



٢

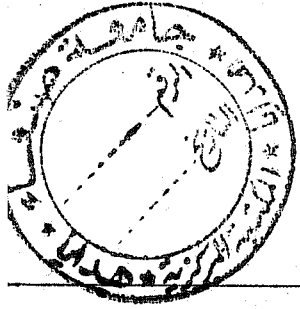
مجلة

كلية الآداب

العدد الثالث ١٩٨٢



منشورات جامعة صنعاء



٨١

مجلة

كلية الآداب

العدد الثالث ١٩٨٢



منشورات جامعة صنعاء



كلمة العدد

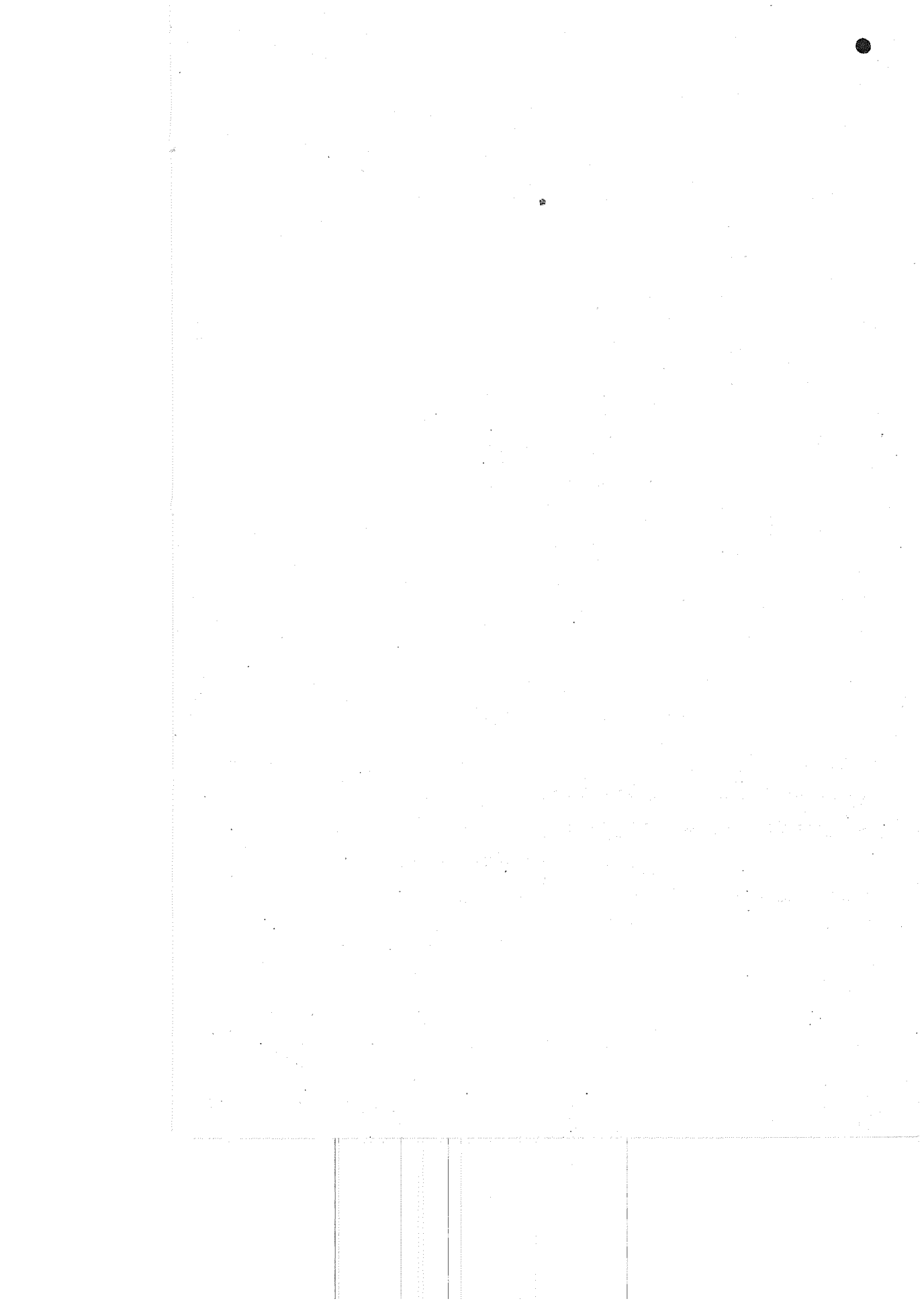
في هذا العدد تتجلى حصة اليمن في مقالين أحدهما عن ابن الامير وموقفه من الدعوة الوهابية والآخري في الفلسفة الطبيعية عن ابن متوية وابن المرتضى. وللفلسفة ذاتها نصيبها الواضح في مقال كبير عن أرسطوريا افرد له ملحق خاص وفي مقال عن الاثروبولوجيا الفلسفية وهو مقال يتناول جانباً هاماً قلما تناوله الباحثون. ولكل من التازينج والجغرافيا نصيبه الأول في بحث يقدم لأول مرة عن صورة العراق في مراسلات حسين مكماهون وثانيها في مقال لا يبعد في تناوله عن العراق لأنه يتحدث عن التطور الحضاري في ارض ما بين النهرين من الوجهة الجغرافية.

اما بقية الأبحاث فواحد منها يتحدث عن ظاهرة التثنية في اللغة والآخريتناول الشخصية الروائية من الواقع الاجتماعي.

واما القسم الانكليزي فقد اقتصرت البحوث فيه على الناحية الأدبية في اللغة الانكليزية فعرضت علينا ما توصل اليه اصحابها بالترتيب عن النقد الاجتماعي عند جون دون والنقد الأدبي عند ت.س. إليوت وعند د.ه. لووانس.

ونأمل أن يجد القارئ فيما قدم اليه زادا كافيا للذهن وشحذا لشهوته الى المزيد من قراءة الأبحاث العلمية.

رئيس التحرير



أرسطو

دعوة للفلسفة بروتريتيقوس

قدمه للعربية
مع تعليقات وشروح
د. عبد الغفار مكاوي

«ان البشر جميعا يسعون الى المعرفة يحكم طبيعتهم»

أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألفا، ١٩٨٠، ٢١-٢٨)

«ما صنع الاله ولا الطبيعة شيئا باطلا»

(السيا ١-٤، ٢٢١ أ ٣٣)

«القانون وحده هو الحاكم والسيد، هذا القانون الذي

يعبر منطوقه عن حكمة وبصيرة ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل

لنا المعيار الدقيق ويكون لنا بمثابة الدليل الهادي الى الخير

غير الانسان الحكيم ؟ بروتريتيقوس، ب ٣٨-٣٩).

«المثل القائل لا تعط السكين لطفل، يعنى ألا تضع القوة

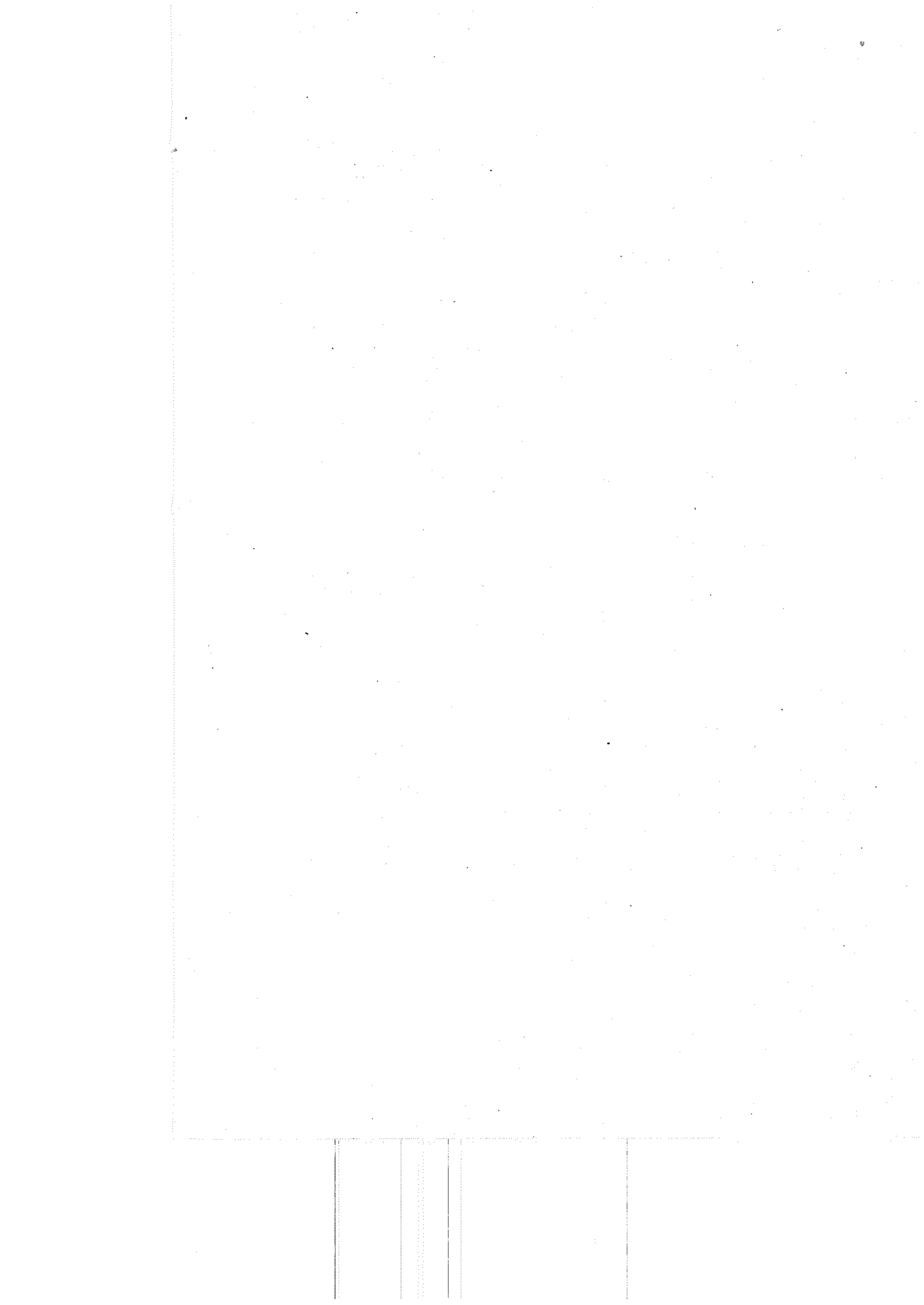
في أيدي الأوغاد (ب ٤)

«الباحث بأقصى جهده عن الحقيقة هو الذي ينفرد

بأكمل حياة ممكنة (٨٥، ٨٦)

«ان الحياة الخالية من التأمل والنظر لحياة لا تليق

بالانسان. (ب ٤٢)، دفاع سقراط (الأبولوجيا) ٣٨ أ



تقديم

كتاب مفقود لأرسطو ضاع مع ماضع من المحاورات التي كتبها في شبابه ولم يبق منها غير أسمائها وبعض شذرات متفرقة منها . صحيح أن بعض المؤلفين القدامى قد عرفوا عنوانه الأصلي «بروتر ييتيقوس»^(١)، وأن عددا منهم وضع كتباً أخرى تحمل نفس العنوان الذي يفيد الحث على التفلسف وبيان ضروريته للحياة السعيدة . وصحيح أيضاً أنهم اقتبسوا منه عبارة ذاعت شهرتها في كتب الفلسفة حتى يومنا الحاضر - ألا وهي العبارة التي تقول إما أن التفلسف ضروري، ولا بد عندئذ من التفلسف، وإما أنه غير ضروري، ولا بد أيضاً من التفلسف لا ثبات عدم ضروريته، وفي الحالين ينبغي التفلسف^(٢)

(١) Πρωτρεϊτικος

السروريس ييتيقوس هو الشيء القنع أو المغرى، والفعل منه (بروتر ييو) معناه بحث على شيء ينقض عليه بالحاج وقد استخدمه أفلاطون في الحث على الفلسفة، كما استعاره من أرسطو أكثر من مؤلف قديم من عنه وتأثر به . وخصوصاً بامبيخوس .

(٢) لم يرد نص هذه العبارة في الكتاب، وإنما استوحاه بعض المؤلفين المتأخرين من مضمونه ومعناه - انظر التعليقات .

ولكن الكتاب ظل أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا في عداد المفقودين... وبقى الأمر على هذه الحال منذ النصف الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين نشر عالم الماني كتابا عن محاورات أرسطو طرح فيه السؤال عن مضمون الكتاب الضائع وهدفه. وانطلق البحث من هذا السؤال الحائر. ودارت عجلته مائة سنة كاملة حتى أعيد بناء الكتاب المفقود الذي تجده بين يديك!

ولو صرفنا النظر عن الفهارس القديمة التي أحصت مؤلفات المعلم الأول (١) لوجدنا نصين اثنين من العصور القديمة يذكر فيها «البروتر بيتيقوس» الضائع ذكرا صريحا فالأسكندر الأفروديسي (حوالي سنة مائتين بعد الميلاد، أكبر، شراح أرسطو) يقول (٢) ان أرسطو يطرح فيه السؤال عن ضرورة التفلسف لبلوغ السعادة والحياة الأخلاقية الطيبة أو عدم ضرورته. ويؤكد الأسكندر أن قدم الدليل على ضرورته عندما يبين أن من يحتج على الفلسفة انما يثبت بهذه الحججة نفسها أنه يتفلسف. ولقد كان هم أرسطو أن يدافع عن صحة العبارة التي ذكرها أفلاطون في محاوره «الدفاع» على لسان سقراط (٣): «ان الحياة الخالية من البحث والتأمل حياة لا تليق بالانسان، وأن يؤيدها بحجج أخرى استمدتها من تجربته في الحياة ورؤيته لها. أما النص الآخر الذي يرد فيه ذكر الكتاب فيرجع الى زينون مؤسس الرواقية (من حوالي ٣٣٦ الى ٢٦٤

(١) يذكر اسم الكتاب على سجل المثل لدى اندرونيقوس الروديسي - الرئيس الحادي عشر على نيقية ومصنف كتابات أرسطو - في كتابه عن مؤلفات أرسطو، كما يذكر أيضا في قائمة مؤلفاته التي أوردها ديوجينيس اللاذقي (من الثلث الأول للقرن الثالث بعد الميلاد) في الفصل الذي كتبه عن أرسطو في الباب الخامس من كتابه المعروف حياة مشاهير الفلاسفة وآراؤهم، ص ٢٥١ من الترجمة الألمانية لأوتو إيلت، المكتبة الفيلسفية، هامبورج، ١٩٦٧.

(٢) في شرحه للمواضع الجدلية أو الظلوبيقا لأرسطو، ٢، ٢ ص ١٤٩ (واليس).

(٣) الدفاع، ٣٨. وانظر كذلك الفقرة الأخيرة من نص هذا الكتاب (ب ١١٠).

ق.م) الذي يروي (١) عن معلمه الكلبي «كراتيس» (أو أقرطيس تلميذ ديوجينيس الكلبي) أنه كان يجلس يوماً في دكان صديقه الاسكافي «فيلكوس». وأخذ كراتس يقرأ عليه من كتاب أرسطو «البروتر بيتيقوس» الذي أهداه لشميون ملك قبرص وقال له فيه: ما من أحد مثلك أهله الظروف لنهب حياته للفلسفة فأنت ثرى، ويمكنك أن تنفق المال اللازم لتحصيلها، وأنت كذلك مرموق المكانة. كان الاسكافي يستمع لما يقرأه صديقه عليه دون أن يكف عن مواصلة عمله. فقال له كراتيس: «أعتقد يا عزيزي فيلكوس أنني سأهديك كتاباً بنفس العنوان، فأنت في رأي أهل للحياة الفلسفية أكثر من ذلك الذي أهداه أرسطو كتابه».

وسواء أكانت حكاية الفيلسوف الكلبي صادقة أم من نسج خياله فإن مغزاها لا يخفى على القارئ لقد أراد هذا الشحاذا البائس - الذي عرفت العصور القديمة جولانه في القرى ومواعظة للفقراء بالزهد والعودة الى حياة الطبيعة - أراد أن يقول إن الاسكافي المسكين أقدر على الحياة الفلسفية من الملك صاحب السلطة والجاه والثراء. والأهم من ذلك أنه لم يكن ليروى الحكاية ولم يكن زينون ليرددها بعده لو لم يكن «بروتر بيتيقوس» أرسطو معروفاً بين الناس في النصف الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد.

مهما يكن الأمر فنحن لا نملك غير هذين النصين اللذين يذكر فيها كتاب أرسطو، وكلاهما لا يفيدنا بشيء عما يقول فيه. ولقد مرت القرون وتوالت الأجيال منذ ذلك الحين الى أن طرح العالم الألماني ج. برنايس (في كتاب صدر له في برلين سنة ١٨٦٣ عن محاورات أرسطو) مشكلة هذا الكتاب وتساءل عن هدفه ومضمونه. وبدأت عيون الباحثين تقتفي آثار الكتاب وتلمس صداه في

(١) ورد نص الحكاية في موسوعة ستوبايوس، ٢ طبعة هنزه ص ٧٨٥ وتحت رقم (٥٠) من الشذرات والنصوص المتفرقة من محاورات الشباب لأرسطو وكتابات الفقدوة التي نشرها فالسر (فبراير ١٩٤٣) وروس (أكسفورد ١٩٥٥) وما زالت المرجع في تفسير العلماء ومحاولتهم لاعادة بناء النص بتحقيقه.

نصوص أرسطو الباقية من كتبه الضائعة أو في نصوص القدماء الذين أخذوا عنوان كتابه وحاولوا تقليد أسلوبه وأفكاره . وظل الأمر في أخذ ورد حتى بدد العالم الإنجليزي بايوتور (١) الظلام المحيط به وأثبت أن كتابا بنفس العنوان ليامبجليوس (أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة ٢٧٠ - ٣٣٠ م) يضم جزءا كبيرا أخذ بنصه الحرفي من كتاب أرسطو وتوالت محاولات العلماء من مختلف بلاد العالم لتفسير النص وتحقيق أسلوبه ومفرداته ومحتواه والتأكد من صحة نسبته لأرسطو- و يطول بنا القول لو حاولنا تتبع أسمائهم وتفاصيل الاختلافات التي دارت ولا تزال دائرة بينهم (٢) ، إذ يكفينا في هذا التقديم أن نتناول الجوانب التاريخية العامة ونعرض لتحليل الكتاب ونشأته ومضمونه .

أهدى أرسطو كتابه الى أمير قبرصى مجهول هو « ثيميسون » . و يبدو أنه وجه بهذا الاهداء ضربة بارعة الى خصومه وأثبت لهم أنه قد نزل الى ساحة الميدان الذى ظل وقفاً عليهم . ومع أن الأحوال السياسية في ذلك الحين ليس لها علاقة مباشرة بمضمون الكتاب فان الهدف الحقيقي من ورائه هو رد سهام هؤلاء الخصوم (وبخاصة ايزوقراطيس (٣) ، صاحب خطبة الأتيدوزيس

(١) وذلك في بحث نشره في مجلة فقه اللغة ، العدد الثانى لسنة ١٨٦٩ ، ص ٥٥ - ٦٩ ، وقدم فيه نصوصا أعتمد عليها العالم الألماني فرنر بيجر - صاحب الكتاب المشهور عن أرسطو وتاريخ تطوره في إعادة بناء النص وتفسيره . ثم توالت محاولات أخرى لمراجعة هذا البناء وتحقيق النص وسلامة نسبة بعض أجزائه لأرسطو-

(٢) من المعلوم أن التعرض لهذه الاختلافات يقتضى النظر الدقيق في النص اليونانى وإبراز التفاوت في فهم أسلوبه وكلماته ، وهو أمر يقتضى نشر النص الأصيل بجانب ترجمته ، وذلك مالا تساعدنا عليه حالة النشر ولاحالة البحث في الفلسفة الأرسطية في العالم العربى . وقد أغنانا النص الذى توصلنا اليه - من تحقيق الأستاذ انجمارد ديرنج وترجمته - عن ذلك ، ومن شاء أن يتتبع تاريخ البحث في الكتاب فليرجع الى مؤلف الأستاذ و . ج . راينوفتس عنه :

(٣) انظر المزيد عن ايزوقراطيس في التعليقات ...

التي انتقد فيها منهج التعليم والتربية في الأكاديمية ، ورئيس إحدى المدرستين الفلسفتين المتنافستين في أثينا) الذين هاجموا المعرفة النظرية ، وأوحوا الى الشباب أن الفلسفة - بوصفها معرفة خالصة - لا ضرورة لها ولا فائدة منها في الحياة العملية وأن السعادة تكمن في استقامة السلوك والعمل الطيب وحده .

ولهذا فان الدعوة البليغة التي يحملها الكتاب الى التفلسف دعوة موجهة في الواقع الى الشباب الاثيني المتزاحم على أبواب المدرستين المتنافستين وهي حث له على حياة التأمل والنظر التي هي وحدها الحياة الخليقة بالانسان .

يبدأ أرسطو دعوته بالإشارة الى أهمية الفلسفة والتساؤل عن الفضيلة والخير ، ويبين أن كليهما لا يمكن أن يتحقق الا عن طريق معرفة مطابقة له ، فبغير هذه المعرفة يصبح امتلاك الخبرات الخارجية من ثروة وقوة وجاه خطرا يهدد الانسان ويضره أكثر مما ينفعه . هذه المعرفة هي التي تضفي على تلك الخبرات قيمتها . وهي في الحقيقة تفوقها في القيمة ، لأنها لم توجد لأجلها فحسب ، وانما هي قيمة في ذاتها ، بل هي القيمة العليا التي تجعل لكل ما عداها قيمة - وبذلك ينتهي العرض الأول بإثبات أن الفلسفة ممكنة .

ثم يشتبك المعلم الأول في مجادلة الخصوم الذين يشكون في هذه النتيجة ويرؤجون بين الشباب أن الفلسفة لا ضرورة لها في الحياة العملية ولا جدوى منها . ويرد على هذا الاعتراض القديم المتجدد أبدا بأن الفلسفة جديرة بالسعي اليها لذاتها لأنها أسمى خير يمكن أن يبلغه الانسان . ولما كانت الغاية الطبيعية للانسان هي ممارسة العقل ، فان الحياة العقلية المكرسة للتأمل والنظر هي مهمته الحقيقية وواجبه الأول ، وبها يبلغ كماله ويجد سعادته . واذا كان البعض يتهم هذه الحياة بأنها غير نافعة ، فان أرسطويين أنه لا يصح التقليل من قيمتها بالنسبة للمشرع والسياسي ، وهذا يثبت أن الفلسفة « نافعة » .

ويتابع أرسطو طريقته في الحجاج دفاعا عن الفلسفة فيبين أن السعادة البشرية تقوم على فاعلية العقل ، وأن التفلسف هو غاية الحياة الانسانية بحكم طبيعتها نفسها ، وأن هذه الحياة التي يهبها صاحبها للعقل هي أسمى لذة وأنقى

فرح ممكن ، ولأن فاعلية العقل هي الخير الوحيد الذي لا يتوقف على غيره ولا يتطلب أى شروط خارجية . وهكذا تنتهى هذه الحجج الى الفقرة الاخيرة (ب) (١١٠) التي ترتفع فيها موجة التحمس حتى تبلغ أسمى قمة : إن الفلسفة تعلق بالانسان فوق الأرض وفوق الفناء ، وتتيح له المشاركة في الخلود والألوهية ، بل تجعله أشبه باله بين بقية مخلوقات الله ...

هذه هي جملة الأفكار الأساسية في الكتاب . وهي تعبر بغير شك عن دفاع مخلص عن الفلسفة ، يوشك في مفهومنا الحديث أن يكون نوعا من الدعاية الأدبية الفلسفية ... ولا بد أن القارئ قد أحس نغمته الخطابية التي تعلق في بعض أجزاءه (وخصوصا في الفقرتين ب ٤٣ و ٤٤) الى حد الصخب الذي يخفت صوت المنطق ! ولكن هذا الصوت المرتفع في بعض الأحيان لا يستطيع أن يخفى دفء العاطفة التي لا تسرى فيه وتجعل منه شهادة اعتراف صادقة سجل فيها الفيلسوف مثله الأعلى في الحياة ... ومع أن أسلوب الكتاب يشف عن روح الشباب ويختلف اختلافا واضحا عن أسلوب الكتب التعليمية المتأخرة الذي يتميز بالموضوعية والجفاف ، فانه مع ذلك يعكس تفكير رجل ناضج . ويدل على خفته بالحياة والناس وقدرته على الحجاج والافتقار . ولعل التحليل المتأنى لمضمون الكتاب أن يؤكد هذا الأحساس ويمهد للإجابة عن السؤال الذي يطوف في أذهاننا عن زمن تأليفه وموقعه من كتابات المعلم الأول وتطوره العقلي والروحي ...

١ - يستهل أرسطو كتابه بالاهداء الذي عرفنا قصته . ثم يعرض أول قضية أساسية فيه : ان السعادة في الحياة تقوم على الحالة النفسية الطيبة (وهي كما أشرنا قضية سبق أن عبر عنها ألاتون على لسان سقراط في محاوره الدفاع ، كما يرجع اليها أرسطو في فقرات تالية) (١) كما أن امتلاك الخيرات الخارجية بغير مبادئ اخلاقية هو الشربيعته .

(١) انظر هذه الفقرات : ب ٥٢ ، ٦١ ، ٩٣ - ٩٦ .

٢- يتحدث أرسطو عن «التفلسف» فيقول انه يعنى أمرين: فهو من ناحية سؤال يطرح عما اذا كان ينبغى على الانسان أن يتفلسف وهو من ناحية أخرى تكريس الحياة للفلسفة ويتناول القضية الأساسية الثانية فيبين ضرورة التفلسف وقيمتها في الحياة السياسية والعملية (٢). فإذا كان أصحاب الصنائع وأرباب المهن اليدوية يكتشفون أفضل الأدوات عن طريق ملاحظة الطبيعة، فيتحتم على السياسى ورجل الدولة أن تكون لديه معايير معينة، يستمدونها من الطبيعة ومن الحقيقة، ويحكم بها على كل ما هو عادل وجميل ونافع.

ولا سبيل لمن لم يهب حياته للفلسفة ولم يعرف الحقيقة أن يتوصل الى هذه المعايير. ومع أن هذه المعايير مستمدة من المعرفة النظرية بالمبادئ والعلل الأولى، إلا أنها هي التي تسمح لنا بتصريف جميع أعمالنا. ويستطرد أرسطو في تقديم الأمثلة من الحياة العملية والمادية ليؤكد أنها جميعا لا تستغنى عن المعرفة النظرية. فالأشياء الجسمية مجرد أدوات، وعلينا أن نطلب المعرفة التي تساعدنا على حسن استخدامها.

وتسير الحججة التي يسوقها للاثبات هذه القضية في خطوات: فالأشياء تنشأ عن طريق الصناعة والطبيعة أو عن طريق الصدفة والحظ، (١) وعملية النشوء تمضى في خط لا يعكس من كون الى نمو الى تحقيق غاية الى تحلل فيفساد (٢)، وهى عملية تعبر عن حقيقة «الغائية» التي تطبع بخاتمها مذهب ارسطو كله. والطبيعة نفسها هى منبع كل خير وجمال وتكون مظاهرا ابداعها جميلة بقدر ما تسير العملية الطبيعية السابقة في طريقها السوى، كما تكون منتجات الفن

(٢) أنظر النتائج التي يستخلصها في الفقرات (ب) ٤٦-٥١.

(١) وهى بالترتيب: تعنى $\tau \acute{\epsilon} \lambda \nu \eta$ ، وفيزيس $\phi \nu \sigma \iota \varsigma$. وتبيخيه

$\tau \nu \kappa \eta$.

(٢) راجع الهامش الملحق بالفقره (ب) ١٢ من النص.

والصنعة البشرية جميلة بقدر ما تحاكي الطبيعة وتكمل ما تركته ناقصا .

ويأتى الحديث عن سلم التطور الطبيعي الحى . فالطبيعة نفسها تقضى بأن يكون الهدف الأسمى للانسان هو ملكة العقل التى نسميها الحكمة أو الفطنة (ب ١١ - ٢١) وبحكم الطبيعة نفسها توجد مستويات مختلفة للملكة العقل والقدرة على التفكير . هذه المستويات تؤلف سلما من القيم يتربع على قته الفكر الذى تم فاعليته لذاته ويختار كذلك لذاته . والطبيعة يسودها النظام والترتيب ، وتراعى الحد ولا تتعداه ، فهى عاقلة ولا تعمل شيئا بالصدفة (ب ٢٢ - ٣٠ ، وهى فكرة تمثل نواة الفلسفة الأرسطية وتتردد فى معظم كتابات معلم البشرية!) هل يستعصي على الناس بلوغ هذه الغاية الرفيعة؟ ان ارسطو يؤكد أن الحياة الفلسفية أو الموقف الفلسفي من الحياة ليس هدفا مستحيلا على الاطلاق . بل أن صعوبة تحصيل الفلسفة تقل فى رأيه بكثير عن الفائدة التى تتيحها والفرح الذى نجنيه منها (ب ٣١) وهناك فى الواقع علم بالعدل والعدالة ، كما أن هناك علما بالطبيعة وبكل ما هو موجود على الحقيقة ونحن قادرون على تحصيلها سواء بسواء (وهما علم الأخلاق وعلم الطبيعة بالمعنى الأرسطى) . والمسألة فى النهاية مسألة نظر وعلم نظرى بالمبادئ والأصول . (٣)

هذا العلم الخالص يسبق كل علم لاحق بالأشياء والأدوات والأجسام كما تسبق العلة المعلول ويتقدم الشرط على ما يتعلق به ويعتمد عليه فعرفة الأولي والبسيط فى الطبيعة أسهل وأبسط من المعرفة بأى شىء آخر، لأن كل ما عداها يتكون من هذه العناصر ويبنى منها . ثم ان كل ما هو خير فهو كذلك محدد ومنظم . والمهم بعد كل شىء هو العلم بالأسباب والعوامل والعناصر الأولية ، أو هو - كما نقول اليوم - معرفة «البنية» الأساسية، بحيث تكون

(٣) أوثيريا $\tau\eta\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\alpha$ وهى مصطلح أساسى فى لغة الفلسفة ، وكانت فى الأصل تدل على المشاهدة والفرجة على التمثيل ، ثم أصبحت تعنى النظر والتأمل ونشوة الرؤية بعين الوجد

الأولوية دائما للبيسط على المركب وبحيث تسبق المبادئ ما يترتب عليها .
وبجانب فروع العلم الأخرى يوجد علم بفضيلة النفس (أو كفاءتها
وصلاحها ب ٣٢-٣٧) وامتلاك القدرة على التفكير وملكة العقل -وفقا لمبدأ
الغاية - هو أسمى حيرت التي يتاح للانسان امتلاكها . ومن ذا الذي يمكنه
أن يجد لنا المعيار الدقيق للخير والدليل المهادى اليه غير البصير الحكيم ؟ لا بد
للانسان من التمييز بين ما هو خير وما هو ضرورى . وحتى لو ثبت له أن امتلاك
الحكمة وملكة العقل والتفكير لا ينفعه في الحياة العملية (بل ربما جنى عليه في
معظم الأحيان كما تؤكد لنا تجربة الحياة اليومية!) فان هذا لا يمنع أن التفكير
يحمل قيمته في ذاته ، وأنه جدير بالاختيار والتفضيل في كل الأحوال (ب
٣٨-٤٤) . ويرجع أرسطو في ختام هذا الجزء من كتابه الى الحجة التي انطلق
منها (ب ١١) وهى غائية الطبيعة التي تميل بها الى تحقيق الأقيم والأجل
والأرفع (ب ٤٥) .

٣- ومع كل هذه المحاذير فان النظر العقلى في أصول الأشياء ومبادئها أمر
نافع للحياة العملية ، (١) فالسياسى يتحتم عليه كما سبق أن يلّم ببعض
المعالم والمعايير التي يستمدّها من الطبيعة ومن الحقيقة ، ويستعين بها في
الحكم على ما هو عدل وحق وجمال . (ب ٤٦-٥١) غير أن معرفة
المعايير لا تكفى ، فواقعية أرسطو وخبرته بالعالم والناس تجعله يفلسف
للعمل كما يفلسف للنظر، ولهذا يقول صراحة ان من الواجب تحويل
المعايير الى أفعال ، وتجسيد النظر في ثوب العمل فالفلسفة عنده تحصيل
للحكمة وتطبيقها (ب ٥٢-٥٣) ، والنظر في حقيقته فعل لا مجرد تأمل -
انه معرفة منتجة متجهة للتحقيق والانجاز... صحيح أن الانسان الذى
يقف حياته على النظر ويهبها للفلسفة لا يتلقى من الناس أجرا ولا

(١) يلاحظ أن الأصل أو المبدأ (أرخيه) عند أرسطو هو على الدوام الأصل فى شىء
أو عدة أشياء ، وأنه لا يقوم بنفسه ولا يوجد لوحده على الإطلاق (نظر كتاب الطبيعة ١-٢ ،
٤١٧) .

جزءاً، ولكنها تستولى عليه ويجد سعادته الكبرى في الاشتغال بها
والعكوف عليها (ب ٥٥-٥٧).

٤- ويتساءل أرسطو: ما هي مهمة الفلسفة ولماذا كان بلوغ الحكمة هو
غايتنا القصوى؟ ويبدأ في الأجابة على هذا التساؤل بالحديث عن
العلاقة بين الجسم والنفس. ففي داخل النفس يكون الأعلى هو الجزء
الحائز على العقل وملكة التفكير. هذا الجزء الصغير (كما يصفه أفلاطون
في الجمهورية ٤٤٢ ج) هو العقل (نوس) وهو يعبر وحده أو في المقام
الأول عن ذاتنا الحقيقية (ب ٥٩-٦٢). أما عن المهمة الأساسية للفكر
فهي التوصل للحقيقة (ب ٥٣-٦٦) ونحن نسعى في طلبها عن طريق
التأمل الفلسفي، ونبليغ أسمى درجة في هذا التأمل عندما نطلبها لذاتها
(ب ٦٦-٦٩). ثم يستطرد أرسطو الى الكلام عن العلاقة بين العلم
والرأى. فالعلم والمعرفة الدقيقة أجدر بالاختيار من الرأى الصادق.
وأجدر شئء بالاختيار عند الانسان هو التبصر الفلسفي. ولهذا يسعى
الناس جميعاً في طلب المعرفة (كما تقول العبارة المشهورة في مقالة الألفا
من كتاب الميتافيزيقا ١، ٩٨٠ أ ٢١) ويمتد هذا القسم من الكتاب
من الفقرة (ب ٧٠) الى الفقرة (ب ٧٧).

٥- والحياة العقلية بجانب هذا كله حياة غنية بالفرح، والعقلاء من الناس
ينشدونها ويحذون في طلبها للاستمتاع بالأفراح والحقة والمسرات النبيلة
(ب ٧٨-٩٢). وهنا يجد المعلم الأول فرصة مواتية للحديث عن فكرته
الرئيسية المعروفة عن القوة والفعل، ويعرضها عرضاً مبسطاً يتقبله
القارئ العادى، فيميز بين المستيقظ والنائم، بين المبصر بالفعل والقادر
على الابصار، بين العارف بالإمكان ومن يستخدم معرفته ويطبقها
- لينتهى من ذلك الى القول بأن الفعل أعلى قيمة من الانفعال، وأن
أسمى أفعال النفس هو التفكير، وأعلى درجات التفكير هو التفلسف،

ولهذا تكون الحياة الكاملة من نصيب أصحاب الفعل الخالص ، أى من نصيب المتفلسفين . هؤلاء هم الذين يبلغون الغاية ، لأنهم هم الذين يقومون بالفعل الفلسفى - على أساس العلم المتناهى فى الدقة لا على أى وجه كان ! - ويجدون فى طلب الحقيقة فى حياة النظر والعمل على السواء .

(ب ٧٩-٨٦) ولما كانت هذه الفاعلية القصوى المطلقة من كل قيد هى التى توفر الفرح ، فمن الواضح أن المتفلسف هو الذى يحيا أكمل حياة ويتمتع بأعمق الأفراح .

عند هذه القمة من الدفاع البليغ عن الفلسفة تبرز قمة أخرى مضادة ، اذ يقول أرسطوما معناه : لكن الناس للأسف لا يدركون مصلحتهم ويحشون أنفسهم الجهد والمشقة فى سبيل أشياء عقيمة وعاطلة من كل قيمة (ب ٩٢-٨٧) .

٦- هكذا تكون الحياة الفاعلة على الوجه الصحيح - أى الحياة العقلية - هى الشرط اللازم لبلوغ السعادة . وهنا يهيب أرسطو بجماع الناس على طلب السعادة ليؤكد من جديد أن التفلسف هو الحياة السعيدة الكاملة أو هو على الأقل أنجح الوسائل المؤدية إليها . (ب ٩٧-١٠٢) .

٧- وينسوق أرسطو حجة بلاغية جديدة يبدأ بها نغمة سوداء لا تقارن بالنغمة السابقة المتألقة بالبهجة والفرح . فهو يوازن بين الحياة العاقلة وبين حياة الناس الذين يقصرون همهم على مجرد الحياة وبأى ثمن ... وتفاجئنا نظرة النسر الحزين الذى يظل على وادى الأشباح . فالأشياء التى تبدو فى أعين الناس عظيمة ليست فى حقيقتها إلا ألعاب ظلال . وتتصل خاتمة اللحن المكتئب فتقتبس من الحكماء والشعراء القدماء ، مؤكدة أن حياة البشر تكفير عن ذنب كبير جنيناها لتبلغ فى النهاية قلب القتامة نفسها وترسم لوحة لا تنسى عن المساجين الذين تقيد جثث

الموتى بأجسادهم بحيث يواجه الوجه بالوجه ، و يلتصق العضو بالعضو)
(ب ١٠٥ - ١٠٧) .

هنل أراد المعلم الأول أن ينفرنا من حياتنا العادية المشغولة بالنهم الى
الثروة والغنى والشهرة وغيرها من الخيرات الظاهرية الخادعة لنحقق العلو
فوقها على جناح التفلسف ، أم غلبته تجربته أو قراءاته - فانساق الى هذه
الصورة الأليمة ؟

مهما يكن الجواب فان الكلمات الختامية هي أبلغ دفاع يمكن تصوره عن
الفلسفة : فليس ثمة شىء الهى فى الانسان الا شىء واحد يستحق وحده عناء
الجهده ذلك هو العقل والتبصر الحكيم (أو التفلسف) . وان حياة تخلو من
التأمل الفلسفي هي حياة تخلو من كل قيمة ولا تليق بإنسان . (ب
١٠٨ - ١١٠) .

متى وضع أرسطو هذا الكتاب ؟ أهو من كتابات الشباب « المنشورة » أم
من مؤلفات الرجولة « المستورة » ؟ ألدنا أى دليل على زمن التأليف أم لا نملك
الا الترجيح ؟ هل كان عند تأليفه تلميذا مخلصا لأفلاطون أم استطاع أن يتحرر
من سطوته وبدأ يفكر لنفسه و يعلى بناء مذهبه ؟ أكان شابا لا يزال أم رجلا
يرقل فى اهاب الرجولة الناضجة ؟

أسئلة يبدو أننا لن نعثر فى شأنها على اليقين . أقصى ما نملكه أن نعرض آراء
العلماء ، وهى لا تزال الى اليوم تتأرجح على حافة الرأى والترجيح
والتخمين ...

(١) لعلها اشارة الى عادة كانت لا تزال متبعة فى عصره عند بعض الشعوب الأخرى ، وقد سبق له
أن تكلم عن الكلتيين وبعض القبائل المتوحشه على البحر الاسود فى الاخلاق النيقوماخية (فى
القاتلين الثالثة والسابعة) .

كان الرأى بين معظم الباحثين - منذ ألف العالم الألماني «بيجر» كتابه المشهور عن أرسطو وتطوره الفكرى سنة ١٩٢٣ - أن أرسطو ظل طوال الفترة التى قضاها طالبا ومعلما فى الاكاديمية الأفلاطونية وقاربت العشرين عاما - ظل طوال هذه الفترة وحتى موت افلاطون تلميذا مخلصا لاستاذه ، تأثر به فى كل ما كتب فى ذلك الحين ، وشارك فى نشر أفكاره وتعاليمه ، غير أن كل ما كتبه أثناء حياته فى الأكاديمية قد ضاع ، ولم يبق من أشعاره ومحاورات شبابه سوى بضع شذرات متفرقة من أهمها ما بقى من «أو يديميس» «وعن الفلسفة» وهذه المحاوره التى نتحدث عنها الآن : «بروتر بيتيقوس» (١) . وقد زعم «بيجر» أن الكتاب الأخير كان بمثابة برنامج دراسى للأكاديمية ، ودعوة الى المثل الأعلى الذى بشر به أفلاطون وحث على السير على طريقه . ومع ذلك فإن «البروتر بيتيقوس» يسجل التحول الذى أصاب نفوس الجيل الجديد من شباب الأكاديمية وغير من نظرتهم الى الحياة العقلية . لقد حرص افلاطون على تحقيق المثل الفلسفى الأعلى فى الحياة . ولكنه أراد بفلسفته كلها أن يصلح الواقع وينقذه من الفساد وينقل الى ظلام الحياة العملية قيسا من دور المثل والحقائق الخالدة ، أما الجيل الشاب فوجد قيمة الحياة فى تأمل الباطن ، فى بهجة الرؤية والنظر الخالص . بهذا تحولت مثل الاصلاح السياسى والأخلاقى عند أفلاطون الى التأمل العقلى المتشرب بالروح الدينية - ولقد أكد «بيجر» أن أرسطو كان يقف فى هذا الكتاب على أرض ميثافيزيقية مختلفة عما نجده فى كتاباته التعليمية المتأخرة ، وأن الأفكار الأساسية فيه أفكار أفلاطونية تحمل طابع معلمه الكبير سواء فى لغتها أو موضوعاتها . بل أن الكتاب يردد فى زعمه نظرية المثل . ويذكر رأى افلاطون المتأخر فى أنها أعداد ، و يقتبس منهج أفلاطون فى

(١) . يلاحظ أن شكل المحاوره ومضمونها عند أرسطو يختلف كل الاختلاف عنه عند أفلاطون ، فهى تد الاول لم تقدم شخصيات تتحاور فى الغالب مع سقراط ، وأما صيغت على هيئة رسالة أو خطاب الى بعض الأشخاص . ولعلها كانت محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير ، والحوار فيها قصير جدا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ، ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب كما يشرح سقراط رأى افلاطون «- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية : الطبعة السادسة ، ص ١١٤) .

