق وجهة نظر أفلاطون ((يبعد بنا عن الحق خطوتين، فهو أولا: اقل صدقا من الشيء نفسه، ثم هذا الشيء نفسه ثانيا: اقل صدقا من النموذج العقلي الذي قد خلق على غزاره، وعلى هذا الأساس أوصى أفلاطون بألا يكون في الدولة المثلى التي تنشد العلم الصحيح بالكائنات، شاعرا أو مصور)) (٢٢)، لكن زكي نجيب يعتقد إن أفلاطون اخطأ في فكرته هذه فهو لو رأى ما هو عليه الوضع الحالي وما يقوم به الشعر والتصوير، فـ ((الشعر إيحاء والتصوير تجريد، ألم يكن ليرى إن ما يبقى منهما في نفس الملتقى هو نفسه الذي يبقى من الموسيقى؟ اعني إدراك مابين الأجزاء من تناسب محكم، ومن وحدة تضم تلك الأجزاء في كيان موحد، لولاه لأصبحت الأجزاء أشتاتا بغير معنى)) (٢٣).

فضلا على ذلك يعتقد زكي نجيب إن هناك ثلاثة عناصر في النقد، الأول قائم على أساس النظر إلى دلالة القطعة الفنية على أمور الواقع، والثاني يراعي شخصية الفنان الذي يرسم تلك اللوحة الفنية، أما الثالث فهو المحاكاة، البديل عن هذه العناصر الثلاثة وهو الاتجاه الشائع في أوربا وأمريكا وعند العرب الأقدمين، الذي يقوم على النظر إلى اللوحة الفنية نفسها لا إلى الفنان ولا إلى العالم الخارجي، وننظر إلى العمل الفني من ناحية أثره في ذوق المتذوق (٢٤).

و الفنان في رأيه ((عصي الانقياد للقانون السائد وللأوضاع القائمة)) (٢٥)، ولذا فالناس إما أن يغفروا له عصيانه هذا أو يطردوه من مجتمعهم كما فعل أفلاطون في كتابه الجمهورية، لان أفلاطون جعل الناس طبقات، وعلى كل فرد أن يؤدي مهمته ضمن الفئة الاجتماعية التي وجد فيها والخروج عن هذه المهمة يعني الشر، والفضيلة هي التزام الفرد بموضعه الذي حددته له الطبيعة، وفي هذه الحال يتحقق وجوده إنسانا ومواطنا، وهذان الوجودان يتحققان في جمهورية أفلاطون، أما الفنان فلأنه يخرج عن هذه القاعدة ولا

يلتزم بها لذا يطرده من جمهوريته هذا سبب، أما السبب الأخر فهو انه يحاكي بفنه الحواس وهي أدنى مراتب المعرفة وهو يقف عند ظواهر الأشياء، لذا فهو ((خلـية هدامة للبناء الاجتماعي))(٢٦)، وكل هذا مبني على كون الفنان كائنا حـرا بطبعه، يفكر كما يشاء ويضع في الموضع الذي هو يريده، فأحيانا يجعل من نفسه إمبراطورا وتارة يجعل نفسه كالنذل، عندها تختفي لديه الفواصل بين الحق والباطل، وجمهورية أفلاطون قائمة على شيء مغاير لذلك، لأنه يركز في المعـرفة علـى العلـم والأخلاق، فبالعلم يعرف الحق وبالأخلاق تسلك سلوك الفضـيلة، لذا فالفن يخضع للسياسة وليس العكس، ولابد من الحفاظ على البناء السياسي.

مـع ذلك فان زكي نجيب يرى إن اهتمام أفلاطون بالفن وتحليله له، قائم على أن الفـن ((يكون عادات شعورية خاصة))(٢٧))، ولابد أن تكون العادات متفقة مع رأي الحاكم، وإذا كانت متعارضة، فعلى الحاكم طرد الفنان، ولابد أن تكون مقاليد الفن في يد الحكومة، وعلى الحكومة أن تجزل العطاء للفنان كي يكون منسجما مع الدولة ويكون الفن خاضعا للسياسة.

يناقش زكي نجيب رأي أفلاطون هذا، ويعد نظرة الفنان قائمة على التلقائية، والتلقائية في الفن هي التعبير عن الكيان الإنساني، هذا التعبير لا يعتمد على عضو مـن دون الأخـر، ولا يعتمد على الحواس ويترك العقل، لذلك فان ((الغلطة التي أضـلت أفلاطون عن الصواب حين ظن الفن منوطا بالجانب الحسي الظاهر دون اللـباب العقلـي الباطن، وراح يرتب على ذلك النتائج)) (٢٨)، وبديله هو النظرة الإنسانية العامة، لأنه يرى إن هناك نظرة عند الناس هو انقسامهم عل قسمين، أهل الفكـر وأهل العمل، كل منهم له تخصص في وظيفة معينة ولا يتجاوزها، لذا كان أهـل الفكـر هـم الأسياد، فضلا عن ذلك فان السياسة أدت إلى انقسام الناس إلى قوميات متعددة، والعلم هو الأخر خدم السياسة عندما وفر وسائل الدمار التي تقوي الساسـة، أما الفن فهو مختلف عن هذه جميعا فنظرة للفنان نظرة إنسانيه ترتقي في سـموها على أهل الفكر والعمل والساسة، والفنان عندما يصور شيئا ما يتذوقه أي إنسـان وقـي أي بقعة من الأرض، مثله في ذلك الفن في بناء المساجد والكنائس وروايات شكسبير فأنها للناس جميعا وليس لفئة معينة، ورسالة الفنان في رأيه هي أن يـتجه إلـى ((حقـيقة الإنسان في آماله وآلامه وخواطره ومشاعره، ليلتقي في محرابه كل إنسان)) (٢٩).

٣- نقد ميتافيزيقا أفلاطون :

دارس مؤلفات زكي نجيب يجد في ثناياها نقدا لأفكار أفلاطون الميتافيزيقية التي تتوزع على ما يلي:

أولا: المعاني الكلية ووجودها.
ثانيا: الروح عنصر بسيط.
ثالثا: اجتماع الأضداد.
رابعا: العدد.

أولا: المعاني الكلية ووجودها

يحاول الفيلسوف جاهدا عقد الموازنة بين المعاني الكلية وبين أشياء العالم الخارجي، لكن حقيقة الأمر لا توجد هذه المعاني الكلية على نحو مستقل في العالم الخارجي، وإذا سأل الفيلسوف نفسه عن مقابلات المعاني الكلية لمسميات في العالم الخارجي، فهو يحاول جاهدا أن يجد للجواب ويعدها مشكلة فلسفية، لكن حقيقة الأمر ليست هي مشكلة وأخيرا فلا سؤال بهذا المعنى أو الاتجاه، إذ يقول زكي نجيب ((فلا يكفي أن ترص الكلمات رصا وتضع علامة الاستفهام في أخرها ليكون ثمة سؤال ينتظر الجواب، بل لابد أن يكون هناك للشيء الذي هو موضع التساؤل حتى يمكن الجواب))(٣٠)

ويعتمد زكي نجيب على الخير والجمال بوصفهما من المثل عند أفلاطون، مدخلا لنقد المثل الأخرى أو الكليات، ففكرة أفلاطون كما هي معروفة لدى الجميع تقوم على إن المثل موجودة فعلا خارج الإنسان ومشاعره، ولو محي الإنسان والكائنات الأخرى لبقيت المثل خالدة، أبدية، معارضة زكي نجيب تقوم على فكرة هي ((التي تجعل قيمة الشيء خيرا أو جمالا مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء، وليست هي بكائنه فيه))(٣١).

من أمثلته على ذلك قولنا عن الوردة التي ننظر إليها جميلة، فالرؤية تعبر عن اللون، وللوردة تركيب كيمياوي عند التحليل، أما الجمال فلم يكن عنصرا داخلا في تركيب الوردة، لذا فان صفة الجمال هي صفة مضافة من الشخص إلى الشيء الذي يصفه ذلك الشخص ((وان شئت فقل هو وصف لشعوري إزاءها لا وصف لها هي، وعلى هذا لا يكون الجمال من بين مالدركه من الوردة بحواسي، فالعبارة التي تحتوى على كلمة جمال هي عبارة في الحقيقة تتحدث عما ليس يحس اى أنها عبارة ميتافيزيقية)) (٣٢)، ويستمر على تحليله ليبين خلوها من المعنى، هادفا إلى

القـول بـان كـل القيم ما هي إلا ألفاظ ذاتية يضيفها الإنسان إلى الأشياء، ثم هي عبارات ميتافيزيقية لا معنى لها، والى الإنسان عندما يتعامل مع العالم الخارجي أن يتعامل معه كما هو ولا يضيف عليه شيئا من ذاته.

ويقول ((ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند أفلاطون ومصدره فهو يخلط بيـن الأنمـاط فالكلمة التي تكون اسما لفئة في سياق ما، يجعلها في نفس السياق اسما لفرد واحد، إذ هو لا يمانع في أن يقول سقراط إنسان على اعتبار إن إنسان فـئة مـن أفراد بينهم سقراط وغيرة، ثم يعود فيقول إن الإنسان اسم لفرد مثالي واحـد وبالطبع لا فرق بين أن يجعل سكنى هذا الفرد المثالي في الأرض أو في السماء، فيكفي أنه قد تصوره فردا، بعد أن جعله فئة من أفراد. وهكذا نتشا طائفة كبـيرة مـن الأخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين بسبب خلطهم الأنماط للكلامية بعضها في بعض)) (٣٣).

فضلا عن ذلك فان قول أفلاطون بالعالم العقلي غير المحسوس الذي هو عالم الأفكـار المجردة ووجود هذه الأفكار المجردة في عالم المثل، مثلما توجد الأشياء فـي العـالم الطبيعي، هذا القول متشابه مع قول هيجل بفكرة المطلق، ويعلق زكي نجيـب على ذلك، تساؤله عن معاني هذه الألفاظ التي يستخدمونها، وما هي الأدلة الحسـية أو الخـبرة الحسـية التـي تثبت ما يقولون، ولما كانت الخبرة الحسية لا تسـتطيع أن تقدم لنا أدلة على ذلك، يصبح كلام أفلاطون وهيجل كلاما فارغا. لذا فزكـي نجيـب يدعو كل عالم بان يتحدث بألفاظ علمه ولا يتجاوزها، فعالم النبات يـتحدث عن النبتة، وعالم الإحصاء عندما يتحدث عن قرية يتحدث بلغة الإحصاء، ولا علاقـة له بألفاظ الشعور، كوصف القرية بالروعة مثلا، وهو يدعو إلى القول ((لـو أردت لعـبارتك التـي تنطق بها أن تحدثنا عن شيء في عالم الطبيعة فلا مـندوحة لـك عـن الاعتماد على خبراتنا الحسية، أما أن ضربت بالخبرة الحسية عـرض الحـائط وجعلت مع ذلك تتحدث عن العالم وحقائقه، فقد جاء حديثك بغير معنى)) (٣٤).

ثانيا: الروح عنصر بسيط:

نقـد زكـي نجيب محمود لأفلاطون في هذا الموضع قائم على قول أفلاطون ((الـروح عنصر بسيط)) ويقارن هذا القول مع قول العالم (الذهب عنصر بسيط)، فالعـالم عـندما يقـول هكذا، فان قوله مبني على إن الذهب بين يديه ويختبر هذا العنصـر فـي المعمل، ثم إن قوله صحيح لان الذهب فعلا عنصر وهو في نفس الوقت بسيط، لكن قول أفلاطون لا يقوم على الأسس التي قام عليها عمل العالم، ثم

إن أفلاطون لم تكن بين يديه الروح كي يتحدث عنها لذا فزكي نجيب يتساءل ((ماذا حال فيلسوفنا – إذا – فوجده متشابه الأجزاء؟ أين المسمى الذي أطلق عليه اسم الروح ثم راح يزعم له الصفات ؟))(٣٥)، عليه فان قول أفلاطون لا يختلف عن قولنا (إن السوح عنصر بسيط)، فليس هناك ما يرادف لفظ السوح في العالم الخارجي، أي انه فاقد المرموز له، ونظرا لكون الكلام يحتاج إلى الفحص لاختبار صدقه أو كذبه، لذا كانت عبارة أفلاطون لا يمكن التحقق منها، وهي ليست مشكلة فلسفة، وإنها أصبحت مشكلة نتيجة استخدام رمز بغير مدلول، حالها حال استبدال لفظة الروح بالرمز س، ويكون لدينا س عنصر بسيط وس ليس له دلالة، وليس له وجود.

ثالثا: اجتماع الأضداد:

كان أفلاطون يؤمن باجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية، فمن الممكن حسب رأي أفلاطون أن يكون الشيء كبيرا وصغيرا في آن واحد، أو حار وباردا في آن واحد، لذا فالشيء موجود وغير موجود، ولما كان الأشياء الجزئية هكذا فهي لا تمثل الحقائق الثابتة الأزلية، يرد زكي نجيب على فكرة أفلاطون هذه بعبارتين هما:

هذه بطيخة صغيرة، هذه البطيخة نفسها فاكهة كبيرة، ووفقا لتحليل أفلاطون فان البطيخة كبيرة وصغيرة في ضوء ما ورد بالعبارتين، ((وإننا (أي زكي نجيب) في الحق لنعجب عجبا لا ينقضي من أمثال هذه المشكلات التي يثيرها الفلاسفة من لاشيء)) (٣٦)، إذ يقول بان العبارة الأولى تنتمي إلى مجموعة تختلف عن العبارة الثانية التي تنسب البطيخة إلى مجموعة أخرى مغايرة للأولى، وعندما ننظر إلى البطيخة وفق المجموعة التي تنتمي إليها فلا يكون هناك تناقض مثل ما قاله أفلاطون، ويعتمد زكي نجيب على نقد برتراند رسل لأفلاطون، فرسل يقول بأننا عندما نقول على الشيء انه جميل وقبيح، يعني إن الشيء الجزء أو هذه الناحية من الشيء جميلة وتلك قبيحة، إما الضعف والنصف فان أفلاطون لا يفهمه، بل عنده سوء فهم للحدود المتضاغفة، ((فهو يظن انه ما دامت أ اكبر من ب واقل من حـ إذا تكون أ كبيرة وصغيرة في آن معا، وهو الأمر الذي يبدو له متناقضا، ولأمثال هذه المشكلات نسلكها في عداد أمراض الطفولة التي أصيبت بها الفلسفة))(٣٧).

رابعا: العدد :

يعتمد النقد هنا على فكرة أفلاطون في العدد التي يستعرضها في محاورة بارمنيدس، وملخصها، ان العدد ١ له وجود، العدد ١ وصفة الوجود يختلف أحدهما

عـن الأخر فهما ليسا شيئا واحدا بذاته، لذا فهما اثنان وليسا واحدا، وهنا ينتج لدينا العـدد ٢، والعدد ٢ إذا أضيف إلى العدد ١ الذي تفرع منه والى صفة للوجود ينشا العـدد ٣، وهكـذا يستنتج خروج سلسلة الأعداد في علم الحساب، ويستشهد زكي نجيـب بنقد رسل لأفلاطون في عد تفكير أفلاطون هذا تفكيرا فاسدا، لانتفاء معنى الوجـود بذاتـه، وانـتفاء وجود العدد، فالأعداد برأي رسل هي تصورات منطقية و((إن القارئ لكثير جدا من ما كتبه الفلاسفة الميتافيزيقيون لو أراد محاسبة هؤلاء الفلاسـفة علـى المعاني الدقيقة التي ينبغي أن تكون لكل كلمة وكل عبارة لدهش دهشـة بالغـة مما يتحول إليه معظم ما كتبوه، إذ انه سرعان ما يتحول في ضوء التحليل إلى كلام لا دلالة له ولا معنى)) (٣٨).

٤- نقد أرسطو :

ينقد زكي نجيب بعض أفكار أرسطو التي تنحصر في:

أولا: نظرية التعريف.

ثانيا: المنطق الارسطي.

ثالثا: نظرية العلل الأربعة.

أولا: نظرية التعريف :

يعد زكي نجيب الفارق بين المذهب الوضعي والمذهب الارسطي قائما على التعريف، فالتعريف هو نقطة البدء التي يبدأ كلاهما منه، فأرسطو يبدأ بالكلمة ثم يحلـل مفهومها ليقدم لها تعريفا، أما الوضعي فانه يبدأ من الصفات ليطلق عليها اسـما مبنيا على اتفاق الناس، ويشبه ذلك بالمولود وشهادة الميلاد، فأرسطو يبدأ مـن شهادة الميلاد ثم إلى المولود، أما الوضعيون فإنهم يبدأون من المولود لكي يطلقوا عليه اسما في شهادة الميلاد، فإذا لم يكن هناك مولود، لم تكن هناك شهادة مـيلاد، لـذا فـان أرسطو ((يبدأ بالاسم ليقول إن تحليل مسماه هو كذا وكذا من العناصـر، أمـا الوضـعيون فيبدؤن بما يقع لهم في عالم الخبرة من عناصر ثم يقولـون: هيا نتفق على اسم لهذه العناصر ومن ثم كان التعريف الارسطي شيئيا يدور حول تحليل الشيء المسمى، وكان التعريف الوضعي اسميا يقوم على اتفاق النـاس على اسم معين يطلق على ما قد شوهد بالفعل من الخبرات نريد تسميتها للتحدث عنها)) (٣٩).

ثانيا: المنطق الارسطي :

يرتكز نقد زكي نجيب لمنطق أرسطو على القياس الارسطي، ويتفق مع برتراند رسل، في إن من درس هذه النظرية قد ضاع وقته سدى، وان سبب ديمومة اثر نظرية القياس عند أرسطو، هو ظهور أرسطو في فترة لم يأت بعده مفكر أخر، أكثر عبقرية كي ينقد أرسطو، ويشبه نظرية القياس، في ضوء كون ونظرية القياس بناية شامخة ولحد طوابقها، وهي ((لا تخلو من عيوب ونقائص لا مندوحة من إصلاحها، فما نظرية القياس الإرسطية الا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات، هو علاقة التعدى، فاذا عرفت ان العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر، أدركت كم تنحصر قيمة القياس الارسطي في دائرة غاية في الصغر والضيق..))(٤٠)، فضلا عن ذلك فان أرسطو عرف القياس بأنه ((قول قدم له بمقدمات معينة، فلزم عنها بالضرورة شئ غير تلك المقدمات)) (٤١)، هذا التعريف الارسطي (وفق وجهة نظر زكي نجيب) لم يحصر أرسطو نفسه فيه، بل قصر القياس على الاستدلال، الذي يعتمد في مقدمته ثلاثة حدود، حدان منهما يرتبطان بثالث كارتباط الموضوع با لمحمول، ويرتبط الحدان الأولان بالنتيجة أيضا برابطة الموضوع والمحمول، ((ونقول إن هذا التطبيق للاستدلال القياسي، أضيق من التعريف الذي عرفه أرسطو، لان التعريف الذي أسلفناه ينطبق على عمليات استدلالية لا تكون حدودها ثلاثة فقط، ولا تكون الرابطة التي تربط تلك الحدود هي رابطة الموضوع والمحمول))(٤٢)، والاستدلال الارسطي يقوم عل تحديد بعض الألفاظ التي هي لا معرفات، والخطوة الثانية استخدام اللامعرفات في تعريف الألفاظ المستعملة في العلم موضوع البحث والخطوة الثالثة افتراض بعض المسلمات التي هي نوعين بديهيات ومصادرات، وهذه المسلمات بغير برهان، والبديهيات يستعيرها من العلم السابق لهذا العلم موضوع البحث، والمنطق يخلو من هذه البديهيات لعدم وجود علم يسبق علم المنطق كي يستعير منه عالم المنطق تلك البديهيات، ويقتصر على المصادرات التي هي أقوال في المنطق يطالبنا أرسطو التسليم بها، والخطوة الرابعة هي عملية استنباط نظريات في ضوء اللامعرفات والتعريفات والمصادرات، ويستطرد زكي نجيب في تبيان اللامعرفات والبديهيات والمصادرات ثم النظريات من دون أن ينقد أرسطو في ذلك.