عرض الأخلاق على طريقة أصحاب الهندسة . وكل هذا يؤكد في رأيه أن أرسطو ظل في هذا الكتاب وفي سائر محاوراته الضائعة وفياً لأفلاطون، وأنه لم يصبح «أرسطاليا» الا بعد أن مات أستاذه ومّر في حياته بأزمة باطنية حادة .

بيد أن النظرة الى فلسفة أرسطو قد تغيرت بعد اعلان «بيجر» عن هذه الآراء، وأثبت بعض العلماء - ومنهم الأستاذ «انجمار ديرنج» الذي ألف كتابا ضخما عن تفكير أرسطو ونشر النص الذي نعتمد عليه وحققه - أن هذه الآراء التي ذهب اليها «بيجر» لا تستند الى كتابات أرسطو ولا الى التراث القديم من مؤلفات المؤرخين وكتاب السير. أضف الى هذا أن لغة أرسطو ومصطلحاته الأساسية لم تكد تتغير منذ أن كتب «الطوبيقا» أو المواضع الجدلوية التي ثبت أنها تسبق الكتاب الذي بين أيدينا بحوالى عشر سنوات (١) والأهم من هذا كله أنهم قدموا الأدلة اللغوية والموضوعية على أن «البروتريتيقوس» ليس من كتابات الشباب لأرسطو، وأنه كان قد قضى في كتابته أكثر من خمسة عشر عاما في البحث والتعليم في الاكاديمية، وأن الكتاب نفسه قد وضع حوالى سنة ٣٥٠/٣٥١ ق.م، أى عندما كان أرسطو في الرابعة والثلاثين أو الخامسة والثلاثين من عمره وفي أوج تفكيره ونشاطه العقلى، وفي نفس الوقت الذي كتب فيه أفلاطون رسالته السابعة (٢) وإذا كان من المستحيل اثبات هذا التاريخ بالدليل القاطع، فهو في رأى «ديرنج» أقرب الى الصواب من غيره. والمهم على كل حال أن الكتاب يعطينا فكرة طيبة عن تفكير أرسطو في هذه المرحلة من حياته الخصبية الجادة، لاسيما اذا تذكرنا أنه لم يعد النظر فيه على عكس ما كان يفعل مع كتاباته التعليمية الأخرى، وأنا لا نملك كتابا آخر من كتبه يحمل نفس الدعوة التي يحملها هذا

(١) وهذا هو رأى الاستاذ دى سترىكر E. De Strycker في بحثه عن تصورات أرسطو ومصطلحاته في الطوبيقا وظهر في منشورات الندوة الأرسطوية الثالثة، أكسفورد ١٩٦٨.

(٢) كتب أفلاطون هذه الرسالة الهامة - التي تروى قصة كفاحه المأسوف لتطبيق مثله السياسية والاخلاقية في سيراقيوزة - عندما كان في العقد الثامن من عمره. راجع نصها الكامل في كتابي: «المقنذ قراءة تغلب أفلاطون». دار المعارف بالقاهرة (تحت الطبع).

الكتاب أو يوحى بها ، وأن محاولة «السياسي» التي يُظن أن «يامبليخوس» قد نقل عنها أيضا قد ضاعت ولم تبق منها سوى شذرة ضئيلة لا تثبت شيئا ...

لايزال العلماء كما قلت مختلفين حول تفسير «البروتر بیتیقوس» وترتيب أجزائه ، وذلك منذ أن بدأ «بيجر» محاولاتهم المستمرة حتى اليوم . ولكنهم لا يختلفون في أصل النص الذي وردت منه أجزاء كبيرة عند «يامبليخوس» (في كتاب اختار له نفس الاسم) والمؤرخ اليوناني «ستوبا يوس» وكذلك في إحدى برديات «أوكسيرنكوس» تحت رقم ٦٦٦-٤ (١) . ولقد مضى أكثر من قرن على الغرض السابق الذكر الذي قدمه «بايروت» مع نصوص الكتاب التي وجدها عند يامبليخوس ورجح نسبتها لأرسطو . واتصلت المناقشات حول هذا الغرض طوال هذا الزمن قبل أن يفكر أحد في نقد النص نقداً منهجياً أو يشرع في تحليل كلماته وأسلوبه ومضمون معانيه وتطابقها مع نظائرها في سائر كتبه البعيدة عن الشك ولا نريد أن ندخل في دقائق هذه التحليلات اللغوية والنقدية المضمنة للأسباب التي ذكرناها من قبل . ولكننا نكتفي بالإشارة الموجزة إلى أهم هذه المحاولات ، لعلها أن تقدم لنا لمحة عن عمق البحث العلمي الذي نكتفي في العالم العربي بالوقوف عند سطحه أو نهب رذاذه !

ربما كان الاستاذ السويدي «انجمار ديرنج» هو أهم هؤلاء الباحثين الذين عكفوا على هذا الكتاب فتنشر بحثين كبيرين (٢) عن الكتاب نفسه

(١) لا يشذ عن هذا الرأي سوى الباحث و. ج. راينوفتس في بحثه السابق الذكر ، إذ يرفض اعتماد أي نص من هذه النصوص وقبول صحة نسبتها لأرسطو إلا إذا ذكر اسمه صراحة أو أشير بوضوح إلى نسبه له ، وهو رأى لا وزن له في تحقيق المصادر ونقد لغة النصوص وتمحيصها .

(٢) وهما عن الترتيب: بروتري بیتیقوس أرسطو ، محاولة لإعادة بناءه - جوتيبورج ١٩٦١ ، أرسطو ، عرض تفكيره وتفسيره ، هيدلبرج ١٩٦٦ ، وبروتر بیتیقوس أرسطو ، النص اليوناني وترجمته والتعليق عليه (سلسلة النصوص الفلسفية ، كلوسترمان ، فرانكفورت سنة ١٩٦٩ .

1- Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction, Göteborg 1961.

2- Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966.

3- Der Protrepticus des Aristoteles. Klostermann Texte, Frankfurt M. 1969.

وعن أرسطو وعرض تفكيره وتفسيره، وقدم النص اليوناني وحلل كلماته وأسلوبه وقابله بكلمات الكتب الأرسطية المعتمدة وأسلوبها وأفكارها الأساسية كما قدم معها ترجمة المانية للنص المختلف عليه، والنص الذي قدمه وأعاد بناءه يضم ٦٤٠٠ كلمة وضع فهرساً لسبعمئة كلمة مختلفة منها ثبت له أن اثنتي عشرة كلمة منها فقط لا وجود لها في كتب الأرسطو الأصيلة، وأن كانت من الكلمات المألوفة عند أفلاطون أو عند كتاب العصر. والأهم من هذا أنه قدم الأدلة الكافية على أن أسلوب الكتاب في أدق تفاصيله أسلوب أرسطى لا غبار عليه، وحتى المواضع التي يعمد فيها «يامبليخوس» إلى اختصار النص الاصلى أو التعبير عنه بأسلوبه إلى حد الخروج في بعض الأحيان عن أسلوب المعلم الأول وأفكاره - امتاندل جميعها على أن هذا الأفلاطوني الجديد قد نقل عن أرسطو في معظم الأحوال فقرات طويلة نقلاً حرفياً لا شك فيه، سواء من كتابه المذكور أو من بعض كتاباته الأخرى، التي تولى نشرها بنفسه (وهي الكتب المنشورة أو غير العلمية بالمعنى الدقيق التي كان يقصد بها عامة المثقفين، تميزاً لها عن الكتب «المستورة» أو الفلسفية البحتة التي كانت تدرس في اللوقيون) ولقد رجع الباحث السويدي أيضاً أن هذا الاختصار والترتيب من جانب يامبليخوس لم يفره مع ذلك بتزييف النص أو خلطه بنصوص أفلاطونية أو غير أفلاطونية غربية عليه، ولهذا يبقى احتمال أصالة النص أكبر من عدم احتماله، إذ يستحيل كما قدمنا أن يقطع في أمره على وجه اليقين (١)، كما أن المحاولات المختلفة لترتيب النص ستظل محاولات لا تختلف عن بعضها إلا بقدر ما يقدم كل منها من الأدلة العلمية والنقدية، وبقدر ما تعتمد على الحجج والبرهان - وبى كلها دليل متجدد على أن العلم نفسه محاولة، وسيبقى محاولة بشرية لا يفسدها إلا الكذب والتسرع وادعاء اليقين المطلق...

(١) يؤيد هذا الرأي أيضاً الاستاذ فلاشار H. Flasher في بحث له بعنوان: أفلاطون وأرسطو في «بروتر بيتيخوس» بامبليخوس» المجلة الأمريكية لعلم اللغة، ٤٢-٥٣-٧٩، ١٩٦٥.

تلك - باختصار - هي محاولة «ديرينج» التي انتهى منها الى أن النص الذي أعاد ترتيبه وتحقيقه نص أرسطى أصيل ، وأنا نملك الجزء الأكبر من الكتاب أو المحاورة المفقودة ، بل اننا نستطيع أن نحدد بدايته ونهايته بما يشبه اليقين ، كما نستطيع أن نضع أسلوبه وأفكاره ومنهجه في إقامة الحجج (١) والاستشهاد بأمثلة من الحكمة الشعبية .. الخ في سياق الفلسفة الأرسطية على وجه الأجمال ..

بقى أن نشير الى محاولتين أخريين في بناء النص وتحقيقه قام بهما الأستاذان أ. كروست ، و.ج. شيفيس . أما الأول فقد تابع «ديرينج» صراحة في تحقيقه للنص وتفسيره له وأضاف اليه بعض التعديلات التي لا تستحق الذكر (٢) . وأما الثاني فقد اكتفى بنشر النص اليوناني كما تراعى له بغير ترجمة حديثة ولا تعليقات ، وذلك في رسالة للدكتوراه قدمها في سنة ١٩٦٦ الى جامعة ميونخ (٣) . ويختلف ترتيب النص في هذا البحث اختلافا كبيرا عن طبعة «ديرينج» . فالمؤلف يعتمد - بجانب النص المأثور عن يامبليخوس على مواضع مختلفة من نصوص أرسطو المعروفة في كتبه التعليمية (كالأخلاق الاو يديمية ، والأخلاق النيقوماخية ، والسياسة ، ومقالة الألفا من كتاب الميتافيزيقا) ، بل يضيف اليها نصوصا أخرى من كتب مؤلفين مختلفين - مثل خطاب «بروتريبيتيقوس» المنسوب لايوزقراطيس (المعاصر لأرسطو) والمهدى الى

(١) من المعلوم أن أرسطو يبدأ عادة من فرض أو سؤال أو نقطة ينطلق منها ثم يسير في إقامة الحجج عليها حتى يصل الى نتيجة و قد يعود فيبدأ من نقطة ثانية وثالثة ليصل الى النتائج المترتبة عليها ، ومن هذه الخيوط التقريبية كلها يصل الى تعريف نهائى أو نتيجة أخيرة تضم شبكة النسيج الفكرى كله في «عقدة» مقنعة ...

(٢) وذلك في بحثه الذي نشرته له مطبعة جامعة نورثام (ولاية انديانا الأمريكية) سنة ١٩٦٤ .

A. H. Chroust: Aristotle: Protrepticus. A Reconstruction. Univ. of Notre Dame Press (Indiana) 1964. 110 P.

G. Schneeweiss: der Protreptikos des Aristoteles. Disseptation (٣) München.

Bamberg 1966. 338 S.

دوميتسييوس - بجانب نصوص من كتابات سترابو^(١) وجالينوس^(٢) ،
و ديوجينيس لايرتيوس^(٣) و ينزيوس ، وستوبايوس ، و يضم الباحث كل
هذه النصوص الى نص ياميلليخوس و برديا اكيرنكوس اللذين اعتمد عليها
« ديرنج » و « فلاشار » ، وذلك دون أدنى مبرر مقنع يسوغ ضمها اليه أو
بالأحرى « حشرها » فيه . فقد تكون نصوصا قريبة من أفكار الكتاب
الأصلي ، ولكن وضعها فيه أمر يثير التساؤل ولا يساعد على مزيد من الفهم
والاقتناع .

ولاشك ان الحكم على مثل هذه المحاولات وتوجيه إحداها على الأخرى
أمر يستلزم اتقان اللغة الأصلية التي كتب بها أرسطو والاطلاع الدقيق على
تفاصيل مذهبه والمعرفة الحقيقية بتطور تفكيره ، وهي أمور - لا أمر واحد! - لا
يستطيع كاتب السطور أن يدعيها لنفسه . أن محاولته تقديم هذه الدعوة الملحة
الى الفلسفة لقارئه العربي ستظل أضعف هذه المحاولات وأكثرها تواضعا ، وأن
كانت هي كل ما استطاع تقديمه في حدود علمه وجهده ، وندرة المراجع التي
بين يديه !

واخيرا فلا بد من ذكر بعض الملاحظات عن أسلوبى في تعريف النص
والتعقيب عليه في الهوامش والتعليقات الملحة به ، والزوائد التي رأيت
إضافتها الى النص نفسه رغبة في المزيد من الوضوح .

لقد قرأت النص فأذهلتنى الكنوز التي ينطوى عليها . وأعدت قراءته مرات
قبل أن يتحرك في نفسى الدافع الملح لنقله الى العربية . كنت في البداية أستبعد
الفكرة لاشفاقى مما ستسببه من عناء ، ولعلمى بأن معرفتى المتواضعة باللغة
اليونانية لا تسمح لى بمواجهة النص ومشكلاته وتحدياته (و كنت قد تعلمت

(١) المؤرخ والرحالة الاغريقى المشهور ، من حوالى ٦٤ ق . م . الى حوالى ٢١ ب . م .

(٢) من القرن الثانى بعد الميلاد ، اشهر أطباء العصر القديم بعد أبقراط ومؤسس علم وظائف
الاعضاء .

(٣) سبق ذكره في بداية هذا التقديم .

هذه اللغة قبل عشرين سنة ثم طحتها مرارة الأيام!) ولكن حبي للنص واعجابي بعظمة صاحبه لم يتركها لي فرصة للتردد. رحت أنقله وأراجع كل كلمة وكل سطر على الترجمة الألمانية الحديثة المواجهة له في الطبعة التي بين يدي. وإذا كان من حقي أن أقول بأنني استوعبت النص الاصلى - باستثناء عبارات قليلة أشرت اليها في الهامش - فان من واجب الأمانة أن اعترف بأنه لولا الترجمة الألمانية التي قام بها الأستاذ «ديرنج» ما تأكدت من صحة عبارة واحدة نقلتها، ولا تجرأت أصلا على هذه المحاولة ولهذا يطيب لي أن أسجل شكرى وعرفانى بجهود هذا العالم الجليل، فضله على وعلى هذا الكتاب الذى بين يديك لا يمكن أن يجد الكلمات التي تفيه حقه...

وقد اعتمدت على شروح محقق النص وناشره، واستعنت بها على كتابة الهوامش والتعليقات. ولم أشأ أن أثقل على القارئ العربى بكلمات يونانية لم أجد داعيا للاكثار منها، فكتفيت بالإشارة في الهامش لما وجدته ضروريا لاغنى عنه في التعرف على المصطلحات الأرسطية الأساسية. ولكنى لم أستطع فى نفس الوقت أن أهمل حاجة الباحث المتخصص فى الفكر اليونانى عموما والفكر الأرسطى بوجه خاص الى مزيد من التفاصيل فأضفت التعليقات التي تجدها ملحقه بالنص، واعتمدت فى جانبها الأكبر على تعليقات الناشر نفسه، مع اضافات يسيرة لا تقلل - بل تزيد - من امتناني له وعرفانى بفضله. وقد كان الاغراء بالمزيد من التفاصيل كبيرا، وكان من الممكن الرجوع الى المصادر المشار اليها (وخصوصا محاورات أفلاطون، وبالأخص الجمهورية) رغبة فى المزيد من التعمق فى جذور الفلسفة الأرسطية والتعرف الى «الآباء» الذين ينحدر منهم نص هذا الكتاب وكثير من عباراته. ولكننى اقتصرت على التوسع - المحدد - فى بعض الجوانب الهامة عن فلسفة أرسطو، حتى يخرج القارئ بتصوير مجمل عن جذور شجرته وثمارها، ويرتبط هذا الكتاب فى ذهنه بقدر الامكان بالسياق العام لتفكير المعلم الأول وتطوره.

وإذا قدر للكتاب - وناقله! - أن يشهدا طبعته الثانية، فسوف أراجع هذه التعليقات وأضيف اليها ما يستحق الاضافة واعدل منها ما يحتاج التعديل.

وقد دفعتنى الرغبة فى الوضوح والتيسير على القارىء أن أضع بين قوسين كلمات تربط بين عبارات أرسطو المعروفة بالتركيز المرهق والايجاز الشديد كما التزمت بالترقيم العلمى الذى وضعه الناشر المحقق لفقرات الكتاب ، وهو تقليد متبع فى سائر الطبعات المعتمدة لأرسطو وغيره من الكتاب الكلاسيكيين . وهمنى قبل كل شىء وبعد كل شىء أن يجد القارىء فى هذا الكتاب - بجانب الفائدة العلمية الخالصة - شيئاً من المتعة والهجة العقلية التى أشاد بها المعلم الأول وأوشك أن يجعلها غاية الحياة على هذه الأرض . وأملى أن يخرج منه القارىء العربى وهو أقدر على التفلسف ، أى على التفكير الكلى الحر الذى اشتدت حاجتنا اليه مع توالى المحن والالأم .

عبد الغفار مكاوى

صنعا فبراير ١٩٨١

أرسطو

دعوة للفلسفة بروتريبيتيقوس

«أن تطلعك للمعرفة، أي عزيزى ثيميسون^(١)، وسعيك الى الرفعة والحياة السعيدة أمور أعلمها عن طريق السماع، وانى لمقتنع» [ب] بأنه ما من أحد يملك أنسب مما تملك من ملكات^(٢) تعينك على الاقبال على الفلسفة، فأنت غنى، بحيث يمكنك أن تنفق على تعلمها،^(٣) وأنت كذلك تحتل مكانة مرموقة. ويعتقد معظم الناس أن الحياة السعيدة تعتمد على امتلاك الخيرات الخارجية، وهم (لا يذهبون الى هذا الرأي) بغير مبرر، فنحن نلاحظ أن بعض الناس يوفقون في جميع شؤونهم و يبلغون النجاح على الرغم من حقهم. ولاشك أن صادفت في حياتك حالات أخرى حدث فيها العكس وقد يمكنك، من معرفتك بالماضى أو من تجربتك الخاصة، أن تتذكر عددا من الوقائع التي كان فيها الغرور سببا للسقوط^(٤): لقد عرفت رجلا أسرفوا في الثقة بالثروة والحظ والقوة، ولهذا قضى عليهم بالانحدار (الى هاوية) الشقاء. وعلى قدر تفوقهم السابق في النجاح يشتد عمق احساسهم بالاخفاق وسوء الحظ ويشعرون بالخيال من أن وضعهم الحاضر [ب]^(٥) لا يحفزهم على النهوض بما يروونه واجبا (مفروضا) عليهم.

(١) هو ملك قبرص أو أميرها المجهول الذي يتوجه اليه أرسطو بالدعوة والخطاب (انظر المقدمة)

والسطران الأولان زيادة على النص أكملها ديرنج مهنديا بنساج من كتابات ايروقرطيس.

(٢) هي في النص الاصلى خيريات أو طيبات (٥) (٤) وفي الترجمة الألمانية شروط مسبقه.

(٣) أى تساعده على اجتلاب المعلمين الاكفاء. قارن كذلك ب ٥٣ من النص.

(٤) أو جاء فيها الغرور والنظرسة قبل السقوط.

ولما كنا نلمس (١) نكد الطالع الذي يلم بهؤلاء الناس ، فان علينا أن نتحاشى مثل هذا القدر ونعلم أن السعادة في الحياة لا تقوم على امتلاك الثروة الكبيرة ، وانما تعتمد على الحالة النفسية الطيبة (٢) . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالجسم ، فلن يصف انسان أحدا من الناس بأنه «مبارك الحظ من الآلهة» بمجرد أنه يرتدى ثياباً فخمة ، بل سيخلع هذه الصفة على من وهب الصحة وتمتع بالمزاج الصحيح ، حتى ولو لم يكن له أدنى نصيب من الزخرف الخارجي (٣) وبالمثل لا يصف المرء نفساً بأنها سعيدة الا اذا كانت نفساً مثقفة ، ولا انساناً بالسعادة الا اذا كان مهذباً ، ولكننا نمنع هذه الصفة عمن يتحلى بمظاهر الزينة الفخمة دون أن يكون له أية قيمة في ذاته . ويصدق هذا أيضاً على الحصان ، فهما يكن من لجامه الذهبى وحلاه الثمينة فلن نضفي عليه أى قيمة مادام لا يصلح لشيء غير ذلك ، وسنفضل عليه حصاناً آخر (نتوسم فيه) الصفات الطيبة (٤) . [ب ٣] ثم ان من عادة المنحليين من الناس (٥) اذا حصلوا على ثروة طائلة أن يقدروا قيمة هذه الثروة تقديراً يقوف تقديرهم لخيرات النفس ، وهذا هو أحقر شيء (يمكن تصوره) ولو ظهر سيد في مظهر من هو أقل شأناً من خدمه لأصبح عرضة للسخرية والاستهزاء ؛ وكذلك يتحتم علينا أن نحشر في زمرة التعساء (٦) أولئك الذين يجعلون لاكتساب الثروة أهمية تفوق (العناية) بطبائعهم وأخلاقهم . [ب ٤] والواقع أن هذه الحقيقة ؛ فالتخمة ، كما يقول المثل السائر ، تلد الغطرسة ، واذا ما اقترن النقص في

(١) ولما كنا نرى أو نشاهد ونعاين .

(٢) وهذه فكرة أساسية من أفكار سقراط - راجع الدفاع (الأبولوجيا) ٣٠ ب .

(٣) تعد الموازنة بين التجانس الجسمي والنفس احدى الأفكار الرئيسية عند أفلاطون - راجع محاوره جورجياس ٤٧٨ أ ، ٥٠٣ .

(٤) هذه الموازنة بين الانسان والحصان تذكرنا بالأمثلة المشهورة التي يلجأ اليها سقراط (الدفاع ،

٢٠) أ كما ترد في مجموعة خطب ايزوقراطيس «انتيدوريس» ٢١٠ - ٢١١ .

(٥) أو عديمي القيمة .

(٦) أن نصف بالتعاسة والشقاء أولئك

التربوية (١) بالقوة والسلطة تولد عن ذلك الجنون ، وأولئك الذين ساءت نفوسهم لن ينفعهم الثراء ولا القوة ولا الجمال شيئا ، بل كلما توافرت هذه الأمور ازداد ضررها على صاحبها عمقا وتنوعا ، وذلك ان لم تقترن بالتبصر (والحكمة) أن المثل القائل : « لا تعط السكين للطفل » يعنى ألا تضع القوة في أيدي الرعاع (٢) [ب ٥] أن التبصر الفلسفى (٤) - وهذا ما سوف يوافقنا عليه الجميع - هو ثمرة الجهد الجاد والبحث عن الأشياء التى تؤهلنا الفلسفة للبحث عنها . لهذا يتحتم علينا - دون لجوء الى مباحكات لفظية - أن نتفلسف .

[ب ٦] أن كلمة « التفلسف » تدل من ناحية على السؤال عما إذا كان من واجب الانسان أن يتفلسف ، كما تدل من ناحية أخرى على أن نهب أنفسنا للفلسفة . [ب ٧] لما كنا نتوجه بمحدثنا الى أناس من البشر لا الى أولئك الذين لهم حياة ذات طبيعة الهية ، فلا بد أن نضيف الى تلك التنبيهات (٥) (السابقة) تنبيهات أخرى نافعة فى الحياة الاجتماعية والعملية .

وفى هذا الصدد نقول : [ب ٨] ان ما يقع تحت تصرفنا لتيسير شئون الحياة ، كالجسد وما يخدم الجسد ، انما يقع تحت تصرفنا كنوع من الاداة .

(١) هذا هو المعنى الحرفى ، وهو يفيد كذلك انعدام الثقافة والتهديب . ولينتنا نتوقف عند هذه العبارة العميقة .

(٢) هذه فكرة مألوفة عند أفلاطون ، فالخير لا يعرفه الا خير ، وصاحب النفس الشريرة بطبعها لن تجديه معرفة الخير ، أنظر الرسالة السابعة (وتجدها فى كتاب المنقذ ، قراءة قلب أفلاطون لكاتب هذه السطور) وكذلك القوانين ٧٤٣ (أن أولئك الذين يفقدون الخير يفقدون السعادة . الجمهورية ، الكتاب السابع ١ ، ٣ ، ١٣ ب ٥ ، والقوانين ٦٦٠ هـ ولعل هذه الفكرة الجوهرية عند أفلاطون ارجع الى ايمان سقراط بأن الخير هو الأصل فى كل شىء ، ومن لم يعرف الخير فلن يعرف شيئا (أنظر دفاع سقراط) .

(٣) حرفيا : لا تعط القوة أو السلطة للسفلة والرعاع . وهى كذلك عبارة تستحق منا التأمل والنظر والاعتبار .

(٤) أو التفلسف والنظر العقلى الخالص .

(٥) أو الدعوات التى تنطوى على الاحاح والحث والتشجيع ...

واستخدام هذه الأدوات مقرون بالخطر، فهي تؤدي الى عكس نتائجها (على يد أولئك الذين لا يحسنون استعمالها). ولهذا يجب علينا أن نسعى الى معرفة تعيننا على استخدام كل هذه الأدوات على الوجه الصحيح، كما يجب علينا أن نسعى الى تحصيل هذه المعرفة وتطبيقها بطريقة ملائمة. يجب علينا أن نصبح فلاسفة، اذا أردنا أن نصرف شؤون الدولة بصورة صحيحة ونشكل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة [ب ٩] بيد أن المعرفة على أنواع مختلفة، فهناك المعرفة التي تنتج خيرات الحياة، وهناك المعرفة التي تستخدمها. وثمة تقسيم آخر: فهناك أنواع المعرفة التي تحم وتطبع، وهناك الأنواع التي تأمر: والأنواع الأخيرة أعلى درجة، وفيها يمكن الخير بمعناه الحقيقي. ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير في مجموعه نصب عينيه، ونعني به الفلسفة، وهو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة (١)، فإن هذا دليل آخر على ضرورة التفلسف.

ذلك أن الفلسفة وحدها تنطوي على الحكم الصحيح والتبصر المعصوم (من الخطأ) (٢) الذي يملك القدره على تحديد ما ينبغي علينا أن نأتي من الأفعال وأن ندع. [ب ١٠] دعنا الآن نتمق سؤالنا ونأمله من وجهات النظر الغائية لكي نصل الى نفس التنبيه (السابق) (٣).

[ب ١١] من بين الأشياء التي تنشأ (وتكون) ما يدين (وجود) بعضه للتدبير (العقلي) والمقدرة (البشرية على الصنعة) (٤) -- كما هو الحال في

(١) يأتي تفصيل هذه النقطة في موضع آخر من النص (ب ٤٧ - ٥٠) والانتفاع هنا بمثابة التطبيق والاستخدام.

(٢) هذا التبصر أو العقل الحكيم الذي يأمرنا بما يصح أن نفعله وما لا يصح يقوم على فكرة أفلاطونية تجدها في محاورة السياسي (٢٥٩ هـ - ٢٦٠ هـ) كما يرد ذكره عند أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، المقالة الثانية ١، ١٢٢٠، ٩، والمقالة الثامنة ٣، ١٢٤٩، ب ١٤، وكذلك في الأخلاق الأو يديمية، الكتاب السادس ٥٢، ١١٤٣، ٨.

(٣) يكشف أسلوب هذه العبارة عن تدخل يامبليخوس في صاغتها.

(٤) T. ٤٦٧٩.

البيت والسفينة اللذين يشترطان المقدرة والتدبير- ، في حين أن بعضها الآخر لا ينشأ عن طريق المقدرة البشرية (على الصنعة) بل بواسطة الطبيعة ، ان الطبيعة هي الأصل (١) في الحيوانات والنباتات ، وكل نشوء من هذا النوع يتم وفقاً للطبيعة . ولكن هناك أيضاً أشياء تنشأ عن طريق الصدفة ونحن نقول عن معظم الأشياء التي لا تنشأ عن طريق الصنعة ولا الطبيعة ولا الضرورة- (نقول) انها تنشأ عن طريق الصدفة . [ب ١٢] وليس فيما ينشأ عن الصدفة شيء له هدف أو غاية (٢) (من كونه ونشوئه) . أما الأشياء التي تنشأ عن القدرة البشرية (على الصنعة) فلها غاية وهدف (لأن من يملك القدرة سيبين لك دائماً لماذا كتب ولأى هدف) ، وهذا الهدف (نفسه) أفضل من الشيء الذي نشأ من أجله (٣) . وأنا أتكلم عن الأشياء التي تكون العلة فيها هي القدرة في ذاتها لا بطريقة عرضية فحسب ؛ فإن فن الشفاء هو بالتأكيد علة الصحة قبل أن يكون علة المرض ، وفن البناء هو علة (تشيد) البيت لا علة الهدم (٤) . فكل ما ينشأ عن طريق المقدرة البشرية انما ينشأ من أجل (تحقيق) هدف معين ، وهذه هي غايته وأفضل شيء (بالنسبة له) . أما ما ينشأ عن طريق الصدفة فلا ينشأ لهدف . ومع ذلك فقد اتفق أن يتولد عن الصدفة بعض الخير، غير أنه لا يكون خيراً من خلال الصدفة ومن حيث نشأته عن طريق الصدفة ، لأن ما ينشأ عن طريقها يكون دائماً غير محدد [ب ١٣] إن ما ينشأ وفقاً للطبيعة انما ينشأ لأجل هدف بحيث يكون النتاج الطبيعي دائماً أكثر ملاءمة للهدف من النتاج الفني ، فليست الطبيعة هي التي تحاكي

(١) أو العلة والسبب $\alpha\lambda\tau\epsilon\iota\sigma$

(٢) الهدف أو الغرض $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$ والغاية $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$

(٣) هذه العبارة الموجزة توضح طبيعة التفكير الغائي عند أرسطو، ولهذا نجد يقول إن الهدف نفسه

يقوم في قيمته الشيء الذي نشأ من أجل تحقيق هذا الهدف كما يفوق الوسائل التي تؤدي إليه....

(٤) تعبر هذه السطور عن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الغائي عند أرسطو؛ فعملية الكون

النشوء تسير في خط متدرج لا يمكن أن يعكس ، وذلك من الكون $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$ إلى $\alpha\lambda\tau\epsilon\iota\sigma$ إلى النور

$\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$ إلى الغاية $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ إلى التحلل $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$ فالفساد $\phi\theta\omicron\rho$

الصنعة (البشرية)، بل هذه هي التي تحاكي الطبيعة، كما أن القدرة البشرية (على الصنعة) قد وجدت لمساندة الطبيعة واكمال ما تركته ناقصا (١). ذلك لأن من بين الموجودات ما يبدو أن الطبيعة وحدها قادرة على اتمامه بنفسها دون حاجة الى مساعدة، ومن بينها الآخر ما لا تتمكن (من اكماله) الا بالجهد أو تعجز عنه عجزا تاما. ويتضح هذا لدى نشوء الكائنات الحية؛ فبعض البذور تفتح دون أدنى (قدر من) الرعاية، أيا كانت الأرض التي تسقط عليها، أما بعضها الآخر فيحتاج الى فن الزراعة، وكذلك تستطيع بعض الكائنات الحية أن تنمو بنفسها نموا كاملا وأن تبلغ النضج، على العكس من الانسان الذي يحتاج الى عدد كبير من المهارات الضرورية للمحافظة (على حياته)، وهو يحتاج اليها في البداية بعد ولادته مباشرة، ثم يحتاج اليها بعد ذلك لتغذيته. [ب ١٤] فاذا كانت القدرة البشرية (على الصنعة) تحاكي الطبيعة، فمن الواضح أن غائية منتجات القدرة البشرية أمر يعتمد على الطبيعة. ويصح لنا أن نقول إن كل ما ينشأ نشأة سليمة إنما ينشأ من أجل هدف (معين). فكل ما يؤدي الى شيء جميل قد نشأ نشأة صحيحة وكل ما ينشأ أو قد تم نشوؤه بالفعل ينتج شيئا جميلا حين تتم العملية الطبيعية بصورة سوية. أما ما يشذ عن الطبيعة فهو رديء ومضاد لما يوافق الطبيعة. وهكذا تتم النشأة (٢) السوية المطابقة للطبيعة لأجل تحقيق هدف معين، [ب ١٥] ويمكننا أن نبين هذا (من ملاحظة) كل جزء من أجزاء جسمنا على حدة، فاذا تأملت الجفن مثلا وجدت أنه لم يتكون (عبثاً) ولغير هدف، وإنما وجد لحماية العينين وتوفير الراحة لها والحيلولة دون نفاذ شيء من الخارج اليها. ونحن نقصد نفس الشيء عندما نقول إن الأشياء الطبيعية قد تكونت (٣) لتحقيق هدف معين، أو عندما نقول إن الأشياء المصنوعة (٤) قد أنتجت

(١) انظر كذلك «الطبيعة»، مقاله الثانية ٨، ١٩٩، ١٦٠.

(٢) أو الكون السوي.

(٣) أو نشأت

(٤) أي الأشياء التي يتم انتاجها بطريقة صناعية أو بواسطة القدرة البشرية على الصنعة.

لغرض ما . فعندما يتم بناء سفينة لنقل البضائع عن طريق البحر يكون الهدف المقصود من بنائها قد قدم بالفعل . [ب ١٦] ان جميع الكائنات الحية (او على الأقل) أفضلها وأرفعها قدرأ قد نشأ عن الطبيعة وفي تطابق مع الطبيعة . ولا معنى للاعتراض على هذا بأن أغلب الحيوانات قد نشأ ضد الطبيعة ، أى للافساد والحقاق الأذى والضرر . ان أسمى الكائنات الحية (التي تعيش على الارض) هو الانسان ، وهذا يدل بوضوح على أنه قد نشأ نشأة طبيعية وفي تطابق مع الطبيعة . [ب ١٧] فإذا كان الهدف دائما أفضل من الشيء (اذ أن كل شيء يكون - أو ينشأ - من أجل الهدف ، كما أن ال « لماذا » (١) هي الأفضل على الدوام بل تفوق جميع الاشياء في الفضل) ، وإذا كان الهدف المطابق للطبيعة هو آخر ما يتوصل اليه في مجرى الكون الطبيعي (٢) عندما يسير هذا سيرا متصلًا نحو الكمال (٣) ، وإذا سلمنا الى جانب هذا بأن الجسد هو أول ما يبلغ الكمال عند الانسان ، ثم يأتي بعده ما يتعلق بالنفس ، وأى كمال الأفضل بالنسبة للكون (النشوء) انما يأتي على نحو من الأنحاء دائما فيما بعده ؛ وإذا سلمنا بعد هذا بأن النفس تنشأ متأخرة عن الجسم (٤) ، وأن آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل (٥) (اذ أننا نلاحظ أن هذه الملكة هي بطبيعتها آخر ما يتكون عند الانسان ، ولهذا كانت هي الخير الوحيد الذي تطمع الشيخوخة الى امتلاكه) ، اذا سلمنا بهذا كله تبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا ، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا . واذا صح القول بأننا قد وجدنا (٦) وفقاً للطبيعة ، فقد اتضح أننا نعيش أيضا

(١) أو « من أجل ماذا » ، ص ٧٤ ، ٧٥

(٢) أى في سياق العملية الطبيعية .

(٣) أو نحو تحقيق الغاية منه ، وهو المقصود دائما بالكمال عند أرسطو .

(٤) حرفيا : يبلغ الهدف أو الغاية ، وبلوغها كما سبق مساوٍ لتسام والكمال .

(٥) أو بعد الجسد (٥) أو ملكة التصبر والتدبر والتفكير .

(٦) الوجود والنشأة والكون كلها تعبير عن فعل الكون ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، الذي يتكرر بصورة

مستمرة في لغة أرسطو .

لكى نفكر فى شىء ولكى نتعلم . [ب ١٨] دعنا نسأل الآن لأى موضوع من موضوعات الفكر (القائمة) قد أوجدنا الله ؟ عندما سئل فيثاغورس عن هذا أجاب بقوله : «لكى أتأمل السماء» (١) وقد تعود أن يصف نفسه بأنه (إنسان) يتأمل السماء وأنه إنما جاء الى الحياة من أجل هذا الغرض . [ب ١٩] ويروى أيضا عن انكساجوراس أنه سئل عن الهدف الذى يمكن أن يبتغيه الإنسان من مولده وحياته فأجاب بقوله : «لكى يتأمل السماء والنجوم (الطالعة) فيها والقمر والشمس» ، وكأن كل ما عدا ذلك لا يستحق عناء الجهد (٢) [ب ٢٠] هكذا يكون فيثاغورس قد زعم بحق (٣) أن كل إنسان قد أوجده الاله لكى يعرف وينظر ويتأمل . وسواء أكان موضوع هذه المعرفة هو (نظام) الكون أو أى طبيعة أخرى ، فذلك أمر قد نفحصه فيما بعد ، ويكفى الآن ما قلناه ليكون أساسا نعتمد عليه . ومادامت الغاية - بمتقضى الطبيعة - هى ملكة التعقل ، فان أفضل الأشياء هو استخدامها (فى التدبّر والتفكير) [ب ٢١] لهذا يجب على المرء أن يعمل سائر الأشياء من أجل الخير الكامن فى الإنسان نفسه ؛ ومن (مجموع) هذا الخير (يقوم) بالأموال الجسمية من أجل (الأمور) النفسية ، (و يؤثر) الفضيلة من أجل ملكة التعقل ، لأن هذه هى أسمى الأشياء جميعا . [ب ٢٢] وتقودنا الفكرة التالية الى نفس الهدف (وهو أن من يريد أن يكون سعيدا فلا بد له أن يتفلسف) . [ب ٢٣] لما كان النظام يسود الطبيعة كلها ، فانها لا تفعل شيئا بالصدفة ، وانما توجه كل شىء نحو هدف محدد . وهى حين تستبعد الصدفة (والاتفاق) (٤) تحرص على تحقيق الهدف (أو الغاية) بقدر يفوق كل فن بشرى ، اذ أن الصنعة البشرية (٥) ،

(١) عندما وجه سكان فليوس هذا السؤال الى فيثاغورس الخ (ز ياده للتوضيح من الترجمة الألمانية) .

(٢) وكأن كل ما عداها من الموجودات لا قيمة له . - راجع كذلك الكلمات الأخيرة التى يختم بها أرسطو هذه الرسالة (ب ١١٠) .

(٣) ووفقا لهذه الحجة يكون فيثاغورس ..

(٤) أو حين نزل ما يتم بطريق الصدفة أو بطريقة عرضية .

(٥) أو القدرة البشرية على الصنعة .

كما تعلم ، محاكاة للطبيعة . ولما كان الانسان يتألف بحسب طبيعته من نفس وجسد ، وكانت النفس أعلى قيمة من الجسد ، كما كان الأقل شأننا يتدرج دائما تحت الأفضل في سبيل تحقيق هدف معين ، فان وجود الجسد انما يكون من أجل وجود النفس . ونحن نعلم أن النفس تكون في جزء منها عاقلة ، وفي جزء آخر غير عاقلة ، وأن الجزء غير العاقل منها أقل قيمة (من العاقل) . ونستنتج من هذا أن الجزء غير العاقل يوجد من أجل الجزء العاقل . والجزء العاقل يحتوي على العقل (١) . وهكذا يسوقنا البرهان ضرورة الى (القول) بأن كل شيء يوجد من أجل العقل [٣] . وهكذا يسوقنا البرهان ضرورة الى (القول) بأن كل شيء يوجد من أجل العقل [ب ٢٤] ان فاعلية العقل هي التفكير (٢) ، والتفكير يقوم على النظر في موضوعات الفكر (٣) ، على نحو ما تكون فاعلية (عضو) الابصار هي رؤية المرئيات . هكذا يجعل الفكر والعقل كل شيء جديرا بأن يسعى اليه بنو الانسان (٤) ، اذ تكون بقية الأشياء جديرة بالسعى اليها من أجل النفس ، والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس ، ومن أجله (وحده) يكون كل شيء آخر [ب ٢٥] وتكون بعض الأفعال العقلية حرة حرة كاملة وهي الأفعال التي تتحقق لذاتها . (٥) أما الأفعال العقلية التي تنتج المعارف لأجل أي شيء آخر فهي تشبه الخدم . ان كل ما يتم فعله لذاته يفوق دائما في قيمته ما يكون (فعله) وسيلة لشيء آخر ، وبذلك يكون الحر أعلى قد رامن غير الحر .

(١) كلمة العقل (λογιστική) من الكلمات الأساسية التي تحتل معاني متعددة في اللغة اليونانية ، فيمكن أن تكون هي الفهم ، أو الروح العاقلة ، أو الحدس . وقد فضلت التعبير عنها بالعقل تاركا التعقل أو التدبير والتأمل والتبصر لكلمة (λογιστική) التي تتكرر في هذا السياق .
(٢) أو فعل العقل (λογιστική) ونشاطه هو التعقل .
(٣) أو هو رؤية ماهيات التفكير والتعقل
(٤) أو هكذا يكون الفكر والعقل هما اللذان يجعلان كل شيء جديرا بالسعى اليه من الناس .
(٥) راجع كذلك عن السعى الى معرفة الحرة الخالصة من كل مدف هذه العبارات المشهورة في كتاب «الالف» من الميتافيزيقا ١-٢ ، ٩٨٢ ب ١٩-٢٨ .

[٢٦] ونحن عندما نستعين في سلوكنا بالتفكير (١) فانما نهتدى بهديه ، حتى ولو وضع المتفكر مصلحته الخاصة نصب عينيه وحدد أسلوب فعله وسلوكه من خلال وجهة النظر هذه . انه ليستخدم جسده (عندئذ) كما يستخدم الخادم ، بل انه ليضطر الى افساح مجال كبير للصدفة ، وهو على العموم يقبل على تلك الأفعال التي يقوم فيها التفكير (العقل) بدور أساسي ، حتى لو استلزم الأمر منه في أغلب أعماله أن يستخدم الجسد استخدام الأداة (٢) [ب ٢٧] وهكذا نرى أن التفكير المحض الخالص من الهدف أشرف وأقيم من التفكير الذي يكون (بمجرد) خادماً (يتوسل به) لبلوغ شيء آخر . أن التفكير الخالص يستمد شرفه من ذاته ، وحكمة (العقل) هي الشيء الذي يستحق (من الإنسان) أن يسعى لطلبه منه ، كما أن الفطنة العملية في الحياة (٣) جذيرة بالسعى اليها من أجل الفعل (أو السلوك) . واذا فالخير والشرف ملازمان للتفكير الفلسفي قبل كل شيء آخر ، وان لم يلازما بطبيعة الحال أي نوع من هذا التفكير كيفما اتفق ، اذ ليس كل تصور بوجه عام مقرونا بالشرف ، وانما نتوقع من تفكير المعلم الحكيم وحده (٤) - عندما يتجه هذا التفكير الى المبدأ السائد في الكون - أن يكون قريباً من الحكمة وأن يكون حكمة بالمعنى الحقيقي (٥) . [٢٨] ان الانسان

(١) أو التدبر والتأمل .

(٢) يلاحظ القارئ أن هذا النص لا يخلو من الغموض والاضطراب . وان كان السياق العام يجعل الفكرة واضحة . وقد اعتمدت هنا على ترجمة «ديرنج» لصعوبة النص الأصلي .

(٣) أو التدبر الذي يوجه السلوك العملي وهديه . ويلاحظ أن الكلمة الأصلية (فرونيزيس - φρονεσις) التي تتكرر بصورة مستمرة في هذا الكتاب تعني الحكمة أو التبصر والتأمل النظري الخالص من ناحية ، كما تعني الفطنة العملية في أمور السلوك والحياة العقلية والأخلاقية من ناحية أخرى . وهذا يستخدمها أرسطو فهذا الكتاب يهدين المعنيين المختلفين على حسب السياق ، وليس صحيحاً أنه يوجد هنا بين المعنيين على طريقة أفلاطون في التوحيد بين السلوك العلمي والمعرفة النظرية كما تصور «بيجر» .

(٤) أو من تفكير أحد معلمى الفلسفة أو كبار اساتذتها .

(٥) يحتمل أن يكون بامبليخوس (في رسالته التي تحمل نفس العنوان وهو الحث على التفلسف واعتمد عليها ناشر النص في اعادة بناء كتاب أرسطو المفقود - أنظر المقدمة قد تدخل في صياغة هذه العبارات تداء خلا شديدا ترتب عليه اضطرابها وتسلل الغموض اليها .

إذا حُرم الإدراك الحسى والعقل صار شبيهاً بالنبات ، وإذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان ؛ أما إذا تحرر من غير المعقول (١) وتمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالآله [ب ٢٩] ذلك أن العقل ، الذى يتميز به عن سائر الكائنات الحية ، لا يتحقق بصورة كاملة (٢) إلا فى ذلك الشكل (من أشكال) الحياة الذى يعترف بالاتفاق (والصدقة) (٣) ولا بما هو عديم القيمة . صحيح أن لدى الحيوانات ومضات ضئيلة من الفطنة والعقل ، غير أنها لا تتمتع بأدنى نصيب من الحكمة النظرية (٤) . فهذه الحكمة لا يوصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا للعقل الإنسانى (٥) . ومن جهة أخرى يتفوق كثير من الحيوان تفوقاً بعيداً على الإنسان فى حدة الإحساس وفى الغرائز الطبيعية (٦) [ب ٣٠] والحقيقة أن الحياة العقلية هى (الشيء) الوحيد الذى لا يمكن فصله عن الخير ، ومن المعترف به بوجه عام أنها متضمنة فى تصور الخير . ذلك أن الرجل (الناهب) الرفيع القدر الذى يتبع فى حياته (طريق) العقل هو الذى لا يقع ضحية للصدفة ، بل يعرف أكثر من غيره من الناس كيف يحرق نفسه من (كل) ما يخضع لها . فإذا استطعت بأن تهب نفسك دائماً لهذه الحياة (٧) عن اقتناع

(١) هو الجزء الشهوانى غير العاقل من النفس $\alpha \lambda \sigma \lambda \sigma \nu$ (وفى هذا الموضوع $\alpha \lambda \sigma \lambda \sigma \nu$) وقد فضلت أن أعبّر عنه هنا وفقاً لتقديم غير العاقل تحسباً لما تلقىه كلمة «اللامعقول» من ظلال حديثة .

(٢) لا يبلغ حقه الكامل ...

(٣) أو الذى لا يعترف بالعرضى المتولد عن الصدفة والاتفاق . وواضح أن هذا النوع من الحياة هو الحياة النظرية $\rho \epsilon \tau \epsilon \kappa \sigma \nu$ ، التى يربطها صاحبها للحكمة والتأمل الخالص .

(٤) أى أنها تخلو تماماً من ملكة التعقل والتدبير والنظر الفلسفى ، والأمثلة المعتادة التى يضر بها أرسطو على ذلك هى النحل والنمل والعناكب وطيور الجنة (السنونو) .

(٥) العبارة الأخيرة إضافة من الناشر لإصلاح النص الأسمى .

(٦) أو الدوافع الطبيعية ، راجع كذلك تاريخ الحيوان ٤-٢٩ و ٥٧٨ ب ٣٣ ، وكتاب السياسة

١-٢٩ ، ١٢٥٣ أ ٢٩ . ويلاحظ أن مفهوماً الغريزة أو الدافع غير العاقل يؤدى دوراً كبيراً فى كتابى أرسطو الأخلاق الكبرى الأوريدمية - (أنظر ما كتبه ديرلماير فى طبعته للأخلاق الكبرى (دار منشآت برلين ١٩٥٨) عن الغريزة غير العاقلة $\alpha \lambda \sigma \lambda \sigma \nu$ (ص ٤٥٣) .

(٧) أى الحياة النظرية التى يربطها صاحبها للحكمة والتأمل العقلى الخالص .

كامل أمكنك أن تحيا حياة آمنة مطمئنة . [ب ٣١] نحن جميعاً نختار ما يكون في نفس الوقت ميسوراً وناجحاً (١) . ومن ثم يجب الاعتراف بأن الفلسفة (٢) تملك هاتين الصفتين وأن صعوبة تحصيلها أقل من النفع الذي تنتجه . ذلك أننا جميعاً نهم بأسهل (الامور) وأيسرها [ب ٣٢] ومن السهل اثبات قدرتنا على اكتساب العلم بما هو عادل ومفيد، وكذلك على تحصيل المعرفة بالطبيعة وبالموجودات الحقيقية الأخرى (٣) . [ب ٣٣] ان الأولي والبسيط يكون على الدوام معروفاً أكثر من الثانوي والمركب (٤) ؛ وكذلك يكون الأعلى في سلم الأولويات الطبيعي معروفاً أكثر من الأدنى . والمعرفة تنصرف (الى الاهتمام) بما هو محدد ومنظم من الناحية المنطقية أكثر مما تهتم بضده ، كما تنصرف الى (العلل) والمكونات الأساسية أكثر مما يترتب على هذه (العلل أو المكونات) (٥) والأشياء الطيبة تتفوق في تحدها وتنظيمها على الأشياء السيئة (٦) ، على نحو ما يتفوق الانسان المترفع (٧) على الانسان الوضيع . ومثل هذه الأضداد يتحتم أن يحمل نفس الصفات (٨) . فالأولي يحمل طابع العلة أكثر من الثانوي ، فإذا انتفى ذلك انتفى معه ما تلقى عنه وجوده . وهكذا تنتفى الخطوط عندما تنتفى الأعداد كما تنتفى السطوح بانتفاء الخطوط والأجسام بانتفاء السطوح ... وكذلك الأمر مع الكلمة عندما ينتفى المقطع ، ومع المقطع عندما ينتفى الحرف

(١) أي أننا نختار من كل الامور ما يمكننا الوصول اليه والانتفاع به في نفس الوقت . ويلاحظ أن لغة الفقرة الأخيرة وأسلوبها يخالفان لغة أرسطو وأسلوبه المعتاد مما يحمل بعض الشراح المحققين على الظن بأن يامبليخوس قد عمد الى تلخيص النص الأصلي .

(٢) هي التفلسف في النص الأصلي .

(٣) أي على اكتساب فرعين من فروع العلم هما الأخلاق (العادل او الحق والمتع) والفلسفة الطبيعية (الطبيعة وسائر الموجودات الحقة) .

(٤) أي المركب من البسيط .

(٥) اشارة من أرسطو الى نظريته المشهورة عن العلل $\alpha \lambda \gamma \epsilon \tau \alpha \nu \alpha$

(٦) أو أن الخيرات تفضل الشرور في مدى تحدها وتنظيمها .

(٧) أو الانسان الفاضل الرفيع القدر .

(٨) يفرق أرسطو كما هو معلوم بين الجنس ، والنصل ، والنوع والخاصة - وهي مفاهيم نسبية دائماً .

[ب ٣٤] ولما كانت النفس أعلى قيمة من الجسد (لأنها بحسب طبيعتها هي المسيطرة) ، وكانت توجد فيما يتعلق بالجسد صنعة (بشرية) (١) وعلم ، كالطب والرياضة البدنية (الذين نصفهما بأنها فرعان من فروع المعرفة ونؤكد أن هناك نفرا من الناس يتقنونها) فمن الواضح أن الضرورة تقتضى وجود نوع من الرعاية ومن الصنعة التي تتعلق بالنفس وفضيلتها ، كما تستلزم أن نكون قادرين على تحصيلها ، إذ أننا نملك القدرة على (اكتساب) معرفة بأمر يكون جهلنا بها أكبر كما تكون معرفتنا بها أشق وأصعب . [ب ٣٥] و يصدق هذا على معرفة الطبيعة ؛ فبالتبصر بالعوامل الأساسية (٢) في الطبيعة وبأبسط عناصرها يكون منذ البداية أكثر ضرورة من التبصر بما قد نشأ عنها (بصورة ثانوية لاحقة) ، إذ أن هذا الأخير لا ينتمى للأشياء الأولى من الناحية المبدئية (٣) ، كما أن الأولى لا يستمد منه وجوده ، بل ان من الواضح أن سائر الأشياء تنشأ عن ذلك الأولى وعن طريقه توجد . [ب ٣٦] ومهما تكن النار والهواء والعدد أو أى طبائع أخرى هي العوامل الأساسية (٤) ، ومهما تكن هي الأولية بالنسبة (للموجودات) الأخرى ، فمن المستبعد كل الأحوال أن نعرف أى شىء عن هذه مالم نعرف تلك (٥) إذ كيف يتسنى لأحد أن يفهم الكلمات المنطوقة اذا كان لا يعرف المقاطع ، أو كيف يمكنه أن يفهم المقاطع اذا كان لا يعرف شيئا عن الحروف [ب ٣٧] ليكن هذا هو (صفوة) القول عن وجود علم بالحقيقه (٦) وعلم بفضيلة النفس وعن قدرتنا على تحصيلها

(١) قدرة بشرية على الصنعة ، أى تقنية أو مهارة فنية بتعبيرنا الحديث .

(٢) أو النظر العقلى فى العلل والمبادئ الأولى .

(٣) أو لا ينتمى للمبادئ الأولى - و يلاحظ أن أرسطو يستخدم نفس التعبير (العلل أو المبادئ الأولى) فى موضع آخر من كتاباته للدلالة على المفاهيم الأساسية والتصورات العقلية الأولية التى نستعين بها فى تحليل بقية المفاهيم ومعرفتها (الميتافيزيقا ، مقالة الجاما ، ١ ، ١٠٠٣ أ ٢٦)

(٤) أو العلل الأولية .

(٥) أى لا يمكن معرفة شىء عن بقية الكائنات المترتبة على العوامل الأساسية والعناصر الأولية طالما كنا جاهلين بهذه العوامل والعناصر .

(٦) أى علم بمبادئ الطبيعة (كما سبق فى الفقرة ب ٣٢) و يوضح أرسطو قوله هذا فى كتاب الطبيعة حيث يتكلم عن حقيقة الموجودات وطبيعتها (٨ ، ١٩١ أ ٢٥) .

[ب ٣٨] أما أن هذا (التبصر بالمبادئ) هو أعظم الخيرات وأنه أنفع من كل ما عداه ، فذلك ما سيتضح مما سنقوله بعد . اننا جميعا متفقون (في الرأي) على أن أرفع الرجال خلقا وأشدهم بطبيعته قوة هو الذي ينبغي أن يتولى الحكم (١) ، كما أننا متفقون على أن القانون وحده هو الحاكم والسيد ذلك القانون الذي يعبر منطوقه عن حكمة بصيرة . [ب ٣٩] ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون لنا بمثابة الدليل (الهادي) الى الخير غير الانسان الحكيم (٢) (في خلقه وسلوكه) ؟ إن الأمر الذي يختاره ، حين يتم اختياره على أساس من الروية والعلم ، هو الخير ، أما الضد (المخالف له) فهو الشر . [ب ٤٠] ان جميع الناس يميلون الى اختيار ما يلائم طباعهم ، فالعادل يختار الحياة العادلة ، والشجاع حياة الشجاعة ، والبصير العاقل حياة التبصر والعقل . ومن هذا يتضح كذلك أن الانسان الذي وهب ملكة العقل (٣) سيختار الفلسفة ، لأن التفلسف هو مهمة هذه الملكة . ومن هذا الحكم الصادر بأقصى درجة من اليقين يتبين أن ملكة التعقل (٤) هي أسمى الخيرات جميعا . [ب ٤١] ويتضح صدق هذه القضية مما سيأتى قوله . ان التأمل والمعرفة جديران بأن يسعى اليها الانسان ، اذ بغيرهما يستحيل على المرء أن يحيا الحياة التي تليق بانسانيته . ولكنها كذلك نافعان للحياة العملية ، فما من شيء (يمكن أن) يبدو لنا خيراً

(١) راجع مناقشة هذه المسألة في محاضرة «جورجياس» لأفلاطون ٤٨٨ ب وما بعدها وكذلك الأخلاق النيقوماخية ، المقالة العاشرة ، ١١٨٠ أ ٢١-

(٢) أو التدبير العاقل البصير ὁ φρονιμὸς

(٣) يستخدم أرسطو نفس الكلمة السابقة (في هامش ٤٢) التي يمكن التعبير عن فعلها ونشاطها في هذا السياق بكلمة التفلسف ، كما يمكن الاحتفاظ بالكلمة الأصلية نفسها لتمدد معانيها التي يعرف أرسطو على أوتارها ، والمهم أنها تعنى «التبصر» عن علم ونظر وتدبير ، كما تعنى الاختيار الحر الذي يقرره الانسان بما يلائم طبيعته (أنظر كذلك الأخلاق النيقوماخية ٦ - ٥ التي تعالج هذا الموضوع بتوسع) والملاحظ أن الكلمة لا ترد عند أفلاطون ، وان كان يشير الى الموضوع الذي تدل عليه (الدفاع ع ٣٨ هـ) .

(٤) أو ملكة التفلسف والنظر العقلي الحكيم ، قياسا على التعرف في الكلمة السابقة ومشتقاتها

ἡ φρονιμὸς

إن لم تتحقق الغاية منه عن طريق التدبر والنشاط العاقل الحكيم (١) وسواء أكانت الحياة السعيدة تكمن في البهجة والهناء أو في الفضيلة (والسمو الخلقى) أو في التعقل (وممارسة العقل) فلا بد للإنسان في كل هذه الأحوال من أن يتفلسف، لأننا لا نتوصل الى الراى الواضح في كل هذه الأمور الا عن طريق التفلسف (٢) [٤٢٦ ب] ان من يبحث في كل علم عن نتيجة مختلفة عنه ويتطلب من كل معرفة أن تكون نافعة (٣) انما يجهل تمام الجهل مدى الفارق الأساسى بين ما هو خير وما هو ضرورى، وانه في الواقع لفارق عظيم. ذلك أن تلك الأشياء التي نحبها من أجل شيء آخر ولا نستطيع أن نعيش بغيرها، هي الأشياء التي نصفها بأنها ضرورية وعلل مصاحبة، أما (الأشياء) التي نحبها لذاتها، حتى ولو لم ينتج عنها شيء آخر، فهي التي نصفها بأنها خيرات بالمعنى الصحيح. لأن الواحد (منها) ليس جديرا بالاختيار من أجل شيء آخر وهلم جرا الى ما لا نهاية، اذ لا بد من التوقف في موضع ما. والحق إنه لمن السخرية أن نبحث في كل شيء عن منفعة مختلفة عن الموضوع نفسه، ومن المضحك أن نسأل: فيم ينفعنا هذا؟ ولأى غرض يمكننا أن نستخدم هذا؟.. فالذى يتكلم على هذا النحو لا يمكن بأى حال من الأحوال - كما هي عادتي في القول (٤)

(١) أى أن الأمر يعتمد على وجود موقف أخلاقي يستلزم من الانسان أن يختار ويتخذ قرارا، و بغير ذلك لن يمكننا أو نعت شيئا بأنه خير، لأن الخير يمكن في الفعل الصادر عن تأمل وتدبر يصلان بالشئ الى غايته ويحققان الهدف منه (لاحظ التفكير الغائي هنا أيضا!).

(٢) يرجح الأستاذ «ديرنج» أن تكون العبارة الأخيرة من صياغة يامبليخوس.

(٣) تنصب حجج أرسطو في هذه الفقرة كلها على مهاجمة خصومة، وخصوصا ايزوقراطيس وأتباعه (راجع أنتيدوريس، ٢٦٦-٢٦٩) ولهذا يرجع الى التفرقة الأساسية بين الجميل $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ (أو الخير $\alpha\gamma\alpha\theta\omega\varsigma$) وبين الضرورى $\alpha\gamma\alpha\theta\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\gamma\alpha\tau\omega\varsigma$ ، وهى التي أكد عليها افلاطون، وتعلمها أرسطو أثناء فترة الطلب الطويلة التي قضاها في الأكاديمية وأوشكت على العشرين عاما، ولهذا نجد يشير في الفقرة التالية الى الحياة التي نصفها نحن - الآن - بالحياة الحرة، أى نحن أعضاء الأكاديمية.

(٤) أو كما تعودت أن أقول، وهى عبارة من «لوازم» أسنوب أرسطو، وتدل على أصالة النص وعدم المساس به الا في المواضع القليلة المشار اليها.....

أن يشبه بذلك الذى يعرف النبل والخير ويستطيع التفرقة بين العلة والعلة
المصاحبة .
[ب ٤٣] وربما كانت (أفضل وسيلة) لمعرفة حقيقة قولى أن ينقلنا أحد عن
طريق الفكر (١) الى جزر السعداء هنالك لن نشعر بأننا فى حاجة الى شىء
(٢) ، ولن يتيح لنا أى شىء من الأشياء الأخرى أية منفعة ولن يتبقى (لنا)
الإشياء واحد هو التفكير والتفلسف (٣) ، أى هذا الذى نصفه الآن بالحياة
الحررة . وإذا صح هذا (٤) ، فكم يخلق بالواحد منا أن يخجل من نفسه اذا ما
أتاحت له فرصة (٥) الإقامة فى جزر السعداء (فأعده) العجز والتقصير عن
اغتنامها ولهذا فان الجزء (٦) الذى تمنحه المعرفة للانسان لا يدعو أبدا
للاحتقار، كما أن الخير الذى يتمخض عنه غير قليل . وكما أننا نحصد ثمار
العدالة فى «هاديس» (٧) - على نحو ما يقول الحكماء من الشعراء - كذلك
يجوز لنا أن نأمل فى (حصد) ثمرات الفلسفة من جزر السعداء (٨) [ب ٤٤]
ولهذا لا يصح أن نبتسئ اذا بدا لنا أن التفلسف غير نافع أو مفيد (٩) ،
لأننا لا نؤكد أنه مفيد، وانما (نؤكد) أنه خير، وأن ليس على الانسان أن
يختاره من أجل شىء آخر، بل عليه أن يختاره لذاته . وكما أننا نساغر الى
«أومبيا» (لمشاهدة) التمثيل نفسه ، حتى ولو لم نحصل منه على مكسب آخر

(١) أى بالخيال. والتصور أو ينقلنا نقلة روحية الى جزر الخالدين والباركين ...

(٢) أى لن نشعر بالحاجات والضرورات.

(٣) حرفيا: التأمل أو النظر العقلى الخالص: $\theta \epsilon \tau \nu \mu \epsilon \tau \nu$ ص ٤٤

(٤) أو كان ما أقوله هو الحق

(٥) أو امكانية ...

(٦) أو الأجر ..

(٧) وهو العالم السفلى المظلم ، عالم الأشباح والأرواح فى تصور الاغريق وأساطيرهم .

(٨) أى يصح لنا أن نتوقع حصد ثمار الفلسفة من جزر السعداء التى ستقيم عليها مجموعة النظر
والتفلسف .

(٩) يتردد هذا التعبير المزدوج عن النافع والمفيد فى الأخلاق النيقوماخية - أنظر ترجمة ديبراي لها
وشروحه عليها - دار مشنات ، ص ٣٨١ .

(أذ أن المشاهدة في ذاتها أكبر قيمة من المال الكثير)، وكما أننا لا نتفرج على الاحتفالات المسرحية في الأعياد الديونيزية (١) لكي نأخذ شيئاً من الممثلين- فنحن في الواقع ننفق عليها من مالنا- وكما أننا نقدر الكثير من المشاهد التمثيلية الأخرى تقديراً يفوق (في قيمته) كل تلك الأشياء التي تُعَدُّ في نظر الرأي العام (أشياء) نافعة (٢) وليس يصح بغير شك أن يبذل الإنسان الكثير من الجهد في السفر إلى أناسٍ يظهرون (على المسرح) في صورة نساء وعبيد أو ينتافسون (في الألعاب الأولمبية) على المبارزة والسباق (في العدو) ثم يذهب من ناحية أخرى إلى أن الإنسان لا ينبغي عليه أن يتأمل طبيعة الأشياء (أو يتأمل) الحقيقة بغير مقابل (مادى) [ب ٤٥] وهكذا نكون الآن قد تقدمنا (على طريق بحثنا) من غائية الطبيعة بوصفها المنطلق (الذي نبدأ منه) للتنبية إلى (ضرورة) التفلسف، مقتنعين بأن التفلسف خير وأنه إذا أخذ في ذاته جدير بالشرف والتكريم، حتى ولو لم يترتب عليه شيء نافع في الحياة العملية (٣) (ب ٤٦) أما أن نشاط الفكر الفلسفي يتيح في الواقع للحياة اليومية (للشعر) أعظم الفائدة، فذلك ما سوف نتبينه بسهولة (من النظر) في المهن والصنائع. إن جميع الأطباء الحاذقين ومعظم معلمى الألعاب الرياضية مجمعون على أن الذي يريد أن يكون طبيباً جيداً أو معلماً بارعاً (للألعاب

(١) في الاصل: لا نرى «الديونيزيات» والمقصود هو المهرجانات المسرحية التي تقام في الاحتفال بعيد ديونيزيوس.

(٢) يؤكد ايزوقراط (أنتييدوزيس ٢٦١-٢٦٣) أن دراسة الفلك والهندسة وسائر العلوم الأخرى ذات نفع ضئيل، كما يسمى الظن العلوم التأملية، وخصوصاً الفلسفة- فالمعرفة العلمية (الابستمية Episteme) في رأيه تتعدى طاقة البشر، وأقصى ما يفعله الإنسان هو التعلم من الخبرة العملية، والاستقامة في سلوكه من الآلهة والناس، وفي حياته الخاصة والعامة.

(٣) يبدو من الفقرة السابقة أنها من تلخيص بامبليخوس، وأن كان هذا لا يمنع من القول بأن أمثال هذا التلخيص أمر مألوف في كتابات أرسطو عند الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى جديدة وعلى كل حال فإن الجزء التالي من (ب ٤٦-٥١) يختلف على نسبهته للكتاب اختلافاً كبيراً (انظر التعليقات).

بالرياضية) يتحتم عليه أن يعرف الطبيعة معرفة وثيقة (١) والأمر كذلك مع المشرعين المبرزين (٢) الذين يجب عليهم أن يعرفوا الطبيعة معرفة دقيقة ، بل أن تفوق خبيرتهم بها خبرة أولئك لأن أولئك يظهرون حذقهم في المهنة بتنمية كفاءة (٣) الجسد ، أما هؤلاء فينصرفون الى فضيلة النفس ويسعون لتوجيه الناس (٤) الى السبل المؤدية لسعادة المجتمع أو شقائه ، ولهذا تزيد حاجتهم الى الفلسفة . [ب ٤٧] وفي المهن اليدوية الأخرى تكتشف افضل الأدوات عن طريق ملاحظة الطبيعة ، ففي النجارة مثلا (يكتشف) الفادن (٥) والمسطار والأداة التي ترسم بها الدائرة ؛ (٦) وفي بعض الادوات تكون ملاحظة الماء هي النموذج (الذي نحاكيه) ، وفي بعضها الأخر (نحتدى) بأشعة الشمس التي تلتقطها بمساعدة هذه الأدوات نثبت مما هو مستقيم ومستوى بحيث يلائم الإدراك الحسى بدرجة كافية . وهذه الطريقة نفسها يتحتم على رجل الدولة (٧) أن تكون لديه معايير معينة يستمدّها من الطبيعة نفسها ومن الحقيقة ويستعين بها في الحكم على ما هو عادل وجميل ونافع . فكما يمتاز النوع المذكور من الادوات في الاعمال اليدوية عن كل ما عداه ، كذلك يكون هذا المعيار هو افضل المعايير اذا توفر له أكبر قدر ممكن من التوافق مع الطبيعة . [ب ٤٨]

(١) أى أن يكون خبيراً بها خبرة دقيقة و يعرفها معرفة مؤكدة . قارن هذه الفكرة نفسها في محاورتي يستلهم معظم أفكاره الاساسية من أفلاطون ، ولكنه يطورها بعد ذلك تطورا مختلفا و يوجهها لغايات مختلفة . فهو يؤكد هنا مثلا أن الطبيعة نفسها هي التي تهدي الإنسان وتوجهه في فعله . أما أفلاطون فيقول في المواضيع السابقة إن من واجب الطبيب أن يتأمل الانسان وطبيعته كل لا أن يتفنى هذا الجزء أو ذاك من بدنة . وبذلك يختلف مفهوم الفيلسوفين عن الطبيعة .

(٢) حرفيا: المشرعين الجيدين .

(٣) هي في الأصل فضيلة $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ وهى كلمة يصعب إيجاد مرادف عربى واحد لها ، اذ تختلف بحسب السياق فتكون فضيلة أو كفاءة أو صلاحية .

(٤) أو تعليمهم ..

(٥) أداة مؤلفة من خيط في طرفه قطعة من الرصاص تمتحن به استقامة الجدار .

(٦) وهى عبارة عن قلم من الرصاص مثبت في خيط .

(٧) أو يجب على السياسى .

ولا سبيل لانسان لم يهب حياته للفلسفة ولم يعرف الحقيقة أن يتوصل الى هذا المعيار (١). والواقع أن الناس لا يتوصلون في الصنائع (والمهن) الأخرى الى الأدوات وأدق الحسابات عن طريق المبادئ الأولى، بل يستمدون (معرفتهم بها) من مبادئ من الدرجة الثانية والثالثة والرابعة مشتقة عنها (٢)، لهذا يكون علمهم تقريبا كما يقيمون أحكامهم على الخبرة. ان الفيلسوف وحده هو الذي يحاكي الأشياء الدقيقة نفسها، لأنه هو الذي يتأمل الأشياء ذاتها لا الصور المقلدة لها (٣). [ب ٤٩] وكما يتمتع على المهندس الذي لا يستخدم المسطار وما شابهه من أدوات بل يعتمد ببساطة الى محاكاة البيوت الأخرى أن يصبح مهندسا جيدا، كذلك يصعب على من يشرع القوانين للمجتمع أو يباشر العمل السياسي (في الدولة) بمجرد النظر الى الأعمال الأخرى أو المجتمعات الأخرى. ومحاكاتها - كمجتمعات الاسبرطيين والكريتيين - (يصعب عليه) أن يصبح مشرعا جيدا أو رجلا ممتازا (٤) - ذلك لأن محاكاة شيء غير جميل لا يمكن أن تكون جميلة، ومحاكاة شيء هو بطبيعته غير الهى ولا دائم لا يمكن أن تصبح خالدة أو دائمة. ان الفيلسوف وحده من بين العاملين جميعا هو الذى يتصف بثبات قوانينه وصحة أفعاله ونبلها. [ب ٥٠] ذلك لأنه هو الوحيد الذى يحيا وبصره مثبت على الطبيعة وعلى (كل ما هو) الهى. انه يشبه الملاح الجيد الذى يرسى (سفينة) حياته عندما هو

- (١) أى أن السياسى الذى لم يهب حياته للفلسفة ومعرفة الحقيقة سيكون عاجزا عن التوصل الى هذا المعيار الملائم لطبيعة الأشياء، ويستحيل عليه أن يعرف ما ينفع الناس ويهديهم الى العدل والجمال.
- (٢) أن مشتقة عن تلك المبادئ الأولى.
- (٣) أى أنه يتأمل الموجودات ذاتها ولا ينظر فيها يحاكيها من موجودات. ويلاحظ أن أرسطو يعتمد في كلامه عن المهن والصنائع على الحجج التى ذكرها أفلاطون في الجمهورية (٥٣٣ ب ح) لكى يسهل عليه الوصول الى هدفه من تفضيل الحكمة الخالصة أو النظر العقلى على سائر أنواع النشاط العملى، كما يلاحظ القارىء أيضا أنه يلجأ هنا الى الأسلوب الخطابى ويبالغ فيه في الفقرات التالية ..
- (٤) ينطوى هذا القول ضمناً على إدانة النظم السياسية للكريتيين والاسبرطيين ووصفها بأنها «غير جميلة» ومع ذلك فينبغى الحذر من استخلاص نتائج موضوعية من هذا السياق الخطابى البعيد عن التحليل الدقيق ..

أبدى و دائم . وهناك يلقي مرساته وبحيا سيد نفسه . [ب ٥١] ان هذه المعرفة في ذاتها معرفة نظرية ، ولكنها تسمح لنا بتصريف جميع أعمالنا وفقاً لها . وكما أن (قوة) الابصار لا تخلق شيئاً أو توجد شيئاً ، لأن مهمتها الوحيدة هي تمييز كل شيء من الأشياء المرئية على حدة وتوضيحه ، وان كانت تمكنا من عمل شيء وتساعدنا عند العمل أكبر مساعدة (إذ لولاها لأصبحنا عاجزين كل العجز عن الحركة) ، فان من الواضح أيضا أننا نستطيع عن طريق هذه المعرفة ، على الرغم من أنها معرفة نظرية ، تحقيق عدد لا يحصى من الأعمال كما نستعين بها في تقرير الأخذ بشيء أو تجنب شيء آخر؛ وعلى الجملة فنحن نكتسب عن طريق هذه المعرفة كل ما هو خير . [ب ٥٢] من شاء أن يضطلع بمهمة فحص ما قلناه فيجب عليه أن يتبين بوضوح أن كل ما هو خير للانسان ونافع للحياة يكمن في الفعل والممارسة لا في مجرد المعرفة بالخير . فنحن لا نبقى أصحاء عن طريق معرفتنا بالأشياء التي تفيد صحتنا ، بل عن طريق تزويد الجسم بها ، ولا نكون أثرياء عن طريق المعرفة (بما هية) الثروة بل عن طريق اكتساب ثروة كبيرة ، والأهم من هذا كله أننا لا نحيا حياة جميلة ونبيلة من خلال معرفتنا ببعض (الحقائق) عن الموجود بل من خلال عملنا الخير^(١) ، لأن هذه هي الحياة السعيدة بحق . يلزم عن هذا أن الفلسفة بدورها - اذا صح ما نقوله من أنها نافعة - إما أن تكون ممارسة للأفعال الطيبة ، أو تكون مفيدة^(٢) في القيام بمثل هذه الأفعال [ب ٥٣] وهكذا ينبغي على الانسان أن لا يهرب من الفلسفة ، إن كانت^(٣) - كما أعتقد - هي اكتساب الحكمة وتطبيقها وكانت الحكمة نفسها من أعظم الخيرات . واذا كان الانسان يجشم نفسه عناء السفر الى أعمدة هرقل ويعرضها للأخطار الكثيرة في سبيل المال ، فلماذا لا يشق على نفسه ويتكلف الجهد في سبيل الفلسفة^(٤) ؟ الواقع أن

(١) «تذكرنا هذه العبارة بعبارة أخرى مشهورة ذكرها أرسطو في الاخلاق النيقوماخية (١-٨ ،

١٠٩٨ ٢١١) : «أن السعادة تكمن في الحياة الخيرة والعمل الطيب» .

(٢) أو مفجعة على القيام بها .

(٣) أي الفلسفة .

(٤) قارن الجمهورية ٥٠٤ د هـ .

من طبع الرجل العادى أى يسعى الى الحياة لا الى الحياة الخيرة ، وأن يتبع آراء الجمهور بدلا من أن ينتظر منهم الاستجابة لرأيه ، وأن يبحث عن المال ولا يكثرث على الاطلاق بما هونبيل . [ب ٥٤] يبدو لى الآن انه قد تمت البرهنة على فائدة الموضوع وأهميته برهنة كافية . أما أن (تحصيل المعرفة الفلسفية) أسهل بكثير من تحصيل أى خير آخر ، فذلك أمر يمكن الاقتناع (بصحته) مما يأتى . [ب ٥٥] أن اولئك الذين يهبون حياتهم للفلسفة لا يتلقون من الناس اجراً يمكن أن يحفزهم على مثل هذا الجهد . ومهما يبلغ الجهد الذى بذلوه فى (تحصيل) مهارات أخرى (١) ، فانهم يتمكنون فى وقت قصير من إحراز تقدم سريع نحو المعرفة الدقيقة ، وهذا فى رأى دليل على سهولة تحصيل المعرفة الفلسفية ؛ [ب ٥٦] وثمة حجة أخرى (تقول) إن جميع الناس يأنسون للفلسفة ويريدون عن طيب خاطر أن يتفرغوا لها و يتركوا كل ما عداها . وهذا أيضا دليل لا يستهان به على أن الاشتغال بها متعة ولو كانت مجرد جهد وعناء لما فكر أحد فى أن يشقى نفسه بها وقتا طويلا (٢) . أضف الى هذا أن للنشاط الفلسفى ميزة كبيرة عن كل ما عداها من ألوان النشاط فلا يحتاج المرء فى ممارسته الى أى أدوات أو أمكنة خاصة ، بل حيثما وجد على الأرض انسان يهتم (بأن ينصرف) الى التفكير ، فقد وجدت لديه كذلك القدرة على الامساك (٣) بالحقيقة وكأنها حاضرة (بين يديه) . [ب ٥٧] هكذا نكون قد أثبتنا أن فى الامكان أن يهب الانسان حياته للفلسفة ، وأنها أعظم الخييزات جميعا ، وان من السهل تحصيلها واكتسابها . ولهذا الأسباب جميعا تستحق الاقبال عليها بهمة

(١) لعل أرسطو قد كتب هذه العبارة وهو يستحضر فى ذهنه منهاج الدراسة فى الأكاديمية كما شرحه أفلاطون فى الجمهورية (٥٢١ ج- ٥٢٢) فقد كان الطلاب يبدأون بدراسة الهندسة و يتدرجون عبر المهارات، $\alpha \times \nu \times \epsilon \times \delta$ الأربع الى أن يبلغوا قمة الجدول حيث يحيون بين المعقولات الخالصة و يتأملون المثل ذاتها .

(٢) لابد أن تكون هذه العبارة قد خرجت من قلب المعلم الأول الذى وجد المتعة كل المتعة فى الاشتغال بالفلسفة .

(٣) أو ادراكها .

وحاس . [ب ٥٨] نأتى الآن الى السؤال عن المهمة الحقيقية للمعرفة الفلسفية وعن السبب الذى يجعلنا جميعا نسعى اليها . وهذا ما أريد الآن أن أشرحه من وجهة نظر جديدة . [٥٩] نحن البشر نتألف من نفس وجسم ، جزء منها يسيطر والجزء الآخر يُسيطر عليه (١) ؛ أحدهما يستخدم والآخر يوجد وجود الأداة . وتطبيق الجزء الذى تم السيطرة عليه ، أى الأداة ، يكون دائما على علاقة محددة بالجزء الذى يقوم بالسيطرة والاستخدام . [ب ٦٠] فى النفس يوجد العقل من ناحية ، وهو الذى يسيطر ويسود بحكم طبيعته ويقرر شئوننا (٢) ، كما يوجد من ناحية أخرى ذلك الذى يخضع (و يطيع) ويقبل بطبيعته السيطرة عليه ، ويكون كل شىء فى حالة طيبة عندما يحقق كل جزء من أجزاء النفس الفضيلة (٣) التى يختص بها بطبعه ، وبلوغ هذه الغاية هو الخير .

[ب ٦١] ويسود النظام الكامل قبل كل شىء عندما (يتمكن) أفضل جزئى النفس وأكثرهما سيطرة وأجدرهما بالشرف (٤) - من تحقيق فضيلته . وكلما كان الشىء بحكم طبيعته أكثر امتيازاً وتفوفاً تميزت فضيلته الملائمة لطبيعته وازداد تفوقها . وتزداد قيمة الشىء عندما يكون بحسب طبيعته متفوقاً فى سيادته وقيادته ، كما هى حال الانسان مثلاً بالقياس الى الحيوانات . كذلك تزيد النفس فى قيمتها على الجسد (لأنها أعلى منه درجة فى السيادة والسيطرة) ، وفى داخل النفس يكون الأعلى هو الذى يملك الفعل ومملكة

(١) أى يحكم أو يتحكم ويسوده والآخر يخضع للتحكم . ويلاحظ ورود هذه الفكرة أيضاً لدى ايزوقراطيس (أنتيدوزو يس ١٨٠) .

(٢) أو يتولى زماننا ويقضى فى شئونا وأعمالنا . والملاحظ أن الفقرة ، (٥٨) إضافة من ناشر النص الأصلى استخلصها من السياق العام ولم ترد فى الشذرات الماثورة عن بامبليخوس أو غيره -

(٣) من الصعب - كما أشرت فى هامش سابق - التعبير بكلمة واحدة عن هذا المصطلح ἡ ἀρετή (اريتيه) الذى يعنى الفضيله بمعناها الأخلاقى كما يعنى الصلاحية والكفاءة ، عندما نكون مثلاً بصدد الكلام عن عضو من أعضاء الجسم يودى وظيفته خير أداء . بهذا المعنى الأخير تتبردد الكلمة فى حوار سقراط عند أفلاطون ، كما تتردد عند أرسطو فى كلامه عن العين الجيدة أو الحصان الجيد بحيث تكون فضيلتها هى قوة الإبصار والعدو والصمود فى معارك القتال ...

(٤) المقصود بهذا الجزء هو العقل «نوس» [٧٥٧

التفكير. (١) ومن هذا النوع ذلك الذي يأمر وينهى ويخبر بما ينبغي عمله أو تجنبه. [ب ٦٢] وأيا ما كانت فضيلة هذا الجزء من أجزاء النفس ، فلا بد أن يكون الأجدر بالاختيار بالنسبة للجميع على وجه الاجمال وبالنسبة لنا . اذ يصح ، فيما أرى ، أن نقول إن هذا الجزء ، سواء وحده أو بالدرجة الأولى ، هو ذاتنا الحقيقية. [ب ٦٣] وفضلا عن هذا لا يصح أن نصف عملا بأنه خير (٢) الا اذ حقق شيء (من الأشياء) مهمته (٣) الملائمة لطبيعته على أحسن صورة ممكنة (بحيث لا يتم ذلك بطريقة عرضية ، بل من حيث هو في ذاته) (٤) : والفضيلة التي تمكن الشيء من انجاز هذا هي التي نصفها بأنها أسمى فضائله (كما نعتبرها) فضيلته الحقة .

[ب ٦٤] أن الشيء المركب (من أجزاء) والقابل للتجزئة تكون له أنواع من الفاعلية متعددة ومختلفة ؛ أما ما يكون بسيطاً بحكم طبيعته ولا يمكن وجوده في مجرد علاقته بشيء آخر فيلزم بالضرورة أن تكون له فضيلة واحدة تميز ماهيته . [ب ٦٥] ولما كان الانسان (٥) كائناً حياً بسيطاً وكانت تحدد طبيعته (٦) بالفكر والعقل (٧) فليست له سوى مهمة واحدة هي بلوغ الحقيقة المتناهية في الدقة ، أي المعرفة الحقة بالموجودات . أما اذا كانت له قدرات عديدة تميزه ، فان أقيم فعل (تحققة) هذه القدرات هو الذي يساعده على تحقيق أعظم فعل ممكن ؛ فالصحة مثلا هي فعل الطبيب ، والسفر المأمون هو فعل ربان السفينة . ولا يسعني أن أصف اقيم أفعال الفكر أو الجزء المفكر من النفس الا بأنه هو البحث عن الحقيقة ، والحقيقة هي أسمى فعل يقوم به هذا

(١) أو القدرة على الفهم .

(٢) أو بأنه جيد .

(٣) حرفياً : فعله أو عمله .

(٤) أي بطريقة تعبر عن ذاته وتصدر عنها : $\alpha \lambda \theta \tau \sigma$ (إضافة من ديرنج)

(٥) ولما كان الانسان «بوصفه كلا واحدا» (إضافة من ديرنج)

(٦) أو ماهيته وخاصيته ، $\alpha \lambda \theta \tau \sigma$ (٧)

(٧) أي ملكة التفكير والتطق والعقل .