ويمكننا القول في ضوء كلام زكي نجيب، بان البديهيات ما هي إلا بعض القضايا التي يختارها عالم المنطق من النظام المنطقي الذي يضعه العالم نفسه لذا فهو لا يحتاج إلى علم أخر يسبق علمه كي يختار منه بديهيات كما يدعي زكي

نجيب، فضلا عن ذلك فان أرسطو لم يستخدم مطلقا لفظة بديهية في نظامه المنطقي، بل انه يستخدم الاقيسة الكاملة والاقيسة الناقصة، وما يضعه من شروط ومواصفات للاقيسة الكاملة تجعلنا نعد الاقيسة الكاملة بالبديهيات، لأنها نفس الشروط المستخدمة في المنطق الحديث للبديهيات، ولفظة البديهية هي لفظة حديثة وليست من وضع أرسطو حالها حال لفظة المبرهنة، فأنها حديثة ولم يستخدمها أرسطو لكنها تدل على الاقيسة الناقصة، فأرسطو يبرهن على الاقيسة الناقصة بواسطة الاقيسة الكاملة، لذا تعد ألفاظا بديهية ومبرهنة هي من وضع المناطقة المحدثين، وألفاظ الاقيسة الكاملة والاقيسة الناقصة من وضع أرسطو.

النقد الأخر الذي يوجهه زكي نجيب لمنطق أرسطو هو استخدام أرسطو الاستقراء، فأرسطو عندما يستخدم الاستقراء لا يستخدم أفراد النوع الذي يبدأ منه الاستقراء، بل يبدأ بالأنواع وصولا إلى إثبات القضية الكلية التي هي موضوع البرهنة، أمثلته على ذلك:

الإنسان، والحصان، والبغل الخ طويلة العمر.
الإنسان، والحصان، والبغل الخ هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها.
إذن فالحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر.

عليه فهو لا يستخدم أفراد النوع الإنساني، زيد، عمر، وإنما استخدم النوع الإنساني، ولم يستخدم أفراد الحصان ولا أفراد البغل.

مثال أخر:

البقرة، والخروف، والغزال الخ حيوانات مجترة.
البقرة، والخروف، والغزال الخ هي كل ذوات القرون.
إذن فكل ذوات القرون حيوانات مجترة.

لذا فهو يعد ((الجزئية الواحدة في استقراء أرسطو، هي في الواقع تعميم من الدرجة الثانية، الخطوة الأولى هي التعميم من الجزئيات، أي أن ألاحظ الأشياء التي حولي على اختلافها، وأقارن بينها، لاستخراج العلامات التي تميز النوع الإنساني من سائر الأنواع، وأقول الإنسان دائما يتصف بكذا وكذا والخطوة الثانية في التعميم هي أن أبحث في الأفراد الذين يتقرر بحكم التعريف إنهم من بني الإنسان فأرى إنهم طوال العمر، وعندئذ أقول الإنسان طويل العمر)) (٤٣).

ويدافع زكي نجيب عن أرسطو في كون التعريف لابد أن يقوم على الحدس العقلي المباشر لا الحواس، وعن طريق الحدس العقلي يستطيع الإنسان إدراك

الارتباط المباشر بين الأشياء التي تكون تعريف الشيء، وعلى الرغم من دفاعه هذا يرى أن لابد لأرسطو من الاعتماد على معرفة الجزئيات عن طريق الحواس مع اثر العقل في اكتشاف الصفات المشتركة، عليه يقول إن((الأساس الذي بني عليه أرسطو استقراءه، لم يكن يصلح أن يقام عليه البناء بل كان لابد له من خطوة سابقة)) (٤٤). ثم إننا لا يمكن أن نحصي كل البقر الموجود، وإذا أحصيناه فكيف حال البقر الذي مضى والذي سيأتي لاحقا، لذا فان أرسطو((يقصد بالجزئيات الأنواع لا الأفراد فيكفيك عينة من البقر، ترى إنها ذات قرون وإنها مجترة، لتحكم على البقر كله بهاتين الصفتين حكما يأتينا بالحدس العقلي أيضا لا بالاستقصاء)) (٤٥)، الاعتراض الذي يقال ((من ذا إدراك إن قائمة الأنواع التي لاحظت إنها ذوات قرون، هي كل ما هنالك من أنواع من هذا القبيل، في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل على السواء)) (٤٦).

المأخذ الثالث هو ((انه حتى لو وفق في حصر الجزئيات جميعا في مقدماته، لما بقي هناك استدلال نستدله بالنسبة له إلى شيء لصادفه)) (٤٧)، أما المأخذ الرابع فهو إن أرسطو يسمح لنفسه انطلاقا من هذه المقدمات، استنتاج نتيجة كلية مطلقة التعميم، فيقول ((كل س هي ص بغير تحديد ولو كان منطقيا مع نفسه لما أجاز لنفسه أن يستنتج من المقدمات إلا نتيجة كهذه، كل السينات التي بحثتها ولاحظتها هي ص، لأنه ليس هناك مانع منطقي أن تظهر سينات جديدة غير التي بحثها ورأى إنها تتصف بـ ص)) (٤٨).

النقد الأخر هو إن هناك مناهج ثلاثة للعلوم المعاصرة، اقتصر أرسطو على تسمية واحدة منها بالاستقراء، وهي:

الأولى: إحصاء الأمثلة الجزئية والوصول من خلالها إلى قضية كلية وهو ما يسميه بالاستقراء.

الثانية: الحدس العقلي المباشر الذي من خلاله نصل إلى أحكام عامة ولم يسمه أرسطو بالاستقراء، بينما يسمى بالاستقراء الحدسي في الوقت الحاضر.

الثالثة: تحليل القوانين وملاحظة ارتباطها بعضها بالبعض الأخر ويسميه أرسطو الجدل ولا يسميه بالاستقراء.

والعلم عنده بناء استنباطي ((كل نتيجة فيه تؤيدها مقدمات، ثم تؤيد هذه المقدمات نفسها مقدمات، وهكذا دواليك حتى تنتهي في الطرف الأعلى للسلسة إلى مقدمات أولية لا تحتاج بدورها إلى ما يثبت صدقها، لأنها قائمة على الإدراك الحسي لظاهرة ما)) (٤٩).

ويلخص زكي نجيب نقده لأرسطو في ((إن منهج البحث عند أرسطو هو في صميمه منهج لإقامة البرهان على حقيقة معلومة، لا للكشف عن حقيقة جديدة)) (٥٠)، وهدف هذا المنهج هو الإقناع وليس السيطرة على الطبيعة، ولما كان الإقناع هو الهدف إذا ((لو لبث الناس على هذه الحال ابد الدهر لما زاد علمهم عن العالم الخارجي شيئا يذكر، إنما يزداد هذا العلم بمنطق الاستكشاف لا بمنطق إقامة البرهان والجدل والإقناع)) (٥١).

والناحية الثانية هو إن منطق أرسطو قائم على أن يعلم الناس بعضهم بعضهم الأخر، بعلومهم ما موجود في أذهانهم أي الحقائق التي اكتشفوها واعتقدوا بصحتها، لذا كان منطق أرسطو أحسن سلاح استخدمه مفكرو العصور الوسطى في نشر التعاليم المراد نشرها.

أما الناحية الثالثة فهي إن زيادة العلم عند أرسطو، تعتمد على ربط الحقائق العقلية الكلية بالحقائق الحسية الجزئية، بينما العلم الحديث يعتمد على الكشف عن الجديد، وهذا الكشف لا يتم إلا بالخروج من الحقائق الكلية (٥٢).

ثالثا: نظرية العلل الأربع :

ينقد زكي نجيب نظرية العلل الأربع عند أرسطو التي هي العلة الهيولانية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، واعتقاد أرسطو بأننا عندما نبغي معرفة شيء ما لابد أن نتفق على معرفة هذه العلل الأربع كي نحيط بالمعلومات الكافية التي تفيدنا في فهم ذلك الموضوع موضوع المعرفة، مثل زكي نجيب في ذلك معرفتنا للتمثال وإجابات الأسئلة حول العلل الأربع لذلك التمثال، هذه الفكرة الارسطية وفق وجهة نظر زكي نجيب بأنها ((على مر الزمن تتآكل وتتساقط واحدة بعد أخرى، كلما وجد المشتغلون بالعلم إنهم لم يعودوا بحاجة إليها في تفسيراتهم العلمية للظواهر المختلفة، حتى زالت كلها الأن، ولم تعد فكرة السببية نفسها ذات شان في ميدان العلم، إذ حلت محلها فكرة القانون العلمي الذي يصاغ في دالة رياضية لا تميز بين سبب ومسبب، بل تحدد المتغيرات الداخلية في موضوع البحث وطرائق تجاوبها أو تفاعلها بعضها مع بعض.. فكرة ارسطية قديمة إذن هي فكرة العلل الأربع)) (٥٣).

وعلى الرغم من هذا النقد الذي يوجهه لفكر العلل الأربع، ويستخدم هذه العلل في تحليل الفكر العربي الحالي، فهو مثلا يرى إن المفكرين العرب كل واحد منهم يسأل سؤالا أو يستخدم علة واحدة من دون العلل الأخرى، أي أن الشخص الواحد لم يسأل الأسئلة الأربعة بل يكتفي بواحد منها، فالذي يسأل عن سبب هذا الموقف

الراهن الذي وصل إليه العرب، فانه يسال عن العلة الفاعلة، وكانت اشهر الإجابات المادية الجدلية، أما الذي يسال عن الهدف من هذا الوضع فهو يسال عن الغاية وهنا تجيب الفلسفة البراجماتيه، أما الذي يسأل عن مم صنع هذا العلم كله وهذه المذاهب الفكرية كلها، فانه يسال عن الكيان ومادته، واشهر الإجابات الوضعية المنطقية، والرابع الذي يبحث عن الوعي الذي يكمن وراء هذا الفكر، أي النظر إليه لا النظر إلى من أين جاء، مثل هذا السؤال يعني البحث عن العلة الصورية، واشهر الإجابات الظاهراتية (الفينوميدولوجيا) وكذلك الفلسفة الوجودية.

لذا فهو يقول لابد من أن نسأل أو نقف الوقفات الأربع مجتمعة وأن لا نجزئها على هذا النحو، ((ولكن يحلو دائما لمن لا يرى الموقف في مجمله أن يقول إن هناك صراعا مذهبيا بين اتجاهات أربعة تغطي الميدان الفلسفي المعاصر، وحقيقة الأمر عندنا هي الا صراع، بل تكامل، والفهم الكامل يتطلب الإجابات الأربع جميعا)) (٥٤).

٥- استخدام المنهج التحليلي في نقد سقراط وأرسطو:

يستخدم زكي نجيب المنهج التحليلي في نقد سقراط، محللا عبارته (اعرف نفسك)، وينقد قول سقراط هذا، على أساس انه مبني على فردية الإنسان التي تغيرت في العصور الحديثة، لان الأنا حسب وجهة نظره لا وجود لها بغير الأنت، ومعرفة النفس مرتبط بمعرفة الغير ((فلئن قال سقراط (اعرف نفسك) فقد جاء عصرنا ليضيف إلى النفس سواها حتى يمكنها من ان تعرف، فكان الأصوب أن يقال (اعرف نفسك عن طريق معرفتك لسواك)، وان كان ديكارت يقول (أنا أفكر فأنا موجود) فقد قال الفلاسفة المعاصرون (هوسرل) تفكر في ماذا، فلا أفكر إلا فيما عداه، ثم لا (أنا) إلا بسواها)) (٥٥)، فالفردية في الوقت الحاضر توجد في إطار الجماعة، أي أصبح التصور الجماعي للفرد هو السائد في الوقت الحاضر، والفرد الأن عضو في جماعة، فهو ينتمي إلى وطنه، أو انه ينتمي إلى العلماء إذا كان صاحب علم، أو إلى رجال الفن إذا كان يتبنى الفن، أو إلى العمال، أو الشباب، هكذا تتوسع الفردية لتشمل الإنسانية على نحو علم.

وبناء على منهج زكي نجيب التحليلي، فهو ينقد أرسطو أيضا في قوله (كل إنسان فان) على أساس تغير النظرة الحالية إلى العالم الخارجي، فالنظرة الحديثة لا تنظر إلى العالم الخارجي على انه يتكون من أشياء أو كائنات، بل على انه يتكون من علاقات، وانتقلت النظرة من تقديم الدليل على الإدراك الكيفي للأنواع

والأجـــناس إلى تقديم الدليل والبرهان على أساس رياضي، وحل المنطق الرياضي محـــل المنطق الارسطي، لذا فان أرسطو يساوي بين الإنسانية والفناء في قوله كل إنســـان فـــان، ((مـــع إن كل فكرة من هاتين الفكرتين قوامها مجموعة ضخمة من التفصـــيلات التـــي يتركب بعضها فوق بعض بعلاقات تخضع لدقة الحساب، وإلا لظـــل معناها مرنا غامضا يختلف فيه المدركون كل على حسب خبرته وثقافته، أما الـــيوم فدقة الإدراك العلمي تقتضينا ألا نقبل ألفاظا عائمة المعاني كهذه، بل نحللها إلى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التي تدخل في تكوينها، ونصوغ هذه الذرات الفكـــرية فـــي دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التي من الممكن أن نعدها تصورا ذهنيا واحدا)) (٥٦).

وعلى الرغم من كون هذا التحليل يبدو في وهلته الأولى يعقد المشكلة لكنه في الحقيقة يحلها ولا يعقدها، وهذا هو اتجاه الفلسفة التحليلية الجديدة، وزكي نجيب هو من بين دعاة هذه الفلسفة وإدخالها في الفكر العربي.

وبناء على هذه النظرة التحليلية فهو يرى إن سر قوة وديمومة وسيطرة منطق أرســـطو على الفكر أكثر من عشرين قرنا، هو إن منطق أرسطو يتفق مع إدراكنا الفطري للأشياء لان إدراكنا الفطري يجعلنا نعتقد بان ما يقع عليه بصرنا من أشياء فـــي العـــالم الخارجي، ما هي إلا في حقيقتها ذلك وجود مستقل، كالكرسي والقلم والفنجان والطائر والسحابة، ثم ننتقل من هذه الأشياء الجزئية إلى المعنى العام لكل مـــنها، وهنا تنشأ التصورات، وهذه التصورات هي مادة بناء علمنا بالوجود، وهذه الحـــال تنطبق أيضا على الحرية والجمال والأخلاق، فهي أيضا عند سماعها تنتقل إلى المعاني الكلية أو التصورات التي هي أعلى منها وفق الطريق الاستدلالي، أي وفق منهج أرسطو، لان أرسطو ((لن يطالب بتحليل هذه المعاني بحيث يردها إلى عناصرها الأولية، فما عليه مثلا سوى أن يقول: إن كل ما في الكون قد جاء على نظـــام جمـــيل، وهذا الواقع الفلاني هو جزء من الكون، وإذن فلابد أن يكون على نظام جميل، فإذا لم تكن عيني ترى فيه النظام الجميل فلأنها عين عشواء، وإما أن يحلل المتكلم معاني الكون والنظام والجمال فليس ثمة ما يحتم عليه ذلك في منطق الفكر القديم))(٥٧).

٦- نقد فكرة الدائرة والفضيلة :

أولا: كان فلاسفة اليونان معجبين بفكرة الدائرة، على أساس إنها اقرب الإشكال إلى الذهـــن الإنســـاني لاكـــتمالها وبســـاطتها، لكـــن زكي نجيب يرى إن الدائرة

((ينقصها الحافز المثير، ومن ثم جمالها)) (٥٨)، وعلى الرغم من ملاحظتة وتشخيصه للفن الكلاسيكي، وظهور هالات كثيرة فيه، هذه الهالات تحيط بالوجوه في اغلب الأحيان، يرى بأنها ((تخف على العين لسببين: اولهما أن الوجه نفسه بمثابة كسر للاطراد، والأخر هو إن أمثال هذه الهالات توحي بفكرة تصرف النظر عن الدائرة نفسها، كفكرة الشمس المشعة أو القمر المضيء)) (٥٩)، مثل هذا الحكم لا يطبقه على الدوائر الصغيرة كأزرار الثوب مثلا، اعتقادا بان العين لا تطيل الوقوف والتأمل عند هذه الدوائر وأمثالها، لان العين تحتاج إلى الانتقال في الرؤية على نحو مريح من جانب إلى جانب أخر، ((ومن أهم المماثلة التي أوضح بها وجهة النظر القائلة بان جمال الفورم مرتكز في النهاية على تكويننا الفسيولوجي والنفسي، المماثلة أو السيمترية)) (٦٠).

ثانيا: ينقد زكي نجيب سقراط في قوله إن الفضيلة يمكن أن تعلم فهي معرفة كأي معرفة أخرى، ولما كانت هي هكذا، إذا بإمكان المعلم أن يعلمها لتلاميذه، ((لكنه لم يتناول بالشرح المفصل ماذا تكون قضايا هذا العلم، لم يجهد نفسه في الوصول إلى الحقائق التي من مجموعها يتألف علم الأخلاق، لم يجهد نفسه في ذلك، على الرغم من يقينه بان الأخلاق يمكن أن تستوي علما بمجموعة قضاياه)) (٦١)، ويرجع سبب ذلك إلى إن جهد سقراط كان منصبا على إيجاد علم ثابت للأخلاق، أي إقامة الأخلاق على أسس ثابتة، لذا فهو وضع المنهج العقلي الذي فيه يتمكن الإنسان من الوصول إلى الحقائق التي يهدف إليها، أي أن زكي نجيب يرى أن سقراط اخذ كلام الناس يحلله ويحدد معانيه، فان وجد هذا الكلام خاليا من التناقض إضافة إلى قائمة المعاني التي تهدف إليها، وان لم يكن كذلك فلابد من تصحيحه وتقويمه، ونحن هنا نسال، ألم يكن سقراط محقا في ذلك؟ ألم يكن هكذا المنهج هو الذي بنى سقراط فيه، علم الأخلاق؟ إذن فما هو العيب في ذلك؟ وهل قصر سقراط في شرحه مفردات علم الأخلاق؟

الاستنتاجات:

في ضوء هذه الدراسة لفكر زكي نجيب محمود، ونقده الفلسفة اليونانية، أستطيع القول:

إن للأستاذ زكي نجيب محمود رأيا خاصا في الفلسفة اليونانية، فهو لم يعد كأي مفكر آخر، يدرس الفلسفة اليونانية ويقتبس منها، وكأنها معصومة من الخطأ، بل له رأي في بعض جوانبها، وهو ما أوضحته في ثنايا البحث، ثم انه في تقديرنا المتواضع أخطا في جوانب وأصاب في أخرى، خطؤه يمثل وجهة نظره الشخصية على ضوء إطلاعه على الفلسفة اليونانية، وإصابته هي الأخرى تنسجم مع آراء بعضهم في الفلسفة اليونانية ولا تنسجم مع الأخرين، وهكذا هي حال الاراء جميعا التي تقال في تقويم أي موضوع ما من موضوعات الفكر، ولولا وجهات النظر المتباينة لما تطور الفكر، وبقيت قوالب جاهزة جامدة تسيطر على أفكار الناس، ونحن بوصفنا عربا بحاجه اليوم وغدا لمثل هذه الأفكار النقدية، وعلينا دائما تقويم أي فكر وافد على الحضارة العربية، ولابد أن يكون هذا التقويم قائما على ما ينسجم مع طبيعة المجتمع العربي، واستخدام هذا الفكر في تحريك حالة السكون المسيطرة علينا واقعنا، كي نخدم امتنا وندفعها إلى المقام الذي يليق بها، مثل ما فعله مفكروها في العصور السابقة على وجودنا، وفي تقديرنا هذا هو ما فعله الدكتور زكي نجيب في نقده الفلسفة اليونانية.

الهوامش والمصادر:

١- رضـــا: جمـــيل، د. رضا : نظرية النقد عند زكي نجيب محمود، بحث ضمن الكـــتاب الـــتذكاري بعـــنوان د. زكـــي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، صدر بمناسبة عيد ميلاده الثمانين، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٣٩.

٢- د. زكـــي نجيب محمود: قيم من التراث، مقالة بعنوان قيمة من التراث تستحق البقاء، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص١٠.

٣- المصدر السابق، ص١٢-١٣.

٤- دنجيـــب محمود محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ٣٢-٣٣.

٥- المصدر السابق، ص ٣٣.

٦- المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤.

٧- المصدر السابق، ص ٣٤.

٨- المصدر السابق، ص ٣٦.

9- Aristotle: Metaphysic, M.4, 1078b, 28

١٠- أنظـــر: أفلاطـــون، محاورة اوطيفرون، ترجمة عزت قرني ضمن محاكمة سقراط وفيدون، ترجمة علي سامي النشار.

١١- أنظر: أفلاطون:ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة د. أميره حلمي مطر.

١٢- أنظـــر: أفلاطون: محاورة السفسطائي، ترجمة فؤاد جرجي بر باره، دمشق، ١٩٦٩.

١٣- أنظر: أفلاطون: محاورة المأدبة، ترجمة وليم الميري، ص ٧٠.

١٤- أوضـــحنا تفصـــيلا منهج أرسطو في كتابنا نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص ٧-٢٩.

١٥- د. زكي نجيب محمود: في فلسفة النقد، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص٥.

١٦- المصدر السابق، ص ٦.

١٧- المصدر السابق، ص٧.

١٨- المصدر السابق، ص١٥.

١٩- المصدر السابق، ص١٦.

٢٠- المصدر السابق، ص١٧.

٢١- د. زكـــي نجيـــب محمود، في مفترق الطرق، بيروت، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص٣٥.
٢٢- د.زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، بيروت، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص٢٢٣.
٢٣- المصدر والصفحة أعلاه.
٢٤- لمزيد من التفاصيل، أنظر: د.زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، ص٣٢.
٢٥- المصدر السابق، ص٤١.
٢٦- المصدر السابق، ص٤٢.
٢٧- المصدر السابق، ص٤٣.
٢٨- المصدر السابق، ص٤٥.
٢٩- المصدر السابق، ص٤٨.
٣٠- د.زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص٩.
٣١- المصدر السابق، ص١١١.
٣٢- المصدر والصفحة أعلاه.
٣٣- المصدر السابق، ص١٩٣.
٣٤- د. زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة التأليف والترجمة، ١٩٦٣، ص١٠.
٣٥- نجيب: نجيب: موقف من الميتافيزيقا، ص٦.
٣٦- المصدر السابق، ص١٥٤.
٣٧- المصدر والصفحة أعلاه.
٣٨- المصدر السابق، ص٦.
٣٩- زكـــي نجيـــب محمود: المنطق الوضعي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٦، ص٦١.
٤٠- المصدر السابق، ص٢٢٢.
٤١- المصدر والصفحة أعلاه، ومنقولة عن التحليلات الأولى لا رسطو.
٤٢- المصدر السابق، ص٢٢٣.
٤٣- المصدر السابق، ص٤٠١.
٤٤- المصدر السابق، ص٤٠٢.
٤٥- المصدر السابق، ص٤٠٢.
٤٦- المصدر والصفحة أعلاه.
٤٧- المصدر السابق، ص٤٠٢-٤٠٣.

٤٨- المصدر السابق، ص٤٠٤.
٤٩- المصدر السابق، ص٤٠٧.
٥٠- المصدر السابق، ص٤٠٨.
٥١- المصدر والصفحة أعلاه.
٥٢- أنظر المصدر السابق، من ص ٤٠٨-٤٠٩.
٥٣- زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، الكتاب السابع والعشرون، من كتب العربي، ١٩٩٠، ص١٧٧.
٥٤- المصدر السابق، ص١٧٨.
٥٥- المصدر السابق، ص٣٨.
٥٦- المصدر السابق، ص٤٠.
٥٧- المصدر السابق، ص٧٣-٧٤.
٥٨- زكي نجيب: في فلسفة النقد، ص٢١.
٥٩- المصدر والصفحة أعلاه.
٦٠- المصدر والصفحة أعلاه.
٦١- زكي نجيب/ موقف من الميتافيزيقا، ص٣١.

٦

الفصل السادس

المصطلح الطبيعي

دراسة مقارنة بين أبن سينا والغزالي

المصطلح الطبيعي
ألفاظ أبن سينا والغزالي في الطبيعيات
تعريفات أبن سينا والغزالي لألفاظ الطبيعيات
المقارنة.

الفصل السادس

المصطلح الطبيعي دراسة مقارنة بين أبن سينا والغزالي

ابـــن سينا والغزالي، فيلسوفان إسلاميان، كتبا في الفلسفة الإسلامية، وكلنا من بيـــن أخصـــب الفلاسفة، إن لم نقل أكثرهم نتاجا، كتبت عنهما بحوث كثيرة تعرف بهمـــا ممـــا لا يستدعي إعادة ما قيل فيها (١)، بل يمكن القول إن الفيلسوف إنسان مـــثل الأخريـــن، وهـــو ابـــن عصره الذي يولد فيه، فالأحداث الفكرية والسياسية والاجتماعـــية تخلـــق مـــنه نمطـــا خاصا بحيث يعرف بمجرد دراسة ذلك النمط الاجتماعـــي الذي كان سائدا، فالشيخ الرئيس الملك أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) كان محبا للعلم والعلماء وله معرفة بطرق الأدب والفلسفة، تقلد الوزارة، وألف مؤلفات عديدة (٢).

أما محمد بن محمد بن احمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) فقد أصبحت الفلسفة في عصـــره عامـــة، لانتشـــار المذاهب وتعارضها، إذ عاش في عصره أبو عبد الله الـــبغدادي ٤١٣هـ والقاضـــي عبد الجبار شيخ المعتزلة ٤١٥هـ وأبو علي ابن سينا شـــيخ الفلاســـفة ٤٢٨هـ وابن الهيثم الرياضي والطبيعي ٤٣٠هـ وابن حزم الأندلس ٤٤٤هـ والجوينـــي مـــن كـــبار الأشاعرة ٤٧٨هـ والحسن بن صباح زعيم الباطنية ٤٨٥هـ (٣).

فبيـــن هـــذه الشخصيات المتضاربة الآراء، وفي هذا الجو المشحون بالنقاش عـــاش إمامنا الغزالي، وكانت أفكاره تمثل الرد على الفلاسفة ومناقشتهم، وتصحيح ما أوجب التصحيح، وتقويم ما استحق التقويم.

لقـــد ألف ابن سينا والغزالي مؤلفات عديدة كما أوضحنا، على إن ما يهمنا في بحثـــنا هـــذا هو إجراء مقارن بين المصطلحات الطبيعية الواردة في رسالة الحدود لابن سينا (٤) ورسالة الحدود للغزالي (٥) لنبين:

١- إن مصطلحات الغزالي الطبيعية هي مصطلحات ابن سينا الطبيعية.
٢- علـــى الرغم من ذلك فان الغزالي لم يشر إلى إن هذه المصطلحات هي لابن سينا.
٣- إذا فرضنا كون الغزالي يتفق مع ابن سينا في هذه المصطلحات الطبيعية فلماذا غبن حق الشيخ الرئيس في هذه المسألة؟.

٤- نريد أن نثبت من خلال هذه المقارنة، إن المصطلح الفلسفي استقر عند ابن سينا الذي سبق الغزالي، وما محاولة الغزالي، في هذا الجانب، إلا إعادة البناء السينوي دون إضافة تستحق الذكر في المصطلح الطبيعي.

٥- ذكر ابن سينا في رسالة الحدود إن أصدقاءه ألحوا عليه في أن يعرف، أي يحد، بعض الأشياء إذ يقول: ((أما بعد، فان أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك، علما بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا أو رسما)) (٦).

يعني ذلك إن العمل الذي يقوم به ابن سينا الآن، ولغرض تنفيذ طلب أصدقائه، ويصف صعوبة هذا العمل وتعذره فصعوبته تكمن في إن الذي يقوم بمثل هذا العمل عليه ((أن يكون أتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم والحدود)) (٧).

وعلى الرغم من ذلك فلم يحافظ على هذا الرأي ((بل ألحوا(أي أصدقاؤه) علي إياهم، وزادوا علي اقتراحا اخروهو أن أدلهم على مواضع الزلل التي في الحدود. وأنا، الآن، مساعدهم على ملتمسهم، ومعترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلمسون مني، وخصوصا على الارتجال والبديهة))(٨). يعني هذا، إن هذه الحدود من وضع ابن سينا ولم يسبقه أحد فيها، غير إن الحقيقة تختلف تماما، وأحد الأدلة على ذلك اعتراف ابن سينا نفسه إذ يقول:

أولا: وإنما في الحدود الناقصة والرسوم، فأسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في (طوبيقا) وان لم تذكر بهذا الوجه))، أي يعتمد على أرسطو.

ثانيا: اعتماد ابن سينا على تعريف الحد، الذي يقتبسه من أرسطو أيضا((فحد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب(طوبيقا) انه القول الدال على ماهية الشيء، أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب، أما الرسم
- فالرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء واعرضه اللازمة له حتى يساويه، والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات))(١٠).

ثالثا: دل هذا على إن أرسطو سبق ابن سينا، بل اعتمد عليه، أما ما يتعلق بفلاسفتنا المسلمين، فتبرز الحالة أكثر وضوحا إذ إن ابن سينا مسبوق بـ:

أ - الحدود والرسم لجابر بن حيان.

ب- الحدود والرسم للكندي.

جـ- الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب.

لان المصطلح الفلسفي مر بثلاث مراحل: الأولى مرحلة النشوء وتتمثل بجابر بن حيان والكندي، أما الثانية فهي مرحلة التحديد والانتشار وتتمثل بالخوارزمي الكاتب، أما الثالثة فهي مرحلة الثبات والاستقرار وتتمثل بابن سينا والغزالي(١١).

٥- فسر الدكتورعبدالامير الاعسم في المصطلح الفلسفي عند العرب، عملية مطابقة النصوص بين الغزالي وابن سينا بـ:

أولا: ((إن الغزالي عد ابن سينا ممثل الفلاسفة أجمعين، فحيث خالفهم فانه يخالف ابن سينا، وحيث أقر أقوالهم فانه يوافق ابن سينا))(١٢).

ثانيا: إن الغزالي في اتفاقه مع ابن سينا بنظرية التعريف، يعني ((إن المنطق لا يتضمن أصلا مخالفات عقائدية بين الفلاسفة وممثلهم هنا ابن سينا، وبين الغزالي، لأجل كل ذلك، لم يتعرض الغزالي لنقد المنطق وتزييفه، بقدر ما وضع له أهميه جليلة في العملية الفكرية لان الأفكار تفسد إن لم ترتكز على المنطق، ولأنه مهذب لطرق الاستدلال. وهذا كله يدل على إن الغزالي وافق الفلاسفة، وابن سينا بالذات، في موضوعات المنطق ومنها نظرية التعريف، فهي تقع في صلب هذه الموضوعات على نحو لا يقبل التزييف))(١٣).

وما بحثنا هذا إلا كشف للقارىء عن جملة هذه الآراء.

١- المصطلح الطبيعي:

أوضح أبو حامد الغزالي في الفن الأول قوانين الحدود التي هي:

١- بيان الحاجة إلى الحد.
٢- مادة الحد وصورته.
٣- ترتيب طلب الحد بالسؤال.
٤- أقسام ما يطلق عليه اسم الحد.
٥- إن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن اثباتة به عند النزاع.
٦- مثارات الغلط في الحدود.
٧- استقصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد (١٤).

ويأتي في الفن الثاني محددا وشارحا أقسام الحد التي هي ثلاثة أنواع:

١- في الإلهيات وهي خمسة عشر لفظا.
٢- في الطبيعيات وهي خمسة وخمسون لفظا.
٣- في الرياضيات وهي ستة ألفاظ.

٢- ألفاظ ابن سينا والغزالي في الطبيعيات: (١٥)

الغزالـــى			ابن سينـــا		
١- الصورة.	٢-الهيولى.	٣-الموضوع.	١- الصورة.	٢- الهيولى.	٣- الموضوع.
٤- المحمول.	٥- المادة.	٦- العنصر.	٤- المادة.	٥- العنصر.	٦- الأسطقس.
٧- الأسطقس.	٨- الركن.	٩- الطبيعة.	٧- الركن	٨- الطبيعة	٩- الطبع.
١٠- الطبع	١١- الجسم	١٢- الجوهر	١٠- الجسم	١١- الجوهر	١٢- العرض
١٣- العرض	١٤- النار	١٥- الهواء	١٣- الفلك	١٤- الكواكب	١٥- الشمس.
١٦- الماء	١٧- الأرض	١٨- العالم	١٦- القمر	١٧- الجن	١٨- النار
١٩- الفلك	٢٠- الكوكب	٢١- الشمس	١٩- الهواء	٢٠- الماء	٢١- الأرض
٢٢- القمر	٢٣- الحركة	٢٤- الدهر	٢٢- العالم	٢٣- الحركة	٢٤- الدهر
٢٥- الزمان	٢٦- الأين	٢٧- المكان	٢٥- الزمان	٢٥- الأين	٢٧- المكان
٢٨- الخلاء	٢٩- الملاء	٣٠- العدم			
٣١- السكون	٣٢- السرعة	٣٣- البطء	٣١- السكون	٣٢- السرعة	٣٣- البطء
٣٤- الاعتماد	٣٥- الميل	٣٦- الخفة	٣٤- الاعتماد والميل	٣٥- الخفة	٣٦- الثقل
٣٧- الثقل	٣٨- الحرارة	٣٩- الرطوبة	٣٧- الحرارة	٣٨- البرودة	٣٩- الرطوبة
٤٠- البرودة	٤١- اليبوسة	٤٢- الخشن	٤٠- اليبوسة	٤١- الخشن	٤٢- الأملس
٤٣-الملس	٤٤- الصلب	٤٥- اللين	٤٣- الصلب	٤٤- اللين	٤٥- الرخو
٤٦-الرخو	٤٧- المشف	٤٨- التخلخل	٤٦- الهش	٤٧- المشف	٤٨- التخلخل
٤٩-الاجتماع	٥٠- التجانس	٥١- المداخل	٤٩- الاجتماع	٥٠- التماسك	٥١- المداخل
٥٢- المتصل	٥٣- الإتحاد	٥٤- التتالي	٥٢- المتصل	٥٣- الإتحاد	٥٤- التتالي
٥٥- التوالي.			٥٥- التوالي (١٦)		

٣- تعريفات أبن سينا والغزالي لألفاظ الطبيعيات:

ابن سينا	الغزالي
حد الصورة: الصورة اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته النوائي وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع. فحد الصورة بالمعنى الأول، وهو النوع، انه المقول على كثيرين في جواب ما هو، ويقال عليه أخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره. وحدها بالمعنى الثاني انه كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وحدها بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلم والفضائل للإنسان. وحدها بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء أخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له ولاكن وجود ما هو فيه بالفعل خلصا به، مثل صورة النار في هيولى النار، فان هيولى النار إنما يقوم بالفعل بصورة النار. أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار. وحدها بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له وبصح قوام ما فيه دونه إلا إن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له، وربما قيل انه صورة للكمال المفارق، مثل النفس، فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي.	حد الصورة: واسم (الصورة) مشترك بين ستة معاني: الأول: هو النوع، يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس، وحده بهذا المعنى حد النوع، وقد سبق في مقدمات (كتاب القياس.) الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني فانه يسمى صورة، وحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الإنسان. الثالث:ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة، فحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه كيف كان. الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها، وحده بهذا انه الموجود في شيء أخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له، لكن وجوده هو بالفعل حاصل له مثل صورة الماء في هيولى الماء، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء والصورة التي تقابل بالهيولى هي هذه الصورة. الخامس: الصورة التي تقوم النوع تسمى صورة، وحده بهذا المعنى انه الموجود في شيء، لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارق له، ولا يصح قوام ما فيه دونه، إلا إن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. السادس: الكمال المفارق، وقد يسمى صورة، مثل النفس للإنسان، وحده بهذا المعنى انه جزء غير جسماني مفارق يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي.

ابن سينا	الغزالي
حد الهيولى: الهيولى المطلقة هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو إن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها. ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمال ما وأمر ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه الهيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعا.	حد الهيولى: أما الهيولى المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقوله الصورة الجسمانية لقوة قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى القوة، وهو الآن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية لست أقول بالقسمة الكمية المقدارية إلى الصورة والهيولى، والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق، وقد يقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالا وأمرا ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى مالیس فيه هيولى وبالقياس إلى ما فيه موضوع، فمادة السرير موضوع لصورة السرير، هيولى للصورة الرمادية، التي تحصل بالاحتراق.
حد الموضوع: يقال موضوع لما ذكرنا، وهو كل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذا ته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل غير المتقوم بذا ته بل ما يحله، ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب.	الموضوع: قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال له، وكان ذلك الكمال حاضرا، وهو الموضوع له، ويقال موضوع لكل محل متقوم بذا ته مقوم لما يحله، كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله، ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذي يقابل بالمحمول.
المادة: تقال اسما مرادفا للهيولى. وتقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه بسيرا بسيرا مثل المني والدم لصورة الحيوان فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه.	المادة: قد تقال اسما مرادفا للهيولى، ويقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، ووروده عليه بسير مثل المني والدم لصورة الحيوان، فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه.

ابن سينا	الغزالي
حد العنصر: العنصر اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صورا تتنوع بها كائنات عنها، أما مطلقا وهو الهيولى الأول وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الأجسام الذي يتكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها.	العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صورا تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه، أما مطلقا وهو العقل الأول، وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الأجسام الذي تتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبوله صورها.
حد الأسطقس: الاسطقس هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفه له في النوع يقال له أسطقس، فذلك قيل انه اسطقس لها، فذلك قيل انه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة.	الأسطقس: هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له أسطقس، فلذلك قيل انه أخر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمه إلا إلى أجزاء متشابه.
حد الركن: الركن هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر. فالشيء بالقياس إلى العالم ركن، وبالقياس إلى ما يتركب منه اسطقس، وبالقياس إلى ما يتكون عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معا أو بالاستحالة المجردة عنه، فإن الهواء عنصر السحاب بتكاثفه وليس اسطقسا له، وهو اسطقس وعنصر للنبات. والفلك هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورته، ولصورته موضوع، وليس له عنصر مهما عني بالموضوع محل لأمر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقدم. وهذه الأسماء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس والركن، قد تستعمل على سبيل الترادف فيدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة حيث يعرف المراد بالقرينة.	الركن: هو جوهر بسيط وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر، فالشيء بالقياس إلى العالم ركن وبالقياس إلى ما تكون عنه عنصر، سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معا أو بالاستحالة المجردة عنه، فإن الهواء عنصر السحاب بتكاثفه وليس اسطقسا له، وهو أسطقس وعنصر للنبات. والفلك هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة، ولصورته موضوع، وليس له عنصر مهما عني بالموضوع محل لأمر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقدم. وهذه الأسماء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس والركن، قد تستعمل على سبيل الترادف فيدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة حيث يعرف المراد بالقرينة.

ابن سينا	الغزالي
حد الطبيعة:الطبيعة مبدأ أول بالذات لحركة ما هي فيه بالذات وسكونه بالذات، وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي. والقوم الذين جعلوا في هذا الحد زيادة إذ قالوا إنها قوة سارية في الأجسام هي مبدأ كذا وكذا، فقد سهوا وأخطأوا لأن حد القوة المستعملة في هذا الموضوع إنما هو مبدأ تغيير في المتغير فكأنهم قالوا إن الطبيعة هي مبدأ تغير ما هو مبدأ تغيره، وهذا هذيان وقد تقال الطبيعة للعنصر وللصورة الذاتية وللحركة التي عن الطبيعة بتشابه الاسم. والأطباء يستعملون اسم الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية، ومسندهم كل واحد من هذه الأشياء.	الطبيعة: مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتي للشيء، فالحجر إذا هوى إلى أسفل فليس يهوى لكونه جسما بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ويسمى طبيعة وقد يسمى نفس الحركة طبيعة فيقال طبيعة الحجر الهوى وقد يقال طبيعة للعنصر والصورة الذاتية.والأطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى النفس النباتية، ولكل واحد حد آخر ليس يتعلق الغرض به، فلذلك اقتصرنا على الأول.
الطبع: هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع فعلية كانت أو انفعالية فكلها أعم من الطبيعة وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس عن الطبع، مثل الإصبع الزائدة ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليس بالطبع بحسب الطبيعة الكلية.	الطبع: هو كل هيأة يستكمل بها نوع من الأنواع، فعليه كانت أو انفعالية، وكلها أعم من الطبيعة، وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس بالطبع مثل الإصبع الزائد، ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية، ولعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعلي.