الجزء من النفس [ب٦٦] هذا الفعل يحققه الجزء المفكر عن طريق تحصيل العلم ، بحيث يكون تحققه على أفضل وجه كلما ازدادت قيمة العلم ، وان أسمى غاية للعلم فهي المعرفة الفلسفية (١) . لأنه اذا وجد شيئا وكان أحدهما جديرا بالاختيار بسبب الآخر ، فان الأقيم والأجدر بالاختيار هو الذى بسببه وقع الاختيار على الآخر على نحو ما يكون الأمر مع اللذة بالنسبة لما ينتج اللذة ، ومع الصحة بالقياس الى ما يسبب الصحة ، اذ أننا نقول ان ذلك قد نتج عن هذا . [ب٦٧] وليس ثمة شيء أجدر بالاختيار من البصيرة الفلسفية (٢) التى نصفها بأنها هي قدرة أسمى وظائفنا النفسية (٣) ، وذلك اذا قارنا بين وظائف النفس المختلفة ، لأن الجزء العارف من النفس هو بذاته وحده أو بالاتحاد مع الأجزاء الأخرى أكثر قيمة من بقية النفس مجتمعة ، وفضيلته هي العلم [ب٦٨] ولهذا لم تكن أية فضيلة من الفضائل التى يتكلم عنها الناس بوجه عام (٤) من فعل البصيرة الفلسفية ، لأنها أسمى منها جميعا (٥) . فالغاية التى يتم بلوغها تكون دائما أعلى شأنًا من العلم الذى نبلغها عن طريقه ومع ذلك فليست كل فضيلة (من فضائل) النفس نتيجة مترتبة على البصيرة الفلسفة ، ولا كذلك الحياة السعيدة . اذ لو كانت البصيرة الفلسفية (٦) فاعلة لأن تحت شيئًا آخر مختلفًا عنها هي نفسها ، على نحو ما ينتج من البناء بيتًا دون أن يكون هو

(١) أى أن المعرفة النظرية الخالصة هي أسمى غاية ، وأرسطو يؤكد هذا في الكتاب الذى بين أيدينا كما يلح عليه في سائر كتاباته ، وبخاصة الميتافيزيقا والأخلاق النيقوماخية والنفس . الخ أما أفلاطون فيرى أن الجدل (الديالكتيك) هو قمة العلوم والمعارف جميعا (الجمهوريه ٥٣٤ هـ) .

(٢) او الحكمة والنظر والتدبر والتأمل الفلسفى الخالص .

(٣) أو بأنها هي أسمى قدراتنا النفسية وأعلاها مرتبه .

(٤) ويقصد بها هذه الفضائل الأربع : الشجاعة والتدبر (أو الاعتدال) ، والعدالة والحكمة . وهذا المعنى أيضا يتحدث أفلاطون في الجمهوريه (٤٩١ ج) عن الخيرات المعروفة أو الفضائل التى يتفق عليها الناس عادة .

(٥) لأن التبصر هو القوة السائدة في المجال العقلى والأخلاقي على السواء .

(٦) أى أن البصيرة الفلسفية وحدها لا تستطيع أن تجعل الانسان سعيدا . وأرسطو يحاول هنا أن يؤكد أن هذه البصيرة لا تنتج شيئًا لأنها هي نفسها غاية في ذاتها .

نفسه جزءاً من البيت (١)؛ أما البصيرة الفلسفية فهي على العكس من ذلك جزءاً من فضيلة (النفس) ومن الحياة السعيدة، لأننى أزعّم أن الحياة السعيدة إما أن تنشأ عنها أو أنها (أن البصيرة الفلسفية) هي نفسها الحياة السعيدة (٢). [ب ٦٩] على أساس هذه الحجة (٣) يستحيل على البصيرة الفلسفية أن تكون علماً منتجاً، اذ يتحتم أن تسمو الغاية على الطريق المؤدى إليها، ولكن ليس هناك ما هو اسمى من الحياة الفلسفية، الا أن يكون أحد الأشياء التي ذكرناها قبل قليل (أى فضيلة النفس والحياة السعيدة)؛ وليس فعلها شيئاً آخر غير الحياة الفلسفية (٤). واذا فلا بد من التمسك بأن العلم الذي نتكلم عنه علم نظرى، لأن من المستحيل أن تكون الغاية منه انتاجاً (أو إنجازاً عملياً). [ب ٧٠] هكذا تكون المعرفة: «التنظر الفلسفى» (٥) هما المهمتان الحقيقيتان للنفس. انها لأجدر الأشياء جميعاً باختيارنا نحن البشر، حتى يمكن - فى رأى - أن نقارنها بقوة الأبصار التي تظل خليقة بالتقدير ولو لم ينتج عنها الا الابصار نفسه. [ب ٧١] (و. يمكننا أن نثبت هذا على النحو التالى) (٦): اذا اتفق لأحد أن يجب شيئاً بسبب شىء آخر يكون بمثابة صفة مضاقة اليه، فن الواضح أنه سيزداد حباً لذلك الشىء الذى تتوافر فيه هذه الصفة بدرجة أعلى. فلو أحب انسان التنزه (٧) - على سبيل المثال - لأنه صحى، فسوف

-
- (١) كل حركة أو تغير يفترض عند أرسطو وجود محرك و«متحرك»، وهذا يكون فن البناء هو المحرك بالنسبة الى الهدف أو الغاية منه وهو البيت نفسه. قارن الميتافيزيقا، مقالة اللام ٤ - ١٠٧٠ ب ٣٠-٣٥ وغيرها من المواضع.
- (٢) يلاحظ القارئ من جديد أن أسلوب أرسطو فى تقديم الحجة أسلوب بلاغى وخطابى، وهو يبالح فيه الى الحد الذى يوشك معه أن يكون محاولة لتغطية ضعفها المنطقى ...
- (٣) أو هذا الحجاج والتدليل.
- (٤) ربما كان المعنى هو أن الفضيلة والحياة السعيدة يؤديان الى الحياة الفلسفية مثل العكس تماماً.
- (٥) أو التفكير والتأمل الفلسفى، وقد فضلت النظر استناداً للفعل الأسمى ١٧٤٧ م ٤٤ هـ.
- (٦) اضافة من «ديرنج» للتوضيح ووصل العبارات:
- (٧) أو التربص سيرا على الأقدام.

يؤثر الغدو عليه اذا تبين له أنه أصبح منه (١) وكان هو نفسه قادرا عليه ، بل لقد كان من المحتمل أن يؤثره لو عرف ذلك من قبل . (وثمة حجة أخرى) . فعندما يكون الرأى الصادق (٢) شبيها بالمعرفة العلمية (اذ أننا نقر بقيمة الرأى الصادق بقدر ما يكون مضمون الحقيقة الذى ينطوى عليه شبيها بالمعرفة العلمية) ، وعندما يتعلق مضمون الحقيقة هذا بوجه خاص بالمعرفة العلمية (٣) ، عندئذ تصبح المعرفة أجدر بالأختيار من الرأى الصادق . [ب ٧٢] واذا كنا نحب قوة الابصار لذاتها ، فان هذا دليل كاف على أن الناس جميعا يحبون التفكير والمعرفة الى اقصى حد ممكن (٤) (ب ٧٣) ذلك لأنهم يحبون الحياة كما يحبون معها التفكير والمعرفة . وليست الحياة (في نظرهم) جديرة بالتكريم الا بسبب الادراك الحسى وبالأخص (بسبب) الابصار . والظاهر أنهم يقدرون هذه الملكة فوق كل حد لأنها فى علاقتها بسائر الادراكات الحية تكاد أن تكون نوعا من المعرفة (٥) . [ب ٧٤] بيد أن الحياة تفتقر عن عدم الحياة عن طريق الادراك (٦) . ونحن نحدد الحياة (بوجود) الادراك والقدرة على الادراك . فاذا انتزعت هذه القدرة لم تعد الحياة تستحق العيش ؛ ويبدو الأمر فى هذه الحالة وكأن الحياة - ومعها الادراك - قد قضى عليها . [ب ٧٥] وتتميز

(١) أى أصبح من التنزه .

(٢) الرأى الصادق أو الدوكسا . $\alpha \epsilon \nu \delta \epsilon$ درجة من المعرفة أدنى من العلم اليقيني وأقرب الى الظن والتخمين .

(٣) أى عندما نجد أن مضمون الحقيقة الذى ينطوى عليه الرأى الصادق هو السمة التى تتميز بها المعرفة العلمية وتحتوى عليها بدرجة أكبر . عندئذ لا يكون أما منا خيار بينها ، فالأولى فى هذه الحالة أن نفضل المعرفة .

(٤) تذكرنا هذه العبارة بالعبارة الأخرى المشهورة التى وردت فى مقالة «الألقا» من كتاب المنطق (١ ، ١٩٨٠ ، ٢١) «أن البشر جميعا يسعون بطبيعتهم إلى المعرفة .»

(٥) من كتاب الشعر (٤ ، ١٤٤٨ ب ١٥) - «وهكذا فان السبب الذى يجعلهم أثناء تأملهم له يجدون أنفسهم يتعلمون أو يستنتجون ، وربما يويروك ، ١٩٥١ - ص ١٤ - ١٥ من النص وترجمته) .

تتميز الحى من غير الحى .

قوة (٢) الابصار عن سائر أعضاء الحسية ، لأنها أشدها حدة ولهذا أيضا نقدرها تقديرا يفوق (كل ما عداها) . ان كل ادراك هو القدرة على معرفة شيء عن طريق الجسم ، كما يدرك السمع الانغام عن طريق الأذنين . [ب ٧٦] فاذا كانت الحياة جديرة بالاختيار بسبب الادراك ، وكان الادراك نوعا من المعرفة ، واذا كنا نفضل الحياة لأن النفس تستطيع أن تتوصل الى المعرفة عن طريق الادراك ؛ [ب ٧٧] ثم اذا كان الأحق بالاختيار بين شيئين هو دائما - كما قلت منذ قليل - ذلك (الشيء) الذي يتصف بنفس الصفة (المرغوبة) ؛ (اذا صح ما سبق) لزم أن يكون الابصار أجدر الادراكات الحسية (٤) بالاختيار وأشرفها جميعا ، وأن تكون المعرفة الفلسفية أولى بالاختيار من هذه الحاسة ومن سائر الادراكات الحسية (بل) ومن الحياة نفسها ، لأنها (أى المعرفة الفلسفية) هي سيدة الحقيقة . وهذا هو السبب (الذي يدفع) النأي جميعا على السعى الى المعرفة وتفضيلها على أى شيء آخر . [ب ٧٨] أما أن أولئك الذين تختارون الحياة العقلية (٣) قادرون على أن يعيشوا أهنأ حياة ممكنة ، فذلك ما سيتضح مما يأتي بعد . [ب ٧٩] يبدو أن من الممكن الكلام عن الحياة بمعنيين : (فنحن نتكلم عنها) من جهة القوة كما نتكلم عنها من جهة الفعل . ونحن نصف جميع الكائنات الحية التي لها أعين وولدت قادرة على الابصار بأنها (كائنات) مبصرة ، سواء أغمضت عيونها عرضاً أو استخدمت قدرتها على الرؤية وأبصرت شيئا . ويصدق الشيء نفسه على العلم والمعرفة ، فننصف أحدهما بأنه الاستخدام والنظر الفعلى (١)

(٣) القوة والقدرة والملكية كلها كلمات تؤدي على اختلاف ظلالها معنى المصطلح الأساسي عند أرسطو وهو القوة والاستعداد (الديناميس) $\delta\upsilon\upsilon\nu\alpha\kappa\iota\sigma$ الذي يمكن أن يصبح فعلا وتحققا $\delta\upsilon\upsilon\nu\alpha\kappa\iota\sigma$ م ٧٤ ب ٢٠ .
(٤) أو أجدر الخواص .

(٥) حرفيا : الحياة التي تتفق مع العقل وتهتدى به ، وهي الحياة التي يبها صاحبها للنظر والتأمل والتدبر الخالص .

(٦) أو المشاهدة التي تتحقق بالفعل - ويلاحظ القارىء أن أرسطو يحاول هنا أن يسطر نظريته المعروفة عن القوة والفعل ، وهي التي طبقها - كالمفتاح السحري ! - على مختلف مجالات البحث (راجع على سبيل المثال الأخلاق الأوريدمية ٢ ، ٤ ، ١ ، ٢١٩ أ ، ٢٤٤ وكذلك التعليقات) .

ونصف الآخر بأنه امتلاك المقدرة والحصول على العلم . [ب ٨٠] اذا كنا نميز الحياة من عدم الحياة على أساس امتلاك القدرة على الادراك الحسى أو عدم امتلاكها . وكنا نتكلم عن الادراك بمعنيين . بالمعنى اللغوى المعتاد من الاستخدام الفعلى للادراك ، وكذلك بمعنى امكان الادراك (١) (و يبدو أن هذا هو السبب في قولنا ان النائم أيضا يدرك) . فقد تبين من هذا أننا نتكلم عن الحياة كذلك بمعنيين . فنحن نقول عن المستيقظ انه يحيا بالمعنى الحقيقى والكامل الحياة ونقول عن النائم انه حى لأنه يملك القوة على الانتقال الى النشاط الفعلى (٢) الذى يعد علامة على اليقظة وعلى الادراك الفعلى للأشياء . على هذا الأساس وبالنظر الى هذه التفرقة (بين القوة والفعل) يحق لنا أن نقول ان النائم حى . [ب ٨١] ومادما اذاً نستخدم نفس الكلمة بمعنيين هما الفعل من ناحية والانفعال من ناحية أخرى (٣) . فسوف نقول أن الأول يعبر عن المعنى الحقيقى للكلمة أو فى تعبير (٤) . « فيعرف » على سبيل المثال تعنى أن امرءا يستخدم معرفته أو يمتلكها و « ويرى » تعنى أنه يبصر شيئاً أو أنه يملك القدرة على الابصار . وفى الحالين يعبر المعنى الاول عن قيمة أعلى . [ب ٨٢] فعندما نكون بصدد أشياء تنطبق عليها نفس الكلمة المنطوقة لا نتكلم عن « الأعلى » بمعنى « الاكبر » فقط ، وانما نتكلم عنه كذلك بمعنى الاولى والأسبق (من الناحية المنطقية) (٥) . وهكذا نقول على سبيل المثال

(١) أى القدرة عليه والاستعداد له ، ولا يزال أرسطو يتابع بحثه فى الادراك على أساس نظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل .

(٢) او الانتقال من حال القوة والاستعداد الى حال الفعل والتحقق ، والكلمة الأصلية تنفيذ الانتقال الى الحركة .

(٣) أى بمعنى الفعل هنا والآن من جهة والوجود فى حال معين من جهة أخرى .

(٤) أو بدرجة أكبر وأكمل .

(٥) أى أن ارتفاع قيمة الشيء لا يرجع الى الكثرة الكمية بقدر ما يرجع الى الأولوية المنطقية - (يلاحظ أن أسلوب التقييم فى هذا التحليل اللغوى أسلوب غريب ، ولكن يبدو أن التفرقة بين الأعلى والأدنى كانت شيئاً مألوفاً فى الكتابات المعاصرة لأرسطو وفى كتاباته نفسها ، فنراه يطبقها على شتى الميادين (راجع مثلاً كتاب الخطابة ١-٧ وكذلك الفقرة السابقة ب ٣٣) والعلل وراء هذا التمييز « القيسى » بين الأعلى والأدنى وجهة نظر أوسع وأعمق فى تسلسل نظام الموجودات وتفوق الوجود على المظهر .

ان الصحة خير أعلى درجة مما يسبب الصحة . وأن (الشيء) الذى يكون بحكم طبيعته وفي ذاته جديراً بالاختيار هو خير يفوق ذلك (الشيء) الذى ينتج خيراً . بيد أننا نلاحظ أن نفس الكلمة «الخير» تقال على الاثنين معا ، وإن كانت لا تقال بنفس المعنى ، لأننا نطلق صفة الخير على الأشياء النافعة كما نطلقها على الفضيلة . [ب ٨٣] ولهذا يجوز لنا أن نقول إن المستيقظ يحيا حياة أعلى درجة من (حياة) النائم وأن الفاعل بنفسه (١) (يحيا كذلك حياة) أعلى درجة ممن يمتلك النفس فحسب . (ولو وضعنا الأولوية المنطقية نصب أعيننا لأمكننا أن نقول) إن الأخير يحيا لأن الأول حى ، ذلك أنه في حال تسمح له بأن يعيش حياة الفعل أو الانفعال (٢) . [ب ٨٤] ان الفاعلية تعنى فى كل الأحوال ما يلينى : اذا توفرت لأحد الناس القدرة على القيام بفعل وممارسه فى الواقع . (فاننا نقول عنه انه فاعل) . واذا كان يمتلك عددا من القدرات ، قلنا انه فاعل لو قام بممارسة أفضل هذه القدرات وأكبرها قيمة ، كأن يقوم عازف الناي مثلا بالعزف على ناي مزدوج ؛ فاذا كان يعزف الناي فهو إما أن يكون فاعلا على وجه الجملة أو فاعلا على درجة عالية (أى يعزف عزفا جميلا) ، وكذلك يكون الأمر فى حالات أخرى (عندما نستخدم كلمة فاعل) . يلزم اذاً أن نقول إن من يفعل (الفعل) على وجهة الصحيح انما يبلغ فى فعله أعلى درجة . ذلك أن الذى يقوم بممارسة فعل من الأفعال بصورة جميلة دقيقة انما يضع هدفا (وهو الخير) نصب عينيه و يؤدي عمله بطريقة طبيعية (أى يفعل ما أملت عليه الطبيعة) . [ب ٨٥] ان فاعلية النفس ، كما سبق أن قلت ، تقوم - بصورة تامة أو على نحو التفضيل - على التفكير والتأمل العقلى

(١) أى الذى يستخدم قواه النفسية وملكانته ويطبقها بالفعل ، وسنرى بعد قليل أن أعلى الناس درجة هو الحكيم الذى يستخدم الجزء الأعلى من النفس ، أى يحيا حياة عقلية خالصة منصرفة الى تأمل الموجودات .

(٢) أى أن علمنا بأن الأول يحيا حياة الفعل النشطة هو الذى يسمح لنا بأن نطلق صفة الحياة على الثانى الذى يقتصر على الحياة بالقوة ، وأن كان فى استطاعته أن ينتقل الى حياة الفعل .

ولهذا يسهل علينا أن نرى ، كما يسهل على كل انسان أن يستنتج أن الذى يفكر تفكيراً صحيحاً يحيا أقيم حياة ، وأن الذى يبذل أقصى جهده من أجل الحقيقة هو الذى ينفرد من دون الناس بأفضل حياة ممكنة (١) ، وهذا ما يفعله الانسان الذى يفكر ويتفلسف على أساس العلم المتناهى فى الدقة (٢) . وتتوفر الحياة الكاملة لأولئك الذين يمتلكون المعرفة الفلسفية عندما يتفلسفون . [ب ٨٦] ولما كانت الحياة عند كل كائن حتى مساوية للوجود ، فمن الواضح أن الفيلسوف (٣) من دون الناس جميعاً هو الذى يبلغ أقصى درجات الوجود بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة (٤) ، وخصوصاً عندما يمارس أفعاله ممارسة فلسفية ويوجه فكره الى أقرب الموجودات الى المعرفة (٥) [ب ٨٧] أضف الى هذا أن الفاعلية الكاملة التى لا يعوقها عائق تنطوى فى ذاتها على الفرح ، ولهذا كانت الفاعلية الفلسفية (٦) أكثر الأفعال بعثاً على الفرح .

[ب ٨٨] يتبد أن الفرح تتفاوت علاقته بالفاعلية . فالشرب بفرح والاقبال على الشرب بفرح ليسا نفس الشيء . (٧) اذ لا شىء يمنع من أن يشرب انسان دون أن يشعر بالعطش ، فيتناول شراباً لا يوفر له متعة ، (ولا شىء يمنع) أن يحس مع ذلك بالفرح ، لا بتناول الشراب ، بل لأنه يتفق له (عرضاً) أثناء

(١) أى اعظم واسمى حياة ممكنة . والمقصود هو أعلى درجة ممكنة من الحياة ، ولا تكون حياة الانسان أقيم وأعظم من حياة غيره من الناس حتى يهبها للبحث عن الحقيقة و يعيش وفق ما عليه عليه العقل .

(٢) حرفياً : وفق أدق معرفة ممكنة ، والمقصود فى رأى أرسطو هو التفلسف او النظر الخالص الذى ينطلق من البحث عن المبادئ أو العلال الأولى .

(٣) يستخدم أرسطو كلمة التدبر أو صاحب النظر الفلسفى φρῶνιστος

(٤) لعله يريد أقصى درجات الوجود فى الشدة والعمق .

(٥) المزداد بها المبادئ الأولى التى هى أبسط الموجودات وأبسطها على المعرفة ، لأننا لا نعرف الأشياء التى يمكننا معرفتها إلا عن طريق ... هذه المبادئ - راجع الفقرة السابقة تحت رقم (ب ٣٨)

(٦) حرفياً : الفعل النظرى الخالص .

(٧) هنا يعرض أرسطو نظريته فى الوجود بالذات (الوجود الجوهرى) والوجود العرضى عرضاً مبسطاً فى تناول الجميع ، ثم يعود فى الفقرة رقم ٩٠ الى نظريته عن القوة والفعل .

جلوسه في مكان ما ، أن يتأمل شيئاً أو يكون هو نفسه موضع التأمل . سوف نقول عنه (في هذه الحالة) إنه يشعر بالفرح ويشرب بفرح ، ولكن فرحه لا يأتي من الشراب ، كما أنه لا يفرح بالشرب . وبنفس الطريقة نصف كذلك المشى ، والجلوس ، والتعلم وكل نوع (من أنواع) الحركة بأنه مفرح أو مؤلم ، لا لأننا نشعر عرضاً بالفرح أو الألم أثناء قيامنا بهذا الفعل ، بل لأننا جميعاً نحس عن طريق هذا الفعل نفسه بالفرح أو الألم. [ب ٨٩] وكذلك نطلق صفة الفرح على تلك الحياة المفرحة التي يكون حضورها مفرحاً بالنسبة لمن يعيشونها ، ولا نتكلم عن حياة مفرحة بالنسبة لمن يكون فرحهم بالحياة متعلقاً بشيء ما بل بالنسبة للذين تكون الحياة نفسها مصدر فرحتهم والذين يسعدون بالحياة ذاتها . [ب ٩٠] وبالنظر الى هذه الاعتبارات نقول إن حياة المستيقظ أعلى درجة من حياة النائم ، وأن العاقل يحيا حياة أعلى درجة من الخالي من العقل ، كما نزعج أن الفرح بالحياة يأتي من استخدام الانسان للنفس ، ففاعلية النفس هي الحياة الحقة . [ب ٩١] يمكن أن تكون فاعلية النفس على أنحاء مختلفة ، ولكن أهمها جميعاً هو أن يفكر (الانسان) أعمق تفكير ممكن . فمن الثابت إذا أن الفرح الذي يصدر عن التفكير الفلسفي هو وحده أو هو على وجه التفضيل الفرح بالحياة . وهكذا تكون الحياة في الفرح (ويكون) الاحساس الحقيقي بالفرح أمراً يختص به الفلاسفة وحدهم أو يتعلق بهم على وجه التفضيل . ذلك أن فاعلية أصدق أفكارنا التي تتغذى على أسس مبادئ الموجود وتصر دائماً على الاحتفاظ بالكمال الملازم لها ، هذه الفاعلية هي التي تتفوق على كل ما عداها من ألوان الفاعلية في خلق الفرح بالحياة [ب ٩٢] ولهذا ينبغي على العقلاء أن يتفلسفوا لكي يستمتعوا بالأفراح الحقيقية الطيبة (١) [ب ٩٣] (هل الحياة العقلية تجعل الانسان سعيداً؟) يمكننا أن نصل الى نفس النتيجة ، لا عن

(١) يرجع الأستاذ ديرنج أن يكون «يامبليخوس» قد تصرف في هذه الفقرة ، وأن يكون في الفقرات الأربع التالية (من ٩٣ إلى ٩٦) قد تعمد اختصار فقرة أصلية مطولة عن السعادة واقتصر على إيراد شذرات متفرقة منها (راجع نظرية أرسطو عن اللذة والسعادة في التعليقات).

طريق النظر في الجزئيات التي تقوم عليها الحياة السعيدة فحسب ، بل كذلك عن طريق تعمق المشكلة وتأمل السعادة (١) من حيث هي كل . فلنؤكد بوضوح أنه كما تكون علاقة الحياة العقلية (٢) بالسعادة ، كذلك تكون علاقتها بنا تسعنا لما طبعنا عليه من رفعة أو ضعة (٣) ذلك أن جميع الناس يجدون أن الشيء الجدير بالاختيار هو الذي يؤدي إلى السعادة أو الذي يكون نتيجة مترتبة عليها ، أضف إلى هذا أن الأشياء التي تجعلنا سعداء يكون بعضها ضروريا وبعضها الآخر مفرحا . [ب ٩٤] اننا نعرف السعادة إما بأنها ملكة عقلية (٤) ونوع من الحكمة ، أو بأنها فضيلة (أخلاقية) أو أعظم قدر ممكن من الفرح أو بأنها هي كل هذه الامور مجتمعة . [ب ٩٥] اذا كانت السعادة هي القدره على التفكير ، فمن الواضح أن الحياة السعيدة ستكون من نصيب الفلاسفة وحدهم ؛ واذا كانت هي فضيلة النفس أو هي الحياة الغنية بالفرح ، فستكون أيضا من نصيب هؤلاء ، سواء اقتصرت عليهم وحدهم أو كانوا أحق بها من الجميع . لكن الفضيلة هي المسيطرة على دخيلتنا (٥) ، واذا شئنا أن نقارن شيئا بغيره كانت ملكة التفكير هي أقدر (الأشياء جميعا) على بعث الفرح والسرور . وحتى لو زعم أحد أن كل هذه الأمور تجلب السعادة (في الحياة) لوجب تعريفها (أي السعادة) بأنها هي القدرة على التفكير (٦) [ب ٩٦] لهذا يجب التفلسف على كل القادرين عليه ، لأنه إما أن يكون هو الحياة الكاملة نفسها ، أو هو- إن شئنا أن نذكر حالة واحدة- أنجح الوسائل التي تقود النفس إليها (٧) ، [ب ٩٧] لعل من المناسب الآن أن نسلط الضوء على موضوعنا بذكر

(١) أي السعادة في الحياة .

(٢) حرفيا : كما يكون التفلسف بالنسبة للسعادة .. الخ .

(٣) أو تكون علاقتها بطبعنا ، تبعاً لكوننا أناساً ذوي وزن أو أناساً قليلي الشأن (قارن الاخلاق

النقوماخية ٢ ، ١٣ ، ١٤٤٤ ب ١) .

(٤) أي بأنها القدره على التفكير والتدبير العاقل الحكيم .

(٥) حرفيا : هي الأشد تحكما أو سيطرة على ما فيها .

(٦) أي وجب تعريفها بأهم سمة تميزها وهي القدرة على التفكير .

(٧) أي إلى الحياة السعيدة الكاملة .

بعض الآراء المعترف بها بوجه عام . [ب ٩٨] من الأمور الواضحة للجميع أنه ما من انسان يمكن أن يختار حياة قد تكون مزودة بأعظم قدر من الثروة والغنى ، بينما يكون هو نفسه محروماً من القدرة على التفكير ومصائباً بالجنون ؛ وهو لن يقدم أيضاً على ذلك لو أتيح له أن يتمتع بأروع اللذات في الوقت الذي يعيش فيه كما يعيش بعض المجانين . ولأمراء في أن الناس تفرُّ من البلاءه (١) أكثر مما تفرُّ من أي شيء آخر، ويبدو أن البلاءه مضادة للقدرة على التفكير، والمرء يتجنب أحد هذين الضدين ويختار الآخر . [ب ٩٩] ذلك أننا حين نتحاشى المرض (فإنما نفع ذلك) لأننا نؤثر عليه الصحة . وعلى أساس هذه الحجة يبدو أيضاً أن القدرة على التفكير هي أجدر الأشياء جميعاً بالاختيار، (مع العلم بأن هذا الاختيار) لا يرجع في الواقع الى أي نتيجة مترتبة عليها (٢) (وهذا أمر تؤيده شهادة الرأي العام) (٣) فحتى لو امتلك امرؤ كل شيء ، وظل مع ذلك مريضاً في نفسه المفكرة مرضاً لا شفاء منه ، فسوف تكون الحياة بالنسبة اليه شيئاً غير جدير بالاختيار، لأن سائر مزاياه لن تغنى كذلك عنه شيئاً . [ب ١٠٠] من أجل هذا يرى جميع الناس - بقدر ما يتصلون بالفلسفة وتواتيرهم القدرة على تذوق شيء منها - أن بقية الأشياء (تعدُّ بجانبها) عديمة القيمة ، ولهذا السبب لن يحتمل أحد منا أن يبقى حتى نهاية حياته في حال السكر أو في حال الطفولة . (٤) [ب ١٠١] ولهذا السبب نفسه قد يكون النوم في الواقع ممتعاً غاية الامتاع ، غير أنه لا يمكن أبداً أن يفضل (على السقطة) ، حتى ولو سلمنا بأن النائم يتنعم بكل اللذات (٥) الممكنة ، ذلك أن التصورات (٦) (التي ترد) في النوم كاذبة ، أما تصورات اليقظ فهي

(١) البلاءه أو البلادة والحقق وانعدام التفكير.

(٢) أي أن القدرة على التفكير (أو ملكة التفكير) خديرة في حد ذاتها بالاختيار دون أن يرتبط هذا بأي شيء مترتب عليها .

(٣) هذه اضافة من يامبليخوس .

(٤) ترد هذه الفكرة أيضاً في الاخلاق الأويديمية ١-٥ ، ١٢١٥ ب ٢٢- .

(٥) أو كل الأفراح الممكنة .

(٦) أو التخيلات . ψ α ν τ α ε κ α τ α

على العكس من ذلك صادقة . والحق أن النوم واليقظة لا يختلفان الا في أن النفس غالباً ما تعرف الحقيقة وهي في (حال) اليقظة . أما في النوم فهي تُسَخِّد على الدوام ، لأن جميع الأحلام انما هي صور وأوهام (١) [ب ١٠٢] وكذلك فان كون الرجل العادى (١) يهاب الموت دليل على رغبة النفس في التعلم والمعرفة . انها تهرب مما لا تعرفه ، من الغامض والمجهول ، وتسعى بطبعها الى الواضح (٣) والمعروف . ولهذا السبب قبل كل شىء نقول إن أولئك الذين ندين لهم برؤية الشمس والنور هم أجدر الناس منا بالتكريم ، وأن علينا أن نشعر نحو الأب والأم بالخشوع (والاجلال) لأنها السبب (فيا نعم به) من أعظم الخيرات انهما - كما يبدو لى - علّة معرفتنا بشىء ورؤيته . ولهذا السبب نفسه نسعد بالموضوعات التي اعتدنا عليها وبالناس الذين ألقناهم ونصف هؤلاء الناس الذين نعرفهم بأنهم أصدقاء (٤) . كل هذا يبين بجلاء أننا نحب المعروف والمرئى والواضح ، واذنا كنا نحب المعروف والواضح ، فنحن بالمثل نحب المعرفة والتفكير . [ب ١٠٣] وكما أن الأمر من وجهة نظر التلك (يقتضى) أن لا تكون الأشياء التي يحصل عليها الناس بمجرد العيش هي نفس الأشياء التي يحصلون عليها ليعشوا سعداء ، فكذلك الأمر بالنسبة لملكة التفكير إن التفكير الذى نحتاج اليه مجرد الحياة ليس - فى رأى - هو نفس التفكير الذى نحتاج اليه للحياة الكاملة (٥) . ولا بد أن نلتمس العذر للرجل العادى اذا قصر جهده على الجانب الأول ، صحيح أنه يصلى من أجل (الحصول على) السعادة (فى الحياة) ولكنه يشعر بالابتهاج اذا تمكن من مجرد العيش . واذنا

(١) اولا واقع كاذب ونخاع .

(٢) أو العامة .

(٣) أو المرئى .

(٤) هنا ييب أرسطو بالتراث الاغريقى القديم الذى يبارك الخشوع للآلثة ، واحترام الأبوين ، والفرح بالصدافة والأصدقاء ، وكثيرا ما نجد هذا فى كتاباته الاخرى ، راجع على سبيل المثال الاخلاق النيقوماهية ، اله مقاله الثامنة ١٦ ، ١٦٣ ب ١٦ .

(٥) وهذا يكرر أرسطو بوضوح ما عرفناه من قبل من أن التفكير يدل من ناحية على الفطنة العملية فى الحياة كما يدل من ناحية أخرى على التفكير النظرى الخالص .

وجد انسان يرفض أن يرضى بالحياة بأي ثمن ، فإن من المضحك حقاً أن لا يتحمل كل جهد ويشق على نفسه بكل وسيلة لكي يحصل على ملكة التفكير تلك التي تمكنه من معرفة الحقيقة [ب ١٠٤] وفي وسعنا أن نعرف نفس الشيء مما سيأتى بعد اذا استطعنا أن ننظر الى الحياة البشرية نظرة خالصة . عندئذ سنكتشف أن جميع تلك الأشياء التي تبدو للناس عظيمة ليست سوى لعب بالظلال . ولهذا يقال أيضاً بحق إن الانسان عدم (١) والأشياء مما يخص الانسان له ثبات (أودوام) . فالقوة والعظمة والجمال أشياء منحكة ولا قيمة لها ، وهي لا تبدولنا على هذه الصورة (٢) الا لعجزنا عن رؤية أى شيء دقيقة . (ب ١٠٥) ولو ولو استطاع أحد أن يبلغ من حدة البصر مبلغ لينكوييس (٣) الذي يروى عنه أنه كان ينفذ بصره خلال الجدران والأشجار، فهل كان في مقدوره أن يحتمل رؤية رجل (مثل الكيبانيس المحتفى به) (٤) اذا رأى معه كل البؤس الذي رُكِب منه؟ إن الشرف والشهرة (٥) ، اللذين اعتاد الناس على السعى وراءهما أكثر من أى شيء

(١) أو لا شيء ، واللعب أو الرسم بالظلال كلمة وردت في محاوره «فايدون» لأفلاطون (انظر التعليقات).

(٢) أى أنها مجرد خيرات ظاهرية ، نخدعنا أو نخدع أنفسنا فنظنها خيرات حقيقية - ويرد «بوتيسوس» هذه العبارة بنفس الألفاظ تقريباً على لسان سيدة الحكمة الجليلة التي تواسى السجين المحكوم عليه بالموت وتشجعه على مواجهة مصيره بكبرياء: ان ما يبدو لك جميلاً لا يرجع لطبيعته بل لو هن بصرك - أنظر عرض كتابه «عزاء الفلسفة في مدرسة الحكمة لكاتب السطور».

(٣) يذكر أفلاطون في رسالته السابقة - التي كتبت في نفس الوقت الذي ألف فيه أرسطو هذا الكتاب اسم لينكوييس الذي تفتت الأساطير بحدة بصره في معرض حديثه عن أولئك الذين يعجزون عن فهم الفلسفة ويعجز لينكوييس نفسه عن جعلهم يبصرون (الرسالة السابعة ٣٤٤ أ - أنظر نصها في كتابي المنقذ).

(٤) الكيبانيس (من حوالي ٤٥٠ الى ٤٠٤ ق.م.) هو الفارس الاثيني يلقى التعس (صديق سقراط الجميل الذي قربه بركليس اليه وذاعت شهرته في أثينا ثم تسبب في نكبتها في الحرب وفر الى اسيرته واتهم بالخيانة أواخر حياته) ولم يرد الاسم في نص يامبليخوس ، وانما ورد عند بوتيسوس (عزاء الفلسفة) الذي أخذه على الأرجح عن كتاب شيشرون (تنز يوس او الحث على دراسة الفلسفة) (٥) أو المجد والسعة الطيبة.

آخر، يطفحان (في الواقع) بحمق لا يوصف ، لأن من رأى شيئاً من الأمور
الأبدية سيجد من السذاجة أن يبذل جهداً في سبيل هذه الأشياء . وأى شأن
من شئون الانسان دائم أو طويل العمر؟ ان ضعفنا وقصر حياتنا هما - في
رأىي - اللذان يجعلان هذا الشيء يبدو لنا عظيماً [ب ١٠٦] لو أخذنا هذا في
الاعتبار فن ذا الذي يملك بعد ذلك أن يزعم بأنه سعيد ومبارك - من منا نحن
الذين نشأنا سواء بحكم الطبيعة منذ البداية (كما يقال عندما يسمح لأحد
الناس بالانتماء الى عبادة الأسرار) وكأن علينا أن نكفر عن ذنب جنيناه؟
(١) ألا إنها الحكمة الهية من القدماء عندما قالوا إن على النفس أن تقدم
الكفارة وأن حياتنا عقاب لنا على ذنوب كبيرة ارتكبتها . [ب ١٠٧] وان
الصورة التالية لتوضح في رأىي ارتباط النفس بالجسم توضيحاً تاماً . فكما يروى
عن الثوريين من أنهم كثيراً ما كانوا يلجأون الى تعذيب المساجين بربط
الأحياء (منهم) بجثث المتوى بحيث يجعلون الوجه في مواجهة الوجه و يقيدون
العضو بالعضو، فكذلك يبدو أن النفس منتشرة في الجسد وملتصقة بكل
أعضائه الحاسة (٢) . [ب ١٠٨] واذأ فليس عند البشر ما هو الهى أو مبارك
سوى هذا الشيء الواحد الذى يستحق وحده أن يبذلوا الجهد (من أجله)
وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير . ويبدو أنه هو وحده الخالد ،
وهو وحده الالهى من كل ما ينطوى عليه كياناتنا (٣) . [ب ١٠٩] وان
حياتنا ، على الرغم من أنها بطبيعتها شقية ومضنية ، قد نظمت بفضل قدرتنا
على المشاركة في هذه الملكة - تنظيمياً بلغ من الروعة حداً يجعل الانسان يبدو
إلهياً بالقياس الى سائر الكائنات الحية . [ب ١١٠] ذلك أن الشعراء يقولون

(١) لعلها اشارة الى عقيدة الأروبيين التى يتردد صداها في عبارة أنكسمندر الوحيدة وعند
الفيثاغور بين وأفلاطون ، ولعلها ذات أصول شرقية .

(٢) ربما يقصد أرسطو أن جميع الأعضاء الحاسة في الجسم تمتلك الحياة .

(٣) أو من كل ما فينا وما يضمو كياناتنا من ملكات وقدرات .

بحق: «ان العقل هو الاله (الكامن) فينا (١) ، كما يقولون إن حياة الانسان (الغائية) تنطوي على جزء من الاله «هكذا ينبغي على الانسان إما أن يتفلسف أو يودع الحياة ويمضى من هنا (٢) ؛ اذ يبدو أن كل ما عدا ذلك إنما هو شرثرة حقاء ولغو فارغ .

(٤) ينسب يامبليخوس هذا النص الى الفيلسوف أنكسا جوراس (من حوالي ٤٩٩ الى حوالي ٤٢٧ ق.م.) الذي يرى أن العقل (نوس) هو المبدأ المحرك الذي يكون الأشياء وينظم الكون، ولهذا يمكن أن تقال هذه العبارة على الوجه التالي: أن النوس هو الاله الكامن فينا. «

(٥) راجع في هذا الصدد محاورات الأرضية وممارسة الفضيلة والبحث عن السعادة في الفلسفة. وإذا كان أفلاطون يهتم بأن يصبح الانسان مستقيماً وعادلاً - فأكثر الناس عدلاً هو أقرهم الى الاله- فإن أرسطو يختلف عنه في الاهتمام بالاعلاء من قيمة العقل والحياة وفقاً للعقل والبصيرة الفلسفية .

تعليقات وشروح

(ب ٢-٥) تقوم الفكرة الأساسية في هذه الفقرات من النص على أن سمو الخلق في ظل الفقر أفضل من الجاه والغنى مع الشر والانحطاط ، وأن السعادة لا تتوقف على امتلاك الخيرات والمظاهر الخارجية بل على الحالة النفسية الطيبة . وقد انطلق أرسطو من أفكار مشابهة وردت في محاورات أو شيديدييوس (٢٢٨ هـ - ٢٨٢ د) والدفاع (٢٩ د هـ) والقوانين (٦٦١ أ ب) لأفلاطون . أما عن الفكرة التي ترد في الفقرة (ب ٢) عن التعساء الذين يقدرون الثروه أكثر مما يقدرون خيرات النفس فيمكن الرجوع فيها الى جمهورية أفلاطون (٢ - ١٣٢٣ أ ٢٣-٣٥) والأخلاق الأويديمية (٨-٣ ، ١٢٤٨ ب ٢٧-٣٧) . (ب ٦) يعتمد النص في هذه الفقرة على عبارة الاسكندر الافروديسي (في شرحه لطوبيقا أرسطو) والتي ذكر فيها كلام ارسطو عن ضرورة التفلسف أو عدم ضرورته في كتابه الخالي (البروتريتيقوس) أما العبارة المشهورة التي تحدثنا عنها في المقدمة عن ضرورة التفلسف في كل الأحوال فلم ترد في هذا الكتاب بنفس الصيغة الماثورة ، وإن كانت الفقرة الأخيرة منه (ب ١١٠) تعبر عن معناها تعبيراً واضحاً . (ب ٧-٩) يبدو أن «يامبليخوس» تدخل في هذا النص بالاختصار والتعديل الشديدين . ولعل أرسطو كان يعبر في الأصل عن الأفكار التالية التي نقدمها بترتيب الفقرات :
١- نريد أن نتناول بالبحث دور الفلسفة في الحياة العملية ، وخصوصاً أهميتها بالنسبة للسياسي أو رجل الدولة ، ٢- إن الجسد والأشياء المادية مجرد أدوات ، وسوء استخدام هذه الأدوات مضر ، وضررها يصيب من يسىء استخدامها

أكثر معا يصيب غيره ، ولهذا ينبغي علينا تحصيل العلم بطريقة استخدام الأدوات . وتشتد ضرورة هذا التحصيل عند السياسي لأنه أحوج الناس إليه .