ابن سينا	الغزالي
الجسم: الجسم اسم مشترك يقال على معان؛ فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح، فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود متعينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة. والفرق بين الكم وبين هذه الصورة. إن الماء أو الشمع كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحدا فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال وهي جسيمة واحدة بالعدد من غير تبدل ولا تغير. ولذلك إذا تكاثف وتخلخل ولم تستحل صورته الجسمية واستحالت أبعاده، فإذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة التي هي من باب الجوهر.	الجسم: اسم مشترك قد يطلق على المسمى به من حيث انه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، أعني انه ممسوح بالقوة وان لم يكن بالفعل. وقد يقال جسم لصورة. يمكن أن تعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولا وعرضا وعمقا. ذات حدود متعينة، وهذا يفارق الأول في انه لو لم يشترط كون الجملة محدودا ممسوحا بالقوة أو بالفعل، أو اعتقد إن لجسم العالم لا نهاية لها، لكان كل جزء منها يسمى جسما بهذا الاعتبار ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة، وهو بالصفة التي ذكرناها فتسمى جسما بهذا الاعتبار، والفرق بين الكم وهذه الصورة إن الماء والشمع، كلما بدلت أشكالها تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه واحدا بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال واحدة بالعدد من غير تبد ل والصورة القابلة لهذه الأحوال هي جسمية وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلا كانقلاب الهواء بتكاثف ماء أو تخلخل مثلا، الجسد لما يستحيل صورته الجسمية، واستحال أبعاده ومقداره ولهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم، وبين الصورة التي هي من باب الجوهر.

ابن سينا	الغزالي
حد الجوهر: هو اسم مشترك يقال جوهر للذات كل شيء كان كالإنسان أو كالبياض. ويقال جوهر لكل موجود اذا ته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولنا الجوهر قائم بذا ته، ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها. عليه. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو طاليس في استعمالهم اسم الجوهر. وقد عرفنا بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع. الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقول له، ولا بأس بأن يكون في محل لا يستقوم المحل دونه بالفعل، فأنه وأن كان في محل فليس في موضوع، فكل موجود إن كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الأول، والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها إلا بالوجه الثالث وهو تعاقب الأضداد. نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع، والهيولى جوهر بالمعنى الثالث والرابع، وليس جوهراً بالمعنى الثاني، والصورة جوهر بالمعنى الرابع وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث، والمتكلمون يخصصون أسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور.	الجوهر: أسم مشترك يقال جوهر لذات كل كالإنسان أو كالبياض فيقال جوهر البياض وذا ته، ويقال جوهر لكل موجود وذا ته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخر تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم الجوهر قائم بنفسه، ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه، ويقال جوهر لكل ذات وجوه ليس فيه موضوع، وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء، وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع. الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقول له، ولا بأس بأن يكون في محل لا يستقوم المحل دونه بالفعل، فأنه وأن كان في محل فليس في موضوع، فكل موجود إن كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الأول، والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها إلا بالوجه الثالث وهو تعاقب الأضداد. نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع، والهيولى جوهر بالمعنى الثالث والرابع، وليس جوهراً بالمعنى الثاني، والصورة جوهر بالمعنى الرابع وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث، والمتكلمون يخصصون أسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور.

ابن سينا	الغزالي
حد العرض: العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل، ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب مقدمات القياس. ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه. ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. فالصورة بالمعنى الأول فقط والأبيض أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الناطق والثلج ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الأبيض الذي هو محمول غير مقوم هو جوهر ليس في موضوع ولا محل بل البياض هو كذلك ثم البياض لا يحمل على الناطق والثلج إلا بالاشتقاق ولا يحمل كما هو وحركة الأرض إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث وليس عرضا بالوجه الرابع والخامس والسادس بل حركتها إلى فوق هو عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه الرابع والسادس.	العرض: اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل عرض، ويقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو العرض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب مقدمات القياس. ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجود في آخر يفارقه، ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون، فالصورة عرض بالمعنى الأول فقط وهو الذي يعنيه المتكلم إذا ما قابله بالجوهر والأبيض، أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الناطق والكافور ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث، وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول غير مقوم، وهو جوهر ليس في موضوع ولامحل، فالبياض هو الحال في محل وموضوع، والبياض لا يحمل على الناطق فلا ناطق بياض، بل يقال أبيض، ومعناه أنه شيء ذو بياض فلا يكون هذا حملاً مقوماً وحركة الحجر إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث، وليس عرضاً بالوجه الرابع والخامس والسادس بل حركته إلى فوق عرض بجميع هذه الوجوه، وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه الرابع والسادس.
الفلك: هو جرم بسيط كري غير قابل للكون والفساد متحرك، بالطبع على الوسط مشتمل عليه.	الفلك: عندهم جرم بسيط كري غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه.

ابن سينا	الغزالي
حد الكوكب: هو جرم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه.	الكوكب: جرم بسيط كري، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه.
حد الشمس: هي أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدها ضوءاً، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.	الشمس: كوكب من أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدها ضوءاً، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.
حد القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الفلك الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي إلى السواد.	القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي إلى السواد.
حد النار: هي جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع على الوسط ليستقر تحت كرة القمر.	النار: جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط يستقر تحت كرة القمر
حد الهواء: هو جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض والماء.	الهواء: جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار وفوق كرة الأرض.
الماء: هو جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق كرة الأرض.	الماء: جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء فوق الأرض.
حد الأرض: هي جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط نازلاً فيه.	الأرض: جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركا إلى الوسط نازلاً فيه.
حد العالم: هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولنا عالم الطبيعة.	العالم: هو مجموع الأجسام البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة، كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل.

ابن سينا	الغزالي
حد الحركة: هي كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وأن شئت قلت هي خروج من القوة إلى الفعل لا في أن واحد، وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها.	الحركة: كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة وأن شئت قلت هو الخروج من القوة إلى الفعل لا في أن واحد، وكل تغير عندهم يسمى حركة وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها.
حد الدهر: يضاهي الصانع هو المعنى المقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله.	الدهر: هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله.
الزمان: يضاهي المصنوع هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر.	الزمان: هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر.
حد الآن: هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال إن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه.	الآن: هو طرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عن الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه.
حد المكان: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل. ويقال مكان بمعنى ثالث إلا انه غير موجود وهو: أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن تدخل فيها أبعاد المتمكن وان كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء، وان كان لا يجوز إلا إن يشغلها جسم كانت أبعاد الخلاء، إلا إن هذا المعنى، من اسم المكان، غير موجود.	المكان: هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وقد يقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء، يقله، ويقال مكان بمعنى ثالث إلا انه غير موجود، وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن، وان كان يجوز أن يبقى من غير المتمكن كان هو الخلاء، وان كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس بـ (خلاء).
حد الخلاء: هو بعد يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة قواتم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم وان يخلو عنه.	الخلاء: بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قواتم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم وان يخلو عنه، ومهما لم يكن هذا موجودا كان هذا الحد شرحا للاسم.

ابن سينا	الغزالي
حد الملاء: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم أخر فيه.	الملاء: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم أخر فيه.
حد العدم:الذي هو أحد المبادىء، هو أن لا يكون في شيء ذات شيء من شأنة أن يقبله ويكون فيه.	العدم: الذي هو أحد المبادىء للحوادث، هو ألا يكون في شيء ذات شيء، من شأنه أن يقبله ويكون فيه.
حد السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف والاين والوضع زمانا ما، فيوجد عليه في أنين.	السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف والاين والوضع زمانا، فيوجد عليه في أنين.
حد السرعة: هي كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير.	السرعة: كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير.
حد البطء: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل.	البطء: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل.
حد الاعتماد والميل: هما كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما.	الاعتماد والميل: هما كيفية بها يكن الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهته.
حد الخفة:هي قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.	الخفة: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.
حد الثقل: هو قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.	الثقل: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.
حد الحرارة: هي كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لأحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلا من باب الكيف في الكيف وتكاثفا من باب الوضع فيه لتحليله وتصعيده للطيف.	الحرارة: كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعترض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلا من باب الكيف في الكيف، وتكاثفا من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده للطيف.
حد البرودة: هي كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات لحصرها الأجسام بتكثيفها وعقدها الذين من باب الكيف.	البرودة: كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات، بحصرها الأجسام، بتقليصها وعقدها الذين من باب الكيف.

ابن سينا	الغزالي
حد الرطوبة: هي كيفيه انفعالية تقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك، بل ترجع إلى شكل نفسها ووضعها اللذين بحسب حركة جرمها في الطبع.	الرطوبة: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي يحسب حركة جرمه في الطبع.
حد اليبوسة: هي كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والتشكيل الغريب، عسرة الترك له والعود إلى شكلها الطبيعي.	اليبوسة: كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر التحرك له والعود إلى شكله الطبيعي.
حد الخشن: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.	الخشن: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.
حد الأملس: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.	الأملس: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.
حد الصلب: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر.	الصلب: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر.
حد اللين: هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخله بسهولة.	اللين: هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخل بسهولة.
حد الرخو: جرم ليس سريع الانفصال.	الرخو: جرم ليس سريع الانفصال.
حد المشف: هو جرم ليس في ذاته لون ومن شأنه أن يرى بتوسط لون ما وراءه.	المشف: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه يرى بتوسطه ما وراءه.
حد التخلخل: هو اسم مشترك، فيقال تخلخل لحركة الجرم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرق. ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام. ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد فيتخللها جرم أرق منها، وهذه حركة في الوضع والأول في الكم. ويقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا.	التخلخل: اسم مشترك، يقال تخلخل لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرق. ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام. ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد فيتخللها جرم أرق منها، وهذه حركة في الوضع والأول في الكم. ويقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا.
حد التكاثف: بفهم من حد التخلخل ويعلم انه اسم مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعاني: واحدة منها حركة في الكم، والأخر كيفية، والثالث حركة في الوضع، والرابع وضع.	ويفهم حد التكاثف: من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعاني: واحدة منها حركة في الكم، والأخر كيفية، والثالث حركة في الوضع، والرابع: وضع.

ابن سينا	الغزالي
حد الاجتماع: هو وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد، والافتراق مقابله.	الاجتماع: وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد، والافتراق مقابله.
حد المتماسين: هما اللذان نهايتاهما معا في الوضع وليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع.	المتجاسان: هما اللذان لهما تشابه معا في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع.
حد المتداخل: هو الذي يلاقي الأخر بكليته حتى يكونهما مكان واحد.	المتداخل: هو الذي يلاقي الأخر بكليته حتى يكونهما مكان واحد.
حد المتصل: هو اسم مشترك، يقال لثلاثة معان: أحدهما هو الذي يقال له متصل في نفسه، الذي هو فصل من فصول الكم، وحده، انه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك، ورسمه انه القابل للانقسام بغير نهاية. والثاني والثالث هما بمعنى المتصل، فالثاني من عوارض الكم المتصل بالمعنى الأول من جهة ما هو كم متصل، وهو إن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة. والثالث حركة في الوضع، لكن مع وضع، فكل ما نهايته ونهاية شيء أخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية. والمعنى الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو إن المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازمة لنهاية الأخر في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام واتصال المغريات بالغراء، وبالجملة كل ممانس ملازم عسر القبول لمقابل الممانسة.	المتصل: اسم مشترك يقال لثلاثة معان: أحدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم، وحده انه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك، ورسمه انه القابل للانقسام بغير نهاية. والثاني والثالث هما بمعنى المتصل، فالثاني من عوارض الكم المتصل بالمعنى الأول من جهة ما هو كم متصل، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة، والثالث تركه في الوضع ولكن مع وضع، وذلك إن كل ما نهايته ونهاية شيء أخر واحد بالفعل يقال انه متصل، مثل خطي زاوية. والمعنى الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة، وهو أن المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الأخر في الحركة، وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام. وبالجملة كل ممانس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل الممانسة.

ابن سينا	الغزالي
حد الاتحاد: هو مشترك، فيقال اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي مثل اتحاد النفس والثلج في البياض والنور والإنسان في الحيوان. كما يقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاحة. ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كحصول الإنسان من البدن والنفس، ويقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة أما بالتتالي كالمدينة وإما بالتماس كالكرسي والسرير، وإما بالاتصال كأعضاء الحيوان. ولحق هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خاصيتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال.	الاتحاد: اسم مشترك، فيقال اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي، مثل اتحاد النفس والثلج في البياض والنور والإنسان والثور في الحيوانية. ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد، مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح. ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة، كجزئي الإنسان من البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة إما بالتتالي كالمائدة، وإما بالجلس كالكرسي والسرير، وإما بالاتصال، أعضاء الحيوان، ولحق هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خصوصياتها، لأجل ارتفاع حدودها المنفردة وبطلان استقلالاتها بالاتصال.
التتالي: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها.	التتالي:كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء أخر من جنسها.
التوالي: هو كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما.	التوالي: هو كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما.

٤- المقارنة:

في هذا الجزء الأخير سأتناول الفرو قات التي ظهرت من خلال أجراء المقارنة بين المصطلحات الطبيعية لابن سينا والغزالي، متبعا سياقا خاصا في عملية المقارنة هذه، هو دراسة كل مصطلح بشكل مستقل، دون الرجوع إلى أصل المصطلح موضوع الدراسة، أو أماكن ذكره عند كل فيلسوف، لان البحث لم يخصص لمثل هذه الحالة.

أما الفرو قات فقد ظهرت بالشكل الآتي:

١- في حد الصورة:

أ - الفارق بين الاثنين في الأسلوب فقط، إما من ناحية المعنى فواحد، ابن سينا في بدء تعريفه يوجز الأنواع لكن الغزالي يوضحها ويشرحها، فالغرض والمعنى واحد.

ب- في حد النوع للصورة ذكره الغزالي بالإشارة إلى كتاب مقدمات القياس، بينما أبن سينا يشرحه في صلب التعريف.

جـ- التعريف الوارد للصورة في القسم الثاني، يتوسع به الغزالي أكثر من ابن سينا إذ يضيف((الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني فانه يسمى صورة))(١٧) ثم يدخل تعريف ابن سينا ((وحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه)) (١٨)، بعد ذلك يضيف الغزالي، إلى تعريفه هذا ما أورده ابن سينا في المعنى الثالث وهو((ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الإنسان)) (١٩).

د- في المعنى الثالث خلط عند الغزالي بين تعريف ابن سينا الثاني والثالث مع إدخال الإيجاز الذي ذكره ابن سينا في كون الصورة تقال على معان في مقدمة تعريف الصورة.

هـ- في التعريف الرابع يختلف الغزالي مع ابن سينا فقط في المثل المطروح، فأبن سينا يأتي بمثل صورة النار في هيولى النار، بينما الغزالي يضرب مثل صورة الماء في هيولى الماء.

و- التعريف الخامس متطابق.

ز- التعريف السادس متطابق.

٢- حد الهيولي:

تطابق المعنى مع إضافة للغزالي ((وهو الآن عندهم قسيم الجسم المنقسم بالقسمة المعنوية، لست أقول بالقسمة الكمية المقدارية إلى الصورة والهيولى، والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق))(٢٠)، والإضافة الأخرى هي ((فمادة السرير موضوع لصورة السرير، هيولى الصورة الرمادية، التي تحصل بالاحتراق))(٢١).

٣- حد الموضوع:

تطابق بين الاثنين مع إضافة للغزالي في نهاية التعريف ((وهو الذي يقابل بالمحمول))(٢٢).

٤- حد المادة:

النقل حرفي.

٥- حد العنصر:

الفارق في تسمية المحل الأول الذي يقبل الصور فالغزالي يسميه العقل الأول بينما ابن سينا يسميه الهيولى.

٦- حد الأسطقس:

النقل حرفي، فأغلب التعريف منقول حرفياً، لكن الغزالي أضاف ((فلا توجد عند الانقسام آلية قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة)) بينما ابن سينا ركب جملة بصيغة تؤدي نفس الغرض وهي ((فلا توجد فيه قسمة))(٢٣).

٧- حد الركن:

النقل الحرفي، مع اختلاف بينهما فالغزالي يعده جوهراً بسيطاً، بينما ابن سينا يعده جسماً بسيطاً ويدمج تعريف الفلك في الركن، لكن الغزالي يفرد له تعريفا مستقلاً.

٨- حد الطبيعة:

أ- يحذف الغزالي من تعريف ابن سينا ((الحركة ما هي فيه بالذات وسكونه بالذات، وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي. والقوم الذين جعلوا في هذا الحد زيادة إذ قالوا أنها قوة سارية في الأجسام هي مبدأ كذا وكذا، فقد سهوا وأخطأوا لأن حد القوة المستعملة في هذا الموضع أنما هو مبدأ تغير في المتغير فكأنهم قالوا أن الطبيعة هي مبدأ تغير ما هو مبدأ تغيره، وهذا هذيان))(٢٤)، أي أن نقد ابن سينا هذا حذفه الغزالي وضع بدلاً عنه:

ب- ((الحركة للشيء وكمال ذاتي للشيء، فالحجر إذا هوى إلى أسفل فليس يهوي لكونه جسماً بل لمعنى أخر يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ويسمى طبيعة وقد يسمى نفس الحركة طبيعة فيقال طبيعة الحجر الهوى))(٢٥).

جـ- يعد ابن سينا الحركة التي تصدر عن الطبيعة بتشابه الاسم، تسمى طبيعة، بينما الغزالي لا يتفق معه في هذا المعنى إذ يحذفها.

د- يرى ابن سينا أن الأطباء يطلقون اسم الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية، ويؤكد أنه سيحد هذه الأشياء جميعها، بينما الغزالي يرى إن هذه الأشياء لكل واحد منها حد أخر ليس يتعلق الغرض به، لذا يقتصر على الأول فقط ومعنى ذلك انه لا يرى ضرورة لحدها جميعاً.

٩- حد الطبع:

النقل حرفي، مع إضافة للغزالي في نهاية التعريف ((و لعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعلي))(٢٦).

١٠- حد الجسم:

أغلب التعريف مستطابق حرفياً، لكن الغزالي يحيطه بتوضيح، خاصة في التعريفين الأولين ويدعمه بالأمثلة التوضيحية، لكن المعنى واحد، وقصد الغزالي على ما أظن، تسهيل الفهم.

١١- حد الجوهر

التعريف واحد.

١٢- حد العرض:

النقل حرفي.

١٣- حد الفلك:

النقل حرفي.

١٤- حد الكوكب:

نقل حرفي، ويحذف الغزالي من التعريف ((من شأنه أن ينير))(٢٧).

١٥- حد الشمس:

نقل حرفي، إضافة الغزالي في بدء التعريف (كوكب) فقط.

١٦- حد القمر:

نقل حرفي، يحذف الغزالي من تعريف ابن سينا مكان القمر فقط إذ يراه في الأسفل، بينما ابن سينا في الفلك الأسفل.

١٧- حد النار:

نقل حرفي.

١٨- حد الهواء:

نقل حرفي، ويحذف الغزالي منه تعريف ابن سينا أيضاً نهاية حركته إذ يراها تحت كرة النار وفوق كرة الأرض، بينما ابن سينا تحت كرة النار وفوق كرة الأرض والماء.

١٩- حد الماء:

نقل حرفي.

٢٠- حد الأرض:

نقل حرفي، فقط الغزالي يعده جسماً، ابن سينا يعده جرماً.

٢١- حد العالم:

الغزالي يحذف الطبيعة من التعريف ويكتفي بالأجسام البسيطة، ويضيف إليه أيضاً عالم النفس وعالم العقل الذين لم يردا في تعريف ابن سينا.

٢٢- حد الحركة:

يضيف الغزالي (كل تغير عندهم يسمى حركة)(٢٨) بقية التعريف متطابق.

٢٣- حد الدهر:

يحـذف الغزالـي (يضاهي الصانع)(٢٩) من تعريف ابن سينا، بقية التعريف متطابق.

٢٤- حد الزمان:

يحذف الغزالي (يضاهي المصنوع)(٣٠)، بقية التعريف متطابق.

٢٥- حد الآن:

يحذف الغزالي (هو طرف موهوم) (٣١)، بقية التعريف متطابق.

٢٦- حد المكان:

أغلـب الـتعريف نقـل حرفي وأن تغيرت بعض التعابير إلا إنها تؤدي نفس الغرض.

٢٧- حد الملاء:

نقل حرفي.

٢٨- حد العدم:

يضيف الغزالي (للحوداث)(٣٢) فقط بقية التعريف نقل حرفي.

٢٩- حد السكون:

نقل حرفي.

٣٠- حد السرعة:

نقل حرفي.

٣١- حد البطء:

نقل حرفي

٣٢- حد الاعتماد والميل:

نقل حرفي

٣٣- حد الخفة:

نقل حرفي

٣٤-حد الثقل:

نقل حرفي

٣٥- حد الحرارة:

نقل حرفي

٣٦- حد البرودة:

نقل حرفي

٣٧- حد الرطوبة:

الغزالي أكثر وضوحاً إذ يقول: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر... ابن سينا يقول: كيفية انفعالية تقبل الحصر... إذن هناك فارق في المعنى بين الاثنين بإضافة كلمة الجسم عند الغزالي، بقية التعريف نقل حرفي (٣٣).

٣٨- حد اليبوسة:

أيضاً يوعز هنا الغزالي للجسم كما فعل في الرطوبة وبقية التعريف نقل حرفي.

٣٩- حد الخشن:

نقل حرفي

٤٠- حد الأملس:

نقل حرفي

٤١- حد الصلب:

نقل حرفي

٤٢- حد اللين:

نقل حرفي

٤٣- حد الرخو:

نقل حرفي

٤٤- حد المشف:

يضيف الغزالي (أن يرى، لون)(٣٤)، بقية التعريف نقل حرفي.

٤٥- حد التخلخل:

أ- ابن سينا يقال تخلخل لحركة الجرم... الغزالي يقال التخلخل لحركة الجسم... (٣٥).

ب- يحذف الغزالي (مع وجود اتصاله)(٣٦).

جـ- ابن سينا (حركة في الوضع والأولى في الكيف...
الغزالي (... حركة في الوضع والأولى في الكم... (٣٧).

د- ابن سينا (ويقال تخلخل لهيئة وضع أجزاء على هذه الصفة.
الغزالي (ويقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا.(٣٨).

٤٦- حد التكاثف:

نقل حرفي

٤٧- حد الاجتماع:

نقل حرفي

٤٨- حد المتماسين:

أ- يسميه ابن سينا المتماسين بينما يسميه الغزالي المتجانسين.

ب- ابن سينا (هما اللذان نهايتهما معاً...

الغزالي (هما اللذان لهما تشابه معاً...

جـ- يحذف الغزالي كلمة شيء من التعريف، بقية التعريف متطابق.

٤٩- حد المتداخل:

نقل حرفي

٥٠- حد المتصل :

نقل حرفي

٥١- حد الاتحاد:

أ- يحذف الغزالي لفظة اسم من تعريف ابن سينا.

ب- يضـــع الكافور بدلاً من النفس في تعريف ابن سينا إذ يقول مثل اتحاد الكافور والثلج في البياض.

جـ- يحذف المدينة الواردة في تعريف ابن سينا ويضع المائدة بدلاً منها.

د- يحذف التماس ويضع الجنس بدلاً منها.

هـ- بدلاً من حدودها المنفردة يضع حدودها المشتركة.

و- بدلاً من بطلان نهاياتها يقع بطلان استقلالاتها.

٥٢- حد التتالي:

نقل حرفي

٥٣- حد التوالي:

نقل حرفي

٥٤- يدمـــج حد الاعتماد والميل في تعريف واحد، عند الغزالي، بينما يميل أغلب المؤلفيـــن فـــي تعـــداد المصطلحات إلى فصلهما، وكذلك الحال نجده عند ابن سينا.

٥٥-يدمج كذلك حد التخلخل والتكاثف في تعريف واحد، بينما في تعداد المصطلحات لم يرد حد التكاثف عند الغزالي، لكن ابن سينا يفصل حد التخلخل عن التكاثف ويفرد له تعريفاً مستقلاً.

٥٦-يرد ذكر المحمول عند تعداد المصطلحات الطبيعية عند الغزالي، بينما لم يرد تعريف مستقل له ضمن التعريفا ت، لكن هناك إشارة إليه، إذ إن الغزالي عندما يحد الموضوع، في نهاية الحد يقول ((ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذي يقابل بالمحمول))(٤٠)، بينما لا توجد هذه الإشارة عند ابن سينا، ولم يرد ذكر المحمول في تعداد المصطلحات الطبيعية.

٥٧-إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما ورد في الفقرات (٥٦، ٥٥، ٥٤) أعلاه تصبح المصطلحات الطبيعية عند الغزالي (٥٣) مصطلحاً وليست (٥٥) مصطلحاً كما وردت عند أغلب الباحثين، بينما المصطلحات الطبيعية عند ابن سينا، هي (٥٦) مصطلحاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما ذكرناه من مصطلحات سابقة مضاف لها:

أ - حد الجن: هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة وليس هذا حده بل معنى اسمه.

ب- حد الهش: هو جرم صلب سريع الانفصال.

المصادر والهوامش:

١- على سبيل المثال أنظر: برنارد كاراديفو : ابن سينا، ترجمة عادل زعتر، بيروت، ١٩٧٠/ وكذلك محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، ١٩٧١/ وكذلك يوحنا قمير : ابن سينا، بيروت، ١٩٥٥/ د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، بيروت، ١٩٨١/ غولشون، أ.م: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى، ترجمة رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ١٩٥٠/ وهنالك العديد من المصادر التي تعرف بهذين الفيلسوفين.

٢- بخصوص مؤلفات ابن سينا، أنظر: قنواتي، جورج: مؤلفات ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٠.

٣- أنظر: مدكور، إبراهيم بيومي: الغزالي الفيلسوف، بحث ألقاه في مؤتمر الغزالي بدمشق.

٤- حققت هذه الرسالة ونشرت في نشرات عديدة منها: غولشون، أ.م : الحدود، القاهرة ١٩٦٣، وكذلك ابن سينا، الحدود : ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط١، القاهرة، ١٩٠٨ وكذلك الأعسم، د.عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق، بغداد، ١٩٨٥ . وسأعتمد في المقارنة على نشرة الدكتور عبدالأمير الأعسم في المصطلح الفلسفي على الرغم من أن الرسالة هذه نشرت ضمن معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨١.

٦- ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، للدكتور الأعسم، ص٢٣١.

٧- المصدر والصفحة أعلاه.

٨- المصدر السابق ص٢٣١-٢٣٢.

٩- المصدر السابق ص٢٣٥.

١٠- المصدر السابق، ص٢٣٩.

١١- يوضح الدكتور الأعسم هذه المراحل بشكل منفصل، أنظر: المصدر السابق، ص٨٩-٩٠.

١٢- المصدر السابق، ص٨٤.

١٣- المصدر والصفحة أعلاه.

١٤- أنظر: معيار العلم، ص١٩٢-٢٠٦.

١٥- المصدر السابق، ص٢١٥.

١٦- أنظر :ابن سينا الحدود، ضمن تسمع رسائل في الحكمة والطبيعيات.
١٧- أنظر حد الصورة في بحثنا هذا.
١٨- أيضاً.
١٩- أيضاً.
٢٠- أنظر: حد الهيولى.
٢١- أيضاً.
٢٢- أيضاً.
٢٣- أنظر: حد الأسطقس.
٢٤- أنظر حد الطبيعة.
٢٥- أيضاً.
٢٦- أنظر حد الطبع.
٢٧- أنظر حد الكوكب.
٢٨- أنظر حد الحركة.
٢٩- أنظر حد الدهر.
٣٠- أنظر حد الزمان.
٣١- أنظر حد الآن.
٣٢- أنظر حد العدم.
٣٣- أنظر حد الرطوبة.
٣٤- أنظر حد المشف.
٣٥- أنظر حد التخلخل.
٣٦- أيضاً.
٣٧- أيضاً.
٣٨- أيضاً.
٣٩- أنظر حد المتماسين.
٤٠- أنظر حد الموضوع

٧

الفصل السابع

الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي

أولا: تاريخية الاستبداد
ثانيا: نماذج من الطغاة أو المستبدين
ثالثا: التحليل
رابعا: الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلاميان
أ – الاستبداد في الفكر الكلامي
ب– الاستبداد في الفكر الفلسفي
ج– تهافت التهافت لابن رشد
خامسا: أشكال الاستبداد في الواقع الثقافي المعاصر

الفصل السابع
الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي

أولا: تاريخية الاستبداد:

كلمة المستبد Despot مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوس Despots التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده.(١)

لكن حقيقة الأمر، إن هذا الخلط بين سلطة الأب وسلطة الحاكم على رعاياه، ما هو إلا عملية تأويل لطغيان الحاكم بتمثله كالأب بالنسبة للأسرة، لان سلطة الأب أخلاقية، فقراره مطاع واحترامه واجب في أسرته، لكن نقل هذه السلطة إلى السياسة واعتبار الحاكم أب والمواطنين أطفال أمر غير مبرر، ثم إنها تسمى السلطة السياسية وليست السلطة الأبوية.

فسلطة الأب على الأبناء ليست سلطة تشريعية، وأي ابن يبلغ الثامنة عشر من العمر تنتهي عندها سلطة الأب ويستقل الابن، لكن هذا الاستقلال لا يعني عدم احترام الأب فاحترام الأب واجب ديني وأخلاقي... بينما الحال مختلفة تماماً في السلطة السياسية، فهي تتحول في المجال السياسي إلى إن الحاكم الذي يمارس هذا النوع من السلطة مستبد.

ويرجع مصطلح الاستبداد إلى أرسطو الذي قارنه مع الطغيان وقال بانهما نوعان من الحكم يعاملان الرعايا على أنهما عبيد... والاستبداد يراه عند البرابرة(ويقصد أرسطو بالبرابرة البشر من غير اليونانيين ويسميهم أيضا بالأغراب) فهو ذو سمة أسوية ويعني خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم، لأنهم عبيد بالطبيعة، ولابد من الإشارة هنا إلى إن أرسطو يناقش فكرة العبد وهل إن العبد عبد بالطبيعة أم انه عبد بالطبع، ويقصد بالطبيعة هو إن المرء يولد وهو عبد لذا فواجب عليه الخضوع لسيده وواجب عليه الطاعة والقيام بالأعمال التي يوكلها إليه سيده، أما ما يقصده أرسطو بالطبع فهو إن العرف والتقاليد الاجتماعية هي التي تفرض على الإنسان إن يكون عبدا، وكانت المدرسة السفسطائية تميل إلى الرأي الثاني بينما أرسطو يميل إلى الرأي الأول الذي يعد العبد عبدا بالطبيعة، لذا فهو يعد الأسيويين

طبيعتهم هي هكذا أي هم يخضعون لحاكمهم المستبد، فهم بالطبيعة وليس بالطبع يخضعون لحاكمهم...

عليه فان مصطلح المستبد عند أرسطو يأخذ الأبعاد التالية:

١- رب الاسرة.

٢- السيد على عبيده.

٣- ملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد.

أما أفلاطون فعلى الرغم من كونه أستاذ أرسطو إلا إن مناقشته للمستبد تحت مفهوم الطاغية وليس المستبد الذي ناقشة تلميذه أرسطو، فيستولي الطاغية حسب وجهة نظر أفلاطون على السلطة عنوة، ويسعى للتخلص من خصومه بعد استيلاءه عليها، لكنه يبدأ بكسب شعبية الناس ويوزع الأراضي، ويشن حروب لكي يبقى الشعب بحاجه إليه وهي وسيلة احتقار الناس ومن مصلحة الطاغية استمرار الحروب، ويلاحق الطاغية جميع الناس الذين يمتازون بالشجاعة وكبر النفس والحكمة والثروة لأنهم يشكلون خطر عليه، يحيط به جماعة مستعبدة تتقاضى أجور عالية لكي تحميه وتمتدحه، لذا فهو يعيش على حساب الناس الذين يرزخون تحت اسوأ العبوديات، وهؤلاء انتقلوا من الحرية إلى العبودية، أي من الديمقراطية إلى الطغيان.

أما أوصاف الطاغية عند أفلاطون فهي:

كائن حيواني ينشغل بالملذات المتقلبة، نقيض للروح الخالدة، هو من أتعس العالمين ومدينته مدينة شقية، العلاقة بين الحاكم والمحكومين هي علاقة السيد بالعبد.

ويرتب أفلاطون أنظمة الحكم الذي ينتهي بأسوأ النظم وهو الطغيان:

١- الأرستقراطي Aristocracy:

أفضل أنواع الحكم وهو حكم القلة الفاضلة ويتجه نحو الخير مباشرة ومن ثم فهو نظام الحكم العادل.

٢- الحكم التيمقراطي Timocracy:

وهو الحكم الذي يسوده طابع الطموح من محبي الشرف أو الطامحين إلى المجد الذين تكون وجهتهم السمو والتفوق والغلبة.

٣- الحكم الأوليجاركي Oligarchy:

وهي حكومة القلة الغنية، حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.

٤- الديمقراطية Democracy:

هي حكم للشعب حيث تقدر الحرية تقديراً عالياً.

٥- حكومة الطغيان tyranny:

وهي حكومة الفرد الظالم، أو الحاكم الجائر، حيث يسود الظلم الكامل بغير خجل.

وعند أفلاطون النظاميين الذين يمثلان الشطط في السياسة ملكية فارس وديمقراطية أثينا، الأول الإفراط في السلطة والثانية الغلو في الحرية (٢).

و على الرغم من تحليل أفلاطون هذا للطغيان إلا إن فكرة أرسطو حول المستبد ظلت تسيطر على اغلب المفكرين الأوربيين فمكيافلي قارن بين الاستبداد والطغيان عندما قابل بين النظام الملكي في أوربا والطغيان الشرقي في الدولة العثمانية.

مونتسكيو في كتابه روح القوانين يتخيل الاستبداد من خلال تركيا أو روسيا بأنه حكم يسوده شخص واحد بلا قوانين ولا أحكام ويسير كل شيء بإرادته ومخاتلاته... ويسير هذا الشخص إمبراطوريته بالخوف من الموت بما يوحي لرعاياه من تخويف (٣).

ومونتسكيو يعد الاستبداد نظام طبيعي بالنسبة للشرق لكنه غريب وخطر على الغرب وهي نفس الفكرة الأرسطية التي يقسم فيها العالم إلى شرق وغرب، للشرق أنظمة سياسية خاصة لا تصلح إلا له وهي بطبيعتها استبدادية يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد وللغرب أنظمة سياسية خاصة تجعل تطبيق الاستبداد يهدد شريعة النظام الملكي.

هيجل وماركس أعادا فكرة أرسطو وأصبح الطغيان والاستبداد هما نظام الحكم الطبيعي للشرق لأسباب ومبررات مختلفة فيما بينهما وظهور ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي.

وأسباب كل هذا يعود إلى بعض السمات السيئة في الشخصية الشرقية، فمثلا شخص واحد حر هو الحاكم في الصين، فهو الأب وأمره مطاع وينظر إلى المواطنين قصر والشعب لم يخلق إلا ليجر عربة الإمبراطور وهذا هو قدره المحتوم، صورة بشعة للرجل الشرقي كما يمثلها الصينيون القدماء في رأي هيجل (٤).

ثانيا: نماذج من الطغاة والمستبدين:

- الإمبراطور الروماني كاليفولا ١٢- ١٤ ق.م
- الإمبراطور الروماني نيرون ٣٧-٦٨ م
- الحجاج بن يوسف الثقفي ٦٦١-٧١٤م
- جنكيز خان ١١٦٧-١٢٢٧م
- هولاكو ١٢١٧-١٢٦٥م
- تيمورلنك ١٣٣٦-١٤٠٥م
- ايفان الرهيب قيصر روسيا ١٤٦٢-١٥٠٥م (فترة حكمة في روسيا)
- لويس الرابع عشر ١٦٢٨-١٧١٥م فرنسا
- شارل الأول طاغية بريطانيا ١٦٢٥-١٦٤٩ فترة حكمه في بريطانيا
- روبسبير طاغية الثورة الفرنسية ١٧٥٨-١٧٩٤م أصغر طغاة التاريخ
- تشانج كاي شيك طاغية الصين ١٨٨٦-١٩٤٩م
- ادولف هتلر ١٨٨٩-١٩٤٥م
- هيلا سلاسي طاغية إثيوبيا ١٨٩١- ١٩٧٤م
- باتستا طاغية كوبا ١٩٣٣-١٩٤٤والثانية ١٩٥٢-١٩٥٩م فترتي حكمه
- سالا زار طاغية البرتغال ١٨٨٩-١٩٧٠م
- فرانكو – طاغية اسبانيا ١٨٩٢-١٩٧٥م
- سوموزا – الأب والابن طاغيتا نيكاراجوا ١٩٢٢-١٩٧٩ فترة الحكم
- عيدي أمين طاغية أوغندا – ١٩٧٩ وفاته
- محمد رضا بهلوي – طاغية إيران ١٩١٩-١٩٨٠م (٥)

ثالثا: التحليل:

١- كان الشرق هو منبع أو اصل فكرة كون الحاكم اله بل هو الله نفسه، في مصر وفارس والهند والصين، وينظر إلى الملوك والأباطرة باعتبارهم آلهة، عليه لكنسى لبس الاستبداد في تراثنا زياً دينيا إلى إن انتهى بالعهد الحديث إلى تأليه الحاكم، ولدى الشعب الاستعداد للركوع إلى هذا الحاكم، وطلب الاسكندر الأكبر من اليونانيين تقليد الشرقيين وانتهوا معه إلى اتفاق (أن تقتصر هذه العادة الأسيوية على الأسيويين فقط)، أي عادة السجود والركوع للحكم.(٦) ولم يفكر الاسكندر في تأليه نفسه إلا في الشرق، فهو موطن تأليه الحكام ولسيا هي المنبع والأصل للاستبداد.

٢- الملك في مصر، شخصية إلهية مقدسة تتمتع بعلم الهي، يجب أن ينفذ كل ما يقوله، لا حاجه للقوانين لأنها كلها مجسدة في شخصيته، فكان فرعون هو المشرع والمنفذ.

٣- بلاد مابين النهرين الملك هو الكاهن الأعظم، نائب الآلهة ومندوبها، الملك وكيل آلهة المدينة.

٤- يطلقون في بلاد فارس ملك الملوك على الإمبراطور وهو صاحب السلطة المطلقة في كل البلاد والناس يسجدون له ويؤلهونه.

٥- يستمد الإمبراطور في الصين سلطته من السماء، والشعب خلق ليجر مركبة الإمبراطور وهو قدره المحتوم وفقاً لرأي هيجل.

٦- يتفق أفلاطون وأرسطو في إن الطغيان ينبثق من الصراع بين الأغنياء والفقراء في ظل الديمقراطية.

٧- إن مصير الفكر والسياسة طول التاريخ الإسلامي يرتبط بالقوة والقهر، مثلما يرى ابن خلدون.