٣- ربما يكون أرسطو قد تعرض ضمنا لتفرقة أفلاطون الحاسمة بين التفكير والادراك الحسى ؛ فالموضوعات التى يحققها الفكر هى المثل المتعالية ، ولهذا يتحرك الفكر الخالص فى عالم آخر هو عالم العقولات المجردة . ومن هنا يختلف العلم عنده اختلافا حاسما عن الرأى أو الظن ولا يتطابقان مجال . وإذا تتبعنا النزعة الحية عند أرسطو كما عرضها فى كتاباته عن النفس وجدنا أن صور الخيلة هى التى تحقق الملكة الموجودة فى العقل بالقوة تحقيا فعليا ، أى أنها تحقق فى العقل الذى يمكن أن يُعَدَّ فى هذه الحالة مرحلة راقية من ملكة الصور والتخيل . بهذا يكون الفرق عنده بين العلم والرأى فرقا فى الدرجة فحسب (اذ لا يحتاج العلم أن يكون مختلفا عن مجرد الرأى ، بشرط أن يقوم هذا الأخير على أساس متين - قارن الطوبيقا ٦-٢ ، ١٣٩ ب ٣٣ - والتحليلات الثانية ١-٢ ، ٧٢ ب ٣) والملاحظ على كل حال فى هذا الموضع وفى الكتاب كله أن أفكار أرسطو تبدأ من التجربة لتنتهى الى النظر الخالص ، وذلك على العكس من أفلاطون الذى يبدأ عادة من النظر ليصل - اولا يصل ! - الى عالم التجربة . وهذا فى الواقع ... تعبير عن التعارض الأساسى بين تفكير الرجلين ومنهجيهما فى البحث - أما عن العبارة التى تبدأ بها هذه الفقرات من النص « لما كنا نتوجه بمحديتنا الى أناس من البشر لا الى أولئك الذين لهم حياة ذات طبيعة الهية ... الخ فهى تذكرنا بعبارة مشابهة لأفلاطون تقول ان علينا أن نتكلم عن البشر لا عن الآلهة (القوانين ٧٣٢ هـ) فهل يجوز لنا أن نسأل : أكان أرسطو متأثرا بأفلاطون ، أم تأثر أفلاطون بأرسطو؟

(ب ١٠-١٧) تلمس هذه الفقرات فكرة أرسطو عن « الغائية » وهى الفكرة التى تتوج مذهبه وتطبعه بخاتمها . ولقد هوجمت فلسفته ولا تزال تهاجم بسبب هذه الفكرة ، وادينت ولا تزال تدان بتهمة تعويق تطور العلم الطبيعى الذى لا يبحث ولا ينبغي له أن يبحث عن الغاية ، وإنما يدرس أسباب الظواهر وعلاقتها ببعضها البعض ليصوغها فى النهاية فى صورة رياضية واحصائية تمثل

يعمل كل شيء من أجل الخير الكامن في نفسه . ولا غرابة في أن نتوقع
إضافات مفقودة، لأن هذا الجميع بين «النظر والخير» هو أساس التراث
المتصل من سقراط وأفلاطون حتى أرسطو الذي تقوم عليه النزعة الإنسانية القديمة
بأكملها . ومع ذلك فالإشارة السابقة كافية لمعرفة موقف المعلم الأول الذي
يتردد بوضوح في مواضع أخرى من هذا الكتاب وفي الأخلاق إلى نيقوماخوس .
ويكفي أيضا لتعريف هذا الموقف أن نراجع العبارات التالية المتناثرة في
تضاعيف الكتاب: «و يشعرون بالخجل من أن وضعهم الحاضر لا يحفزهم
على النهوض بما يروونه واجبا عليهم» (ب ٢)، «نحن جميعا نختار ما يكون في
نفس الوقت ميسورا ونافعا، ومن ثم يجب الاعتراف بأن الفلسفة تملك هاتين
الصفتين» (ب ٣١)، «ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق و يكون
لنا بمثابة الدليل الهادي إلى الخير غير الإنسان الحكيم؟ ان اختيارة يتم على
اساس العلم» (ب ٣٩) ب و «ما من شيء يمكن أن يبدو لنا خيرا ان لم
تتحقق الغاية منه عن طريق النشاط العقلي» (ب ٤١)، «...» «وبهذه
الطريقة نفسها يتحتم على السياسي أن تكون لديه معايير معينة يستمدّها من
الطبيعة نفسها ومن الحقيقة ويستعين بها في الحكم على ما هو عادل» (ب
٤٧)، «ان سلوك الفيلسوف وحده هو السلوك (أو الفعل) الصحيح» (ب
٤٩)، «وعلى الجملة فنحن نكتسب عن طريق هذه المعرفة كل ما هو خير
(ب ٥١)، ان كل ما هو خير للإنسان ونافع للحياة انما يمكن في الفعل
والممارسة لا في مجرد المعرفة (النظرية) بالخير، «اننا لا نحمي حياة طيبة (جميلة
ونبيلة) عن طريق معرفتنا ببعض الحقائق عن الموجود، بل من خلال عملنا
الطيب» (ب ٥٢) أضف إلى هذا كله ما يقوله شيشرون: «ولقد ولد الإنسان،
كما قال أرسطو، لأمرين: ليعقل و يعمل، وهو لهذا أشبه بالإنسان» وكل هذه
النصوص تؤكد اقتران الفكر بالعمل عند أرسطو، كما تؤكد ما يقوله بعض
المحدثين والمعاصرين (ماركس وفيتشتين «ثلا) من أن التفلسف في صميمه
فعل، مها اختلفوا في مفهوم هذا الفعل . يبقى أن نقول ان أضغف نقطة ينفذ
منها الناقد إلى النظرية الغائية هي هذه: فأعلى أشكال المعرفة عند أرسطو هو

معرفه الغاية وال «لماذا». ولكن ما الذى يضمن أن ينصرف المتفلسف «الذى يثبت بصره على الطبيعة نفسها» و يستخدم عقله استخداماً صحيحاً- ما الذى يضمن أنه سينصرف الى فعل الخير أو يفكر فى القيام به أو يبدخ إن حاول طلبه؟ ألا يقدم تاريخ العالم القديم والحديث الف دليل ودليل على أن أبشع الشرور لم يأت الا من الذين يسمون بالعقلاء و يبلغون من «العلم» درجات ودرجات؟! ألا يزيد العقل من شرور من يكون خيراً بطبعه؟ وكيف نقر نحن العرب مظالم الاستعمار وفضائح الصهيونية ومظاهر العدوان والتعذيب والقهر فى أوطاننا وفى عالمنا المعاصر؟ - (ب ٢٢- ٣٠) يبدو أنه لن يمكننا أن نقطع بأن هذه الفقرات مأخوذة عن كتاب أرسطو الأصيلى (البروتريتيقوس). صحيح أنها تشير الى بعض الأفكار التى يتناولها أرسطو بالتفصيل فى مواضع أخرى من الكتاب ، ولكنها تتضمن أفكاراً ووجهات نظر أخرى لا ترد فى الشذرات الباقية منه ولعل الأرجح أن تكون مقتطفة من كتاب آخر من كتب أرسطو المفقودة. ونستطيع على كل حال أن نقسم نصوص هذه الفقرات الى ثلاثة اقسام: (١) فالقسم الأول (من ٢٢ الى ٢٤) أرسططالى بحت وان كان يامبليخوس قد غير فيه تغييرات طفيفة- والعبارة الأولى فى الفقرة (٢٣) تقول: لما كان النظام (أو العقل) يسود الطبيعة كلها... الخ والكلمات الأصلية تفيد أن الطبيعة تملك العقل. وعبارات أرسطو واستعاراته التى يتحدث فيها عن الطبيعة التى تحيا وتعمل الخير وتريده... الخ تدل على انتظام سير الأحداث الطبيعية وخضوعها لقانون يحكمها. والملاحظ فى هذه الفقرة نفسها أن أرسطولا يكاد يقدم فكرته عن اتجاه الطبيعة نحو الهدف (ب ٢٣) حتى يفاجئنا بكلام جديد. عن تقسيم الانسان الى نفس وجسد، ثم تقسيم النفس الى جزء غير عاقل وآخر عاقل يبلغ ذروته فى العقل (النوس). فهل يؤكد هذا أن الناقل قد أسقط أجزاء من كتابه أو أقحم عليه اجزاء أخرى من كتاب لا نعلمه؟ (٢) القسم الثانى (من ٢٤ الى ٢٨) يقوم على التفرقة المعروفة بين الغاية وبين ما يكون وسيلة لغاية، و يؤكد أن الفعل العقلى الذى يمارس لذاته أعلى قدراً واكبر شرفاً من أى فعل آخر يُتوسل

به لغاية غريبة عنه . وقد سبق أفلاطون الى الفكرة نفسها (أنظر مثلاً محاوره جورجياس ٤٦٧ د) كما وردت عند أرسطو لأول مرة في الجدل أو الطوبيقا (٢-٣، ١١٠ ب ١٨) قبل أن تصبح حجة يلجأ اليها باستمرار.

(٣) والقسم الثالث (من ٤٨ الى ٣٠) قد اصابه تعديل كبير على يد ياميلويخوس . ولعله لم ينقله عن كتاب أرسطو الضائع ، بل عن مصدر آخر يرجح الأستاذ «فلاشار» أنه كتب بنفس العنوان لفرفور يوس (تلميذ أفلاطون وكتاب سيرته) ، ولهذا نجد في النص تأثيرات رواقية وأفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة . ومع ذلك لا يمكننا أن نجرد النص تماماً من الروح الأفلاطونية والأرسطية ، فتقسيم وظائف النفس والحياة عموماً الى نامية أو غاذية (نباتية) وحاسة (حيوانية) وناطقة تقسيم أرسطى معروف ، والقول بان العقل (نوس) هو العنصر الالهى فى الانسان يرد بوضوح فى الفقرة الأخيرة من الكتاب الذى بين أيدينا (١١٠) . كما يعبر عنه فى الأخلاق النيقوماخية (المقالة العاشرة، ٧، ١١٧٧ ب و ١١٧٨ أ ٨) وكذلك عند أفلاطون فى محاوره ثياتيتوس (١٧٦ ب) . (ب ٣١-٣٧) يلاحظ أن تعبير الأيسر والأففع لا يقصد به التقييم الأخلاقى . وإنما يقصد به الأولوية وتقديم المبدئى على الثانوى والأصل على الفرع ، وهى حجة يلجأ اليها افلاطون . وأرسطو والمعنى فى (٣٣) واضح : ان العناصر (أو العوامل) البسيطة أوضح وأقرب الى المعرفة من الأشكال المتنوعة التى تتجلى بها فى عالم الظواهر وتصور عادة أنها أيسر منها فى المعرفة ؛ فالحروف البسيطة أسهل فى المعرفة من المقاطع ... الخ ولهذا يحتل الحرف فى سلم الأولويات مكاناً أعلى من المقاطع والكلمات لأنه هو الشرط اللازم لوجودها . وتساق الحجة لاثبات أن تحصيل المعرفة الفلسفية ممكن ونافع وميسور ، وهو تعبير عن الدعوة الى التفلسف والحث عليه وتأكيده لصحة نسبه لكتاب أرسطو الذى يشغلنا ..

وترد كلمة أيتيا (١) (العلل) فى سياق هذه الفقرة ، خصوصاً بعد الكلام

(١) αἰτία ἢ τὸ ἄλλο أو αἰτία ἢ ἄλλο وتعريف عادة بالعلل .

عن قيمة التنظيم والتحديد في تيسير المعرفة . وحديث أرسطو عن العلل الأربع المشهورة تحديد لفلسفته عن الغاية وتوجيه إليها ، وهو كذلك تعبير عن تفكيره في أصول المعرفة وترابط الموجودات في نظام علّي ، ان «العلة» تجيب على سؤالين . فنحن نجيب على السؤال «عن أى طريق ؟ يذكر السبب أو العلة ، مصداقاً لقوله في كتاب الطبيعة (٢-٣ ، ١٩٤ ب ١٩) : «ولكننا لا نبلغ المعرفة قبل أن ندرك السبب في كل موضوع» . أما السؤال : مم يتكون شىء ؟ فنجيب عنه بذكر المادة والصورة . «فالخروف هى علة المقاطع ، والعناصر علة الاجسام» . وتحديد الصورة بذكر «التعريف ، والكل أو التركيب والشكل» (الطبيعة ، ٢-٣ ، ١٩٥ أ ٢٠) . وكل هذا يدل على أن تعليم الفلسفة في أكاديمية أفلاطون (التي عاش فيها أرسطو كما ذكرنا طالبا ومعلما وقضى فيها ثلث حياته) كانت تلتقى فيه نظرية المعرفة والمنطق ونظرية الوجود (الأنطولوجيا) في نسج واحد . و تصور لنا أرسطو العلل الأربع المشهورة على هذا النحو: (أ) ما يتكون عنه الشىء ، كالتمثال المكون من البرونز (ب) الشكل أو النموذج ، أى تفسير ما يكون أساسيا بالنسبة للشىء أو الوجود ، وأنا أقصد بذلك النوع أو حدود التعريف (الطبيعة ، ٢-٣ ، ١٩٤ ب ٢٦) (ج) بداية التحول أو الحركة ، كالناصح أو الأب بالنسبة للطفل وبالجملة ما يحدث أثرا أو نتيجة فعلية (د) الهدف والغاية أو ال «لماذا» ، كالصحة بالنسبة للتنزه - و يلاحظ القارىء أن العلة الثالثة هى وحدها العلة أو السبب بمعناه الحقيقي ، أما العلتان الأوليان فهما «مبادئ» الكون والنشوء ، وأما الرابعة التى تعبر عن المبدأ أو الغاية فى نفس الوقت فقد شرحها فى محاوراته «عن الفلسفة» . والمهم أن العلل الأربع كانت عند أرسطو بمثابة اداة للعمل فى يد الباحث ، أو بمثابة الخطة والمنهج الذى يطيقه على بحثه المختلفة - وفى نص الفقرة (٣٦) يذكر أرسطو فى معرض كلامه عن العلل والعوامل الأولية الهواء والنار (عند الفلاسفة السابقين على سقراط) والعدد (عند الفيثاغورين) والطبائع أو الموجودات الأخرى (كالمثل عند أفلاطون ، وقد ذكرها أيضا فى مقالة «الثيتا») (من كتاب الميتافيزيقا- ٨ ، ١٠٥٠ ب ٣٤) وهو بهذا كله انما يؤكد حجته عن أسبقية

المبدأ والأصل على ما يترتب عليه و ينتج عنه عن طريق الأمثلة التي يستمدّها عادة من التراث الفلسفي السابق عليه - أما كلمة «الطبيعي» «فيريد بها الشيء الذي يكون وجوده متفقاً مع الطبيعة وملائماً لها.

- (٣٨-٤٢) هذه الفقرات موجهة بصفة خاصة الى معاصره «ايزوقراطيس (١) (٤٣٦-٣٣٨ ق.م.) الذي انتقد منح التعليم في الأكاديمية نقداً قاسياً وإن كان مهذباً (انظر مجموعة خطبه المعروفة «أنتيدوريس» من ٨٤ الى ٨٦ وكذلك ٢٨٥) مؤكداً فيها أهمية المنفعة في توجيه الشباب. وقد سبق لأفلاطون نفسه في محاوره فايدروس أن وصف منح ايزوقراطي التربية (دون أن يذكر اسمه!) بأنه «تلقين»، على حين أن منحه هو نفسه يقوم على تحويل النفس بكليتها «أو تغيير اتجاهها من الظلام الى النور، من الظن والتخمين والمعرفة الحسية الى المعرفة بالمعقولات والمثل ذاتها (الجمهورية، ٥١٨ ج، ٥٢١ ج، ٥٣٢ ج). والملاحظ في النص ورود كلمة «الفعال» (٢) أو التحقق التي تعبر عن فكرة أساسية في فلسفة أرسطو التي أشرنا مراراً الى أنها فلسفة فعل (وهي في النهاية فكرة استمدّها من أفلاطون).

(١) ايزوقراطيس كاتب ومربي ومعلم خطابة أسس في أثينا - حوالي سنة ٣٩٢ - مدرسة لتعليم فنون الخطابة اجتذبت الشباب من أنحاء بلاد اليونان وتخرج منها عدد كبير من الكتاب والساسة والخطباء والمؤرخين وقال عنها شيشرون الذي تأثر به تأثراً كبيراً: «كانت أشبه بحصان طروادة لا يخرج منها الا القواد» وقد افتتح أفلاطون أكاديمية بعد أن أسس ايزوقراط مدرسته بقليل واشتدت المنافسة بينها. مات بعد هزيمة أثينا أمام جيوش فيليب المقدوني في معركة خابرونيا. بقيت تسع من رسائله وواحد وعشرون خطبة من خطبه التي كان يكتبها لتلاميذه «ولز باثنه» ليلقوها في دور القضاء ولم يواجه بها الجمهور لاعتلال صحته، وكلها تتميز بجمال الاسلوب والايقاع الشعري وتحتوي على آرائه في تربية الشباب تربية عملية وأخلاقية تهتم بالقيم الانسانية الشاملة وتنادى بحضارة يونانية تتعدى حدود المدن المستقلة وتضمد في مواجهة الامبراطورية الفارسية. وكتابه «الانتيدوريس» - الذي يحتمل أن يكون كتاب (أرسطو هذا رداً عليه - يضم خطبة التي تعبر عن فلسفته في تربية الشباب كما تسجل صراحة مع الأكاديمية والمدارس الأخرى المعاصرة (وقد كتبه كما قال بنفسه وهو في سنة الثانية والثمانين).

(٢) الفعل أو العمل ٥٧٨ م ٤

فغاية الشيء عنده (التيلوس) (١) هي تحقيق فعله الخاص به ، وكل شيء في الطبيعة يتجه نحو تحقيق هذا الفعل المتسق المنظم الذي يتعلق بالشيء ويلائم طبيعته - (ب ٤٣-٤٥) يغلب الأسلوب البلاغى والخطابى على هذه الفقرات ، ولعل الهدف منه هو تصوير الحجة المنطقية الواردة في الفقرة السابقة عليها . ويلاحظ أن أرسطو (في الفقرة ٤٤) يلعب بالمعنيين المفهومين من كلمة النظر (ثيوريا) وهما التأمل الفلسفى من ناحية ، ومشاهدة التمثيل والتفرج عليه من ناحية أخرى ، وهى اشارة تفيدنا فى البحث عن اشتقاق الكلمات والنظر فى معانيها الأصلية التى كانت تدل عليها فى السياق الاجتماعى والحضارى وحياة الناس العملية والحسية ... - (ب ٤٦ - ٥١) هذه الفقرات من النص هى أكثر فقرات الكتاب إثارة للخلاف بين العلماء . وقد استند «بيجر» (فى كتابه المشهور عن أرسطو، برلين، ١٩٢٣، ص ٩١) الى مثل هذه العبارات «من الطبيعة نفسها، من المبادئ الأولى ذاتها» استند إليها لتأييد رأيه فى أن أرسطو يقف فى كتابه هذا (البروتريتيقوس) على أرض النظرية الأفلاطونية المعروفة عن المثل . ولعله قد استوحى نموذج المشرع - الذى يستمد معايير وقوانينه الثابتة من الطبيعة نفسها والحقيقة من محاوره السياسى لأفلاطون (٢٩٦ هـ - ٢٩٧ أ) ، حيث يتكلم هذا عن المعيار الدقيق لسياسة المدينة وإدارتها ويستخدم استعارة السلاح . ولعل أرسطو أيضا قد تناول نفس الموضوع فى احدى محاورات شبابه بعنوان «السياسى» ، وإن كنا لن نتحقق من ذلك أبدا بسبب ضياع هذه المحاوره التى لم يبق منها سوى شذرات ضئيلة . مهما يكن الأمر فإن أرسطو ينطلق من عبارته المشهورة «لفن المحاكاة للطبيعة» ثم يرتقى معها سلم الحجج البلاغية والخطابية . فالمشرع أو رجل الدولة والسياسة يختلف عن أرباب المهن والصنائع فى أن هؤلاء يحاكون الطبيعة ، أما هو فيستاق نماذجه من الطبيعة نفسها ، أى من المشاهدة المباشرة للأحداث الطبيعية ، ومن المبادئ الأولى ذاتها ، أى من البدايات التى ينطلق منها الفكر

(والمبادئ أو البدايات الأولى^(١)) مصطلح مألوف في لغة أرسطو، حدده الطوبيقا ١-١، ١ ب ١٨ كما أن تعبيره عن الحقيقة ذاتها «^(٢)» وارد في كتاب الطبيعة ١-١٨٨ ٥ ب ٢٩، وأجزاء الحيوان ١-١٦٤٢ ١ أ ١٩، والخير ذاته^(٣)» في الأخلاق الأويديمية ١-٨، ١٢١٨ ب ٨ ومقالة الألفا من الميتافيزيقا ٤ ٩٤٥ أ ١٠) ان أرباب المهن وأصحاب الصنائع يقفون عند محاكاة الطبيعة، و يقلدون صوراً منها من الدرجة الثانية أو الثالثة (كما تقول جمهورية أفلاطون ٥٩٩ د)، أما الفيلسوف فهو وحده الذي يتأمل الموجود ذاته على حدّه (كما يقول أفلاطون في السياسي ٤٧٦ د، ٥٠٧ ب) وهو وحده الذي يحاكي المبادئ الأولى (ب ٤٨ من هذا الكتاب).

هل أرسطو يحاكي بدوره أفلاطون؟! الواقع أن الأمر على خلاف هذا. فبينما يحاكي الفيلسوف عند أرسطو المبادئ الأولى كما ذكرنا، نجد عند أفلاطون أن الفسطيني-لا الفيلسوف:- هو الذي يحاكي الموجودات (الفسطيني ٢٣٥ أ). وربما استوحى أرسطو عبارته المشهورة «الفن يحاكي الطبيعة» من قول أفلاطون في محاورة السياسي (٢٧٤ د) ان الصنائع التي تخدم الانسان وتحافظ على بقائه تعمل على غرار الكون كله وتحاكي نموذج النظام السائد فيه. أما الصورة الجميلة التي يعبرها أرسطو عن المشرع الفيلسوف و يقول فيها إنه هو وحده الذي يحيا وبصره مثبت على الطبيعة فقد أخذها عن نص مشهور في محاورة الجمهورية لأفلاطون (٥٠٠ ج د) وأما استعارته الجميلة التي يشبهه فيها بالملاح فقد استعدها كما يرى بيجر (في كتابه المعروف بايديا، الجزء الثالث ص ٢٤) من الكتابات الطبية في عصره، وهي التي دونت في رأى بعض العلماء حوالى سنة ٣٥٠ ق.م. ونقل عنها أرسطو كثيرا من صورته واستعاراته وتشبيهاته. والفقرة الأخيرة (ب ٥١) تشير الى نظرية أرسطو

(١) τὰ πρῶτα

(٢) «τὸ ἀληθὲς ὡς τὸ εἶναι»

(٣) τὸ εἶναι ὡς τὸ εἶναι

المعروفة عن أن الانسان نفسه هو الذى يخلق أعماله ، وهو الأصل الذى يتولد عنه سلوكه الخلقى وغير الخلقى . وهذا دليل على أن مثل هذا السلوك يسبقة الاختيار الحر (١) ، كما أن الهدف من الفعل تحدده المعرفة بالخير . ولهذا يربط أرسطو بين المعرفة النظرية والأخلاقية فى سياق متكامل ، ويؤكد العمل كما يؤكد النظر فى وقت واحد .

(ب ٥٢-٥٧) الفقرة الأولى مأخوذة من كتاب آخر ليامبليخوس (غير شذرات نصوصه التى تحمل نفس عنوان كتابنا الحالى) وهو كتابه عن العلم الرياضى بالاجمال ، ٧٩ (طبعة ن . فستا ، توينيز (١٨٩١) ولهذا يستبعد بعض العلماء (مثل ديرنج وشنيفايس) أن تكون مقتطفه من كتابه الحث على الفلسفة وان كانا مع ذلك يدجماها فى النص لقرها من لغة أرسطو ومن الفقرة السابقة عليها مباشرة . والملاحظ أن أرسطو يعتمد على حجته عن سهولة التفلسف لتأييد دعوته اليه وحث القارىء عليه ، بل أن الكلمات التى يختتم بها الفقرة (٥٦) لتشهد على ايمانه القوى بإمكان التوصل الى الحقيقة ذاتها كما تعبر عن ذلك أيضا بعض كتبه التعليمية (قارن أجزاء الحيوان ١-١ ، ١٦٤٢ أ ١٨ والطبيعته ١-٥ ١٨٨ ب ٢٩) . والغريب حقا أنه يشئ على الفلسفة ويؤكد سهولتها بكلمات وحجج ليست سهلة على الاطلاق ! (كما ترى مثلا فى الفقرتين ٥٥ ، ١٠٣) و يلجأ فى هذه الحجج كما أشرنا مرارا الى أسلوب المبالغة الخطائية الذى كثيرا ما تتصادم فيه الأدلة وتتعارض وتتناقض ...

(ب ٥٨-٧٧) يتردد فى هذه الفقرات أكثر من تعبير عن أداء الفعل وعن الواجب او ما ينبغى عمله ، وكلها أفكار أفلاطونية نجدها فى محاورتى جورجياس (٥٠٣ هـ) والجمهورية (٣٤٦ هـ) حيث يتحدث افلاطون عن أصحاب الحرف والصنائع الذين يضعون عملهم نصب أعينهم . وتقوم نفس الفكرة بدور كبير فى فلسفة أرسطو ، ويكفى أنه يطبقها على الطبيعة فى عبارته

(١) ἡ ἀρετὴ

المشهوره التي سبق ذكرها أكثر من مرة: ان الطبيعة لا تصنع شيئاً عبثاً .
والموضوع هنا هو العمل الذي يقوم به العقل ، ويبدو من بداية النص المفاجئة
أنه كان مسبقاً بجزء مفقود . والمهم أن الفقرات (٥٩ - ٦١) تنتهي الى أن
العقل هو الجزء المتحكم في النفس ، وأنه هو وحده أو في المقام الأول ذاتنا
الحقيقية . هذا الانسجام بين الانفعال والعقل ، وبين العاطفة والمنطق ، ركن
أساسي في الاخلاق الأرسطية ، بل إنه (على حد تعبير الأستاذ ديرلماير في تعليقه
على كتاب الاخلاق الكبرى دارمشتات وبرلين ١٩٥٨ ، ص ٤١٩) هو
التحول الكوبرنيقي أو الثورة الكوبرنيقية في فلسفة الأخلاق (نسبة الى
كوبرنيكوس الذي قال بمركزية الشمس وبذلك بدأ التحول التاريخي في النظرة
الكونية والحضارية الذي نقل الانسان من العصر الوسيط الى عصر النهضة
والعصر الحديث) . وسواء أكانت فكرة هذا التجانس ذات أصل أفلاطوني
(كما يرى ديرلماير) أم فكرة أرسطية خالصة فإنها علامة هامة على النزعة
الانسانية في الأخلاق .

وكلام أرسطو عن جزء النفس الذي يحقق فضيلته الخاصة به أو عمله
الخاص به (ب ٦٠) وكذلك (٦٥ ، ٧٠) يقوم على الفلسفة التي صاغها
أفلاطون في الجمهورية (٣٥٢-٣٥٣ هـ) أما كلامه اللاحق (ب ٦١ ، ٦٢)
عن الارتباط بين فضيلة هذا الجزء العاقل من النفس وبين الشرف والقيمة فهو
يعبر عن تفكير أرسطو ووجهة نظره الخاصة التي تؤكد أن الرقي على سلم
الغايات ملازم للتصاعد في سلم القيم ، وهو أمر لا ينفصل عن فلسفته الغائية
بوجه عام - وبقية الكلام الذي يؤكد أن الجزء المذكور هو ذاتنا الحقيقية يأخذ
تعبير «الجزء الصغير» من جمهورية أفلاطون (٤٤٢ ج) ولكنه يترجم بعد ذلك
عن أفكار أرسطية أصيلة نجد ما يشبهها في كتاب التيافيزيكا (مقالة الايتا
٣-١٠٤٢ ب ٢ ، ومقالة الزيتا ١٠ ، ١٠٣٦ أ ١٧) . وهذا الجزء نفسه وهو
الجزء اعرف الذي يُعدُّ وحده أو مع أجزاء النفس الأخرى أكثر قيمة من بقية
النفس مجتمعة - يذكرنا أيضا بمحاوة السياسي لأفلاطون (٢٥٨-٢٦٠) . ومع
أنه لم يرد في سائر كتابات أرسطو بهذه الصيغة ، فهو مرادف عنده للعقل

(نوس) ولما كان النظر عند أرسطولا ينفصل كما قلنا عن العمل ، فاننا نجد
يذكر « المعرفة المنتجة» (في الفقرة ٦٩) . وقد كان تقسيمه للمعرفة الى معرفة
نظرية وأخرى عملية مثاراً لسوء الفهم الطويل ، وربما أوحى أرسطو نفسه
بذلك في بعض الأحيان عند حديثه عن المعرفة النظرية حديثاً يُفهم منه أنها
رؤية سلبية ، مع أن الحياة الفلسفية في رأيه وبكلماته نفسها «فعل مستمر»
(قارن النيقوماخية ١٠-٧ ، ١٢٠٤ ب ٢٥-٣٢) وليست نوعاً من التهدئة أو
السكينة والراحة من متاعب الحياة . لقد كان أرسطو نفسه رجل عمل ، ومن
الطبيعي أن يكون العمل شعاره في الحياة . وكلامه عن الحياة النظرية لا يراد
به الحياة المزهوية للتأمل الخالص (كما تصوري يجر وجوتيه في كتاب الأول عن
أرسطو وكتاب الثاني عن الأخلاق النيقوماخية - لوفان ١٩٥٨ - ١٩٥٩) وإنما
يراد به حياة الدرس والبحث العلمي التي لا تنفصل عن حياة الفعل والعمل
ولولم يكن الأمر كذلك لما كان هناك معنى لرابطة بعد ذلك بين الحياة
الفلسفية التي تتسم بالحكمة والتبصر وبين الفضيلة والسعادة ، ولما استطعنا أن
نجد في أنفسنا هذا التعاطف الشديد مع الفقرة الختامية من الكتاب . ويحتمل
أن يكون باميلينخوس قد تدخل بالتغيير أو الحذف في الفقرات السبع الاخيرة
(من ب ٧٠ الى ٧٧) التي تعرض حجة متسقة متماسكة . ويلاحظ التقارب
الشديد بين الفكرة الواردة في العبارة التي تبدأ مع الفقرة (٧١) وبين الفكرة
التي جاءت في جمهورية أفلاطون (٧-١ ، ١٣٢٣ ، ١٣-١٦) ، ويقارن
«بيجر» في كتابه عن أرسطو (ص ٦٩) بين الفقرة (٧٢) وبين نص في مقالة
الألفا من كتاب الميتافيزيقا (ألفا ١ ٩٨٠ أ ٢١-٢٨) ويقول ان العبارة
المشهورة التي يبدأ بها هذا الكتاب الأخير (ان البشر جميعا يسعون بطبيعتهم الى
المعرفة) تُعدُّ صورة مكررة من هذه العبارة «الكلاسيكية» الواردة في هذه الفقرة
من البروتريستيقوس . واذا كانت هذه الملاحظة توحى بأن مقالة الألفا قد
كتبت قبل كتابنا هذا ، فان الاستاذ «ديرنج» يرجح أن يكون الاثنان قد
دونا في نفس الوقت .

وترد في الفقرة (٧٤) عبارة تتكرر بعد ذلك بقليل : « ان الحياة تحدد

(بالقدرة) على الاحساس، ويمكن التوسع فيها بالنظر الى كتاب أجزاء الحيوان (٣٤-٤، ٦٦٦ أ ٣٥). ولعل تعريفه للاحساس في الفقرة التالية (٧٥) بأنه القدرة على معرفة شيء عن طريق الجسم - لعله كان تعريفا شائعا في الأكاديمية (قارن الفقرة - ب ٢٤ من هذا الكتاب، وكذلك الجمهورية ٥٣٢ أ) أما أن الناس جميعا يسعون في طلب المعرفة ويفضلونها على كل شيء آخر (ب ٧٧) فهى عبارة أساسية يدور حولها أرسطو في كتابنا هذا، ولعله قد استوحاها من محاوراة أفلاطون «أويثيديوس» (٢٧٨ ج- ٢٨٢)، لاسيما أن الحجة هنا وهناك متطابقة (كما أثبت الأستاذ ديرلماير في تعليقه على الاخلاق الكبرى ١-٣، ١٨٨٣ أ ٣-١٤ ص ١٩٢). (ب ٧٩-٨٧) في هذه الفقرات عرض مبسط ودقيق لنظرية أرسطو المشهورة عن الامكان والتحقق أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وقد كان أرسطو أول من استخدم كلمة الفعل «انيرجيا» (١) (التي لا نجد لها في الكتابات الطبية المجموعة تحت اسم أبقرات) ويمكن تتبع هذين المفهومين المتقابلين اللذين يعبران عن تصور أساسى في تفكير أرسطو - تتبعا يلمس جذورهما في مؤلفات أفلاطون وأرسطو نفسه. ففى محاوراة أفلاطون. «أيثيديوس» نجد كلمتين متقابلتين تفيد إحداهما تحصيل المعرفة أو اكتسابها وتملكها (٢)، وتعنى الأخرى استخدامها والانتفاع بها (٣)، وفي محاوراة ثيياتيوس نجد كلمتين متقابلتين تدلان على التملك والاستعمال (١٩٧ ب، ١٩٩ أ) ويرد التصوران السابقان (الحصول والاستخدام أو الملك والاستعمال) الأول مرة ف الطويقا (٥-٢، ب ٣٤) ثم نجدهما في كتابنا هذا (البروتريبتيقوس أو الدعوة للفلسفة) في الفقرات الآتية: ب ٥٣، ٧٩، ٨١ كما نجد في الفقرة (٨٣) تنوعاً على الكلمة الثانية له أهميته، إذ تحل كلمة الفعل محل كلمة «الاستخدام»، كما نجد في الفقرة

(١) ἡ ἐνέργεια (الفعل) في مقابل القوة والقدرة (١) ἡ ἐνέργεια

(٢) ἡ ἐνέργεια (٢) ἡ ἐνέργεια

(٣) ἡ ἐνέργεια (٣) ἡ ἐνέργεια

نفسها تشبيه الملك والعمل بالنوم واليقظة على الترتيب ، وهى استعارة يتوسع فيها أرسطو في الأخلاق الأويديمية» (٢-، ١٢١٩ أ-٩-٣٨). أما التقابل الأساسى بين القوة والفعل فنجده لأول مرة في «الطوييقا» (٤-٤، ١٢٤ أ ٣٢) كما نلتقى به كذلك في كتابنا هذا في الفقرة (٧٩). والواقع أن أرسطو يذكر نظريته الخاصة بالقوة والفعل في كتاب الطبيعة (١-٨) اذ يقول إن القوة أو الامكان (الديناميس) هو اللاموجود الذى يمكن أن ينشأ عنه وجود معين هنا والآن، غير أنه لم يتناولها بالتفصيل الا في مقالة «الثيتا» (من كتاب الميتافيزيقا-٦-٩) التى تُعدُّ متأخرة نسبياً في سياق تصويره الفكرى. ومهما يكن الأمر فاننا نراه يعرض أساس نظريته الهامة في الفقرة (٨١) مبيّناً أن الفعل أشرف وأعلى قيمة من القوة، وأن الوجود الفعلي يسمو على الانفعال سُمُو اليقظة على النوم. وهو يعود الى تأكيد أفضلية الفعل على القوة في المقالة السابقة من الميتافيزيقا (الثيتا ٩، ١٠٥١ أ ٤) حيث يقول إن من الواضح أنه - أى الفعل- أفضل وأشرف من القوة، كما يزيده تأكيداً في كتاب النفس (٣-٥، ٤٣٠ أ ١٨) حيث نجد هذه العبارة الحاسمة «أن الفعل دائماً أشرف من الانفعال»...

أما في الفقرتين (ب ٨٣-٨٤) فنجد أرسطو يتحدث عن فعل النفس وحياتها، وهو شىء ربما يبدو لنا أشبه بتحصيل الحاصل ولو تذكرنا ما قاله أفلاطون عن «فاعلية النفس» لاكتشفنا وراءه فلسفة عميقة (الجمهورية ٣٥٢د-٣٥٤أ) ولو نظرنا في بعض كتب أرسطو الأخرى لوجدنا نفس الأفكار تتردد بصورة أو بأخرى (الأخلاق الكبرى ١-٤، ١١٨٤ ب، ٢٢-٨٥ أ ١، والأخلاق الأويديمية ٢-١، ١٢١٩ أ ٢٣-٣٥ والأخلاق النيقوماخية ١-٧، ١٠٩٨ أ ٧-١٧). وأهم ما يلفت النظر في هاتين الفقرتين وفي سائر أجزاء الكتاب أن فاعلية النفس أو أفضل طريقة لاستخدام أعلى قدراتها هو تأمل الموجودات والنظر الخالص في أصولها ومبادئها، لأن هذا في رأى أرسطو سواء في هذا الكتاب أو في سائر كتبه الأخرى وخصوصاً

جميعاً يسعون بطبيعتهم الى المعرفة». فهل نستنتج من هذا كله أن لأرسطو رأياً واحداً في اللذة أو السعادة وأنها مساوية عنده للنظر والتأمل الخالص ، أم أنه غيّر وجهة نظره بتغير مراحل تطوره الفكرى ؟ يبدو أننا لن نستطيع القطع برأى واحد في هذه المسألة ، وربما كان أرسطو نفسه هو المسئول عن هذا . فهو يناقش مشكلة اللذة ، كما يناقش مشكلة السعادة من زوايا متعددة ، و يقدم على عاداته في استعراض الآراء المختلفة في كل مسألة يبحثها - أجوبة وتفسيرات شتى أتعبت علماء العصور القديمة والحديثة ! وقد ذهب ييجر « الى أن أرسطو غيّر رأيه في اللذة بعد موت أفلاطون (١) ، وذلك استناداً الى اعتقاده بأنه (أى أرسطو) لم يستقل بفلسفته إلا بعد موت أستاذه . بيد أن آراء «ييجر» قد تعرضت للنقد والتعديل من جانب علماء عديدين ، و يتفق معظمهم الآن على أن رأى أرسطو في اللذة بقى على ما هو عليه . فالنصوص التي بين أيدينا تدل على أنه كان متفقاً مع رأى معاصره «أو يدوكسوس» (٢) في أن اللذة خير ايجابي وإنه حاول خلال مراحل تطوره التي لا تنكر أن يؤيد قوله معاصره هذا بأنها خير طبيعي أو حيوى وأن يلائم بينه وبين نزعته المثالية التي تميل الى وجود تسلسل أو تدرج في اللذات . ولا ننسى أن كتابنا هذا ليس عرضاً منهجياً لطبيعة اللذة ، كما أنه يخرج بطبيعته عن التصدى للمشكلات وفحص العضلات . انه كما سميناه

(١) يمكن الرجوع الى نصوص أرسطو الثلاثة الاساسية (بجانب كتابنا هذا) عن اللذة في الاخلاق الكبرى (٧،٢) والاخلاق النيقوماخية (٧،١٣-١٥، ١٠، ١-٥) والخطابه (١١،١) ومقالة اللام من الميتافيزيقا . وملاحظات أخرى في كتاب الطبيعة (٧،٣، ٢٤٧، ١٤١-١٨) وكتاب النفس (٧،٣) . (١١-١٠-١٣٤١) .

(٢) هو أو يديكوس الكنيدي (من حوالي ٤٠٠ الى حوالي ٣٤٢ ق.م) . عالم يونانى تفوق في الرياضيات والفلك والجغرافيا . كان من أعضاء الاكاديمية الأفلاطونية ، وربما ترأسها في غياب أفلاطون عنها (سنة ٣٦٢ في رحلته الى صقلية) وفي نفس الوقت الذى التحق فيه أرسطو بها . قدم أثناء وجوده في الاكاديمية تفسيراً لنظرية المثل من وجهة نظر العلم الطبيعى ، وكان لرأيه في أن اللذة هى الخير الأسمى أثر كبير على أرسطو الذى يناقش نظريته في المقالة العاشرة من كتاب الأخلاق النيقوماخية ، ويحتمل أن يكون قد أثر عليه أيضا في نظريته عن المحرك الأول الذى لا يتحرك ..

دعوة المتفلسف ، وهي دعوة ملحة ، والدعوات بطبيعتها تنفر من التعقيد وتغرى الضيوف والمدعويين بكل سبيل ... ولهذا غلب عليه - كما رأينا - الأسلوب البلاغى والخصابى ، وربما صح رأى بعض الباحثين فى أن المعلم الأول لم يكلف نفسه عناء كتابته ، بل أملاه على بعض تلاميذه ارتجالا ... ويمكن على كل حال أن نلخص رأيه فى اللذة كما عرضه فى الفقرات المشار إليها (من ٨٧ الى ٩٢) على النحو التالى : هناك أشياء مردولة توصف بأنها لذات ، ولكن هناك أيضا لذات طيبة وحقيقية ، ولهذا تنطوى أكمل أشكال الحياة على اللذة الكاملة ، فالمستيقظ يحيا حياة تفوق فى قيمتها حياة النائم ، والمفكر يحيا حياة أكمل من حياة العاطل من التفكير (بسبب تخلفه أو عدم نضجه) ، والفرح والسعادة اللذان ينبعان من الفكر الفلسفى هما أصدق فرح وأكمل سعادة . ويكفى أن نتأمل العبارة الأخيرة فى الفقرة (٩١) لترى كيف يتحد كما الصياغة الفنية واللغوية مع كمال الفرح والسعادة بالحياة ! .. تعبر الحجة التى يسوقها أرسطو فى هذه الفقرات عن طابع تفكيره . فقد بدأ بتبرير حجته تبريرا نظريا واتخذ منها برهانا يثبت به ما يقول وهذه الحجة هى اجماع الناس فى كل الشعوب والعصور على وجود الله وعلى طلب السعادة وهى حجة كانت لها شهرتها فى العصور القديمة وعصر آباء الكنيسة ، وما زالت معبارا للحقيقة فى ميدان فلسفة الدين ، ولعلها تكمن وراء الدليل «الانطولوجى» المشهور منذ القديس «انسيلم» حتى ديكارت وناقديه . والمهم أن حجة أرسطو تتضمن العناصر الآتية :- (أ) - الحياة المفتقرة للقدرة على التفكير حياة لا قيمة لها (ب) القدرة على التفكير والتفلسف لا يقاس بها شىء آخر ، وكل ما عداها لا يساوى شيئا إذا قورن بها (ج) النوم شىء ممتع ومحبب الى النفس ، ولكن من المستحيل تفضيله على اليقظة ، أى على الفكر الايجابى الفعال (د) اننا نحب كل ما هو واضح ومضى ، ولهذا نحب التفكير والمعرفة .