رابعا: الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلاميان :

أ - الاستبداد في الفكر الكلامي:

يعجب من يسمع أو يقرأ بان هناك استبداد في الفكر الكلامي، إذ المفروض أن لا يكون هناك استبداد في الفكر، خصوصاً إذا كان الفكر يقيم ركائزه على الدين، لكن واقع الحال هي عكس ذلك تماماً، فعندما نقرأ فكر الفرق الكلامية: كالمعتزلة والأشاعرة والسنة والشيعة والخوارج والماتريدية، نجد أن الاستبداد قد مورس بشكل واضح وجلي، ووصل الأمر بان يكفر بعضهم البعض الأخر، وفي اعتقادي الشخصي، إن حكاية ظهور المعتزلة كفرقة كلامية تمثل الاستبداد بذاته، إذ إن الإعرابي الذي دخل مسجد البصرة وسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، اتبرى له واصل بن عطاء وأجاب بان مرتكب الكبيرة في رأيي لا هو مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر.

ثم اعتزل إلى إحدى اسطوانات المسجد، ألم يكن واصل مستبداً في رأيه؟ فالسؤال لم يكن موجهاً له، بل لأستاذه الحسن البصري، ولم يقل الحسن البصري سوى (اعتزلنا واصل) لذلك سمي واصل ومن تبعه بالمعتزلة.

هي حكاية وفيها آراء متعددة حول صحتها، أو من قالها، وفي أي موضع، لكنها في رأيي تعني الاستبداد في الفكر، وكأن الرأي الذي يطرحه الشخص لا جدال فيه ويمثل الحقيقة...

ووصل الأمر بهذا الاستبداد أن تؤسس فرقة كلامية، وتفعل مثلما فعلت الفرق الأخرى بقراءة كتاب الله والسنة النبوية لتفسر نصوصا دينية وفقاً لما هي تؤمن به لكي يسود فكرها وتصبح آراءها الأفضل والأسلم والادوم والأصح، واستغلت العقل كسلطة بحيث رجح على الدين.

ولم تكن المعتزلة هي الفرقة الوحيدة المستبدة، بل إن الفرق الأخرى ما رست الدور نفسه، ولو دققنا بطبيعة المشكلات التي ناقشتها تلك الفرق الكلامية نجدها تتمثل في:

١- مشكلة الإمامة.
٢- مشكلة الذات والصفات.
٣- مشكلة الجبر والاختيار.
٤- مشكلة السمع والعقل.

وتعد مشكلة الإمامة المشكلة التي ارتبطت كلياً بالسياسة واحتاجت كل الفرق إلى أدلة من الدين للدفاع عن آراءها، فهي دخلت في مبحث العقائد، إذ إن الشيعة اعتبروها من أصول العقائد على الرغم من عدم موافقة الفرق الأخرى على ذلك، وكان رد الفرق الأخرى يعتمد هو الأخر على الدين، تأويل نصوص دينية لدعم أفكارهم، عليه يمكن القول بان الخلافات السياسية التي حدثت في صدر الإسلام ارتبطت بالدين وعقائده، واتخذت من الدين قاعدة للدفاع عن أفكارها الكلامية.

هذه الفرق الكلامية بتقديري أشبه ما تكون في تكوينها الأولي أو نشأتها الأولى، أحزاب سياسية ثم تحولت إلى فرق كلامية دينية، فأصبحت أمورها تتعلق بالدين والاعتقاد...

فسيطرة قبيلة قريش على القبائل العربية الأخرى نوع من أنواع الاستبداد، الذي أدى بالقبائل فيما بعد أن يستنكفوا من هذه السيطرة والتمرد عليها والخروج من شرنقتها ذلك لان هذه القبائل قدمت إلى الإسلام أشياء كثيرة، وبد أو يعتزوا بأنسابهم مثل قبائل ابن وائل وربيعه والازد من اليمن وتميم وقيس من مصر، لكن هذا التمرد هو الأخر نوع من أنواع الاستبداد، نعم انه خروج عن استبداد قريش لكنه في نفس الوقت استبداد قبلي يكرس عقلية التسلط.

و اتخذت الفرق بعد عصر الترجمة المنطق والإلهيات والطبيعيات والأخلاق وسائل لكي تقوى نفسها وحججها.

ويعد تعريف الإنسان عند أغلب الفرق الكلامية نموذج لشكل الاستبداد، لأننا يمكن من خلال تعريف الإنسان أن نتعرف على طبيعة المذهب الفلسفي الذي يكمن خلفه التعريف فأرسطو عندما يهتم بالماهية فانه يعرف الإنسان على انه حيوان عاقل، فالعقل هو ماهية الإنسان، وكذلك عندما يهتم كارل ماركس بالناحية الاقتصادية فانه يعرف الإنسان على انه حيوان صانع الآلة، لان الجانب الاقتصادي هو العنصر الأساسي عند ماركس، والإنسان في الشريعة الإسلامية لا ينظر إليه على انه صاحب حق بل متحمل للمسؤولية وملزم بأداء واجب، وهو مكلف.

لذا فروح الشريعة الإسلامية تتكلم عن واجبات للإنسان وليس حقوق، فمالك الحقوق هو الله سبحانه وتعالى... والإنسان ملزم مكلف بالمحافظة على هذه النعم والانتفاع بها بحدود، فكان تعريف الإنسان عند المعتزلة (كائنا مكلفا)، فأبو الهذيل يعرف الإنسان (الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، ولا ينسب فعل إلى عضو من أعضاء الإنسان وإنما الفعل هو للإنسان ككل، فلا يفعل عضو له على انفراد) (٧) هذا التعريف يحدد فعل الإنسان وليس ماهيته.

ب- الاستبداد في الفكر الفلسفي :

يعد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة نموذج الاستبداد في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ كان غرض الغزالي صريحاً وواضحاً من تأليفه لهذا الكتاب، وهو أن يهدم الفلسفة ويبين بطلانها، فترتد الناس عنها، ويصبح العمل في الفلسفة غير ذي قيمة وغير ذي فائدة، ويتخذ من الإسلام وسيلة في الرد على الفلاسفة، وعلى أساس إن هؤلاء الفلاسفة الذين يرد عليهم استحقروا شعائر الدين، كوظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، ويشبههم باليهود والنصارى ويعتقد بان مصدر كفرهم سماعهم لأراء سقراط وابقراط وأفلاطون وارسطوطاليس، ويعترف بدقة علومهم كالهندسة والمنطق والطبيعة والإلهيات، وعلى الرغم من إن هؤلاء الفلاسفة اليونان يتمتعون برزانة العقل وغزارة الفضل، إلا إنهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، وأنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة.

لذا فالفلاسفة المسلمين حسب ما يعتقد الغزالي تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مسايرة الجماهير واستنكافا من القناعة بأديان الآباء، ظنا منهم إنها الجمال (وغفلة منهم عن إن الانتقال إلى تقليد

عـن تقليد، خرف وخيال، فأية رتبة في عالم الله أخس رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً)(٨).

ويصـفهم بالحماقـة والأغبياء والملا حدة، الشرنمة، ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة، زمرة الشياطين الأشرار، الأغبياء والأغمار (الغمر كقفل الذي لـم يجـرب الأمور، وغمار الناس بضم الغين وفتحها، زحمتهم) أصحاب التخابيل والأباطيل.

رد الغزالـي هـو رداً أيديولوجـيا فهو من الاشاعرة ولكن الاشاعرة لم تهتم بكتابه تهافت الفلاسفة، بل أنها استخدمت الفلسفة في تدعيم علم الكلام الأشعري.

أمـا بشـأن رأي الغزالي في الإمام المطاع وهل يجوز خلعه أو الثورة عليه، يـرفض الغزالـي خلع الإمام إلا إذا تم ذلك دون فتنة شعبية أو حرب أهلية تصبح الإمامة أفضل من الحروب الأهلية فهو يقول:

(فأي حاكم، مهما كان مصدر سلطته، خير من الفوضى. نعم، على الإمام أن يحـاول إقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة، ولكن حتى لو لم يعدل، فلا يجوز خلعه إذا كان في منازعته إثارة الفتن، أو خوفا من اضطراب الأمور)(٩).

لذا فانه في ظل الظلم والاستبداد يصبح الإلزام السياسي:

أ - إن الحاكم هو ظل الله على الأرض.

ب- إن ظلمه على سوئه، يبقى أقل شراً من انهيار المجتمع.

وهـذا هـو تبرير الإلزام السياسي الذي تقل فيه قيمة الحقوق الطبيعية(١٠)، ويقول الغزالي أن السلطة الآن إنما تتبع القوة (إحياء علوم الدين ص٨٧).

وشارك ابن تيمية الغزالي في هذه الفكرة إذ جعل ابن تيمية قوة الإكراه جوهر الحكـم، وهـي ضـرورة لكـي يعـيش البشر معا، وهي التي تحول دون تفكك المجتمع... والحاكم عليه أن يفرض الطاعة على رعاياه، فظلم الحاكم خير من فتنة المجتمع (أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم) (١١).

جـ- تهافت التهافت/ لابن رشد :

أوضـح ابـن رشد غرضه من كتابه هو (أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كـتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) (١٢).

فهـو يـريد فحـص آراء الغزالـي ورده على الفلاسفة وكيف فسر الغزالي نصـوص الفلاسـفة وهـل إن التفسير أو رد الغزالي مقنعا بالاستناد إلى المنطق،

ويصف ابن رشد بعض أقاويل الغزالي بأنها أقاويل سفسطائية، الهدف منها التغليط والتضليل وتقديم الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل، والحقيقة إن رأي ابن رشد هذا رأيا ارسطيا، إذ إن أرسطو الذي فسر معنى السفسطائية بهذه الطريقة، حكمة مموهة، حكمة ترى لا التي هي موجودة، وهذا مأخذ على ابن رشد.

ثم إن خلاصة رأي ابن رشد في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي هو أن أقاويل الغزالي ظنون غير صادقة وغير برهانية، وان الغزالي كان يستنطق الفلاسفة ويرد عليهم والحقيقة إن هذه الأقاويل التي يذكرها عن الفلاسفة لم يقلها الفلاسفة، لذا فهو يشوش فكرهم، ثم إن الغزالي يعتمد على فلسفة الفارابي وابن سينا، وما فهماه من فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ويقول الغزالي بان هذا لأفلاطون وأرسطو، والحقيقة لم يقل أفلاطون وأرسطو هكذا بل إن الفارابي وابن سينا قالا بهذا القول، لذا فالغزالي أيضا في النصوص الارسطية والافلاطونية كان مشوشاً ولم تكن هذه النصوص لأفلاطون وأرسطو.

ولابد من ذكر بان الفلسفة التي نقدها الغزالي هي تحديداً فلسفة الفارابي وابن سينا وما نقلاه عن الفلسفة اليونانية ولم يتعرض الغزالي لفلسفة الكندي والرازي.

خامسا: أشكال الاستبداد في الواقع الثقافي العربي المعاصر:

تبين لنا من التحليل السابق بان الاستبداد لم يكن ظاهرة جديدة في الثقافة العربية أو الواقع العربي المعاصر، بل انه متأصل ويمتد في جذوره إلى عمق وجود الإنسان العربي، بحيث أصبح التسلط جزء من الشخصية العربية، ولا اعني بالتسلط هنا، السلطة بمفهوم الدولة، بل التسلط كمكون من مكونات الشخصية العربية، وللتسلط في ثقافتنا أشكال أو صور يمكن أن ألخصها بما يلي:

١- تسلط الموتى على الأحياء، سيطرة التراث.
٢- سلطة الأب والشرطي والموظف والمعلم.
٣- سلطة الحزن والخوف.
٤- الدين المزيف، كافة مظاهر الدين المزيف.
٥- الفقر أو قلة مستوى الدخل.
٦- تضخيم شعارات الأحزاب والفرق والمذاهب وجعل ألفاظها تفكر لنا بدلاً من أن نفكر بها.

٧- المتحدث في الندوات أو المؤتمرات أو المحاضرات يتبوأ مقعده من الاستبداد، ويزعم دائماً بان الرأي الذي يطرحه أو النص الذي يستشهد به أو محاضراته هي غاية الوضوح والدقة...

وأخيرا يمكن القول بان الطغيان ما هو إلا تدمير للقيم الأخلاقية للإنسان، والطاغية في عرف الجميع، أسوأ ما يوجد على الأرض سواء أكان فردا أم جماعة ولكل شعب الحق في مقاومة الطاغية، ولنرفض فكرة كون أمراء العالم آلهة والشعب تابع ذليل، فلم تقل الأديان هكذا، ولا يمثل الحاكم الله على الأرض، ولندع القلق ونبني شخصية مستقرة.

الهوامش والمصادر:

١- إمام، عبد الفتاح إمام: الطاغية، عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٤، ص٥٢.
٢- خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي، ١٩٩٥، ص٥٨.
٣- المصدر السابق، ص١٤٠.
٤- إمام، الطاغية، ص٥٧-٥٩.
٥- طغاة التاريخ: د. محمد متولي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون سنة طبع.
٦- إمام، الطاغية، ص٢٧-٢٨.
٧- صبحي، د. احمد محمود: في علم الكلام، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢، ص١٩٨.
٨- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، ص٧٤.
٩- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٨.
١٠- ملحم ص ٨٤.
١١- ابن تيمية السياسة الشرعية ص٢٩، ملحم، ص ٨٥.
١٢- ابن رشد تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص١٠٥

٨

الفصل الثامن
رؤية معاصرة لديمقراطية أثينا

سؤال الديمقراطية
أصول الديمقراطية الأثينية
نقد الديمقراطية الأثينية
أساليب الحفاظ على الديمقراطية
الاستنتاجات

الفصل الثامن
رؤية معاصرة لديمقراطية أثينا

يكتسب البحث في الديمقراطية أهمية خاصة، ذلك أن أغلب الناس ترى أن صورة الحكم الأمثل، أو شكل النظام السياسي الأمثل الذي يصلح للبشر هو الديمقراطية، لاعتبارات عديدة منها، أنها دولة الفقراء، على الرغم من أن أرسطو يقول بأن إعطاء المساعدات للفقراء إنما هو ملء برميل لا قاع له، والديمقراطية تنادي بالمبادىء الإنسانية:

الحرية، المساواة، العدالة الاجتماعية.

وأول نظام ديمقراطي ظهر في بلاد اليونان، على يد سولون عندما كان على رأس الحزب الديمقراطي، وتوالت الأنظمة الديمقراطية في الحكم بأثينا منذ القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد، أي إلى عصر بركليز الذي انهارت بنهايته ديمقراطية أثينا.

ولم يكن ظهور الديمقراطية في أثينا اعتباطاً بل أنها قامت على مجمل التراث الفكري السياسي لشعوب الأرض، فضلاً عما قدمه فلاسفة ومفكرو اليونان في دعم واغناء تلك التجربة، ونخص منهم بالذكر:

سقراط، أفلاطون، أرسطو، هيرودتس، توكيديس، وكسانوفان.

أما أشكال الحكم الديمقراطي المختلفة فقد وجدت أرضا خصبة للتطبيق في أثينا التي تختلف عن باقي المدن الأخرى بعدد سكانها، وطبيعة التركيب الاجتماعي والاقتصادي، ومستوى تفكير الناس، وعلى الرغم من استقبال هذا المجتمع لهذا النظام السياسي، إلا انه لم يصمد أمام النقد الذي تعرض له من قبل المفكرين، وانهار فعلا، لكننا كباحثين لابد أن نقف عند تلك التجربة الأثنية المشرقة ونستلخص منها ما نستطيع تقديمه لمجتمعنا، أو على اقل تقدير نقول بان الديمقراطية هي هكذا كما وضعها اليونان، فإن كانت تصلح لليونان في ذلك الوقت، فما هو شكل الديمقراطية الذي يصلح لنا كعرب؟

وكان مسار بحثنا يتجه هذا الاتجاه، ويناقش سؤال الديمقراطية؛ أصولها وطبيعة المجتمع الأثيني، نقد الديمقراطية، أساليب الحفاظ عليها، ومن ثم استنتاجات نهائية معتمدين في ذلك على المصادر الأصلية التي توفرت تحت أيدينا لدراسة هذا الموضوع.

سؤال الديمقراطية :

للحضـــارة اليونانـــية بشكل عام، ولأثينا بشكل خاص، موقع متميز في نفوس الفلاســفة والمفكرين على مدى التاريخ الإنساني، لإنجازاتها الحضارية في مختلف صـــنوف المعرفة الإنسانية، وما الديمقراطية إلا واحدة من تلك الإنجازات الاثينية التـــي ســـاهم فيها الفنانون والمفكرون والزعماء السياسيون والأفراد الخلاقون عن وعـــي ومن خلال نقاش شديد حول وضع مبادئ المجتمع الصالح وكيفية تطبيقها، واستمر هذا النقاش إلى العصر الحاضر مستلهماً روح الثقافة الأثينية من اجل بناء مـــا ندعـــوه الديمقراطية حيث ((لم يتم إنجاز أي شيء باسم الديمقراطية منذ القرن الرابع قبل الميلاد، دون أن يكون ذلك مديناً بعض الشيء لشعب أثينا)) (١).

ولابـــد مـــن القول بأن بناء ديمقراطية أثينا، يعود في أصله إلى مجمل ما أفرزته الحضـــارات الإنســـانية قبل ولادة حضارة أثينا، فهو نظام تمثل لأشكال الحكم المختلفة فـــي حضارات وادي الرافدين والنيل والهند والصين، على الرغم من أن بعض الكتاب يرى أن بناء الديمقراطية في أثينا قائم على السؤال الذي طرحه هيرودتس وهو:

كم عدد الأيدي الممسكة بالسلطة العليا؟

إن ســـؤاله هـــذا يذكـــرنا بســـؤال طاليس عن اصل العالم، إذ لم يعد طاليس الفيلســـوف الأول على أساس قوله أن الماء اصل الأشياء، فليس لماءه الفلسفي أية قـــيمة في ذاته بل في انه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمـــية دون عون من الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية، إضافة لذلك فإن طاليس طرح المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط. (٢)

أمـــا هـــيرودتس فإنه كطاليس طرح السؤال وأجاب عنه، وقد حدد في إجابته عدد الأيادي التي تمسك بالسلطة وهي:

إمـــا فـــرد أو قلة أو كثرة، وحدد أيضا أشكال الحكم على ضوء هذه الأيادي الماســـكة للســـلطة، فهي إما ملكية، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، مفضلاً النظام الديمقراطـــي، عارضا ثلاثة مبادئ للديمقراطية هي ((المساواة في تطبيق القانون، ومشاركة المواطنين في وضع القوانين وتنفيذها، والمساواة في حرية القول)) (٣)، لكن جيجن يعتقد بأن النظرية السياسية بدأت بالبحث في مسألتين هما:

((المـــن تكـــون الســـلطة: هل تكون لشخص يسود أم لقانون يقف بإزائه كل الأفـــراد سواســـية بحيث أن صاحب الوظيفة لا يفعل ما يشاء على هواه، بل ينفذ وحسب أوامر القانون، أو هل ينبغي (سواء في حالة وجود القانون أو عدم وجوده)

أن تكون السلطة على الجماعة في يد شخص بمفرده يكون هو أحسن المواطنين وأفضلهم، أم في يد مجموعة أفضل المواطنين أم في يد الجميع)) (٤)، وكانت إجابة أثينا هي أن مجموع الشعب أي الجميع ينبغي أن يحكموا.

على الرغم من رأي جيجن هذا فإن توسيديدس المؤرخ الذي أرخ للحرب البيلوبونيزيه (٤٣١ – ٤٠٤) فقد أكد لنا حالتين هما: انهيار ديمقراطية أثينا، وتعريف بركليس للديمقراطية، فبركليس عرف الديمقراطية في خطابه عام ٤٣١ ق م ((بأنها حكم الكثرة بدلاً من القلة. وفي الخلافات الخاصة تؤمن القوانين المساواة في الحقوق للجميع، أما في شؤون الدولة فالإنسان لا يقاس بماله ومهما كان مدى فقره فإنه يجب ألا يمنع من الاشتراك في إدارة الشكاوى العامة، إذا كان لديه أي شيء صالح يقدمه إلى المدينة.

وهتف أننا ندير شكاوانا العامة بروح الرجال الأحرار)) (٥)

عليه فالديمقراطية عنده قائمة على:

١- حكم الكثرة.

٢- المساواة في الحقوق.

لكنه قصر الديمقراطية على الأحرار فقط.

انهارت لبعد بركليس، وكان اللوم منصبا على الديمقراطية لاعتقادهم بأنها سبب الانهيار، مما أعطى فرصة لأفلاطون للهجوم على الديمقراطية ونقدها إذ يقول ((إذن، هل لدينا بالنسبة إلى مدينة، شر أعظم من ذلك الذي يمزقها ويجعلها عدة أجزاء بدلاً من جزء واحد؟ أو هل لدينا خير أعظم من ذلك الذي يربطها ويجعلها متحدة؟ لا)) (٦)، وفي رأي أفلاطون الديمقراطية لا يمكن أن تحقق الوحدة، لأن روح الديمقراطية قائم على الحرية التي تنتج نتائج غير مرغوب فيها وتخلق شخصيات متباينة وينعكس هذا على السياسة وبالتالي لا يمكن أن تتحقق الوحدة.

أما الحرية فمصابة بداء المساواة الذي يقتل فيه الفقراء بعض الأغنياء ويطردون الآخرين مما يؤدي إلى فقدان النظام ولجوء الناس إلى الطرف النقيض وتفضيلهم نظام طاغية على النظام الديمقراطي (إلا أنه يجب الملاحظة تقيداً بالدقة التاريخية، أن الحكم الاستبدادي يسبق تطبيق الديمقراطية ولا يتبعها، رغم إن عدة ديمقراطيات إغريقية برزت عبر الثورة على أوليغاركات غنية) (٧).

وقد بين أفلاطون الكيفية التي يظهر فيها شكل النظام الديمقراطي إلى حيز التطبيق انطلاقاً من انه يحدث في بعض الأحيان أن ينتهك النظام المثالي الذي

رسمه في (الجمهورية)، أي تنتهك طبقة الحكام، وخاصة في إنجاب الأطفال مما يؤدي إلى إنجاب أطفال سوء يتمردون على النظام السابق وتظهر الملكية الخاصة والميل إلى الحرب، وهذا النظام هو الأرستقراطية أي سيطرة الطموحين، لكن هذا النظام ينهار، ويحل محله نظام محبي الثروة، إذ الثروة هي همهم الوحيد وهذا هو النظام الأوليغاركي، حكم القلة الغنية، ثم أن هذا النظام ينهار نتيجة للحب الشديد للمال، ويكثر عدد الفقراء الذين يكونون حركة ضد الأغنياء واخذ السلطة منهم، وهذا هو النظام الديمقراطي وهو ((نظام الحكم الذي يعمل فيه كل فرد ما شاء في حرية كاملة وحسب ما يحلو له ويترك الآخرين يفعلون ما يشاءون)) (٨)، لكن نتيجة للإسراف في الحرية، مما يؤدي إلى انهيار هذا النظام وظهور الشكل الخامس للحكم وهو حكم الطغاة، ويأتي هذا النظام نتيجة لعدم دراية الشعب ماذا يريد وإلى أين يتجه، مما يدعوا إلى حاكم يحميه ويصبح هذا القائد سيد الشعب الذي لا تحد سلطته حدود والطاغية ضد الفيلسوف الحاكم.

الملاحظ أن أفلاطون لم يذكر النظام الملكي ويعتقد جيجن بأن سبب ذلك هو اعتقاد أفلاطون بأن هذا النظام لا يناسب إلا مراحل ما قبل التاريخ وفي ذهنه نموذج الملكية الفارسية والملكية المقدونية.

تتفق أفلاطون مع هيرودوتس في أشكال الحكم التي هي ملكية وأرستقراطية وديمقراطية لكن أرسطو خالف أستاذه أفلاطون وخالف هيرودوتس في انه أضاف للسؤال الذي طرحه هيرودوتس سؤالاً أخر هو ((لمصلحة من تستخدم السلطة العليا من قبل المهيمنين عليها؟ لمصلحتهم كفريق حاكم؟ أم لمصلحة الشعب بكامله، وهو الذي يضم رعايا الحكام ؟)) (٩)، لكن قبل الإضافة هذه فإن سؤال أرسطو هو ((بما أن الحكومة لها الولاية العليا على المدينة، ينبغي على الإطلاق أن يكون ذو الولاية هذا أما فرداً واحداً وأما أقلية وأما المواطنين كافة)) (١٠)، وعلى ضوء هذا السؤال حدد أرسطو ستة أشكال للأنظمة السياسية منها ثلاث صحيحة وثلاث فاسدة أو خاطئة، ويتفق مع أفلاطون في أن سبب فساد الحكومات يعود إلى سبب أوحد هو ((الاستبدال غير الشرعي لمنفعة خاصة بالمنفعة العامة)) (١١)، وإن أشكال الحكم قامت على علاقات ثلاث هي ((العلاقة بين الرجل والمرأة وهي صورة أولى لنظام الحكم الأرستقراطي، والعلاقة بين الأباء والأطفال وهي صورة أولى للحكم الملكي، والعلاقة بين الأسياد والخدم وهي صورة أولى لنظام حكم الطغاة)) (١٢)، وحكوماته الست، ثلاث صالحة هي الملوكية والأرستقراطية والبولتية، والفاسدة هي:

للطغيان، والأوليغاركية والديماغوجية، ولكل شكل من هذه الأشكال منفعة تناسب طبيعة حكمه (١٣).

وما يهمني هنا هو أن أرسطو يؤكد بأن أيا من هذه الحكومات لا تفكر في الصالح العام، ويهمني أيضاً اعتبار أرسطو الديمقراطية واحدة من أشكال الحكم الفاسدة، ويعرفها بأنها حكم الطبقة الدنيا لمصلحة الطبقة الدنيا، فهي حكم طبقي تبقى فيه القلة تحت رحمة الكثرة، لكنه يعدها أفضل الانحرافات أي أفضل من الاستبداد والأوليغاركية المنحرفتين، ويعقد مقارنة بينها وبين الأوليغاركية فتتضح نتائجها كالآتي:

الديمقراطية	الأوليغاركية
حكم الفقراء.	حكم الأغنياء أو الأثرياء.
تعتمد القرعة في توزيع المناصب وتحافظ على نظام الانتخاب.	توزع المناصب على أساس الثروة.
تشجع الفقراء على الاشتراك في الحكم وتدفع لهم رواتب نظير اشتراكهم في الجمعية.	تفرق بين الأغنياء والفقراء على أساس أنهم فقراء، وليس على أساس أهليتهم للحكم.
سيادة أوامر الشعب.	الأوامر تحكمية.

وحدد أرسطو خمسة أنواع من الديمقراطية هي:

الأولى تكون فيها الحرية والمساواة هما القاعدتان الأساسيتان للديمقراطية، وفيها لا يتمتع الفقراء بامتيازات عن الأغنياء، ورأي الأكثرية هو القانون السائد، الثانية هي إن الوظائف فيها محددة بنصاب، معنى ذلك أن من يمتلك نصاباً فله وظيفة وعكس ذلك فلا.

أما الثالثة فتؤكد على صفة المواطنة، فالمواطن هو الذي يصل إلى الحكم والقانون هو صاحب السلطة على السيادة.

الرابعة: المرء الحاكم فيها هو المواطن، والسيادة أيضاً للقانون، بينما الخامسة تكون فيها السيادة للكثرة، وهي تقوم مقام القانون، ويعد أرسطو القانون هو الأساس فأي خلل في تطبيق القانون تكون نتيجة عكسية على تطبيق النظام الديمقراطي، ويؤدي إلى ظهور الفوضى وتحدد أنواع الديمقراطيات (١٤)، إذ يقول ((يجب أن يفصل القانون في جميع المسائل العامة، كما يفصل القاضي في قضايا الأفراد في الحدود المنصوصة في الدستور)) (١٥)، فضلاً على ذلك فإن أرسطو يعد طبقة

الزراع صاحبة الأحقية في المذهب الديمقراطي، ((.... من أجل ذلك نشأت الديمقراطية بلا مشقة حيث تعيش الأكثرية من الزراعة ومن تربية الأنعام.

ولما إنها ليست غنية فهي تعمل بلا انقطاع ولا تستطيع أن تتجمع إلا نادراً. ولما أنها لا تملك الضروري فهي تدأب على الأعمال التي منها تغتذي، ولا تطلب غير ذلك من الخيرات.

ولأن يعمل المرء من أن يحكم ويتأمر حيث تكون مزاولة السلطة لا تأتي بمنافع جليلة، لأن الناس على العموم يؤثرون المال على التشاريف)) (١٦)، وبعد الشعب الزراعي، الشعب الأقبل على الديمقراطية، يأتي الشعب الراعي المتجول الذي يعيش على قطعانه، فهو مؤهل لتطبيق الديموقراطية بعد الشعب الزراعي.

ثم يتساءل أرسطو عن الشيء الذي يميز النظام الديمقراطي، هل هو سيادة الشعب؟ وإذا كان كذلك فمن هو الشعب؟ هل هم الفقراء؟

هل المساواة والحرية وحكم الأكثرية هي مميزات النظام الديمقراطي، وإذا كانت كذلك فما الأساس الذي اعتمد في اعتبارها مميزات فهل اعتمدت المساواة لأنهم جميعاً من مستوى مادي واحد، وهل اعتمدت الحرية لأنهم أحرار وليسو عبيداً، واعتماد حكم الأكثرية إلا أن الفقراء الحاكمين كثيرون؟

وفي اسئلة أرسطو هذه اختتمت التأملات الإغريقية حول النظام الديمقراطي، فبعد أرسطو (مثل ما يعتقد لسلي) زالت الديمقراطية من الوجود، لأن ابيقور وغيره من المفكرين كانوا يعتقدون بأن ((تاريخ الديمقراطية في أثينا يثبت أن الاشتغال بالسياسة ليس إلا مجابة للقلق ولا يأتي إلا بمجد زائف وأخطار كثيرة)) (١٧)، وهي تجارة خسيسة، وعلى الحكيم الابتعاد عنها، ووصل الأمر بالمواطن الأثيني حتى بدأ يتفاخر بأنه لم يشتغل طوال حياته بالسياسة، وعليه فإن ابيقور لم يقدم نظرية سياسية، بل يرى انه يجب على الحكيم أن يبتعد عن العمل السياسي.

أما الرواقية فيتضح رأيها في آراء زينون التي ضمها كتابه (في الدولة) وكان معارضاً لأفلاطون وأرسطو، ومؤيداً نظريات قدامى السفراطيين فدولته ((تأخذ بنظام المشاركة في النساء والتي لا ينبغي أن يوجد فيها لا معابد ولا محاكم ولا ملاعب رياضية)) (١٨)، ولم يهتم بآرائه هذه إلاّ على سبيل الاهتمام بالأشياء الغريبة.

أما في القرن الثاني ق.م وهي العصور المتأخرة للفكر اليوناني فقد كان موضوع الكتابات السياسية هو النظام الملكي ((فالملك السماوي، أي الألوهية التي

تحكم العالم، يقابله على الأرض الملك الدنيوي)) (١٩)، والحكم الملكي عندهم هو أكمل النظم السياسية، وهؤلاء هم أصحاب المدرسة المشائية وأكاديمية أفلاطون المتأخرتين.

أصول الديمقراطية الأثينية :

مرت على أثينا عدة أشكال من الديمقراطية، وحدد أرسطو

هذه الأشكال في كتابية (السياسة) و(دستور الأثينيين)، وقبل أن يحدد أصول الديمقراطية، وضع شيئين أساسيين بمثابة أركان للسلطة بشكل عام، هما كم المواطنين وكيفهم، وكان يقصد بكم المواطنين غلبتهم في العدد، أما الكيف فهو الحرية والثروة والاستنارة والمولد (٢٠)، بينما حددها أستاذه أفلاطون في مبادئ هي:

((أولاً العدل المنظم الأعلى للدولة كما هو للفرد، ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسؤولية واحترام القانون)) (٢١)، واعتبر أرسطو سولون أول رئيس للحزب الديمقراطي، وهو الذي حدد أصول الديمقراطية في شكلها المبكر في ثلاثة ((أولها وأحقها بالعناية إلغاء ما كانت قد جرت به العادة من تمكين الدائن من إخضاع المدين لأنواع القهر البدني. والثاني تخويل أعضاء المدينة عامة حق اتهام من اقترف الظلم على أي شخص كان، والثالث حق الاستئناف أمام مجالس الحكم)) (٢٢)، وحاول ليسلي أن يدرس كافة أشكال الحكم الديمقراطي في اليونان منذ سولون وصولاً إلى بركليس، الذي اعتقد أرسطو بأن النظام الديمقراطي في أثينا ظل صالحاً طالما كان بركليس رئيساً للحزب الديمقراطي، وبعد موته بدأ الفساد يدب في النظام السياسي وتنهار الديمقراطية، أقول بأن ليسلي درس كل هذه الأشكال واستطاع أن يحدد لنا أصول الديمقراطية الأثينية في:

أولا: البيئة الاجتماعية.

١- حكم الفقراء.
٢- استغلال الأغنياء.
٣- إزالة عبودية الدين ومؤهلات الملكية للمنصب السياسي.
٤- ثانياً: الموهبة الفردية، دون أي اعتبار لوضع العائلة أو ثرائها.

ثانياً: نظام الحكم.

١- التداول الشعبي واشتراك جميع المواطنين في اتخاذ القرارات مما يؤدي إلى حكم الأكثرية.

٢- ملء غالبية المناصب بالقرعة أو الحظ.
٣- اعتبار جميع الرسميين مسؤولين.
٤- هيئات محلفين كبيرة من المواطنين.

ثالثًا: المفاهيم المثلى:

١- المساواة.
٢- مساواة (حرية القول) وينظر إليها سلبيا بأنها سيطرة الجهل.
٣- المساواة والتكيفية وينظر إليها سلبياً بأنها حرية وفوضى مفرطتان.
٤- احترام سلطة القانون والرسميين العامين.
٥- الاشتراك المتواصل بالنشاط المدني. (٦٣)

لقد طبقت هذه الأسس للديمقراطية على المجتمع الأثيني في ذلك الوقت والذي سأبين وبشكل مكثف طبيعته، وفقاً لما يلي:

١- كان عدد سكان أثينا واحد وعشرين ألفاً، أي الشبان الذكور من عمر عشرين فأكثر.
٢- المقيمون الأجانب وعددهم عشرة آلاف.
٣- عدد العبيد أربعمائة ألف أي بمعدل ثلاثة عشر عبداً لكل فرد.
٤- لا يعرف متوسط عدد أفراد الأسرة الأثينية.
٥- يرث الأبناء بالتساوي في قانون الميراث الأثيني.
٦- كان من بين عدد سكان أثينا البالغ واحداً وعشرون ألفاً، هناك أثني عشر ألفاً أي ٦٠% يكسبون قوتهم بالعمل في ملكيات صغيرة للغاية تبلغ خمسة أفدنة، وكعمال مهرة أو تجار يعولهم خمسة عبيد فأقل، أو كعمال يوميين.
٧- معدل عمر الإنسان ستين سنة، وليس هناك تعداد بنسبة وفيات الأطفال فإنها مرتفعة، كنسبة الوفيات بين الشبان.
٨- المتخلفون عن دفع ديون الأيسفورا، أغلبهم فقراء وهم مزارعون يقاسون ويشقون في تلبية نفقات أولادهم، فإن تأخرهم عن دفع الضريبة يؤدي بـ (اندروثيون وثيموكراتس اللذين يجمعان الضرائب)، إلى انتزاع الأبواب وحجز الخادمة إن كانت هناك خادمة.
٩- بلغ مجموع الضرائب خمسة آلاف وسبعمائة وخمسون ثالنت وهو يمثل ملكية الدولة بشكل كامل، سواء أكانت أرضا أو منازلا أو مجهودات شخصية عبيداً كانت أو نقداً أو استثمارات.

١٠- تتجمع الثروة في أثينا بأيدي عائلات محدودة العدد وتمثل قمة المجتمع الأثيني، ويقارب عدد هذه العائلات ثلاثمائة، وفيما عدا هذه العائلات تتدرج الثروة من الثرى إلى المحتاج، وهناك قلة غنية وقلة من العمال اليوميين في السفح، وهناك بعض الإقطاعيين يعتمدون على الأرض.

١١- الإستيرادات الأثينية هي القمح، السمك المملح، الخشب، القار، العنب، الكتان، الحديد، البرونز، العاج.

١٢- الصادرات زيت الزيتون، الخزف الأتيكي، أرباح القروض البحرية المدفوعة في أثينا، نفقات زوار المدينة من تجار وغيرهم، ولن أثينا تجتذب التجار للحصول على العملة ثمناً لبضائعهم.

١٣- كل الأثينيين مستهلكون، وغالبيتهم منتجون أو زرا عيون أو صناعيون، ولن يمثل التجار إلا قلة، بسبب غفلة الأثينيين عن أهمية الأسواق لتصريف صادراتهم. (٢٤)

أما عناصر مدينة أثينا فهي:

أولاً: الجيش الأثيني الذي ينقسم إلى:

أ - سلاح الفرسان.

ب- البحرية.

يتألف سلاح الفرسان من الأثرياء الشبان والأرستقراطيين، وينتخب قادته انتخاباً وتشغل درجاته الصغرى بالتعين، وقد فسر سبب ضعف الجيش بأن الأثينيين قوم بحريون، ويرجع سقراط السبب إلى الشعور بالنقص الناتج من الهزائم.

اما البحرية فالأسطول كان على كفاءة عالية ويرأسه نفس القواد ويحوي على رجال البحر المدربين، وصناع السفن، وهؤلاء هم سبب كفاءة الأسطول البحرية.

ثانياً: إدارة الأعياد الدينية، فهي تدار عن طريق حكام أو هيئات مختارة بالاقتراع يمولها مواطنون أغنياء.

ثالثاً: الإدارة المالية وهي ذات كفاءة محدودة، وتدار من قبل هيئات منتخبة يشرف عليها المجلس، وكانت الأموال تنفق بأمر الشعب، وقد بينا أسس الإيراد القومي، لكن الشيء الذي لابد من الإشارة إليه هو إجراء موازنة بين الإيرادات والمصروفات، والإدارة المالية صارمة ومعقدة بعدد هيئاتها التي تختار بالاقتراع السنوي.

رابعاً: مجلس الخمسمائة:

١- ينتخب سنويا بالقرعة.
٢- تمثل كل قبيلة بخمسين عضواً في المجلس وتخصص أماكن لكل قرية حسب أهميتها.
٣- أعمار أعضائه فوق الثلاثين.
٤- يقومون بتأدية اليمين.
٥- يخضعون لفحص مبدئي كل على حده.
٦- يخضعون لاختبار نهائي.
٧- لابد أن يكونوا من طبقة الزفجتاي مثل الرؤساء.
٨- لا يجوز عمل الشخص في المجلس أكثر من سنتين طوال حياته.

وهذا المجلس هو نموذج حسن للشعب الأثيني، ولا بد من أن تتطابق آراؤه مع آراء الشعب، ومن بين أعضاء المجلس هذا ينتخب الرئيس بالقرعة ويكون رئيساً للرؤساء، بيده خاتم المدينة ومفتاح المعابد، ويحفظ الأرشيف والنقود ويساعده ثلة القبيلة الحاكمة التي يختارها بنفسه (٢٥).

نقد الديمقراطية الأثينية :

قبل أن نحدد الانتقادات التي وجهت لديمقراطية أثينا، أود القول بأن أشهر هؤلاء النقاد هم:

سقراط، أفلاطون، ايسوكراتيس، أرسطو، هيرودتس، توكيديس، أكسانوفان، ويمكن إجمال تلك الانتقادات بالمحاور التالية:

النقد الأول:

قال أرسطو ((في مثل هذه الديمقراطيات يعيش الناس كما يبغون، أو كما يقول يوريبيدس (حسب أهوائهم) وهذا أمر سيء)) (٢٦)، وأكد هذا النقد ايسوكراتس، وكذلك أفلاطون في (الجمهورية)، فأفلاطون يقول، في النظام الديمقراطي تشيع الحرية، والصراحة، وكل فرد يرتب حياته مثل ما يهوى، لكن ((المواطنين شيع لا يشكلون وحدة متجانسة كما أن الأجانب وحتى النساء والعبيد لهم حريتهم كالمواطنين)) (٢٧)، من هذا النقد نستطيع أن نستنتج المبادئ الأولية للديمقراطية وهي: .