(هـ) وأخيرا فإن القدرة على التفكير والتفلسف شرط ضرورى لقيام

الحياة السعيدة الكاملة. ونرى في الفقرة (٩٨) وكيف يلجأ أرسطو- كما كان يفعل أستاذه- الى الحججة التي تقوم على المقابلة بين الأضداد (١)- وقد كان كلاهما يستعين كثيرا بهذا الأسلوب من الحجاج- فيزيد بذلك من الأحكام والدقة اللذين يميزان هذا الكتاب، و يبلغ بعقلانيته اقصى حد ممكن. أما أن معظم حججه- كما أشرنا مراراً- حجج بلاغية وخطابية وبراهين ظاهرية تُردُّ في أغلب الأحوال الى تحصيل الحاصل، ذلك أمر آخر. ترد في الفقرة (١٠١) عبارات تدل على رأى أرسطو القاطع في تكذيب الأحلام واعتبار الرؤى والتخيلات التي تطوف بنا في النوم نوعا من الخداع الذي لا نصيب له من الحقيقة. وإذا كان أفلاطون ف مناقشته المشهورة لموضوع الأحلام (الجمهورية ٥٧١-٥٧٢) قد ذهب الى أن «الرجل الحكيم» يمكن أن يقترب من الحقيقة في أحلامه بحيث لا يتعد رؤاه وتخيلاته عن الواقع المألوف أدنى بعد، فإن أرسطو ينفي في كتابنا هذا وفي مواضع أخرى من كتبه أن يكون للأحلام أى نصيب من الحقيقة والصدق، وإن كانت تعبر عن نوع من الإدراك أو الأحساس الذي ليس من السهل احتقاره ولا الاقتناع به (كما يقول في مقاله عن النوم ٤٦٢ ب ١٢ أنظر كذلك الميتافيزيقا، مقالة الدلتا ٢٩، وكذلك الفقرة التي نحن بصددھا من هذا الكتاب)- أما كلامه في الفقرة التالية عن الهروب من الغامض والمجهول والسعى الى الواضح والمعروف فلعله أن يكون متأثراً برأى أفلاطون في أن مثال الخير- وهو أسمى المثل وأرفعها قدراً- يفيض النور والوجود والمعرفة على الأشياء الموجودة في عالم الحس (الجمهورية ٥٠٩ أ) وإذا كان الفكر الفلسفي اليوناني يوحد بوجه عام بين النظر العقلي والنظر بالعين، بحيث يمكن القول إن التأمل عنده مقترن بالمشاهدة والرؤية الجمالية (خصوصاً عند أفلاطون!)، فليس غريباً أن تتردد عند أرسطو وعند غيره من مفكري اليونان صور العقل والنور والبصر (أنظر مثلاً الخطابة ٣-١٠، ١٤١١ ب

(١) ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٤، ٧٢٤ (مواجهة رأى برأى آخر مضاف له ومتعارض معه، والملاحظ أن أرسطو يستخدم هنا رصيده القديم من أمثال هذه الحجج التي عرضها في «الطوبيقا» أو المواضع الجدلية).

١٢، والطوبيقا ١-١٧، ١١٠٨ أ ١١١، والأخلاق النيقوماخية ١-٤، ١٠٩٦
ب (٢٩) (ب ١٠٤-١١٠) يبدو من روح هذه الفقرات الأخيرة والتشاؤم
الغالب عليها (والمتأصل في الروح الاغريقية جنباً الى جنب مع التفاؤل
العقلي، وهذا هو وجه المفارقة النادرة فيها!) أنها مستوحاة بوجه خاص من
محاورة فايدون لأفلاطون (٦٤ أ-٧٠ ب) التي تعرض نفس الفكرة تقريباً
على النحو التالي: «ان التفلسف معناه تحرير النفس من الجسم (١) صحيح
أن الرجل العادي يرى أن الحياة بغير لذة الحواس لا قيمة لها (٦٥ أ). ولكن
هذه اللذة عديمة القيمة، فالعقل (٢) يفكر أوضح تفكير عندما يسعى في طلب
الموجود. ان الفيلسوف يتوصل للحكمة (٣) والحقيقة عندما يبحث بالفكر
الخالص عن الطبيعية الحققة للأشياء. ولكنه لا يستطيع بلوغ المعرفة الصادقة
بالموجود الحقيقي طالما بقيت نفسه مطروحة مع جسده السيء (٤). لهذا ينبغي
علينا أن نسعى الى تحرير النفس من الجسد (٦٧ ج) حتى تتمكن من التركيز
على الفاعلية الباطنة، (وتكون) حرة من أغلال الجسد. أنك اذا تأملت عامة
الناس وجدت كل سعيهم باطلاً، (ولاحظت) أنه في معظم الأحوال نوع من
المهادنة لا جتناب شر معين. انهم يعيشون في قلق دائم ولا يفهمون أن الحكمة
وحدها هي العملة الأصيلة التي يمكننا أن نشترى بها فضيلة النفس وليست
الحياة الخالية من الحكمة الا لعباً أو رسماً بالظلال (٦٩ ب)، وهي في الواقع
حياة الاستعباد».

والتقارب بين هذا النص وبين عبارات الفقرات التي نحن بصدددها أوضح
من أن نشير اليه. صحيح أنه تقارب في الشكل أكثر منه في المضمون، ولكنه
ينطبق في الحالين بأن الحياة العاطلة من التبصر والحكمة حياة باطلة لا تستحق

(١) أو مما هو جسمى.

(٢) أو الروح.

(٣) أو التبصر العاقل الحكيم (فرونيزيس).

(٤) أو طالما بقيت ملقاة مع الجسد أو مقدوفاً بخافيه.

أن تسمى حياة، وأن القيم التي يحتفل بها الناس لا تبدو لهم كذلك إلا بسبب ضعفهم الذي يزيناها في أعينهم، مع أنها لا تعدو أن تكون ظلالاً سخيفة وأشباحاً عارية من كل حقيقة. غير أن التقارب الشكلي بين الفيلسوفين لا ينفى عن أرسطو أصالته، فليس ما يقوله مجرد محاكاة لأستاذه، وصوره ليست مجرد ظلال باهتة لذلك الأثر المشهور. ويتضح هذا بوجه خاص إذا تأملنا الاستنتاج الذي يخرج به أرسطو من كلامه المصوغ بالقتامة، فهو في الحقيقة يتعد عن كلام أفلاطون بقدر ما يقترب من «دفاع» سقراط. إنه ينكر إمكان التوصل إلى المعرفة الحقيقية في هذا العالم، ولا يرجح هذا الإمكان في عالم آخر بعد الموت، وإنما يؤكد أن الحياة بغير تفلسف لا تستحق أن تكون حياة. واليك عبارات أفلاطون التي توضح الفارق الشديد بينه وبين تلميذه الناصح المستقل برأيه: «إذا كان من المستحيل إذا التوصل إلى المعرفة الحقيقية ما بقيت النفس مرتبطة بالجسد، فليس (أمام الإنسان) إلا أحد أمرين ممكنين: إما يكون اكتساب المعرفة الحقيقية مستحيلاً على الإنسان، وإما أن يكون محتملاً بعد الحياة الحاضرة، (فايدون، ٥٦٦د) لاشك أن الفقرات الأخيرة توحى للوهلة الأولى بتشائم أرسطو، مما جعل «بيجر» (أرسطو أسس تاريخ تطوره، برلين ١٩٢٣، ١٩٥٥ ص ١٠٠) يقول إنه كان في كتابيه (ويقصد بها الأخلاق الأويديمية وهذا الكتاب) مفعم النفس بالتشاؤم من هذا العالم الأرضي ومن خيرات الدنيا. وتابعه في ذلك بعض الباحثين الإيطاليين (مثل باريجانسي وينيونه وتلاميذه) الذين أسرفوا في تأكيد تشاؤم أرسطو في شبابه ورجولته إلى حد القول بأنه دعا في كتابيه السابقين إلى ترك الأرض التي لا يتاح فيها للإنسان أن يحيا الحياة الحقّة! والواقع أن هذا الزعم مبالغ فيه أو مغلوط من أساسه. فأرسطو لم يتخل أبداً عن نزعة العقلية المتفائلة، ولا تخلى أبداً عن واقعيتها التي تنفذ ببصرها الحاد إلى كل مجالات الواقع في الطبيعة والعقل والحضارة. وإذا كان عقله الأرسطراطي يطل من عليائه ويرصد جوانب الضعف والشقاء الإنساني، فما ذلك إلا لأن عين الفيلسوف تنظر إلى الواقع - كما يعبر اسبينوزا - من وجهة نظر أبدية فترى كل ما تتصوره خيراً مجرد

مظهر خداع وشبح زائل ، وتعرف أن القيم التي نهم بها في حياتنا اليومية عديمة القيمة . وإذا كان الرجل العادي مثلنا يمر بهذه التجربة في بعض المواقف الحديثة والأزمات الطارئة ، فهل نستكثر على الفيلسوف أن تكون هذه هي تجربته الأصلية؟ وهل يمنع التعاطف مع الشقاء البشري من التفاؤل بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة والايان وبقدره الانسان على أن يحيا الحياة الجديرة به؟ لقد كان أرسطو في صميمه انسانا واقعيًا ، وهذه الواقعية «اليونانية» هي التي جعلته يرصد ضعف الانسان ويعرف أن شقاء البشر أمر وإضح للعيان (السياسة ٢-٧، ١٢٠٧ ب ١) . وقد كان ضعف الانسان بالقياس إلى الآلهة موضوعاً أثيراً طرقه مفكرو اليونان وكتابهم وشعراؤهم منذ هوميروس حتى عهده . ولهذا اقترن به كذلك موضوع آخر ظلوا يعبرون عنه منذ عهد الحكماء السبعة في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ، وهو ضرورة التزام الحد وتجنب الغطرسة والسعي إلى معرفة النفس ، أي معرفة الانسان بأنه حيوان عاقل فان . أما أن العقل هو وحده الخالد وأنه هو وحده الالهى من كل ما ينطوى عليه كياننا ، فهي فكرة لم ترد عند أرسطو وحده ، وإنما هي قديمة في الفكر اليوناني ، نجدها في شذرات باقية من ديوجينيس الأبولوني (من القرن الخامس قبل الميلاد) (وعند ثيوفراست (١) (من حوالي ٣٧١/٣٧٠ إلى ٢٨٧/٣٨٨ ق.م) الذي يقول في كتابه عن الاحساس (٤٢) إن العقل (نوس) هو جزء صغير من الله ، كما قال بها أفلاطون في شيء من الحذر (في القوانين ٨٧٥ ج) ووردت عند أرسطو نفسه (في كتابه أجزاء الحيوان ٤ - ١٠ ، ٦٨٦ أ ٢٨ - ٢٩) حيث يقول إن العقل أو التبصر هو أكثر الأعمال حظاً من الألوهية . ومن الطبيعي أن يستخلص أرسطو النتيجة المترتبة على هذا القول فيذهب في الفقرة قبل الأخيرة (١٠٩) إلى أن الانسان يبدو بفضل العقل الهماً بالقياس إلى سائر الكائنات الحية . وقد ردد شيشرون هذا القول الأخير كما

(١) أوثا.فراستوس ، صديق أرسطو وتلميذه وخليفته في رئاسة مدرسته (اللوقيون) من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٨٧ ق.م.

رأينا من قبل (في رسالته عن الغايات ٢، ١٣، ٤٠) فوصف الانسان بأنه أشبه بإله فان، وصاغه أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق. م) بصورة أخرى حين قال إن الاله يحيا في الانسان (وذلك في خطابه الى مينوكيوس . Ep . ad . Men . ١٢٥ وهو في الأخلاق واللاهوت ويعارض في بعض أجزائه كتاب أرسطو هذا ..) وفي النهاية ترتفع هذه النعمة الرائعة لتتوج اللحن الختامي في الفقرة الأخيرة، فسمع أن حياة الانسان الفانية تنطوي على جزء من الاله، وهو قول ترردفيه عبارة اقتبسها أرسطو كما اقتبسها غيره من مسرحية «ميديا» للشاعر المسرحي يور بيبندز (ميديا، البيت رقم ٧٧٠).

وتأتى العبارة الأخيرة في الكتاب لتعزيز إيمان أرسطو بما قاله سقراط في خطبة الدفاع (٣٨ أ)، وتؤكد أنه (أى أرسطو) أقرب الى هذا الحكيم الذي جرؤ على السؤال (١) من افلاطون نفسه ... «إن الحياة الخالية من التأمل والنظر لحياة لا تليق بالانسان» وربما أمكننا أن نضيف: والحياة الخالية من الحرية لا تسمح بتأمل ولا نظر ولا عمل، بل ليست في الحقيقة حياة....

تمَّ بحمد الله

صنعاء ٥ فبراير ١٩٨١

(١) عنوان رواية فلسفية رائعة للكاتبة الأميركية «كورا ماسون» نقلها الى العربية الأستاذ محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.

من الحكمة الدينية في اليمن

الفلسفة الطبيعية بين

«ابن متوية» و «ابن المرتضى»

د. سامي نصر لطف

كثيرة هي الكتب البحوث التي نشرت، تأليفاً وتحقيقاً، حول فكر المعتزلة وأصولهم، وكذلك الحال بالنسبة للزيدية، وإن قل حظها عن حظ المعتزلة في الدراسة والبحث التعمق المتأني، ويصرف النظر عن قيمة ما نشر حول المعتزلة والزيدية وأهميته، فتلك مهمة أخرى في مجال آخر، فإن معظم هذه البحوث قد أهمل تناول الشامل والتفصيل الدقيق لواحد من أهم بحوث الزيدية والمعتزلة في عصورهما المختلفة، ذلك ما كانوا يسمونه بدقيق الكلام ولطيفه، وما نسميه نحن الآن بالفلسفة الطبيعية، مما قد يختلط عند بعض الباحثين بموضوعات الميافيزيقا، مع أن ثمة تمايزاً بين المجالين وإن لم ينفصلا انفصالا تاماً.

ونحن هنا لا نستطيع أن نغفل البحوث التي تناولت عدداً من العناصر الفرعية لموضوعات الفلسفة الطبيعية عند بعض المعتزلة، وأن كنا أيضاً لا نستطيع أن نتغاضى عن اغفالتنا التام لمثل هذه الموضوعات عند الزيدية (١) برغم ما هو ثابت حول تآثر كل فرقة منها بالأخرى، وكأنها نهلاً من معين ومصدر واحد.

ولعل هؤلاء الباحثين لا ينكرون توفيقهم في أبحاثهم عند القاضي/عبد الجبار المتوفى ٤١٥ هـ/، وكان به كانت نهاية الحكمة الدينية للمسلمين، علما بان مدرسة قاضي القضاة قد امتدت من بعده عبر تلامذته. ومنهم/ ابو رشيد سعيد النيسابوري/ صاحب المؤلفات العديدة والجيدة ومنها (ديوان الاصول والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين). ومنهم ايضا / ابو محمد الحسن بن متويه المتوفى ٤٦٩ هـ .

وبواسطة ابن متويه هذا امتد الأثر الاعتزالي المباشر الى الزيدية في اليمن، هذا الأثر الذي نلاحظه في ثنايا مصنفات كثير منهم. ولا يمكن القطع بهذا الأثر في كل فكرة وفي كل موضع الا بالدراسة المتأنية المتعمقة والمقارنة، مثال بحثنا هذا الذي نقدمه للقارئ على أنه نموذج للأثر الاعتزالي في الزيدية، مثلا في اثنين من متكلمي اليمن، احدهما في القرن الخامس الهجري، وثانيها في القرن التاسع الهجري ايضا.

ولعل القارئ على علم بما توارد عليه رجال الاعتزال، ما بين تأييد وتعصيد في فترة، وبين مهاجمة وتقويض في فترة أخرى. اذ أن المعتزلة بوصفهم فرقة فلسفية دينية قد تأرجحت مكانتها بين العلو والانحدار، والتقدم والتقهقر حسب طبيعة النظام السياسي الحاكم، وهذا شأن أي فكر في أي عصر من العصور، وفي أي مجتمع من المجتمعات وكان أوج عز المعتزلة في اوائل دولة بني العباس، لاسيما خلافة المأمون والمعتصم والواثق، ذلك أن هؤلاء الخلفاء دعوا المعتزلة الى مجالسهم وكرمواهم وانزلوهم مكانة يفضلون بها على سائر المفكرين، ولا يمكننا أن ننسى مكانة القاضي/ احمد بن ابي داود/ وتأثيره المستمر في خلفاء بني العباس.

وكذلك كان للقاضي/ عبد الجبار بن احمد الهمداني/ شأن كبير ومكانة عالية ايام الصحاب بن عباد ونظام الملك، ولم يأفل نجمه الا ايام فخر الدولة الذي صادر ممتلكاته من بعد موت الصحاب بن عباد. (٢).

وهناك الكثير مما يمكن أن يقال في حق المعتزلة، ويكفي أن نعرف أن

رقى الحضارة الاسلامية وعلو شأنها ، في فترة يمكن تسميتها بعصر التنوير الاسلامي ، كان كل ذلك مرتبطا بوجود رجال الاعتزال الذين بعثوا العقل الاسلامي ، واعادوا للانسان المسلم وعيه وقيمه الحقيقية ك انسان ، وكانوا في كل ذلك يوكدون على القيم الدينية و يصعدون بها الى اعلا عليين حيث المكان الطبيعي لها .

ويمكننا القول أن اهتمام مفكرى الزيدية بالفلسفة الطبيعية ، أى دقيق الكلام ولطيفه ، لم يكن بنفس الدرجة التي وصل اليها اهتمام المعتزلة ، ذلك أن البحث في الجوهر الفرد/ الجسم ، الجوهر ، الاعراض ، الحركة ، المكان ، الزمان ، السببية ، الكون ، الشيء ، الخلاء ، الثقل ، المساحة . وما الى ذلك من الن موضوعات التي تدخل ضمن البحث الفلسفي الطبيعي بالمفهوم المعاصر ، نقول أن هذا البحث كان بحثا فلسفيا دينيا ، أى تأمليا وعقائديا معا . وإذا كانت الزيدية بوجه عام لم تشارك المعتزلة في هذا الاتجاه بنفس العناية والدقة ، الا أننا نجد أن ابن المرتضى قد خرج على تلك السمة التي اتسمت بها اتجاهات الزيدية واهتماماتهم ، واقترب كثيرا بل ربما دخل في اطار الاعتزال وفي بطون المعتزلة الخالص .

وسنرى في البحث الى أى حد التقى ابن المرتضى ، وهو من مفكرى القرن التاسع الهجرى مع مفكرى القرون من الثالث الى الخامس الهجرى ، خاصة ابن متويه الذى سلاحظ ظهور آرائه وعباراته مع شى من الإختصار والإيجاز في آراء ابن المرتضى وعباراته . ولا عجب فقد ذكر الاخير تذكرة ابن متويه في لطيف الكلام في اكثر من موضع في كتابيه الملل والنحل و المنية والامل في شرح الملل والنحل . كما أنه قد ثبت لنا من خلال بعض ما كتب عن ابن المرتضى أنه اطلع على تذكرة ابن متويه وقرأها ، والقراءة والاطلاع تتضمن الاستيعاب وتعنى الفهم ، ومن ثم التأثير .

وسيكون خير شاهد لنا على كل استنتاجاتنا هذه ، ما سنعده من مقارنة بين آراء كل من هذا وذاك ، حتى لا نتهم من القارىء بالتجني او اغتصاب

منهج التأثير والتأثر وتصيده . ولا نتهم أمام أنفسنا بالتقصير في إعطاء كل ذي حق حقه ، ومن ثم نقع تحت طائلة محكمة الفكر . وستكون موافقنا كلها موضوعية وهادفة ، مستخدمين نص كلام كل واحد من المفكرين اللذين نعروض لهما . كما سنتعرض لكثير من آراء كل من العلاف والنظام والجاحظ وعباد وبشر والجسائين والبلخي وابن عياش والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي وذلك لتحديد إلى أي الآراء ينتمي رأي ابن المرتضى ، ثم نقيسه من بعد على رأي ابن متويه ، وبما يلفت النظر بحق أن هذه الأسماء وأخرى غيرها قد ترددت في مواضع شتى من كتب أن المرتضى الكلامية ، وكتبه في الفرق والطبقات ، إلا أنها قد خلت تماما من ذكر أي رأي لابن متويه في أي قضية من القضايا التي اشتملت عليها حكمة المسلمين الدينية ، ورغم علمنا السابق بأن ابن المرتضى قد قرأ تذكرة ابن متويه ، وهو ما أشرنا إليه من قبل ، فكيف نستقيم تلك المسألة ، أعني أن تخلو كل القضايا الواردة حول الفلسفة الطبيعية ، وحول لطيف الكلام عامة من أي رأي لابن متويه ، وقد كان صاحب الآراء المفصلة والحاسمة في هذا الاتجاه ؟

ولو صح أن ابن المرتضى لم يعرف ابن متويه ولم يتعرف عليه من خلال كتبه لوجب علينا أن لا ننكر عليه حقه في عدم إيراده لآرائه ، لكن لما قد بات مؤكدا بالنص والدليل اطلاعه على آراء ابن متويه ، فأنتنا لا نجد ما يمنعنا من نقد ابن المرتضى والاعتراض عليه في هذا الموقف .

ولا نغالي إذا قلنا أن المتبع لتذكرة ابن متويه في الجواهر والاعراض أو في لطيف الكلام ، أو في علم الكلام كما سميت أحيانا يجد نفس الموضوعات ونفس المسائل الأصلية والمتفرعة عنها ، وبنفس الترتيب في كتب ابن المرتضى : (رياضة الأفهام في لطيف الكلام ، تأمل عنوان هذا الكتاب وقارنه بعنوان كتاب ابن متويه) ودافع الأوهام شرح رياضة الأفهام) و (القلائد في تصحيح العقائد) و (الفرائد شرح القلائد) ولكن الموضوعات عرضت هنا باختصار شديد للآراء وبتوكيز مبالغ فيه وبخالف للتفصيل والاستطراد الموجود عند ابن متويه . (٣)

بل أن الجزء الثاني من تذكرة ابن متويه ، والذي لم نعر على المخطوط الخاص به حين تعرضنا لتحقيق الجزء الأول منه ، وهو ما سماه ابن متويه (في الحياة) مشيراً إليه في بداية ونهاية الجزء الأول الذي كان عن الفلسفة الطبيعية (الجواهر والأعراض ، أو لطيف الكلام ودقيقه) نقول أن هذا الجزء الثاني نجد نظيراً له ، وبنفس العنوان ، عند ابن المرتضى ، وأن كان قد ضمنه كتاب (رياضة الأفهام في لطيف الكلام) ودقيقه (نقول أن هذا الجزء الثاني نجد نظيراً له ، وبنفس العنوان ، عند ابن المرتضى ، وأن كان قد ضمنه كتاب (رياضة الأفهام في لطيف الكلام) على هيئة باب في الحياة مقسماً إياه إلى عدة فصول ذات مسائل أصلية وفروع تتفرع عنها .

ونظن أن كل هذا يعد من القرائن الدالة على تأثير ابن المرتضى تأثراً كبيراً بابن متويه ، ومن المعروف أن كتاب الأخير (التذكرة) كانت توجد منه ثلاث نسخ مخطوطة بمكتبة الجامع الكبير في صنعاء اليمن ، أقدمها بتاريخ ٦٠٥ وأوسطها بتاريخ ٦٩٢ هـ ، والثالثة التي تعد أحدث النسخ كانت بتاريخ ٧٠٩ هـ ، أي أن كل النسخ الثلاث كانت موجودة قبل مولد ابن المرتضى!!!! ...

لماذا هذا البحث؟ .

وقد تخيرنا البحث في الفلسفة الطبيعية عند كل من ابن متويه وابن المرتضى لعدة اعتبارات أهمها:

- ١- قلة العناية الكافية بهذا المجال من الفكر الفلسفي الديني ، برغم أهميته في الفكر الفلسفي الإنساني .
- ٢- اغفال الفترة الزمنية التي وجد فيها هذان الفكران اغفالا تاما ، خاصة ابن متويه الذي لا يكاد يعرف عنه إلا أقل القليل ، وعند قلة أقل من الباحثين والمهتمين بالفكر الفلسفي الاسلامي .
- ٣- اتصال موضوعات الفلسفة الطبيعية ببعض مباحث الميتافيزيقا ، وهي مباحث دينية روحية من جهة ، واتصالها ببعض الجوانب الطبيعية وربما

- الانسانية المعاصرة من جهة اخرى ، وكان البحث يجمع بين القديم والحديث ، وبين الأصالة والمعاصرة كما يقولون الآن .
- ٤ - ابراز علامات التأثير والتأثر وتأكيدهما بين علمين من اعلام الحكمة الدينية للمسلمين .
- ٥ - تأكيد الصلة الوثيقة بين المعتزلة والزيدية وإبراز تلك العلاقة التي كان بعض الباحثين يشيرون اليها من قريب أو بعيد دون تحديد نقط الاتصال ، او ما نسميه بالخيط الذي يربط كلا الاتجاهين .
- ٦ - تقرير فضل اليمين في العصور الوسطى الاسلامية على الفكر الفلسفي الاسلامي ، في حفظ كثير من تراثنا الذي نعتبره خير زاد لمن يريد أن يتزود في سلوكه طريق البحث الجاد المتعمق في فكر المسلمين الديني والتأملي والحضاري .
- ٧ - التأكيد على أن زيدية اليمين بوجه خاص قد احتفظوا لنا بقدر كبير من انتاج المعتزلة المتأخرين والمتقدمين ، سواء على هيئة مخطوطات مستقلة لرجال الاعتزال أنفسهم ، او في صورة آراء هنا وهناك في ثنايا مصنفات رجال الزيدية انفسهم وتراثهم خاصة اولئك الذين كانوا الى تيار الاعتزال اميل واقرب .
- ٨ - وما يجب علينا التنويه به أن البعثة المصرية للمخطوطات التي ارسلت الى اليمين ١٩٥١ م امكنا أن تعثر على ما يزيد على الف وستماية مخطوط للمعتزلة والزيدية ، حقق منها ما حقق ونشر منها مانشر ، والف الدراسات والبحوث عن البعض الآخر ولا يزال الباقي ينتظر جهد الباحثين وعزمهم لا خراجه الى النور . وبقينا أن ما لم يتم الكشف عنه اكثر مما اكتشف ، ولعله اذا عثر عليه واخرج للنور ، ان يلقي ضوءا كبيرا على حكمة المسلمين الدينية ، خاصة في الجوانب التي لا تزال تبدو خالية لم تمتد اليها ايدي الباحثين وعقول المفكرين .
- ٩ - واذا كنا في مقدمة تحقيقنا لكتاب ابن متويه (التذكرة) قد اشرنا الى التشابه الملحوظ بين بعض قضايا الكتاب وبين قضايا أخرى عند أبي

رشيد النيسابوري في كتابه (ديوان الاصول) وهو معاصر لابن متويه
وصاحبه في مدرسة قاضي القضاة عبد الجبار، نقول اننا هنا نريد أن
نؤكد على التشابه الملحوظ أيضا ، بل ربما التطابق بين آراء ابن المرتضى
وابن متويه ، رغم تباعد كل منها زمنيا بفارق يقترب من الأربعة
قرون ، وبرغم انتهاء كل منها الى فرقة كلامية او تيار إسلامي عقائدي
مخالف للآخر ومباين له . وذلك يؤكد ترابط الفكر والعقول في شتى
الأزمنة كما يؤكد الحرية الفكرية وعدم التعصب في المواقف العامة
الفكرية لمدرستي الزيدية والمعتزلة . ألم نقرر أنهم رواد الحركة
التنويرية في بعث العقل الاسلامي الحقيقي وايقاظه من سباته وغفوته
العميقة؟! ...!!!

طريقة عرض الآراء:

وقد اعتمدنا في عرضنا للآراء الواردة في البحث وضع آراء ابن
المرتضى على انها الاساس في كل فكرة وكل عنصر من العناصر
الفرعية للبحث ، وذلك في بعض المواضع وبعض القضايا بعد عرض
بعض آراء السابقين عليه كما اوردها هو ، لبيان موافقته او مخالفته من
جهة ، ولابراز اغفاله لآراء ابن متويه رغم اهميتها كما قلنا في هذا
المجال من جهة اخرى .

ولقد جعلنا آراء ابن متويه في بعض المواضع تذييلا لآراء ابن
المرتضى حول كل موضوع من الموضوعات الفرعية ليدرك القارئ مدى
التشابه والتطابق بين الآراء ، بصرف النظر عن اسهاب ابن متويه
واطنابه واختصار ابن المرتضى واختزاله لآرائه . وسيلاحظ القارئ أننا
افدنا كثيرا من طريقة ابن متويه التفصيلية خاصة في تنفيذه، وردوده
المقبولة والمعقولة على كثير من القضايا التي تضمنها هذا البحث .

ولقد كان لطريقة العرض هذه مبرراتها الكافية ، ومنها على الاقل ،
أن لا نعرض رأي كل واحد منها حول نفس الموضوع منفصلاً عن

الأخر، لكيلا يؤدي هذا الى أحداث ملل عند القارئ من رؤيته
للآراء المتكررة بصورة يجد نفسه في غنى عنها . وكاننا قصدنا من بحثنا
هذا بالإضافة الى ما تقدم من مبررات لسبب اختيارنا له تحديد
مصادر ابن المرتضى في فلسفته الطبيعية ، ممثلة في ابن متويه ، مع
الإفادة بقدر الامكان من القضايا الواردة عند كليهما في وضع بحثنا
هذا ، وبقينا أن القارئ سيفيد من ذلك إفادة تامة ، فحسبنا أن كلا
المفكرين لم يلق من الاهتمام ما هو جدير به في مجال البحث الفلسفي
الديني .

التعريف بقطبي البحث :

أولاً من هو ابن متويه ؟؟

سؤال يطرح نفسه الان ، وهو ليس على موضوع البحث بعيد او دخيل ، ولقد اشرنا في
تحقيقنا مع زميل لشذكرة ابن متويه ، الى أن كتب السير والتراجم والتاريخ لم تعط
صاحب الكتاب حقه كغيره من المصنفين ومفكرى الاسلام رغم أهميته البالغة التي لا
يدركها الا باحث مدقق ، وربما كان هذا حظ كثير من المفكرين المسلمين مما اثر على ابراز
كل جوانب الأصالة والطرافة والابتكار في الفكر الفلسفي الديني للمسلمين .

وقد انتهينا الى انه هو الشيخ الأمام ابو محمد الحسن بن أحمد بن متويه المتوفى عام ٤٦٩ هـ
١٠٧٦ م . كان من رجال الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة وهم اصحاب قاضي
القضاة ، ومن اخذوا عنه ، وهو من تلامذته النابهن ، جمع وحفظ كتاب المجموع في المحيط
بالتكليف ، فسجل ما كان يقوله القاضي وجمعه على طريقة الاقدمين في اماليهم ودروسهم .
ونحن نرى أن عملية الجمع هذه تجعل صاحبها مسؤولاً مسؤولية كبيرة عن عمله لما فيها من
اختيار للموضوعات ، واسلوب العرض ، ومنهج مناقشة الآراء وتدقيقها وتبويبها ، وكانها
اقرب لما يسمى بالتأليف والاعداد في ايامنا هذه حيث تظهر شخصية المؤلف بين لحظة
واخرى ، بعكس التأليف الذي يسجل ما على عليه . (١)

وكما رأينا القاضي عبد الجبار موسوعياً تفكيره وتأليفه ، وكما سنجد ابن المرتضى أيضاً
على هذا النحو الموسوعي في المصنفات والتأليف ، نجد أيضاً ابن متويه في نفس المستوى ،
وكانها سمة اساسية في المتكلمين ابتداء من القرن الخامس الهجري وما بعده .
فها هو ابن متويه يجعل البحث في الجوهر والاعراض نقطة انطلاق نحو البحث في

موضوعات متنوعة من صميم الفلسفة الطبيعية ، ففراه يبحث في قضايا طبيعية وكيميائية ،
ويعنى بالمشكلات الكلامية والميتافيزيقية ولا ينسى الإشارة الى مختصرات من علوم اللغة
العربية او فقه اللغة بالمعنى المعاصر . ولقد جعل البحث في الجوهر كمقولة تجمع بين المنطق
والميتافيزيقيا ، بين الوجود والمعرفة . محور ارتكاز للبحث بحثا فلسفيا دقيقا من بعد في بقية
المقولات بوصفها الاعراض . وكان ذلك بتفصيل وتفنييد لم يسبق لها مثيل . ولعله قد توسع
اكثر واكثر في مقولة الكيف استرسالا مع الفلسفة الطبيعية اكثر من بقية الاعراض
والمقولات

ولقد بحث ابن متويه أيضا في مشكلة الخلاء والزمان والمكان والحركة والجسم والجوهر
الفرد والمعدوم والشئ والتولد والعلّة ، مع ابرازها لكل هذه الموضوعات من مغزى ديني
روحى وعقائدى لا يمكن اغفاله ، وهو القول بالخلق المستمر بعد القول بالخلق من العدم ،
وتأكيد المدد الرباني والمنايا الالهية بالاشياء كلها من بعد خلقها اياها من العدم ، وان هذا
الفصل وحده لا يكفى ، بل لا بد من استمرار العلاقة بين الخلق المخلوق وبين الاله الخالق .
وهذا من الاسباب او البررات التي تضاف الى اسباب اختيارنا لهذا البحث في الفلسفة
الطبيعية ، إذ أنه بحث متعدد الجوانب والاهتمامات .

ولقد كان ابن متويه واسع الاطلاع على الثقافات الأجنبية ومتعمقا في علوم عصره
لدرجة اننا نلاحظ انه اورد في تذكرته اراء لحوالى مائة من اعلام المفكرين المسلمين وغيره
المسلمين .

وسنرى الى أى حد تشابه معه ابن المرتضى في هذا الجانب ، وان كان لم يمارعه في
غزارة الآراء وكثرتها وتنوعها مع انه كان أولى بابن المرتضى أن يورد اراء لعدد من المفكرين
اكثر مما اورده ابن متويه ، خاصة وان الفارق الزمني بينها الذى اقترب من القرون
الأربعة ، يسمح بذلك بل و يوجبه إذ لا نعتقد أن هذه الفترة خلت تماما من المفكرين
المسلمين الذين لم يلفتوا نظر ابن المرتضى او لم يستزجوا اهتمامه وانتباهه ؟

ونحن اذا كنا نؤاخذ ابن متويه على اطنابه الشديد ازاء بعض القضايا التي كانت لا
تستدعى ذلك ولا تتطلبه ، وان قصد الايضاح والتحليل البسيط . فاننا نأخذ على ابن المرتضى
انه اتخذ الاسلوب المساقى والمخالف تماما لاسلوب ابن متويه وهو الإختزال الشديد لرأيه
وافكاره وآراء الآخرين ، بحيث كان يصعب علينا . في بعض الاحيان فهم مقصده من
رأيه الذى ربما كتبه في كلمتين فقط في بعض المواضع ، وكان علينا أن نزيد من تحليلنا
لآرائه وشرحنا لها وتعليقنا عليها ، مع حرصنا الشديد على أن لا نخرج بالتعليق والتحليل عن
القصد الخاص به في فكرته هو ، وان كان النقد والتفنيد هو الخيط الجامع بين كل عناصر
البحث سواء عند ابن متويه او عند ابن المرتضى .

لعله كان اسعد حظاً من سابقه عند اصحاب كتب التراجم والسير، أنه المهدي لدين الله احمد بن يحيى بن احمد بن المرتضى، وينتهي نسبه الى الهادي الى الحق يحيى بن الحسين . ولد بدمار جنوب صنعاء عام ٧٦٤ هـ وتوفي بظفير حجة عام ٨٤٠ هـ . تعلم ابن المرتضى اصول الفقه والمنطق عن القاضي محمد بن يحيى المذبحي وقرأ السيرة النبوية على يد الفقيه علي بن صالح ، كما تعلم اصول الدين وعلوم العربية واصول الفقه على يد اخيه الهادي بن يحيى المرتضى، ويذكر عنه صاحب تعريفه وترجمته في الجزء الاول من كتابه البحر الزخار انه قرأ كثيراً على ابن النساج والامام الناصر صلاح الدين ، واطلع على نذكرة ابن متويه ، وشرح الاصول الخمسة للسيد مانكديم والمحيط بالتكليف لابن متويه ، والمعتمد في اصول الفقه لابي الحسين البصري ، وذلك على يد القاضي علي بن ابي الخير^(٦) وما يذكر عن ابن المرتضى انه كان غزير الانتاج في موضوعات شتى في الفكر الاسلامي (علم الكلام/ الفقه واصوله/ الحديث والسيره/ المنطق/ الزهد والتأريخ للفرق الاسلامية وغير الاسلامية).

وكذلك يذكر عنه أنه احتل مكانة في المذهب الزيدي بفضل موسوعته/البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار/ و. متن الازهار في فقه الائمة الاطهار . بل لقد تجاوزت شهرته مذهب الزيدية بفضل كتابه عن الفرق الاسلامية/الملل والنحل/و. المنية والامل في شرح الملل والنحل .^(٧)

ونحن لسنا بصدد عرض مفصل لسولاته وكتبه ومصنفاته ، او احصائها وبيان مشتملاتها ، ولكننا بصدد البحث في جانب واحد من جوانب تفكيره واهتمامه ، وهو جانب كلامي بل فلسفي ، وليس فقهاً او اصولياً او غير ذلك من الجوانب المتعددة التي اشتهر بها ابن المرتضى بوصفه مفكراً اسلامياً موسوعياً ، بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من مبنى ومعنى .

وكما سبق و اشرنا فان ابن المرتضى كان اسعد حظاً من سابقه ابن متويه ، الذي اهل اهمالاً تاماً من الباحثين ، بحيث ان كثيراً من كتبه التي نشرت قد قدم لها ناشروها بمقدمة طويلة ومفصلة عن حياته واثاره ومصنفاته ، الامر الذي افتقر اليه ابن متويه ، فيما عدا مقدمتنا التي قدمنا ، بها في تحقيقنا لكتابه/التذكرة/ ، بل انه من سوء حظ ابن متويه ان محققى كتابه .لاخر/المجموع في المحيط بالتكليف/ قدماه على انه للقاضي عبد الجبار وليس لابن متويه فكأنما امتد اهمال القدماء له في تراجمهم وتاريخهم لفكرى الاسلام الى المعاصرين الذين اداروا ظهورهم له وسلبوه حقا هو له وحده^(٨) .

نماذج من موضوعات الفلسفة الطبيعية

١/ الجسم

أ/ طبيعته:

آثرنا أن نبدأ بالحديث عن الجسم باعتباره الشيء الحادث المخلوق ، وتتجلى من خلاله عظمة الفعل الالهي الخالق ، وباعتباره الشيء الذي تتمثل به وفيه سائر الاعراض ، وخاصة تلك التي سنبحثها بوصفها نماذج من الفلسفة الطبيعية .

وقد أقام ابن المرتضى حدوث الاجسام بناء ارتباطها وتعلقها بالحوادث ، وبناء على قاعدة اساسية وكانها مسلمة او بديهية عقلية ، وهي أن ما لم يخل من احوادث فهو حادث ، وعن هذا يقول ابن المرتضى :

ولقد (الجسم لانجل من أعراض ، وهذه ممدته ، فلا بد أن يكون الأجسام محدثة^(١)) ذكر ابن المرتضى عن الفلاسفة ادعاءهم بأن اصل الاجسام جوهران غير متحيزين ، لاعرض فيها ، فلما حل احدهما في الاخرى تحيزا محلتهما الاعراض ، وهو يتقضى هذا الادعاء برأيه الذي يذهب فيه الى تقرير

أنه : (لا يوجد جوهر الإمتحيزا ، ولا متحيزا الا كائنا يكون ، وملازمته اياها/ اى ملازمة الجسم للاعراض/ تستلزم حدوثه) (١٠) ولذا ماجئنا الى ابن متويه وجدنا أن رايه في هذه القضية متضمن في قوله :

(الكلام ظاهر في حدوث الاجسام اذا بيناه على حدوث الاعراض.... وذلك بأن يقول : قد صح ان الجوهر لا يوجد الامتحيزا ، ولا يظهر تحيزه الا بكونه كائنا في جهة ، وليس يجوز في هذه الصفة اعني كونه كائنا الا أن تكون متحددة دون أن تكون مستمرة ابدا ، لانها لو كانت مستمرة فيما لم يزل لاستحقت للذات ، فكان لا يصح انتقال الجوهر من جهة الى اخرى . ولو كان كذلك لعاد الى حكم التحيز بالنقص ، فاذا وجب في هذه الصفة ان تتجدد ، فالتحيز ايضا يجب تجده لانه لا ينفك عن كونه كائنا ، ووجوب ذلك يقتضي تجدد الوجود على الجوهر لأن وجوده لا ينفك عن تحيزه... فهذا الضرب من التدرج ثبت حدوث الجسم) (١١) .

ولعلنا ندرك مدى التطابق بين رأى ابن المرتضى وابن متويه في الجسم وحدثه ، وتأسيس ذلك على وجود الاعراض فيه ، كما أنها اتفقا على تحيز الجوهر الذى هو عندهما/ وعند المتكلمين عامة/ اصل الاجسام وحدثها الاولية من الناحية الفلسفية والطبيعية ، ووضح كيف ربط ابن متويه بين التحيز وبين كينونة الجوهر في جهة من الجهات ، كما جعل صفة كون الجوهر متحدة وليست دائمة ومستهرة وذلك لتأكيد افتقار الجوهر الى امداد بالخلق المستمر من عند خالقه من العدم ، خاصة حين يؤكد تجديد الحيز أيضا في الجوهر فإذا ما تجدد كل من التحيز والكون في الجوهر تجدد بالتالى وجوده ذاته بحسبان أن وجود الجوهر ليس شئيا غير هذين الوصفين ، وهذا ما يشير اليه ابن متويه في قوله : (الاصل فيما يدل على حدوث الاجسام والجوهر استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان ، وما لم ينفك من محدث ، ولم يتقدمه ، فهو محدث مثله ، ومبنى ذلك على ثبوت الأكوان وحدثها فإذا صح أن ههنا معنى محدثا ، فالذى به نعلم استحالة خلو الجسم منه انا قد بينا لا يوجد الا وهو متحيز ، ولا بد في المتحيز من أن يكون في جهة ، ولا يكون كذلك الا يكون ، بين هذا مانع له من أن الاجسام لا تخرج عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ولا تعقل

الا كذلك ، ولاشئ يوجب فيها هذا الحكم الاتحيزها . ونحال الجسم في سائر الاوقات هذه الحالة ، وان كان لايسمى ما يحصل فيه حال حدوثه حركة او سكونا ، الا أنه لايتخلو من معناها ، وانما شبيها حال الجسم فيما يقبل بما به الان ، لان الأحكام الواجبة والمستحيلة والجاثرة لايتغير الحال فيها بالازمان والامكنة(١٢) .