١- الحرية وتقسم إلى قسمين:

أ - الحرية الشخصية.
ب- حرية القول.
٢- الصراحة.
٣- معاملة الأجانب والعبيد والنساء معاملة فريدة.

النقد الثاني :

ذكره أفلاطون الذي يرى بأن الديمقراطية ((تنشر نوعاً من المساواة بين المتساوين وغير المتساوين على حد سواء)) (٢٨)، وناقش أرسطو المقياس الذي بموجبه تقدر الحقوق ورأى بأنه الحرية، أي أن الرجال الأحرار متساوون، وفي رأيه أن المعايير لابد أن تكون الثروة والمولد وحدهما، والمبادئ التي نستنتجها من هذا النقد هي:

١- المساواة.
٢- العدالة.

أما بشأن المساواة فإن الأثينيين:

١- لم يقبلوا تهاونا في المساواة أمام القانون.
٢- جعلوا لكل مواطن حقاً في الكلام والتصويت في الجمعية العامة، وتكوين مجلس الخمسمائة الذي كان يعد أعمال الجمعية.
٣- على الرغم من المشاركة الجماعية في الحكم، إلا أن الجمعية عندما تجتمع لمناقشة أمر ما فإنها تسمع آراء أصحاب الشأن، فإن أرادوا البناء يسمعوا رأي البنائين، وهكذا، لكن إذا تكلم شخص ليس فنياً فإنهم يهزؤون به إلى أن ينسحب، أما في السياسة فيسمح للجميع التكلم وإبداء الرأي فيها، لذا فهم عندما يختارون حكامهم، يجرون له اختباراً شكلياً، ويكشفون ماضيه، ويتعرض للخلع في الجمعية عشر مرات في السنة، وعلى الرغم من أن مدة حكمه علم واحد فإنه يتعرض لاختبار تفحص فيه أعماله، ولكل مواطن الحق في نقده.

النقد الثالث :

إن الديمقراطية في شكلها المتطرف وفقاً لرأي أرسطو ((تصبح جمهرة الشعب (أو الغالبية) هي الحاكمة بدلاً من القانون، يحدث هذا عندما يكون للقرارات فاعليتها أكثر مما للقانون)) (٢٩)، ويصدق ذلك إذا كان القانون جامداً أو في حالة الديمقراطية المتطرفة التي تتجاوز فيها الأغلبية القوانين القائمة، ويشبه تصرفهم هذا تصرف طاغية إغريقي تقليدي، أي أنهم يتجاوزون القانون لكن ما القانون؟

عرف سقراط القانون بأنه ((ما سنه المواطنون بعد اتفاقهم على ما يجب عمله وما يجب تجنبه)) (٣٠)، وبعض الديمقراطيين فهم القانون ((على أنه إرادة الشعب التي لها اعتبارها، بالإضافة إلى ملحق تفسيري: انه على الأغلبية أن ترضي الأقلية وترعى مصلحة الجميع)) (٣١)، أما أرسطو فاعتبر القوانين ((مجموعة تشريعية وضعت للجميع، بيد مشرع حكيم، مثل سولون عندهم، ثابتة في جوهرها ولكنها قد تحتاج من حين لأخر إلى تفسير أو إضافة)) (٣٢).

النقد الرابع:

وهو مأخذ الفلاسفة على الديمقراطية لكونها ((تعني سيادة الغالبية الفقيرة بما يخدم مصالحها على الأقلية الغنية)) (٣٣)، إذ يقول أفلاطون في الجمهورية ((تأتي الديمقراطية عندما يهزم الفقراء الأخرين الأغنياء ويقتلونهم أو يحرمونهم ثم يتقاسمون الحكم والوظائف بالتساوي مع الباقين)) (٣٤)، أما رد الديمقراطيين على هذا الاعتراض فهو أنهم يرون الشعب ليس إلا اسماً للجميع، والأوليغاركية هي اسم لجزء منه، فالأغنياء هم الذين يحافظون على الثروة وهم حكماء وخير الناصحين، والشعب هو الذي يسمع ويحكم على الأمور، وأن هذه العناصر جميعاً لها قدر متساوي من الديمقراطية، ويعلق جونز بأنه من الصعب القول إن الديمقراطية الأثينية قد استغلت الفقراء، ففي توزيع السلطات السياسية فاز الأغنياء بنصيب عادل، ولكن في المهام الصغرى والمجلس ودائرة المحلفين ساد الفقراء، أما المناصب العسكرية والدبلوماسية والمالية فينتخب لها رجال من ذوي الحسب والثروة، والخطباء أيضاً من الموسرين ومن عائلات عريقة، بينما يتعرض الفقير ووضيع الأصل من الساسة للسخرية من الخطباء والكوميديين.

وكان هدف جونز من عرض هذه الانتقادات بشأن سلوك وتصرف الديمقراطية الأثينية في الداخل والخارج، وفقاً لانتقادات توكيدين وأفلاطون وأرسطو، هو الوصول إلى التساؤل عن الديمقراطية المتطرفة التي قال عنها أرسطو بأنها حكومة فاسدة وهي التي كان للشعب فيها السلطة ومنحت العامة حقوقاً سياسية كاملة خاصة في شغل الوظائف وسيطر هؤلاء العامة على الجمعية لأعدادهم الهائلة، وفيما إذا كانت هذه الديمقراطية حقاً نوعاً من الحكومات الفاسدة، مثل ما صورها الفلاسفة والمؤرخين الأثينيون (٣٥).

أساليب الحفاظ على الديمقراطية:

لخص أرسطو أساليب الحفاظ على أنظمة الحكم سواء الديمقراطية أو الأوليغاركية أو الأرستقراطية، وسأوجز ذلك بما يلي:

١- الحفاظ على القانون وعدم المساس به.
٢- المدة القصيرة للوظائف فكلما طالت مدة البقاء بالوظيفة سببت الشرور.
٣- الاهتمام بالشؤون العامة.
٤- إتقان المعارك والخصومات بين المواطنين.
٥- إجراء الموازنة بين الإيرادات والنصاب.
٦- رفض الاستعلاء وإعطاء الوظائف قليلاً من الأهمية لأن السلطة تقصد الشخص.
٧- لابد من إيجاد وسيلة مقنعة لتوزيع الوظائف، إما بالتشريع أو بأية وسيلة فعالة أخرى.
٨- ينبغي أن تكون المحاسبة على الأموال العامة بحضور المواطنين أو جزء منهم، ونشر نسخ من تلك المحاسبة في القبائل والبطون والمقاطعات.
٩- في الديمقراطية يجب رفض عملية المطالبة بتقسيم أموال الأغنياء، ويمنع حتى توزيع الغلات.
١٠- المساواة في توزيع الوظائف بين المواطنين، والمناصب العليا تعطى لمواطنين يتمتعون بالحقوق السياسية وعليهم تطبيق ثلاث صفات، أولها التمسك بالدستور، والكفاءة ثانياً والثالثة العدل والفضيلة
١١- لابد من الحفاظ على الأخلاق والتربية بالنسبة للمواطنين.
١٢- حب أكثرية المواطنين للدستور (٣٦).

الاستنتاجات:

١- لم تكن هناك كتابات متخصصة توضح النظرية السياسية للديمقراطية الأثينية، لكن أفضل المصادر هي :
أ - مجموعة المدائح لأثينا وأشهرها خطاب بركليس الجنائزي
ب- مرثية لليسياس ترجع إلى بداية القرن الرابع.
جـ- مدائح ايسوكراتس المعروفة بال panegyricus والباناثينية panathenaicus.
د- مرثية منكسينوس لأفلاطون ومحاورة الجمهورية.
هـ- بعض أحاديث سياسية لتوكيديس.
و- دستور أثينا لأرسطو وكتاب السياسة.
٢- نتفق مع وجهة نظر جونز في أن الديمقراطية الأثينية كانت محافظة وثابتة عندما نقارنها مع الديمقراطيات المعاصرة، وسبب ذلك هو البناء الاقتصادي

للمجتمع الأثيني، فلا وجود لاقتراح في ديمقراطية أثينا على إعادة توزيع الأراضي، أو إعفاء من الديون، أو مبدأ تحرير العبيد بقصد ثوري، لكن في الضرورات الوطنية تحرر الجمعية العبيد لكي تزود الأسطول بالرجال، هذا الأسلوب المحافظ في الديمقراطية الأثينية هو الذي أدى إلى استقرارها، أما في الوقت الحاضر فالصراع الطبقي هو السائد.

٣- هناك وجهتا نظر مختلفتان حول الديمقراطية، إحداهما لجيجن والأخرى لجونز، فجونز يعد دولة الديمقراطية الأثينية أنجح دولة في اليونان، واستطاعت أن تجعل نفسها أعظم مدينة خلال خمسين عاماً بين حرب الفرس وحرب البلوبونيز، لكن جيجن يرى بأن هناك نظماً سياسية في عصر سيادة الديمقراطية الأثينية، وهذه النظم في صيغها أفضل من ديمقراطية أثينا ومثله على ذلك الأرستقراطية في تساليا، كريت، قرطاجة، وفي اسبرطة التي تميزت بتحقيق التوازن بين النظم الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. (٣٧)

٤- أن نجاح تطبيق الديمقراطية في أثينا يعود إلى درجة الوعي التي بلغها المواطن الأثيني.

٥- اعتمدت أثينا في تنفيذ القانون مثل الدول القديمة على خدمات رجال المباحث وكان عليها أن تكافئهم على خدماتهم، ورجال المباحث وباء في أثينا، إذ أن سمعتهم سيئة في المجتمع الأثيني، وهم ليسوا على وفاق مع المحلفين، والمتهمون أيضاً يشكون في رجال المباحث ويقولون بأنهم ليسوا منهم، أو أنهم على عداء شخصي معهم، وهم يبتزون رجال المال.

٦- تعددت آراء الباحثين بشأن نقطة بدأ التفكير في الديمقراطية، فمنهم من يعتبرها قائمة على السؤال السياسي الذي طرحه هيرودتس المشابه للسؤال الفلسفي الذي طرحه طاليس، والقسم الأخير يعتبرها تمثل لمجمل الحضارات التي سبقت اليونان، ونحن مع هذا الرأي لأننا نعتبر الفكر الإنساني بشكل علم ما هو حلقات يكمل بعضها البعض الأخر، والفكر السياسي الذي جزء منه الديمقراطية هو واحد من مستويات الفكر التي ساهمت في تطويرها مختلف شعوب الأرض.

٧- تعددت مبادئ الديمقراطية الأثينية عبر تطورها، لكننا نستطيع توزيعها على: البيئة الاجتماعية ونظام الحكم والمفاهيم المثلى.

٨- إذا كانت الديمقراطية الأثينية هي الشكل الأمثل لتطبيقات الديمقراطية على مدى التاريخ، فإن هذا يعود إلى أسباب اجتماعية واقتصادية تنفرد بها أثينا

دون غـيرها من المدن التي تطبق الديمقراطية، وإذا كان النظام الديمقراطي الذي طبقته أثينا صالحاً لها فهو من غير الممكن أن يكون صالحاً للمجتمعات الحديثة بتعقيداتها المختلفة.

٩- أبـرز نقـاد الديمقراطـية الأثينية هما أفلاطون وأرسطو، وقد طرحا برامج سياسـية بديلاً عن الديمقراطية وأنظمة الحكم الأخرى، لكن للأسف الشديد أن البدائل التي قدمها الفيلسوفان لم تطبق في بيئة اليونان أو في أي مدينة أخرى من مدن العالم.

١٠-مـن المناسـب هنا عرض نقد ليسلي لديمقراطية أثينا، لأنني أشاطره الرأي، ويقع نقده في محورين هما:

الأول: أن الديمقراطـية وجدت من أجل تأمين الحرية، لكن ما الحرية التي تؤمنها هذه الديمقراطية، هل هي لا كبح، أم لا عبودية فقط في الوقت الذي ساد في أثيـنا الاعـتماد كلـياً على العمل القسري في الجانب الاقتصادي، ولم يناقش الإغريق هذا السؤال.

الثاني: مبني على عملية احترام القانون في النظام الديمقراطي لكن كيف نعد هذا القانون الذي نحترمه ديمقراطياً؟ لأن تحديد ديمقراطية الحكم أو عدمها يتوقف على نوعية القانون السائد، فالحكم مثلاً بقانون فيه بنود غير ديمقراطية يعتبر هـذا الحكـم غير ديمقراطي، عليه فان احترام القانون ليس كافياً، لأن هناك العديد من القوانين يجب خرقها والتمرد عليها (٣٨).

المصادر والهوامش :

١- ليبســون، ليسلي: الحضارة الديمقراطية، ترجمة فؤاد موبساني وعباس العمر، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، بدون سنة طبع، ص١٩

٢- كان التفكير الأساس في تلك الفترة أنه لابد أن يوجد وراء التكثر في العالم مبدأ أقصـــى واحد، وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس إلى انكســـاغوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الأول الذي صدرت منه جميع الأشـــياء، وكل مذاهبهم محاولات للإجابة عن هذا التساؤل لمزيد من التفاصيل انظر:

Burnet, John; Early Greek Philosophy, London, 1930

Zeller, Eduard; Outlines of the history of Greek Philosohy, New York, 1950.

٣- ليسلي: الحضارة الديمقراطية، ص٢٠

٤- جيجـــن، أولـــف: المشـــكلات الكـــبرى في الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة الكيلاني، ١٩٧٦، ص٤٥٤.

٥- ليسلي: الحضارة الديمقراطية، ص ٢٠.

٦- المصدر والصفحة أعلاه.

٧- المصدر والصفحة أعلاه.

٨- جيجن، أولف: المشكلات الكبرى، ص٤٦٣.

٩- ليسلي: الحضارة الديمقراطية، ص٢١.

١٠- أرسطو طاليس : السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مع مقدمة بارتلمي سانتهلير، منشورات الفخارية، بيروت، بدون سنة طبع، ص٢٠٤

١١- المصدر السابق، ص٤٦.

١٢- جيجن، أولف : المشكلات، ص٤٦٦.

١٣- أشكال الحكم هذه معروفة لدى أغلب الباحثين، لكن المنفعة التي تحدثت عنها هي أن الملوكـــية حكومة الفرد وموضوعها المنفعة العامة، والطغيان المنفعة الشخصـــية للمـــلك، بيـــنما الأرستقراطية هدف السلطة الخير، وفسادها الأوليغاركـــية وهـــي تمـــثل المنفعة الخاصة للأغنياء، بينما البوليتية أي الجمهوريـــة هدفهـــا الصالح العام، وفسادها الديماغوجية وتمثل المنفعة الخاصة للفقراء ولمزيد من التفاصيل بشأن هذه الحكومات أنظر:

أرسطو طاليس: السياسية، ص٢٠٤ فصاعداً

١٤- لمزيد من التفاصيل انظر:

أرسطو، السياسة، ص٣٢٩-٣٣٠.
١٥- المصدر السابق، ص٣٣١.
١٦- المصدر السابق، ص٣٧٥.
١٧- جيجن، أولف: المشكلات الكبرى، ص٤٦٧-٤٦٨.
١٨- المصدر السابق، ص٤٦٨
١٩- المصدر السابق، ص٤٦٨-٤٦٩.
٢٠- لمزيد من التفاصيل انظر:
أرسطو: السياسية، ص٣٤٩.
٢١- المصدر السابق، ص٢٣
٢٢- أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر ١٩٢١ ص ٥٩-٦٠.
٢٣- لمزيد من التفاصيل انظر: ليسلي: الحضارة، ص٢٣
٢٤- لمزيد من التفاصيل انظر:
جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص١١٧-١٣٩.
٢٥- لمزيد من التفاصيل، انظر المصدر السابق، ص١٥٣-١٨٨.
٢٦- المصدر السابق، ص٧٢.
٢٧- المصدر والصفحة أعلاه.
٢٨- المصدر السابق، ص٧٣
٢٩- المصدر السابق، ص٧٩
٣٠- المصدر السابق، ص٨٠
٣١- المصدر السابق، ص٨١
٣٢- المصدر والصفحة أعلاه.
٣٣- المصدر السابق، ص٨٣
٣٤- المصدر السابق، ص٨٤
٣٥- بشأن الإطلاع على رأي جونز مفصلاً، انظر، جونز، الديمقراطية، ص١٠٣ ، ويعرض أيضاً انتقادات أخرى للديمقراطية.
٣٦- تفاصيل ذلك انظر: أرسطو طاليس: السياسية، ص٤٢١-٤٣٠.
٣٧- انظر: جيجن، أولف: المشكلات الكبرى، ص٤٥٥ وجونز: الديمقراطية، ص ٩٢-٩٣.
٣٨- انظر: ليسلي، الحضارة، ص٢٤.

منتدى اقرأ الثقافي
---
www.iqra.ahlamontada.com

تصوير ابو عبد الرحمن الكردى

قراءات جديدة فى قضايا فلسفية

دأبت الفلسفة منذ أن وجدت على يد فيلسوفها الأول طاليس في القرن الخامس قبل الميلاد عل طرح السؤال، وقد لخص أرسطو أسئلة الفلسفة بمتى ؟ وكيف؟ ولماذا؟ واستمرت هذه الحال إلى أن تنبه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل في الفلسفة المعاصرة وقال بان مهمة الفلسفة ليست في طرح الأسئلة بل في الإجابة على الأسئلة المطروحة، عليه فإن منهج كتابي هذا وفكرته تتماشى مع هذا الطرح الرسلي الفلسفي.

كتابنا الذي بين أيديكم هو قراءة في الفلسفة، أي محاولة الإجابة عن أسئلة فلسفية مطروحة على الساحة الثقافية، ففصله الأول يكمن في طرح سؤاله الأول، هل هناك مضامين فلسفية للحضارة العربية الإسلامية ؟ وإذا كانت كذلك فما هي مصادر التأمل الفلسفي للفيلسوف المسلم الذي صاغ هذه المضامين الفلسفية؟

أما الفصل الثاني فهو يجيب عن إنجازات الفلاسفة المسلمين، و إذا كانت هناك إنجازات للفلاسفة المسلمين، فما معنى طرح أرسطو فكرة الشعاع الخاطف، وهذا ما يجيب عنه الفصل الثالث.

ولما كان أرسطو هو صاحب فكرة الشعاع الخاطف وهو المعلم الأول في المنطق ويقوم المنطق كله على فكرة المقولات العشرة، فما معنى المقولة؟ وماهي أقسامها العشرة ؟ تلك هي موضوعات فصلنا الرابع.

أما الفصل الخامس فهو نقد عربي فلسفي للفلسفة اليونانية، في المنهج والفن والمحاكاة وميتافيزيقا أفلاطون ونقد لأرسطو في نظرية التعريف والمنطق والعلل الأربعة فضلا عن نقد فكرة الدائرة كل هذا النقد من قبل زكي نجيب محمود فضلا عن آراءنا المقارنة بين النص اليوناني والنقد العربي.

والفصل السابع والثامن هما أيضا محاولة للاجابة عن سؤال محوري في الفلسفة السياسية ، ماهو شكل النظام السياسي الأمثل ؟هل هو الديمقراطي أم أي شكل أخر ؟ لذا كان الفصل السابع عن الأستبداد بينما الفصل الثامن عن الديمقراطية.

وحسب اعتقادي المتو يشكل بدء تجربة جديدة تعرض روءى
ومناقشات وتحاول الإ فية طالما ظلت موضع حوار ونقاش بين
الباحثين في الأوساط من الله التوفيق.

المؤلف

ISBN 977-05-2640-1

مكتبة الأنجلو المصرية
THE ANGLO-EGYPTIAN BOOKSHOP
The World of Words & Thoughts
www.anglo-egyptian.com