ولعلنا ندرك أن تفصيل ابن متويه واطنابه في رأيه هذا/وفي سائر ارائه كما سنرى/ بقصد التحليل والشرح والتعليل والتدرج مع القارىء لامكان اقتناعه بالادلة، وواضح لنا كيف ربط بين تحيز الجوهر ووجوده في جهة وكينونته او كونه في حالة من الاكوان الاربعة التي لا يخرج عنها اى شي من الاشياء ، وتلك بحق قسمة حاضرة لسائر الممكنات ، جامعة ومانعة في نفس الوقت ، ومن الطريف عند ابن متويه انه يطلق حكمه هذا على الاجسام ووصفه اياها بهذه الاوصاف اطلاقا عاما ، في كل زمان وفي كل مكان وذلك في عبارته القوية العميقة التي يقول فيها أن الاحكام الواجبة والمستحيلة والجاثرة لا يتغير الحال فيها بالازمان والامكنة .

وهذا ما لم يدركه كثير من مفكرى الاسلام الذين جعلوا الاشياء والاحكام الخاصة بها نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف الفاعلين والقادرين ، وقول ابن متويه يتصل اتصالا مباشرا بموضوع السببية ولذلك سنرجىء التفصيل الى موضعها من البحث من بعد .

ونجد ابن المرتضى كعادة متكلمي الاسلام السابقين عليه يستتج وجود الاله من حدوث الأجسام وافتقارها الى المحدث الفاعل ، فيقول : (واذا ثبت حدوث/ اى الجسم/ احتاج الى المحدث كاحتياج افعالنا الينا لحدوثها) (١٣) . وهذا القياس وهذه المقارنة بين حاجة الافعال الصادرة عنا الينا لتتحقق ، وبين حاجتنا في وجودنا الى محدث اخر مفارق ومتميز عنا وعن اجسامنا ، نقول أن هذا أقرب الى نفس الفكرة التي تحدث عنها القاضي عبد الجبار حول العلاقة بين فاعليتنا وبين وجود الله ، لدرجة انه قد امكنا ان نستخرج دليلا على وجود الله ، اسميناها الفعل الانساني دليلا على وجود الله ،

نوجز، هنا على هذا النحو:

اذا ركانت افعالنا تدل على وجودنا تبعاً لافتقارها وحاجتها اليها ، وذلك بحسب اصطلاح المعتزلة واتفاقهم على ان وجود انسان يتأكد من طريق افعاله ، وان لا وجود لوجود ما الا من حيث كونه فاعلاً نقول اذا كان الامر هكذا فاننا ندل بوجودنا على وجود الله بوصفنا افعالاً يدل بها على وجوده ، كما يدل بها على صفاته التي لا بد منها للخلق والتدبير الحكيم . ومن آيات الله الكبرى أن اوجد الانسان ومنحه القدرة والارادة والعلم ، وجعله فاعلاً مؤثراً في الاشياء ليكون ذلك سبيلاً الى معرفة الله . (١٤)

ولقد وجدنا ابن المرتضى يشير الى نوعية العلاقة بين الحادث والمحدث ، ونوعية المعرفة الحاصلة عندنا عن هذه العلاقة ، وذلك بنفس العبارة التي اشتهرت عند كبار المعتزلة والاشاعرة من قبله وهي قوله أن العلم يكون المحدث لا بد له من محدث استدلالى بل ضرورى (١٥) .

وابن المرتضى يقحم هنا قضية قلما وجد لها مثيل في هذا السياق بالذات عند سابقيه ، خاصة صاحبنا ابن متويه ، ولعل مادفعه الى ذلك اعتبارات تتصل بالعقيدة بالدرجة الاولى ، وتلك القضية هي انه قد نفى التأثير الذى يقع من النجوم والكواكب والافلاك في العالم الدنيوى ، ويقول ما نصه (ولا تأثير للنجوم خلافاً لقول المنجمين الذين ذهبوا الى ان جميع ما يحدث في العالم من تأثيرها) (١٦) ولعل موقف ابن المرتضى هنا حول نفى التأثير يرجع الى خلطة بين معنى الاحداث والتاثير ، بين الفاعلية والخلق ، وذلك بعينه هو ما وقع فيه الاشاعرة واهل السنة حين انكروا أن يكون الانسان محدثاً لافعاله كما قال المعتزلة خوفاً من أن يودى القول بهذا الى القول بقدرته المطلقة على الاحداث والابداع ، وبالتالي يستغنى عن خالقه وعن الإله سبحانه استغناء تاماً .

وعلى ذلك فان الخلط وعدم التمييز بين مدلولات بعض الالفاظ والمصطلحات ومعانيها هو الذى يودى الى الوقوع فى اخطاء اكبر واشنع ومن ذلك انكار فاعلية الانسان وقدرته وبالتالي الغاء حريته واختياره . ثم انكار

التاثير الملحوظ من بعض الكائنات العليا بالعالم العلوى في العالم السفلى ،
ذلك التاثير الذى اجمع عليه كل فلاسفة الاسلام ابتداء من الكنتدى ومرورا
بالفارابى وابن سينا وابن ملكا وابن رشد ثم ابن خلدون .

كما أن العلم القديم والمعاصر اثبت هذا التاثير في كل جوانب الحياة :
النبات/ الحيوان/ والانسان ، من حيث الانواع والاشكال والسمات والالوان
والطباع والاخلاق والامزجة والقدرات ، بل ان اختلاف المعادن والغازات
والسوائل وسائر الثروات الكامنة في باطن الارض انما تختلف كما وكيفما من
منطقة الى اخرى حسب تاثير الاجزاء العلوية في الاجزاء السفلية من العالم .
(١٧)

ومما يؤكد خلط ابن المرتضى بين الاحداث والايجاد وبين التاثير والفاعلية ،
قوله : (الجسم لا يقدر على احداث جسم ، والا لصح منا (١٨)) ولعل ابن
المرتضى في قوله هذا كان يبنى الرد على بعض متكلمي الاسلام السابقين عليه
كالنظام والجاحظ اللذين ذهبا الى القول باحداث الاجسام للاجسام ، او
للاعراض ، اذ أن الاعراض عندهم اجسام ، وهذا هو ايضا راي قد توسع فيه
من قبلهما معمر بن عباد السلمي . وابن المرتضى يقرر ان الجسم لا يتمكن من
احداث جسم اخر ، والا استطعنا نحن احداث الاجسام ، ونكون مشاركين الله
في اخص اوصافه ، وهي الاحداث والايجاد والخلق . ولعل السند العقائدى في
رفض ابن متويه وابن المرتضى لاحداث الاجسام لبعضها البعض واضح الى
حد كبير .

ب / جوهرية :

يتحدث ابن المرتضى عن الوحدة التي تتجلى الاشياء من خلالها ، ويذكر
انها وحدة حقيقية وليست ظاهرية فحسب ، ويبدو وكأنه يتحدث عن وحدة
الجسم الذى هو جوهر عنده ، وهو الحقيقة والماهية لكل شىء من الاشياء ولعله
يعني هنا الجنس والنوع الخاص بالجسم كمعنى ومفهوم عام . وليس الشخص
المتعين الجزئي ، اى هذا الجسم او ذاك الجسم لشيء محدد من الاشياء .

ويذكر ابن المرتضى ان اكثر المفكرين يذهبون الى انه : (لا يصح مصير الشئ الواحد اشياء) ويذكر ايضا أن بعض الفلاسفة يقررون أن هيولى الجسم كانت شيئا واحدا فحللتها الصورة فصارت اشياء ، اما ابن المرتضى فيرد على كون الصورة هي مصدر التشخص والكثرة والفردانية وان المادة هي مصدر الوحدة والجوهرية وعلتها ويقول : (الهيولى لا بد ان تحيز من الصورة بصفة ذاتية ، ان كانت بخلافها فيكونان شيئين قبل اجتماعها وبعده) . (١٩) . ولعل تمييز ابن المرتضى بين الصورة والهيولى يرجع الى كونها في الاصل متميزين ومختلفين حقيقة ، ولعل هذا ينصب بالدرجة الاولى على تميز الجسم بوصفه هيولى ، واختلافه في صفاته الذاتية عن النفس او الروح بوصفها صورة الكائن الحي الجوهرية . اما الاشياء او الموجودات الجامدة غير الحية او الصناعية فان صورتها ومادتها تعدان وكانها شئ واحد ، لا كثرة فيه ولا تعدد . وعلى ذلك يمكننا أن نفهم رأى ابن المرتضى بانه يرى ان جوهر كل شئ في نوعه وجنسه جوهر واحد لا يتعدد في الظاهر والباطن ، وان تنوع وتعدد في افراده واشخاصه المتعينة .

اما ابن متوية فاننا نجد الحقيقة والجوهرية عنده في الجزء الذى لا يتجزأ ، الذى جعله اصل كل جسم وحقيقته ، وهو مصدر وحدته ، ويشير الى ذلك قائله : (حقيقة الجوهر ماله حيز عند الوجود ، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاطم بانضمام غيره اليه ، او يشغل قدرا من المكان ، واما بقدر تقدير المكان فيكون قد حاز ذلك المكان ، او يمنع غيره من امثاله عن أن يحصل بحيث هو... فافراد ما هذا حاله تسمى جوهرًا... ومن هذه الاعيان تتركب الاجسام... فلهذا نجعل الجواهر اصول الاجسام . (٢٠))

وواضح ان ابن متوية يرى حقيقة الوجود وجوهرية واصله بوصف كل موجود هو جسم او عرض ، نقول يرى ذلك في الجوهر الفرد ، ولانه متحيز ضرورة ، وكائن في جهة ضرورة ، تبعاً لما سبق من احكامه ، فإنه على ذلك يكون شيئاً مادياً ، ومن ثم يمكن القول بأن المادة والهيولى هي اصل الاشياء

وحقيقتها عند ابن متويه، وهو في ذلك لم يختلف عن سابقه من المعتزلة، وأن
اختلف عن ابن المرتضى في جعل هذه الحقيقة للموجودات الكلية، أي
الاجناس والانواع، في حين نرى ابن متويه يرى الحقيقة في الأشياء المتعينة
الجزئية بل في اجزائها الاصغر التي هي بمثابة مكوناتها التي تتكون منها،
باعتبار ان الجواهر هي اصول الاجسام على حد عبارته، والاصل يمكن تناوله
بمعنى العلة المادية والصورة في نفس الوقت.

(٢/ الجوهر الفرد)

أ/ حقيقته:

يبدأ ابن المرتضى بتعريف الجوهر، الذي هو عنده وعند متكلمي الإسلام
الجزئى أو الجزء الصغير الذي يمكن أن تنقسم اليه الاجسام الكبيرة، وكأنه هو
الجسيم وهو في نفس الوقت وحدة الاجسام، نقول يعرف ابن المرتضى الجوهر
بانه (ما يصح تجزئة وتستهل تجزئته، فان ضم اليه اخر في سمت الناظر فخط
فان اجتمعت اربعة مربعة فسطح، فان اجتمعت مثلها فجسم، وهو اقله، وقد
جعل العلاف اقل الجسم ستة، ولكن الجسم هو ما اجتمع فيه الطول والعرض
والعمق، ومن ثم فإنه بثمانية) (٢١).

ومن الواضح أن ابن المرتضى يتحدث عن الجوهر الفرد أو الذرة، وهو أقل
وحدة يمكن أن تنقسم اليها الأجسام المادية، وهذه الوحدة الجوهرية الصغيرة لا
تنقسم عند ابن المرتضى، لأنها لو انقسمت لكان دليلا على كونها مركبة
ومولفة، في حين أن المركب، والمؤلف ليس عنده هو الجوهر، انما هو الجسم،
ويؤكد ان امكان تجزئة الجوهر البسيط غير المركب يودى الى تسلسل التجزئة
الى ما لا نهاية، وهذا تناقض واستحالة.

ولو نظرنا في كلام ابن متويه لوجدناه يقول: (وكيفية وقوع التركيب في
هذه الجواهر، أن يحصل الجوهرين وتركبها طويلا يسمى خطأ، ثم أن زيدت

اجزأؤه مادامت في ذلك السميت فيكون طويلا ، ثم اذا وضع معها جزآن
آخرا ن في جهة العرض ، فيتحصل في هذه الاربعة الطول والعرض فهو سطح
وصفحة ، وأن وضعت فوق هذه الاربعة اربعة اجزاء حصل مع الطول والعرض
والعمق فهو جسم ، ولهذا صار العمق حصول جزء فوق جزء ، وفي التحتاني
طول وعرض ، فحصل ان اقل ما يتركب الجسم منه ثمانية اجزاء . (٢٢)

والعلينا نذكر مدى التطابق بين راي ابن المرتضى وابن متويه من خلال
نص كل منها ، مع ميل ابن متويه / كما ذكرنا / للتفصيل بقصد الشرح
والتحليل والتدليل ، ووذالك في استطراد . لتوضيح استطالة الخطة ثم شرحه
للعمق وكيف انه عبارة عن حصول جزء فوق جزء بشرط ان يكون الجزء
الاسفل مكونا من طول وعرض بأن يكون سطحا وليس خطا او نقطة واحدة ،
اي جزئى .

واذا استطرادنا مع تحليل ابن متويه لفكرة الجزء ، أو الجوهر الفرد ، لوجدنا
بقية الراى الذى أجمله ابن المرتضى فيقول ابن متويه : (وقد اختلف الناس في
ذلك ضروبا من الاختلاف فمنهم من سمي الجزء الواحد الذى لا يصح عليه
التجزىء جسما وعلى هذا يقول الجسم بأنه عز وجل جسم ، ولا يقول بصحة
تجزئية فالاشعري يرى ان الجسم هو المؤلف من جزئى وابو القاسم يرى أنه
مؤلف من اربعة اجزاء وأبو الهزبل يقول بستة اجزاء والذى نختاره هو الذهاب
في الجرات الثلاث طولا وعرضا وعمقا ، لأن أهل اللغة اذا رأيناهم يستعملون
لفظة أجسم عند زيادته في الطول والعرض والعمق ، وجب أن يكون أصل
التسمية مصروفا الى ما ذكرناه) (٢٣) .

و يلاحظ أن ابن المرتضى وابن متويه اجتمعا على أن الجسم يتركب من ثمانية
جواهر فردة على الاقل ، واتفقا في العبارة و يلاحظ أن ترتيب عرض الاراء
عند ابن متويه هو نفسه الترتيب الذى وجدناه عند ابن المرتضى ، مع انه ليس
هو الترتيب التاريخي الصحيح ، و يبدو انه راجع الى تدرج الزيادة في عدد
الجواهر التي يتكون الجسم منها و يظهر امامنا على صورة متوالية حسابية : ٢ ، ٤ ،
٨ ، ٦ ، ٤ ، اجزاء لتاليف الجسم وتركيبه ، ابتداء بالاشعري وانتهاء بابن

المرتضى وابن متويه من قبله ومرورا بالبليخي والعلاف .

وإذا لاحظنا هذا التوافق بين صاجينا/قطبي البحث/ فيما يتصل بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة ، فلنتظر الان في راي ابن متويه حول طبيعة الجوهر الفرد ، وقسمة الجسم ، وانقسام الجوهر ، لنقيس رايه على راي ابن المرتضى الذى سجلناه من قبل ، في هذا يقول ابن متويه : (الجسم ينتهي في التجزىء عندنا الى حد لا تصح فيه القسمة والتجزىء من بعد ، وهو اصغر المقادير ، وقد ذهب النظام ومن نحو نحوه الى انه لا يبلغ الى حد الا و يصح فيه التجزىء والاوائل مختلفون ففهم من يذهب مذهبتنا ، وفهم من يخالف ... وذكر اقليدس في كتابه ان النقطة لا جزء لها وان بعد مركز الدائرة من قطرها بعد واحد من سائر الجوانب ، ولو كان الجزء يتجزأ لكان هناك ابعاد غير متناهية ويقول ابوهاشم تعليقا على كلام ارسطو حول عدم انقسام الخط والسطح عرضا أو طولاً . إن هذه موافقة لما نقوله في الجزء ، والا فلولم يقف على حد ، لوجب أن يكون الخط والسطح كالجسم في أن لهم ابعادا بلا نهاية ، ولم يثبت بين بعضها وبين بعض فصل). (٢٤)

والواضح أن راي ابن متويه هو نفسه راي ابن المرتضى في عدم قابلية الجزء/ اى الجوهر الفرد/ للقسمة والتجزىء ولعل هذا هو سبب تسميته بالجوهر الفرد ، اى الوحدة المتفردة التي لا تنقسم ، وهو اقرب الى موناد ليبتزوان اختلفا في الطبيعة ، اذ جوهر المتكلمين مادي ومن هنا تتكون منه الاجسام المادية ، اما موناد/ ليينتر/ فوحدة روحية وليست مادية ، وكانه طاقة او قوة كذرة العصر الحديث .

ولكن مما يؤخذ على ابن متويه وابن المرتضى ، وهو ماخذ يؤخذ على كثير من متكلمي الاسلام وبعض فلاسفته من القائلين بعدم قابلية الجوهر الفرد للانقسام ، نقول أن ماناخذ على كل هؤلاء هو قولهم بضرورة تحيز الجوهر الفرد لكى يكون موجودا ، فكيف يتحيز شي ولا يقبل التجزىء ، خاصة اذا ما اصفنا الى صفة التحيز هذه بعض الصفات والأحكام الاخرى المرتبطة بها

والتي تلزم عنها كالوجود في جهة ، وشغل المكان ، والكينونة في كون من
الاكوان الاربعة ، الى غير ذلك من الاحوال والاحكام التي سنها من بعد في
- في مواضعها وهي كلها من وجهة نظرنا تتضمن قابلية الجوهر الفرد
للتجزىء والانقسام وتوكدها .

ب / إدراكه :

وحول ادراك الجوهر الفرد ومعرفته نجد ابن المرتضى يشير الى استحالة
رؤيته منفصلا وكائنا وحده فيقول : (ويرى الجوهر مولفا ولا يرى منفردا لأمر
راجع الى قصور بصر الرائي ، ولو قوى الله ابصارنا لرأيناه) . (٢٥) .

وكان عدم القدرة على رؤية الجوهر الفرد وادراكه ، وهو منفرد ومنعزل
عن مركب ما ، انما يرجع الى ضعف أدوات إدراكنا ، وضعف حاسة البصر
التي هي الوسيلة الاساسية عند ابن المرتضى لادراك الجواهر الفردة ، أما الجوهر
بطبيعته فقابل للرؤية والادراك ، ولكننا نعجز عن ذلك ، ويمكننا الادراك اذا
قوى الله تعالى ابصارنا . وابن متويه يناقش هذه القضية بعد عرضها بنفس
الصورة التي عرضها ابن المرتضى ، ويحللها تحليلا فلسفيا وطبيعيا دقيقا ، اى
ينظر الى طبيعة القضية ذاتها ، بصرف النظر عن الفاعل وطبيعته ، ونجده
يعرض آراء شيوخه السابقين في المسألة فيقول :

(ومما يصلح أن يذكر في فروع الجزء ، صحة ادراكه وهو منفرد ، ولم
يختلف شيوخنا رحمهم الله في ان الله تعالى يراه مع انفراد ، وانه يصح منا أن
نراه ، عند انضمام غيره اليه وانما اختلفوا في هل نراه وحاله هذه أم
لا ؟!!!... فالذى قاله ابو علي انه يصح منا ان نراه عند قوة الشعاع على ما
يرى المختصر اجسام الملائكة ، وترى الملائكة بعضها بعضا ، وهذا هو الظاهر في
كتب ابى هشام ، وقد حكى عن الشيخ ابى عبد الله انه مع انفراده يستحيل
أن يرى ، وقال : انه اذا كان منفردا دخل في تضاعيف اجزاء الشعاع حتى
تصير كالجزم منه عند تكاثفه ؟؟.. نقول : كذلك اقول وهذا هو رأى ابن

متوياً في الجزء الواحد انه يرى عند التكاثف ، لكن الكثافة لا تثبت في الجزء الواحد ، بل لا بد من اجزاء كثيرة). (٢٦).

وهنا نلاحظ ان ابن متويه يرجع عدم القدرة على ادراك الجزء ورؤيته الى عدم وجود الشعاع الذي تعتمد عليه الأبصار في الرؤية ، وهو الشعاع الصادر من الشيء المدرك ، اذ الجزء وحده لا يصدر عنه شعاع متكاثف بحيث يسمح بالرؤية ، وشرط توافر التكاثف في الشعاع يرجع الى اجزاء كثيرة وليس الى جزء واحد منفرد ، وكان ابن متويه بحسب الفلسفي يستبعد مسألة توقف الرؤية على قوة او ضعف البصر التي قال بها بعض شيوخه ، بل ويذهب الى ابعد من ذلك في نص جرىء يقول فيه :

(إن العلة في استحالة الرؤية لو كانت انفراده لكان الله تعالى لا يراه ، ولما صح ان يرى بانضمام غيره اليه ، لان التأليف لا مدخل له في الرؤية ، وكان يلزم ان لا يرى شيء من الاجسام لان الجوهر هو افراد الاجسام ، وما ليس بمركبي اذا ضم الى ما ليس بمركبي لا يصير مركباً ، ويجب ان يقال ان امتناع ان يراه الواحد منا هو لضعف الشعاع ، فاذا قوى الشعاع صحت الرؤية ، ولولا هذا لدخل في المراتب اختصاص . وللشيخ أبي هاشم ان يقول : ان اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته ، كما أن رفع الحجاب وغيره شرط ، ويكون هذا من باب ما يرجع الى الحاسة لا الى الاختصاص في المراتب . (٢٧)

وواضح أن ابن متويه يرجع عدم القدرة على الرؤية والادراك الى الشيء نفسه ، اي القابل للادراك ، وليس الى الذات المدركة لدرجة أنه يسوى بين كل الذوات المدركة ، فيذكر أن الجزء اذا لم ندركه لا نفراده فإن الله سبحانه لا يدركه لنفس السبب ، وهي مبالغة في تطبيق المنهج الفلسفي الطبيعي على كل الكائنات .

كما نلاحظ كذلك إشارة طريفة الى أن الجوهر الفرد لو لم يدركه الانسان منفردا فلن يدركه مجتمعا باعتبار ان الكل هو مجموع الأجزاء التي يتكون منها وليس شيئا آخر ، فكأنه يشبه الجزء المنفرد هنا بالصفير الحسابي وليس بالنقطة

في الهندسة ، اذ أن مجموع أصفار لا تعطي محصلة أو مدلولا ، كما أن الصفر وحده أيضا لا يعطينا محصلة أو مدلولا ، في حين أن النقطة إذا كانت منفردة لادلالة لها فإنها تكتسب دلالة وتعطينا محصلة إذا اجتمعت مع نشاط أخرى غيرها ، ولا نغالي إذا قلنا أن الاشكال الهندسية كلها هي مجموعة نقاط في أوضاع مختلفة . في حين أن الصفر ليس هكذا ، ولا نستطيع أن نقول أن الأعداد الحسائية مجموعة أصفار ، فالجزء هكذا عند ابن متوية هو والصفر سواء بسواء ، ومن هنا لا يرى لضعف الشعاع الصادر عنه ، بل لانعدام هذا الشعاع انعداما كلياً .

وإذ قد ثبت لنا عدم القدرة على إدراك الجوهر الفرد المنفرد رؤية ، عند ابن متوية وابن المرتضى ، مع اختلاف نظرة كل منهما ، واختلاف الموقف الفلسفي بينهما ، فإننا نراهما يتحدثان عن كيفية ادراكه بحاسة أخرى ، فهذا هو ابن المرتضى يذكر بعض الآراء السابقة عليه التي منها أن المعتزلة البصرية ترى صحة ادراكه بحاستي البصر واللمس ، وإن النظام يرى ادراكه بالحواس الخمس في حين أن التجاريفي ادراكه بأى صورة من الصور ، أو بأى وسيلة من الوسائل ، ويرى أن ما يدرك هو الاعراض فقط ، وهي نظرة تتفق مع النظرية الفلسفية ، أما ابن المرتضى فيرى إدراكه بحاستي البصر واللمس ولكن ليس على أنه منفصل ومنفرد عن غيره من الاجزاء بل من خلال الأجسام التي تتكون منه ، فيقول :

(على إدراكه انا نفرق بالبصر واللمس بين القصير والطويل لا بسائر الحواس) (٢٨) وواضح ان ابن المرتضى قد أجاز ادراك الجوهر من جهة وحواس ما ، ومنعه من جهة وحواس أخرى ، اعني انه رأى إمكان إدراكه وهو منضم ومجتمع مع جواهر أخرى في جسم ما من الاجسام ، وبحاستي البصر واللمس ، ومنعه من أن يدرك بحواس الشم والسمع والذوق ، فضلاً عن أنه لا يدرك منفرداً عن جسم ما من الأجسام .

وابن متوية يناقش هذه القضية ويحللها بطريقة أخرى أكثر عمقا ، رابطا

مسألة الإدراك في أول الأمر وآخره بصفة أساسية وأولية في الجوهر الفرد ، وهي كونه لا يوجد إلا متجزأ ، فيقول :

(انه اذا كان ادراكه لمسا هولتحيزه ، فكذلك يجب في ادراكه بالعين لأن الإدراك يتعلق بالشي على ما تقتضيه اخص اوصافه ولا يمكن أن يقال يدرك لمسا للونه ، والا وجب في الضرير إذا ادركه لمسا ، ان يعرف لونه ، فاذا وجب في ادراكه بأحد الطرفين ماذكرنا ، فكذلك في الطريق الآخر... وإن أريد بهذا الحكم منعه غيره من أن يكون بحيث هو ، فهذا الحكم أيضا لتحيزه ، وعلى انه حكم واخذ فلا يجوز احتياجه الى أضداد ، وأن أريد بذلك الحكم صحة ادراكه بحاستين فهو لتحيزه يدرك لمسا ورؤية ... وأحد الشبه التي تذكر: أن الجوهر لا يرى الا على هيئة ولا يكون كذلك الا بلون ، وهذا استلال بالشي على نفسه ، فإن اللون والهيئة سواء ، فمن اين أنه لا يدرك الا كذلك ، ثم أن كان على ما قدره فالواجب جواز وجوده ولا يُرى ، لا أنه يجب امتناع خلوه من اللون) (٢٩) .

تأمل كيف أن ابن متويه يرفض امكانية رؤية الجوهر الفرد ، اذا كانت مرتبطة بوجود اللون فيه ، اى أنه يريد أن يجعل الجوهر يدرك بذاته ولكونه جوهرأ وليس بعرض هو اللون الحال فيه ، والا لدارت المسألة بين الجوهر والعرض وتوقف كل منها على الآخر ، ثم يتحدث عن إدراك البصير والضرير للجوهر وانه ليس ادراكا باللمس والا لأمكن للضرير أن يعرف لون الجوهر من مجرد لمسه ، وهو يقدم اعتراضا آخر أو شبهة اخرى حول الإدراك و يرد عليها ردا قاطعا فيقول :

(قد ثبت الفصل بين ادراك الجوهر رؤية وادراكه لمسا على ما ثبت من التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير إذا ادركا الجوهر ، وهذا الفصل لا يتم الا لأن البصير يراه مع اللون لا محالة ، والجواب أن الفصل لا يجب رجوعه الى ما ذكرتم ، بل يرجع الى اختلاف طريقي الإدراك ، وقد يقع الفصل في الشيتين المثلين لاختلاف الطريق ، فإن أحد العلمين قد يكون مثلاً للآخر ، ويتبين الفصل بينها لحصول احدهما عند نظر وحصول الآخر عند حبر) . (٣٠) ومع

تفرقة ابن متويه بين نوعي إدراك الجوهر لمساً أو رؤية ، ومع قطعه يجوز عدم رؤية الجوهر ، وامتناع خلوه من اللون ، وكأن اللون هو الصفة الأولية الملازمة للجوهر في وجوده ، ومع ذلك لا تتوقف رؤية الجوهر عليه ، ومن هنا يجعل إدراك البصير ممثلاً لإدراك الضمير للجوهر ، وإن اختلف أسلوب إدراك كل منهما وطريقته واختلاف الحاسة المستخدمة في الإدراك بين كليهما ، نقول إنه مع كل هذا وذاك من المبررات التي يسوقها ابن متويه ، فإننا نجد في موضع آخر من تذكرته يتحدث عن أهمية اللون كعرض بالنسبة لوجود الجوهر الفرد ، وكيف أن له مدخلا رئيسيا في إدراك الجوهر بالرؤية ، فيقول :

(اعلم أن اللون هو الهيئة التي يدرك عليها الجسم ، ولا شبهة في ثبوته من جهة الإدراك بالعين ، فالطريقة فيه كالطريقة في إدراك الجوهر بحاسة العين ، فإن قال قائل : فهلا جاز أن يكون كالجوهر في إدراكه لمسا ؟؟؟ قبل له : كان يجب وقوع التفرقة بين الأسود والأبيض كوقوع الفصل بين الطويل والقصير من الأجسام ، وقد عرفنا فساد ذلك فيجب أن يكون مقصوراً على حاسة واحدة . وغير جائز إدراك الجسم ولا يدرك اللون الذي فيه ... فكيف يقال بإدراك الجوهر دون لونه ؟؟) (٣١) .

وواضح ما يؤكد عليه ابن متويه من تلازم الجوهر من العرض خاصة اللون هنا ، في مسألة الإدراك بحيث لا يمكن أن يدرك أي واحد منها منفصلاً ومفارقاً للآخر ، وهي قضية سنتوسع فيها بعد قليل .

/ ٣ - الأعراض /

أ/ علاقتها بالجوهر:

إن الحديث عن العلاقة بين الجواهر والأعراض ، وهما معا يكونان الوجود الحادث عند مفكرى الاسلام ، وتحديد ما اذا كانت علاقة تلازم وارتباط

وجودا وعدمها، طردا او عكسا ، نقول ان الحديث هنا من صلب موضوعات الفلسفة الطبيعية ، وان لم يعدم الامر من وجود اشارات وتلميحات هنا وهناك في اراء ابن المرتضى وابن متويه في بعض الاحيان حول المغزى الديني والروحي لهذه العلاقة بين الجوهر والعرض من جهة وبينها وبين محدثها وخالقها من جهة أخرى .

ولو حاولنا رصد راي ابن المرتضى حول هذه القضية لوجدناه يقول :
(الجوهر واللون/ اى عرض من الاعراض/ غير أن لا تعلق بينها فيصح وجود الجوهر بلا لون (٣٢)) وواضح قول ابن المرتضى باختلاف وتغاير الجوهر والعرض ، خاصة اللون الى أن ناتي الى بقية الاعراض ، ولكنه لم يوضح لنا في مقابل امكان وجود الجوهر الفرد غير متلون بلون ما ، ما اذا كان اللون يمكن أن يوجد ايضا بلا جوهر من الجواهر الفردة . ونحن اذا وافقنا ابن المرتضى في عدم ترابط الجوهر واللون وتلازمهما فهل هذا اللا تلازم والاتفاق في الوجود يمكن أن ينسحب على بقية الاعراض ، بحيث يوجد الجوهر الفرد بصورة حقيقية بلا عرض من الاعراض؟؟ . ربما نجد الاجابة عند ابن المرتضى في عرضه لآراء المتكلمين السابقين عليه ، حين يقول :

(ان أبا هاشم يرى أن الجوهر لا تحله الحياة والقدرة لافتقارهما الى البنية ، في حين أن ابا الهذيل والاسكافي يريان صحة ذلك ، اما قولنا/ اى ابن المرتضى/ فما سيأتي ، وعن ابي الهذيل انه لا يحل الجوهر اللون والطعم والرائحة وقولنا ما سيأتي) (٣٣) .

وحيث نظرنا في كل اراء ابن المرتضى اللاحقة حول هذه المسألة وجدناه ينفى عن الجوهر الحركة والمكان والمداخلة والكمون والمساحة والثقل ، وينفي عنه أحتياجه في حدوثه وبقائه واعادته الى مكان ما ، مفسرا ذلك بان الجوهر لو احتاج الى معان في حدوثه وبقائه واعادته لافتقرت المعاني الى علة ، وافتقرت العلة الى معان ، وهذه الى علة ، وتسلسل الامر .

وهذه العلاقة التي ينفيها ابن المرتضى بين الجوهر والاعراض ، جعلته يرى

لا لامر يرجع الى انه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه، بل لأنه لا يجوز وجوده، غير متحيز، ولا يجوز وجود المتحيز الا في جهة، ولا يحصل كذلك الا يكون، فصار من هذا الوجه وجوده مضمنا بوجوده، وهذا غير موجود في المعاني الأخرى (٣٧).

تأمل كيف يبرز لنا ابن متوية أهمية الكون بالنسبة لوجود الجوهر، و يبرزه في صورة تجعله يتميز فيها على باقي الاعراض الأخرى من الوان وطعوم وروائح وغيرها، ذلك انه جعله مصدرا بل علة وسببا لحصول كثير من المعاني والاحكام الملازمة للجوهر في وجوده، والتي لا يوجد ولا يتحقق الا بها ومن خلالها، كالتحيز والوجود في جهة من الجهات الست، وهذان العرضان لا يحصلان الا بكون من الاكوان الاربعة، اى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. ولقد حاول ابن متوية قفل باب الرجعة عليه ونقده في رايه على من يقيسون حاجة الجوهر للكون ويجعلونها مبررا للقول بحاجته الى بقية الاعراض الأخرى، وكان الاعراض كلها تتساوى في كونها اعراضا وبالتالي تتساوى في حاجة الجوهر اليها مادام قد احتاج الى واحد منها. وهنا يقول ابن متوية: (وانما نحيل وجوده عاريا عن الكون لا لامر يرجع الى انه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه.... وهذا غير موجود في المعاني / اى الاعراض / الأخرى.

وهذا ولنا عودة/ لتوضيح هذه القضية/ في موضع لاحق، حيث نتناول فيه علاقة باقي الاعراض / او معظمها على الأقل بالجوهر، ولكن وجدنا أن يسبق هذا الحديث عن الاعراض بوجه عام، من ناحية دورها في الفلسفة الطبيعية عند ابن متويه، ولنجعلها بمثابة الاصل الذي تنفرع عنه من بعد باقي الافكار الأخرى المتصلة بكل عرض وعلاقته بالجوهر، لتحديد نصيب الجوهر منه بعد ذلك.

ب / طبيعة الأعراض:

لا يستطيع باحث أن يغفل البحث في الاعراض، وهو يبحث في الفلسفة

الطبيعية، لأنها تمثل نصف الموجودات او قسما من اثنين تنقسم اليها الموجودات التي هي عند الاسلاميين جواهر واعراض، واذا كنا قد عرضنا للجواهر والجسم وبعض ما يتصل بها كموضوعين من موضوعات الفلسفة الطبيعية فان البحث لا يكتمل الا بالنظر في الاعراض بوصفها تمثل بقية موضوعات الفلسفة الطبيعية عند الاسلاميين بوجه عام وعند صاحبينا ابن المرتضى وابن متويه بوجه خاص.

ولعلنا نلاحظ ان البحث في الأعراض يلقي ضوءاً آخر، اكثر واقوى على بعض الموضوعات السابقة التي تعرضنا لها حتى الان من مباحث فلسفة طبيعية.

ولقد وجدنا ابن المرتضى يبدأ بالقول بان الجسم/ وهو مجموع الجواهر الفردة المجتمعة والمؤلفة/ يحمل اعراضا، وهي تختلف عنه وتغايره، ويشير الى أن أبا بكر الاصم ومعظم الفلاسفة قد نفوها. ثم يورد تحديد بعض المتكلمين للعرض بانه ما يعرض في الجسم ولا يبقى ولكنه يفنى، وهذا هو تعريف ابي علي وابي هاشم والكعبي من المعتزلة، ويبدو لنا أنه تعريف لغوى عام، وكذلك الحال بالنسبة للاشعرية الذين يعرفونه بانه مالا يبقى وقتين وهو تعريف للعرض في أضيق حدوده، اذ أن من الأعراض ما يبقى لفترة اكبر من وقتين او ثلاثة كما تشير الأشعرية. اما تعريف الأعراض تعريفا فلسفيا اصطلاحيا فنجده عند الكرامية، الذين يذهبون الى أن العرض هو: (مالا يقوم بنفسه، ويقولون ببقاء جميع الأعراض) (٣٨).

على اننا يجب أن نشير الى أن جميع مفكرى الاسلام يتفقون على عدم قابلية الأعراض للاستمرار في الوجود، والاستقلال في التحقق، وانها تعتمد على غيرها لتظهر وتتجلى وتمثل من خلاله وبواسطته، وذلك الغير هو جسم عند المتكلمين، او هو الجوهر القائم بنفسه على حد تعبير الفلاسفة. (٣٩)

واذا كان ابن المرتضى اتفق مع المتكلمين/ خاصة المعتزلة/ في تعريفهم

للمعرض ، فانه كذلك قد التقى مع البعض . منهم في تحديد انواع واجناس الاعراض وحصرها وتصنيفها ، فهي عنده :

اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والالام والاكوان والحياة والقدرة والاعتقاد والنظر والكراهة والشهوة والنفار ، كما اتفق مع بعض المعتزلة في وصف هذه الاعراض بانها معان .

وهو ينتقد النظام في حصره الاعراض كلها في عرض واحد فقط هو الحركة . كما يذكر انه قد حدث خلاف بين بعض متكلمي المعتزلة حول بقية الاعراض بين مثبت لعرضيتها وبين ناف لها ، فالتأليف اعتبرته بصرية المعتزلة معنى يحمل في محلين ، في حين ان الكعبي نفى كونه معنى و يعتبره حركة وسكونا .

ولعل المراد بلفظ (المعنى) هنا حال او علاقة ، وهي تنشأ بين جسمين او اكثر ، في محلين او اكثر ، وهي اقرب الى علاقة التنظيف ، اى مقولة الاضافة او النسبة في المنطق .

والكعبي اذا كان ينفي التأليف عن أن يكون معنى ، واعتبره سكونا وحركة ، فما ذلك الا لأن من المتكلمين من يعتبر التأليف من الأكوان التي هي اربعة انواع عندهم ، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، والاجتماع ليس شيئا اخر سوى التأليف ، كما أن بالحركة يحدث الافتراق او الاجتماع بين جسمين او اكثر ، وكذلك الحال بالنسبة للسكون ، والفيصل بين الحالين يرجع الى تحديد بداية الحركة ونقطة نهايتها ، وموضع الاجسام بالقياس الى بعضها البعض ، وبالطبع فاننا نقصد هنا الاجسام التي تخضعها لكون من الاكوان السابقة .

و يذكر ابن المرتضى ايضا أن المتكلمين اختلفوا حول تحديد عرضية بعض الافعال او الاحوال التي تطرأ على الاجسام او تنبع عنها او تخضع لها ، مثل الادراك والاعتقاد والظن والندم والاعتماد والتمني واللطافة والشبع والرى والشهوة و البقاء والفناء والظرو ، بين ناف ومثبت لها . (٤٠)

ولو جئنا/ او رجعنا بمعنى اصح/ الى صاحبنا ابن متويه لما وجدنا كبير
عناء في العثور على النص والآراء التي تكافي تماما اراء ابن المرتضى حول
هذا الموضوع ، ولكننا لم نشأ أن نعيد سرد هذا الموضوع عند ابن متويه نظرا لأنه
يتعلق بموقف المتكلمين عامة من تحديد الأعراض وتصنيفها وتعريفها ، ولا نكاد
نعثر على جديد عند صاحبنا الا في جزئيات ضئيلة لا تستحق أن نفردها أية
سطور ما ، اللهم الا في تقسيات وتفريعات اجري ستأتي من بعد (٤١) .

ولعل سائلا يتساءل أين هذه الاعراض التي تحدث عنها متكلمو الاسلام
من الاعراض التي كان يقول بها الفلاسفة خاصة تلك التي اتى بها أرسطو/
أول الامر/ حين تحدث عن المقولات العشر، وجعل الجوهر اولها ورأسها ثم
جعل التسع الباقية اعراضا؟؟؟ ...

وللإجابة عن هذا التساؤل نقول: أن الاعراض التسعة الارسطية تشمل
على كل أجناس الموجودات وانواعها فيما ليس جوهرها او جسما ، وكانها تحوي
على كل الاحوال والافعال والصفات والاحكام التي تنشأ في موجود من
الموجودات ، كما تشمل ايضا النسب والعلاقات التي تطرا بين موجود كلاهما
جسم او جوهر بالمعنى الفلسفي الطبيعي ، أو بالمعنى الميتافيزيقي ، او بالمعنى
المنطقي .

ولك أن تختار واحدا ، او أكثر من الاعراض التي اشار اليها ابن المرتضى او
سابقة ابن متويه ، او غيرها من متكلمي الاسلام ، وستجد ضرورة ان العرض
الذي اخترته يدخل في مقولة من المقولات أرسطو التسع او يتضمن فيها . ومن
هنا مال الاسلاميون الى تسميتها بالمعاني او الاحوال كما وصفوها بالعرضية
نظرا لتقابليتها للزوال ، وتعلقها دائما بالجسم وتوقفها عليه وجودا وعدما .

ج/ إدراك الأعراض وتمييزها :

كيف لنا أن نتعرف على الأعراض ونذكرها؟؟؟
هل الأعراض تتميز عن الأجسام؟؟؟

سؤالان يُفرضان علينا، أو نفترضهما لتوضيح موضوع الأعراض ، اذ ربما
خطر لقارئ ما مثل هذه التساؤلات وسنحاول ان نصب راي ابن المرتضى
وابن مشوية وغيرهما/ اذا امكن/ في صياغة تقترب من الاجابة عليها،
وسنحاول من جهتنا ان نضيف من التحليل والتعليل ما يلقي ضوءاً اكثر على
معالجة متكلمي الاسلام لهذه القضية .

ولقد وجدنا ابن المرتضى يشير الى أن الالوان والطعوم والروائح ، والحرارة
والبرودة ، والاصوات والالام مدركة اتفقا ، كما اشار الى اختلاف بعض
المعتزلة حول ادراك الاكوان والتاليف والرطوبة واليبوسة فالكعبي وابو علي
يريان انها مدركة ، في حين ان ابا هاشم ينفي كونها مدركة . كما أن
الاعتماد يدرك باللمس عند ابي هاشم ، أما عند ابيه وعند القاضي عبد الجبار
فلا يدرك .

وابن المرتضى وافق ابا علي والقاضي عبد الجبار في نفي الادراك عن
الاعتماد باللمس ، ويتلف مع ابي هاشم ، ثم يقرر أن ماعدا تلك الاعراض
التي اشار اليها فلا يقبل الادراك كالظن والاعتقاد والشهوة والنفرة والحياة
والقدرة والنظر .

ومن وجهة نظرنا فان الكرامية كانت اقرب الى الصواب حين قطعت
بامكان ادراك جميع الاعراض ، في مقابل من يتفون الادراك عنها جميعا . لاننا
نرى أن الاعراض تدرك كلها اما مباشرة او من خلال نتائجها واثارها ، حين
تظهر على جسم ما ، وتبدي من خلال جوهر من الجواهر .

أما اذا أريد بالادراك ان تدرك متميزة ودها ومنفصلة عن الجوهز فلا ،
ذلك انها بحكم تعرفها توجد في الجسم وهي غيره ، وهي تعرض وتزول ، مما
يشير الى انها لا تقوم بنفسها ، وما لا يقوم بنفسه لا يتميز عن غيره ، وما لا يتميز
لا يتحيز ، وما لا يتحيز لا يتحدد ، وما لا يتحدد لا يعرف ولا يدرك .

ولعلنا قد اجبنا بذلك على التساولين السابقين ، اعني كيفية ادراك

الاعراض ، وما اذا كانت تتميز عن الجسم ام لا ، ويمكننا ان نقرر ان ادراك الاعراض يكون من خلال الجسم الذي تعرض له او عليه او منه ، وهي لا تتميز عن ذلك الجسم والا لما كانت اعراضا ولا صارت .

د/ الأعراض والزمان :

اذا كانت الجواهر والاجسام/ كما سنرى من بعد/ لا تبقى بقاء مطلقا ، ولا تدوم ابدا ، فاولى أن لا تبقى الاعراض ، ولا بد أن تفنى وتزول .

واذا كانت فكرة الاسلاميين عن العالم أنه حادث كله بأجسامه واعراضه ، فانه لا يبقى بقاء مطلقا بل يفنى وينتهي ويزول ، وذلك هو فهم المسلمين للزمان بوصفه حادثا لارتباطه بالحوادث من الاجسام والحركات وسائر الاعراض وفي اطار هذا الفهم الاساسي والاولي لقضية الجوهر والعرض من زاوية دينية وفلسفية ، نجد المتكلمين المسلمين قد تحدثوا عن بقاء الاعراض وفنائها ، وكما اختلفوا في كثير من القضايا الدينية اختلفا فلسفيا ، اختلفوا كذلك تجاه هذه القضية ، نعني علاقة الاعراض بالزمان من حيث الدوام او الفناء .

وذلك هو ما عرضه ابن المرتضى عنهم فاشار الى أن النظام والكسبي والاشعرية يرون انه لا شيء من العرض يبقى وعلى عكسهم تماما ذهبت الكرامية التي رأت أن كل الاعراض تبقى ، وذلك اتساقا مع رايها في أن كل الاعراض تدرك وتعرف ، فلولا بقاؤها لما حصل وجودها ، ولولا وجودها لما امكن ادراكها ولا العلم بها .

وتوسطت المعتزلة البصرية فرأت أن بعض الاعراض يبقى والبعض لا يبقى ، وكانت الاعراض التي تبقى عندهم هي : اللون والطعم والحرارة والبرودة والرائحة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والكون والتأليف والحياة والقدرة . اما الاعراض التي لا تبقى فهي عندهم : الصوت والالم والنظر والشهوة والنفور .

وابن المرتضى وان لم يبين رأيه بوضوح في هذه المسألة ، الا انه يمكننا ان نستنتج انه اقرب الى وجهة نظر المعتزلة البصرية ، اى انه توسط بين راي النظام والكعبي والاشعرية من جهة وبين الكرامية من جهة اخرى ، واستنتاجنا هذا قياساً على رايه السابق في كيفية ادراك الاعراض ومعرفتها ، وابرار للذى يدرك منها والذى لا يدرك ، كما أننا اخذناه من عرضه المفصل لبعض الاعراض على الاستقلال . (٤٢)

هـ/ الاعراض الممكنة:

هل يستطيع الانسان/ اى انسان/ ان يوجد كل الاعراض ويحدثها ، ام ان قدرته قاصرة عنها ككل ، ام يمكن ان تمتد الى بعضها دون البعض الآخر؟؟؟؟

لقد حاولنا ان نثر على أجابة على تساؤلنا هذا في اراء المتكلمين ، فوجدنا انهم اقاموا قياساً عن مدى قدرة الانسان وحدود استطاعته فيما يتصل بالاعراض ، اتساقاً مع مذهبهم العام في القدرة الانسانية ، مجالها ونطاقها وحدودها وامكانياتها .

ويذكر ابن المرتضى ان اصحابه الجبائية يقولون بقدره الله تعالى وحده على احداث الاجسام واثنى عشر عرضاً هي الفناء واللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة .

وطالما ان هذه الاعراض الاثنى عشر/ الى جانب الاجسام/ يتفرد الله وحده بايجادها ، فان الانسان يعجز عن الاتيان بها ، وربما يستطيع ان يوجد الاعراض المتبقية وهي :

الصوت والكون والاعتقاد والظن والالم والاعتماد والارادة والكراهية والنظر والتاليف ، وذلك راي ابن المرتضى الذى اتفق فيه مع ابي علي الجبائي والكعبي والقاضي عبد الجبار . (٤٣)

ونحن نرى أن قدرتنا على ايجاد بعض هذه الاعراض لا يؤذن بقدرتنا على

أحداثها ودواتها التي تحدث بها إذ أن قدرة الإنسان/ عندنا/ قاصرة على أحداث
الأسباب والمقدمات، وتهيئة الظروف والمناسبات التي تنتج عنها وترتب عنها
هذه الأعراض.

وكذلك فإننا لانوافق المعتزلة القائلين بالاثني عشر عرضاً التي تعجز عنها
قدرة الإنسان لأن الألوان من الأعراض التي يمكن أن يحدثها الإنسان
بكيفيات وكميات معينة، وكذلك يقدر الإنسان على أحداث طعم ورائحة
لبعض الأشياء من عمليات تركيبية معينة لبعض الأطعمة بحيث ينتج عنها
طعم جديد، وتفوح منها رائحة مميزة لهذا الطعام الجديد.

كما أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من الأعراض التي قد تثبت
قدرة الإنسان على أحداثها والاثبات بها بعد التقدم العلمي المعاصر في أجهزة
التبوية والترطيب والتكييف.

أما ما لم يستطعه الإنسان ولن يستطيعه من الأعراض فهي الحياة والقدرة
والشهوة والنفور، وخلق الأجسام طبعاً، وإن استطاع إفناءها، والمقصود هنا
الأجسام الخاصة بالكائنات الحية والأشياء الطبيعية، وليس الأجسام
الصناعية التي يتمكن الإنسان من أحداثها وإيجادها وتضييعها، ثم القضاء عليها
بأى صورة من صور الإفناء أو الأزالة، وهذه المسألة تدخل في تحديد مجال كل
من القدرتين الإنسانية والالهية، حتى لا يجتمع قدرتان ولا قادران على مقدور
واحد، وفي هذا يقول ابن المرتضى: (ولا يصح تعلق قدرتين بمقدور واحد
خلافاً للمجبر والألصق أن يريد أحدهما ويكره الآخر، فيستلزم كونه
موجوداً معدوماً) (٤٤).

أما أحصاء الأعراض المقدورة للإنسان عند ابن متوية فبيانها كما عرضها
هو في قوله: (وتنقسم الأعراض إلى ما يصح كونه مقدوراً للعباد، وإلى ما
يستحيل كونه مقدوراً لهم، فيقدورهم هو عشرة أنواع، وهي الأكوان
والاعتمادات والألام والأصوات والتأليف، هذه في أفعال الجوارح، وفي
أفعال القلوب:

الارادة والكراهة والاعتماد والظن والفكر. وما خرج عن هذه الانواع فهو
ما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه) (٤٥).

ولعل هذه الاعراض العشرة التي قال بها ابن متوية وانها مقدورة للانسان هي
نفسها التي وجدناها عند ابن المرتضى من حيث الكم والكيف اللهم الا
اختلافات ظاهرية ولعلها متعمدة مثل اختلاف الترتيب ، واشغال التقسيم الى
افعال خاصة بالحواس وافعال خاصة بالعقل والقلب ، واختلاف اخر حول
احد الاعراض الذي سمي عند ابن متوية الفكر، بينما سماه ابن المرتضى
النظر، وكلا الاسمين وان كان يؤدي الى نتيجة واحدة هي العلم والمعرفة
والعقلية، الا أن الفكر معناه اشمل من النظر، لأن النظر ربما كان اداة ووسيلة
فقط لحصول المعارف والعلوم ، ولا يكون غاية وهدفا ، في حين أن الفكر يمكن
أن يكون علة غائية للتفكير وهدفا للعقل ، ويمكن أن يكون نتيجة اذ أنه يطلق
على العمليات العقلية الحاصلة والمعارف انها فكر.

ولعل ابن المرتضى لم يفتن الى هذه التفرقة بين معنى كل لفظ من
اللفظين/ الفكر والنظر/، وطبعاً نحن موقنون من انه كان يقصد بلفظي النظر
العقلي لا النظر الحسي.

و/ العرض والمكان:

الاعراض لا تستفي في قوامها ووجودها عن مكان تستند اليه وتعتمد
عليه، وذلك كما قلنا راجع الى طبيعتها حيث انها لا قيام لها بذاتها، بل قيامها
بغيرها، وهذا الغير/ وهو الجسم او الجوهر/ هو ما عبر عنه المتكلمون بانه المحل ،
اي ما تحل فيه الاعراض .

وابن المرتضى شأنه شأن كل المتكلمين تقريبا يقول باحتياج كل عرض
الى محل ، باستثناء ارادة القديم وكراهته والفناء ، ولا ندري كيف يجعلون هذه
الصفات الالهية الذاتية، وهي صفات فاعلة باستمرار، اعراضا مع انها لا تزول
ولا تفسى ولا تعرض لوقت دون وقت . ويبدو انه قد حدث خلط بين ارادة

وكراهة الانسان ، بوصفها اعراضا ، وبين ارادة وكراهة القديم سبحانه وتعالى ، ثم أن الله تعالى لا يكره شيئا ، لان كل الاشياء هي مخلوقاته ، فكيف يكره ما يخلق ، أو يخلق ما يكره؟؟ !! تلك مسألة يطول عرضها وتفنيدها ، فضلا عن ان هذا المجال ليس مجالها ومع أن كل عرض من الاعراض يفتقر الى مكان او محل ، الا أن منها ما يحتاج الى محل واحد فقط كالرطوبة واليبوسة والاعتماد بالمدرجات ، ومنها ما يفتقر الى محلين فأكبر كالتأليف . كما أن منها ما يحتاج الى محل يختلف عن بقية المجال في طبيعته ووصافه ، وهذه الاعراض هي الحياة والقدرة والعلم والظن والاعتقاد ، الى غير هذه من الاعراض الحية او التي تدل على حيوية مكانها وحاملها ، وهي تحتاج الى بنية مخصوصة ، هي الانسان .

ويجب أن نفطن الى أن العلاقة متبادلة بين بعض الاعراض ومجالها في بعض الاحيان ، وذلك هو ما عبر عنه ابن المرتضى في قوله : (من الاعراض ما يوجب صفة لمحلها كالكون ، والجمله كالحياة ، وللحي كالعلم والقدرة ، ومنها ما يختص القلب كالعلم ونحوه ، ومالا يختص كالقدرة ونحوها ، ومنها ما لا يوجب صفة لمحلها كالمدرجات) (٤٦) .

ولنا عودة بعد قليل الى مسألة المكان كعرض يعرض للاجسام والجواهر ، في المبحث التالي عن بعض الاعراض وصلة كل منها بالجواهر والجسم ، لتكتمل عندنا أو تتكامل مباحث الفلسفة الطبيعية بقدر الامكان وفي اطار المساهمات التي قدمها لنا كل من ابن متويه وابن المرتضى ، وان كنا نحاول في بعض الاحيان استكمال المبحث من هنا او هناك من افكار المتكلمين المسلمين عامة ، ومن المعتزلة والكرامية بوجه خاص حتى يتحقق هدفنا من المبحث ككل .

(٤ - ملحقات الجوهر)

أ/ المساحة والثقل والجهة :

تبين لنا أن الجوهر الفرد متحيز، كما عرفه ابن المرتضى وسائر متكلمي الاسلام، ونظرا لأن التحيز عندنا يتضایف مع اوصاف كثيرة، وتلزم عنه احوال واحكام اخرى فأنا نتساءل الآن هل للجوهر بوصفه متحيزا مساحة ما، وثقل معين، وهل يشغل جهة من الجهات:؟؟؟

وهنا نجد ابن المرتضى يذكر أن ابا هاشم الجبائي يرى أن للجوهر مساحة، في حين أن ابا علي ينفي ذلك، اما القاضي عبد الجبار فيفسر اختلاف الجبائيين حول وجود قدر من المساحة للجوهر تفسيرا لغويا ويرى أن خلافتها في العبارة فقط دون المعنى.

وكذلك فان ابن المرتضى/ كما ذكر خلاف الجبائيين حول وجود مساحة للجوهر اولا وجودها/ ذكر كذلك أنها اختلافا حول وجود قدر من الثقل للجوهر الفرد، فهذا أبو هاشم ينفي وجود قدر من الثقل في كل جزء وذاك ابو علي يرى العكس وهو وجود قدر من الثقل لكل جزء منفرد.

ولعلنا نلاحظ التناسب العكسي بين رأى كل من الجبائيين حول مساحة الجوهر الفرد وثقله، فن اثبت المساحة ينفي الثقل، ومن اثبت الثقل ينفي المساحة، وهو موقف يثير العجب والدهشة، فضلا عن انه لا يتفق ولا يتسق مع قول الجبائيين وغيرهما بان الجوهر الفرد فرد لانه لا ينقسم ولا يتجزأ، وأنه كان هذا يتعارض مع قول الجميع بأنه لا بد من أن يوجد محيزا!!!

أما ابن المرتضى فنراه وقد وافق ابا هاشم في رايه حول ثقل الجوهر ومساحته، فيقول:

(الزق اذا نفخ لا يزداد ثقلا) (٤٧) وكانه قد جعل الجوهر الفرد هو وذرات الهواء والتففس الإنساني الذي يخرج من فبه بالنفخ سواء، اى لا ثقل ولا لون

لها عند اجتماعها وان كانت لها مساحة ما ، بدليل تزايد حجم الزق بالنفخ .
اي بتخلل الهواء المندفع فيه بالنفخ ، مع أن ثقل الزق لا يزداد مع زيادة
حجمه ، وكذلك فان ابن المرتضى ينظر الى الجوهر الفرد وكأنه هو النقطة
الرياضية ، او اقرب الى طبيعتها ، وكلاهما/ اي الجوهر الفرد والنقطة
الرياضية/ على هذه الصورة التي يقول بها ابن المرتضى متفقاً فيها مع ابي
هاشم ، يتمثل مع قول اليونان القدماء عن الذرات انها كالهباء الذي يلاحظ
في شعاع الشمس الذي يدخل من فتحة صغيرة في حجرة مظلمة .

ونعتقد ان النقطة الرياضية وان كان ليس لها قدر من المساحة الا انها لا
ثقل لها ومن هنا تتكون الخطوط من مجموع نقط متراسة ، وتتكون السطوح من
خطوط متقاطعة بطريقة معينة ، وتتكون الاجسام من مجموعة خطوط واسطح
بطريقة اخرى .

ولكى يبقى سؤال آخر هو اذا لم يكن للجوهر الفرد ثقل ما فكيف باجتماع
ثمانية أجزاء منه أن نحصل على جسم من الأجسام؟؟ . والجسم ما له طول
وعرض وعمق على حد تعبير ابن المرتضى وابن مثوية ، وجسم هذا حاله
ووصفه وتعريفه لا بد وان يكون له ثقل وكتلة ووزن ، ولا بد أن يشغل حيزا
ومكانا ، فكيف تحصل هذه الاحوال والاحكام في شي ، مع أن وحدته التي
يتكون منها/ اي الجوهر/ الفرد/ ، لا تتصف بها ، مع ان الكل هو مجموع
الاجزاء المتكون منها؟؟؟؟ اي كيف نحصل على موجود مادي من موجود
اقرب الى المعدوم ، بل ربما كان هو والعدم سواء؟؟؟؟

ولا يبقى امامنا الآن إلا الإجابة على الجزء الأخير من السؤال السابق
الذي اثراه في أول هذا البحث ، وهو التساؤل عما اذا كان للجوهر الفرد جهة
من الجهات بوصفه متحيزا ، كما قال ابن المرتضى ام لا؟؟؟؟؟ وهنا نجد
ابن المرتضى يذهب الى أن ابا علي والكعبي والقاضي كانوا يرون ان جهة
الجوهر ترجع الى غيره ، في حين أن ابا هاشم ارجع الجهة الى الجوهر ذاته .

اما ابن المرتضى فنراه وقد وافق الفريق الاول في منفي الجهة عن الجوهر

ذاته ، معللا ذلك بأننا نتعرف على الجوهر الفرد ونعلم وجوده بالاستدلال والاستنتاج ، ولا نستطيع أن نتصوره بالرؤية الحسية ، ومن هنا لا يمكن أن تكون له جهة من الجهات ، لان هذا يؤدي الى قابليته للتجزئ الذي سبق ونبهنا في أول حديثه عنه ، وهو يقول في ذلك : (نعلمه دلالة ، ولا نتصوره روية وثبوت الجهات له يستلزم تجزيته) . (٤٨)

وحول هذه المسألة ، اى البحث فيما اذا كان للجوهر مساحة او ثقل وجهة ام لا ؟ نجد حديث ابن متوية دار على النحو التالي ، وهو نفس كلام ابن المرتضى ، وكلاهما يتبع طريقة عرض واحدة ، فيقول :
(الجوهر له حظ من المساحة عند الشيخ ابي هاشم ، وقد منع الشيخ ابو علي من ذلك ، وجعل مساحته بغيره ، كما أن طوله بغيره ، وبه قال الشيخ ابو قاسم ، أن الكعبي ، ويعلق ابن متوية على ذلك بقوله أن الخلاف في هذا يقع من جهة المعنى تارة ومن جهة العبارة تارة أخرى ، فنحن اذا قلنا أن له مساحة ففرضنا انه متحيز ، وأنه لأجل هذا الوصف يتعاطم بضم غيره اليه ، ولا يمنع الشيخ ابو علي من ذلك .

فان زعم زاعم ان تحيزه وتعاطمه هو لاجل التأليف بطل قوله ، لأن التأليف لا يصح حصوله الا في متحيز ، فكيف يقف تحيزه على حلول التأليف فيه ؟؟؟ وهذا يقتضي الا يحصل واحد من الامرين . وكما أن له حظاً من المساحة ، فليس له حظ في الطول والعرض خلافا للصالحى ، وانما كان كذلك لان الطول تأليف مخصوص ، ولهذا يقال طولت الحديد اذا فعلت فيه تاليفات مخصوصة ، واذا قلنا في احد الشئين انه اطول من غيره ، فليس يرجع به الى كثرة التأليف دون أن تضاف اليه الاجزاء ايضا ، فاذا صح ذلك وكان التأليف يستحيل وجوده في المنفرد من الاجزاء ، لم يكن له حظ من الطول ولا من العرض) (٤٩) .

ولعل من الواضح ان ابن متوية يقول بوجود مساحة للجوهر رابطا ذلك بالتأليف والاجتماع الذى به تحصل الاجسام من الجواهر الفردة ، على أن

التأليف وسيلة وسبب لحدوث التعاضل في الجسم وليس هو سبب حصول التحيز او المساحة للجسم ، ولكن من الغريب أن ابن متوية الذي يعترف بوجود مساحة للجوهر ينفي عنه الطول والعرض مخالفا في ذلك لابن الحسين الصالحي الذي قال بوجود طول وعرض للجوهر ، ونحن نرى أن الصالحي كان اقرب للعقل والمنطق من ابن متوية ، إذ كيف يتفق أن يكون للشي مساحة دون أن يكون له طول او عرض ، مع ان مساحة الشيء هي حاصل ضرب الطول في العرض ؟؟؟!!

وابن متوية يبرر نفي الطول عن الجوهر الفرد لأن الطول ذاته عبارة عن تأليف واجتماع لعدة جواهر فردة ، فيدور الشيء مع نفسه بين علة ومعلول ، ولعله ايضا نفى الطول والعرض تقريبا عن الجوهر الفرد ومفهوم النقطة الرياضية التي تعرف بانها ما ليس له طول أو عرض ، وخوفا من أن القول بالطول والعرض يؤدي الى القول بانقسام الجوهر الفرد وتجزئته ، وهو ما رفضه ابن متوية وابن المرتضى متابعين في ذلك معظم متكلمي الاسلام ، كما أشرفنا من قبل في هذا البحث .

أما فيما يتصل بثقل الجوهر فقد ذكر ابن متوية أن أبا هاشم يرى أن الجوهر لاحظ له من الثقل ، وانه يرجع الثقل الى وجود معني فيه ، اي الى شيء غير الجوهر ، في حين أن ابا علي يرجع الثقل الى نفس الجوهر وأثبت له حظا منه . ثم يورد ابن متوية بعض الاعتراضات عليه ويرد عليها ، ومن ردوده يمكن استنتاج رايه في هذه القضية ، فيقول (فان قيل لو لم يرجع الثقل الى ذات الجوهر لم يكن ليزداد الثقل بكثرة الاجزاء ، واذا عرفنا هذه الزيادة فيجب رجوعه الى نفس الجوهر ، وهذا مما اورده عباد وزل فيه ، لأنه اذا ازدادت الاجزاء فقط ولم تزد المعاني ، فالثقل على ما كان ، لكنه غير ممتنع أن تزداد الاجزاء وتزداد المعاني فيها ، فيزداد الثقل لهذا الوجه لزيادة الاجزاء فقط كالسواء والزائد ، فيحل كل جزء من السواد او أكثر ، ولم نقل انه لما زاد السواد عند كثرة الاجزاء ان السواد يجب رجوعه الى نفس الجوهر ، فهكذا فيما يجوز) .

(٥٠)

ومن الواضح ان ابن متوية هنا يتابع ابا هاشم الجبائي في رأيه حول نفي أن يكون للجوهر ثقل ، ويرجع وجود الثقل في الجسم الذي يتكون من مجموعة جواهر فردة الى معاني عرضية هي غير الجوهر، وليس الى نفس الجوهر كما قال الجبائي الكبير، وذلك الذي ذهب اليه ابن متوية هو بعينه ما وجدناه مذهبا لابن المرتضى فيما يتصل بالمساحة او الجهة أو الثقل ، وكلاهما تتبع برأيي ابي هاشم في هذه المسألة ..

وابن متوية يستشهد بمثال ذهب فيه الى أن زيادة سواد الجسم ترجع الى زيادة اجزائه من جهة والى زيادة قوة السواد فيه ، ومع ذلك فان احدا لا يرجع زيادة السواد الى نفس الجوهر، بل يرجعه الى قوة السواد من خلال كثرة الاجزاء ، ولكننا نلاحظ مغالطة في رد ابن متوية على عبارة ابن سليمان هنا ، لأن اللون يشتد ويضعف ولهذا كان عرضا ، اما الثقل فليس من الصفات العرضية التي تلحق بالشيء ، حقا انها تزداد وتنقص تبعا لزيادة ونقصان عدد الاجزاء المكونة لجسم ما له ثقل معين ، ومن هنا يتفاوت ثقل الجسم عن جسم اخر بالزيادة او النقصان تبعا لزيادة او نقصان الاجزاء بينها ، ومن هنا يمكن الرجوع بالثقل الى ذات الجوهر وليس الى المعاني او الاعراض التي تحل فيه ، وكان الثقل بظرف النظر عن قدره وكميته يعد من الصفات الاولية الاساسية للجوهر، اذا امكن لنا أن نفرق بين صفات اولية واخرى ثانوية في الجوهر الفرد.

ويذكر ابن متوية أن عباد بن سليمان كان يرى أن الجوهرين عند الاجتماع حالهما كحالهما عند الإنفراد في الثقل فيجب رجوعه الى ذات الجوهر، وهذا أن دل على شيء فانما يدل على انه ليس ذلك براجع الى التاليف ، والا فإنها لم يتغير حالهما في الوجهين ، لأن الموجود هو قدر من الثقل انفرادا أو اجتماعا ، كما يقال في الاسودين فأما إذا وجدنا جسمين أحدهما أثقل من الآخر فليس يجب القطع على أن في كل جزء من أجزاء أحدهما من الثقل أزيد مما في الآخر، بل يجوز أن يكون الأخف ليس في كل جزء منه ثقل.

فلاجل تخلله أجزاء لا ثقل فيها يتفاوت حالهما على قريب مما نقوله في الحالك، وما ليس كذلك). (٥١)

وهذا النص الاخير بمثابة استطراد من ابن متوية حول أن يكون الثقل راجعا الى الجوهر ذاته او الى المعاني الموجودة فيه والتي تطرأ له، ومن الواضح لنا أن ابن متوية، يرجع بالثقل الى معان بالجوهر ومنها التاليف مثلا، ومثاله في ذلك هو نفس المثال السابق الاستشهاد به وهو الجسم الحالك، اى زائد السواد، والجسم الاسود سوادا ضعيفا. وما وجهناه من نقد لابن متوية حول هذه الفكرة في النص الاسبق ينطبق على النص السابق.

ب / المكان:

يعرف ابن المرتضى المكان تعريفاً أولياً بسيطاً، وذلك في قوله:
(المكان ما يمنع الهوى) (٥٢) وكأنه هنا يتحدث عن المكان الذي لا يمنع الهوى الطبيعي، لأن لكل موجود مكانين، أحدهما طبيعي كالهواء للطائر والارض للانسان والبحر للأسماك، والمكان الاخر صناعي كركوب الطائرة او السفينة او الغواصة للانسان، وسير الطائر او التمساح على الارض، وسباحة بعض الطيور والحشرات والحيوانات في الماء.

وسنلاحظ الى أي حد يرتبط تعريف ابن المرتضى للمكان مع نظريته الى الخلاء والفراغ من جهة والى التداخل من جهة أخرى، وكل هذا متسق مع تحديده للجوهر الفرد بأنه التحيز، وبالتالي ما يشغل حيزاً ما. وكما لاحظنا في غير موضوع من مواضع الفلسفة الطبيعية عند ابن المرتضى/ حتى الان/ مواقف متناقضة يمكننا أن نلمح هنا تناقضاً آخر في رايه في المكان، وذلك حين يذكر أن ابا علي والقاضي عبد الجبار وغيرهما متفقون على أنه:
(يجوز كون الجوهر مكاناً لمثله، وقيل: لا، قلنا/ اى ابن المرتضى/ المكان ما يمنع الهوى، وهو/ أى الجوهر/ كذلك) (٥٣).

وكانه يعود فيقرر امكان أن يصبح الجوهر مكاناً لمثله، وأن لم يوضح ما اذا

كان الجوهر الاول يتزحزح عن مكان ليحل فيه الجوهر الثاني و يتمكن فيه ، أم
أن الجوهرين يتداخلا ؟؟؟!!!

اي هل يتوارد الجوهران بالتبادل والازاحة على مكان واحد، أم بمتزجا
و يتداخل كل منها في الاخر بحيث يتمكن جوهران في مكان واحد بعينه،
مثل امتزاج السكر بالماء في كوب وذوبانه فيه ؟؟ وفي موضع آخر يتناول ابن
المرتضى الحديث عن المكان، ويلمح تناقضا آخر في الرأي، حين يذكر أن
اكثر المعتزلة يرون عدم احتياج الجوهر في وجوده الى مكان، وأن البلخي يذكر
احتياجه الى المكان، اما هو/ اي ابن المرتضى/ فيرى أن: (المكان جسم
فيتسلسل) (٥٤).

وواضح أن أفكار ابن المرتضى لحاجة الجوهر الى مكان يرجع الى تعريفه
للمكان بانه جسم، ومن المعروف أن الجسم عنده، وعند كل المتكلمين مكون
من مجموعة جواهر فردة، فلو كان الجوهر يحتاج الى مكان، والمكان جسم
لاحتاج كل جوهر من جواهر المكان الجسمي هذا الى مكان، وهنا يتسلسل
الامر الى ما لا نهاية، وهذا يستحيل عقلا وواقعا، فانكار المكان مرتبط
بتعريفه هو له، إذ أن تلك الزامات تترتب على رايه حول تحديد المكان. ولعل
ابن المرتضى كثيرا ما يتناول بعض الآراء الفلسفية السابقة دون تنفيذ
وتمحيص، ثم يعتقد صحتها و يقول بها، فتترتب عليها تلك النتائج التي تحملها
وتحتملها.

وهذا يؤكد بطريقة أو بأخرى بساطة آراء ابن المرتضى في بعض
موضوعات الفلسفة الطبيعية، وربما سطحيها. ذلك أنه يبقى التساؤل حول
إنكار وجود المكان للجوهر، ونفي حاجته اليه، مع انه متحيز، او هو المتحيز،
فأين يتحيز هذا المتحيز اذن، والتحيز ذاته/ عندنا/ عبارة عن علاقة مكانية
تضاييف مع المتحيز، كتلك العلاقة بين المكان والتمكن.

وكما أنكر ابن المرتضى حاجة إلى المكان، أنكر أيضا حاجة الأرض الى
مكان ما، بوصفها جسما جوهريا كبيرا، وهو في ذلك يقول: (ليس الأرض

محتاجة الى مكان خلافا لبعضهم ، اذ لو احتاجت لتسلسل ، واما ثبوته/ اى المكان/ فسمى فقط) (٥٥) وهذا الاتساق داخل مذهب ابن المرتضى حول انكار المكان للجوهر وللجسم وللارض ، نتيجة حتمية لتعريفه للمكان بأنه جسم ، ولانكاره التداخل أيضا ، كما سنرى بعد قليل .

أما ابن متوية فكان أقرب الى العقل والواقع حين اعترف بوجود المكان ومحااجة الجوهر والجسم اليه ، وهو في ذلك خالف ابا هاشم ، واتفق مع ابي علي وان اضاف اضافات وعلل تعليقات وافاض في التحليل بحيث يمكن اقتناع كل قارئ بكلامه ، فكان ابن متوية في هذا مختلفاً عن ابن المرتضى وان اتفق معه هذا الأخير في بعض الصياغات الخاصة براهه ، كما سنرى من نص ابن متوية الذى يقول فيه :

(يصح في الجزء أن يكون مكان لغيره ، وهذا ظاهر كلام ابي علي وغيره من مشايخنا ، ومنع الشيخ أبو هاشم من ذلك لما اعتبر في المكان أن تكون اجزائه اكثر من أجزاء المتمكن . وعندنا/ اى ابن متوية/ لا اعتباره لأنه اذا حصل في الجزء الواحد من السكون ما يمنع نقل المتمكن من توليد الهوى فيه ، فقد صار مكانا له ، وكذلك القول في الاجزاء القليلة ، وان كان المتمكن اكثر اجزاء منه بعد أن يختص المكان بسكون كثيرة ، لأنه لا يصير مكانا لكثرة اجزائه) (٥٦) .

وواضح معارضة ابن متوية لابي هاشم حول علاقة المكان بالمتمكن ، والمبررات التي يقدمها ابو هاشم لنفي حاجة الجوهر الى مكان هي مبررات غير دقيقة ولا عميقة من ردود ابن متوية عليها ، وتفنيده لها ، ويعلق صاحبنا ابن متويه العلاقة المكانية بين الجسم والمكان على حصول سكون في الجسم بحيث لا يهوى من مكان اذا كان أكبر من المكان ، اما اذا كان المتمكن أصغر من المكان فليست هناك مشكلة ما ، ونلاحظ أن ابن المرتضى اقتطع عبارة ابن متويه حول منع الهوى هذه ، وجعل منها مفهومة وتعريفه الوحيد للمكان ، مع أن سياق عبارة ابن متوية كان لاستدلالات معينة ، ولنقد موقف ابي هاشم

حول الكبير والصغير من الاجسام والكبير والصغير من المكان، ولذلك كانت نتيجة مذهب كل من ابن المرتضى وابن متويه مختلفة تماماً حول المكان وما يرتبط به من قظيا اخرى مما سنراه من بعد .

ولقد قدم لنا ابن متويه نموذجاً للموضوعية في النقد، اذ أنه لم يشايح أبا هاشم في كل ارائه كما أنه لم يشايح أبا علي في كل ارائه، بل كان يوافق هذا ويخالف ذلك حسب اطار ومنظور معين يضع مذهبهُ هو من خلاله، وهذا ما لم يستطع ان يفعله ابن المرتضى فوقع في تناقضات غريبه، كان في غنى عنها لو أنه تتبع خطأ او منظارا واحدا خاصا به هو.

ومن أمثلة نقد ابن متويه لابني هاشم، حول فكرة المكان، ما يحكيه عنه

قائلا:

(وقد قال ابو هاشم أن يد أحدنا نصح ان تكون مكانا للذبابه لما كانت اجزاؤها اقل من اجزاء اليد، ولا يصح فيها أن تكون مكانا للحجر الثقيل لما كانت اجزاؤه اكثر من أجزاء اليد، فدل أن من حق المكان أن تزيد أجزاءه على أجزاء المتمكن، فاذا كان كذلك ولا يزيد أحد الجزئين على صاحبه، فيجب أن لا يكون الجزء مكانا لمثله اصلا. وعندنا/ أي ابن متويه/ انه انما يمتنع ما قاله في الحجر الثقيل لا للوجه الذي ذهب اليه، بل لانه يحتاج في مدافعة الثقل الذي فيه الى سكون زائد، وربما لم يتمكن من ذلك فلا تكون يده مكانا للحجر حتى لا تمكن مما قلناه في الحجر لصارت يده مكانا له كما تصير مكانا للذبابه) (٥٧).

وواضح أن ابن متويه يرجع كون اليد مكانا للثقيل أو للخفيف من الأجسام لا الى الحجم وحده ولكن كذلك الى القدرة الانسانية لكي تكون اليد متمكنة من حمل الحجر الثقيل وتحتمله، كما يرجع ذلك أيضا الى حدوث سكونات في الجسم الثقيل بحيث يمتنع سقوطه من على اليد، ونعتقد ان حدوث السكونات في الجسم الثقيل او عدم حدوثها مرتبط بالعامل السابق وهو مدى احتمال اليد للحجر الثقيل كما تحتمل الخفيف، المهم أن ابن متويه لم يمنع

حاجة الاجسام والجواهر الفردة الى مكان تتمكن فيه وتتحيز.

أما الذى انكره أبن متويه فهو أن يكون الجوهر في مكانين في وقت واحد، وهو يبني ذلك على اساس التضاد والتناقض بين كل كون في مكان من المكانين، وما يترتب على هذا من وجود الجوهر في جهتين متناقضتين ايضا في وقت واحد، وهو في ذلك يقول:

(لا يصح في الجوهر أن يحصل في مكانين والوقت واحد، والحكم في ذلك معلوم ضرورة، وانما يقع الكلام في علته والمحيل له عندنا هو ان اجتماع الندين لما استحال، وكان الكونان في مكانين ضديان، وجب أن يستحيل حصوله في جهتين..... وقد يجوز ان يعلل هذا الحكم بانه لو كان في جهتين لشغل از يد من قدره، واذا اختص بقدر لم يجز أن يشغل مثليه لانه يتقض ذلك).
(٥٨)

ج / الخلاء والفراغ:

يذهب ابن المرتضى في تحديده لشكل الجوهر وهيئته الى نفي ان يكون مربعا او كرى الشكل او مستديرا، ولكنه اقرب الى المربع، وهو في ثنايا ذلك يتناول مسألة الخلاء والفراغ بطريقة ما، وفي ذلك يقول:
(والجوهر ليس بمربع، بل شبيه به، وقيل شبيهه بالدور، قلنا: تدويره يستلزم اذا لاقتة (في الاصل لا قاسته ولا معنى لها) امثاله ان يبقى خلل قدر دون الجوهر، وذلك فاسد). (٥٩)

ولعل نظرة المرتضى هنا تصح لو افترضنا وجود عدة جواهر فرددة دائرية الشكل وضعها بجانب بعضها البعض لترتيب على ذلك وجود فراغات وفجوات بين بعضها وبعض وهو ماسميه ابن المرتضى بالخلل الباقي دون الجواهر، ومانسيمييه نحن بالخلاء النسبي في مقابل الخلاء المطلق.

اما اذا افترضنا ان الجواهر الفردة هذه مربعة الشكل او شبه مربعة/ كما يقول/ كان تكون مستطيلة او خماسية او سداسية او مثمثة او على شكل معين او شبه منحرف الى اخر هذه الاشكال الهندسية التي لها اضلاع مستوية بصرف

النظر عن تساويها، نقول ان وضع الجواهر الفردة بجانب بعضها البعض وبطريقة معينة ربما ادى الى انعدام الخلل بينها، اى الخلاء والفراغ النسبيين على حد عبارتنا .

ولكن هنا تساؤلا / من شقين / نوجهه الى ابن المرتضى وهو: كيف تتحرك الاجسام حركة مكانية، او تنمو وتتحرك حركة استحالة ونمو وزيادة؟؟؟؟ .. ثم كيف تدوب اشياء وعناصر في اشياء وعناصر اخرى، ويمتزج بعضها البعض، اذا لم يكن بين هذه الاشياء خلاء ما وفراغ على نحو من الانحاء؟؟؟؟...

ثم اذا افترضنا اى شكل ما للجوهر الفرد، وليكن كما قال ابن المرتضى الشكل الاشبه بالمربع، الا يوذن هذا بان يكون الجوهر ذاهبا في اربع جهات على الاقل بالقياس الى الجوهر المجاور له، وخاصة وانه لا يوجد جوهر يدرك منفردا، وبالتالي لا يتحقق منفردا كما يقول هو، اذ أن الوجود والأدراك عندنا مترابطان ومتلازمان، وهذا يوذن ايضا بقابلية الجوهر الفرد للقسمة والتجزىء؟؟؟!

ويمكننا أن نعتد عند ابن المرتضى على اجابة على القسم الاول من السؤال الذى طرحناه، وهو الخاص بتفسير الخلاء والفراغ لتبرير حركة الاجسام بالانتقال من مكان الى اخر، وذلك في موضع اخر حين يذكران المعتزلة البغدادية ترى أن في العالم خلاء، اى جهة لا جواهر فيها، وان الكعبي يرى أن العالم كله ملاء، وبالتالي لا فراغ فيه، أما ابن المرتضى فيقول: (اذن لتعذر علينا التسرف وغرز الابرة في الزق المنفوخ) (٦٠) وكأنه هنا يقول بضرورة وجود الخلاء في العالم لتمكن من الحركة والانتقال والتصرف، وليمكننا غرز الابرة في مكان ما .

ولعل القارىء يدرك معنا ترجح ابن المرتضى بين افكار للخلاء بناء على تحديده، وتعيينه لشكل الجوهر كما اشرنا، وبين اعتراف بالخلاء لتفسير الحركة وغيرها من الافعال التي تفعلها الكائنات الحية .

ولعل القارى يتذكر معنا الآن كيف ان ابن المرتضى قد شبه الجوهر الفرد
بالتنفس والهواء المتدفع والمضغوط في الزق المنفوخ، حين اراد انكار وجود ثقل
له، في حين انه هنا يستخدم الزق المنفوخ كدليل على ضرورة وجود الخلاء،
فكيف يكون الشي خاليا ومليئا في نفس الوقت؟؟؟ !!!

والمسألة / من وجهة نظرنا / تحتاج الى تفرقة بين نوعية الجواهر الفردة اى
الذرات بحسب نوعية الاجسام المتكونة منها، اى أن ذرات الحجر ليست هي
بعينها ذرات الهواء او ذرات النار من حيث الشكل والحجم والكثافة، اللهم
الا اذا وصلنا الى الذرة بالمعنى المعاصر بوصفها طاقة واشعاعا وقوة وليست
محض مادة جامدة. هذا ولنا عودة الى بيان انكار ابن المرتضى للخلاء حين
نتعرض لموقف من موضوع من موضوعات الفلسفة الطبيعية وهو التداخل،
وذلك بعد أن نعرض رأى ابن متوية في مسألة الخلاء هنا.

وابن متوية يثير قضية الخلاء في نفس الاطار الذى وجدناه عند ابن
المرتضى، وهو الحديث عن شكل الجوهر، مع ملاحظة التوسع والاضافة عند
ابن متوية فيما يتصل بالمجال الذى وضع فيه مسألة الخلاء، اذ يرجع بها الى
اثبات الجزء ووجوده فيقول: (أعلم ان الكلام في اثبات الجزء شعب وفروع،
فنسب جملتها أن نبين صحة علاقاته لسته امثاله وان ملاقاته لما زاد عليها لا يصح.
والقول في انه يلقي ستة امثاله مبني على انه اذا شبه الجزء بشي من الاشكال
فهو بالربع اشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختص من بين سائر الاشكال
ان تتساوى جوانبه واطرافه حتى تتفاوت. فكذلك الجزء يجب تساويه من اى
جهة نظر اليها الرائي، لانه قد صح كونه شيئا واحدا فتشبيهه بما ذكرناه هو
الواجب. يبين هذا أنه لو شبه بالثلث لرئي من أحد الجوانب كانه اكبر من
الجانب الاخر، فان هذا حال المثلث وكان لا تتركب الاجسام الا على وجه
التضريس دون الاستقامة، ولو شبه بالمدور لكان يجب ان لا يصح تالف
الاجزاء على وجه الاكتناز حتى لا يقع بينها خلل، فان المدورة اذا ضمت الى
مثلها حصلت بينها فرج، فتؤدى الى أن ههنا ما هو اصغر مقدارا من الجزء،

حصول جوهرين في جهة واحدة، والذي خالف فيه هو ابراهيم النظام، لأنه
جوز التداخل على الجواهر، والمعقول من ذلك/ اي راى ابن متوية/ ليس الا
القول بان احدهما يصير بجانب الاخر والا فتى أراد المجاورة فذلك مسلم به).
(٦٥)

وواضح ان ابن متوية ينكر القول بالتداخل، أى أن يوجد أكثر من جوهر فرد
واحد في جهة واحدة وفي وقت واحد بحيث تكون الإشارة الى جوهر واحد من
هذه الكثرة إشارة الى بقية الجواهر المتداخلة معه في جهة ومكان ومحل واحد،
وابن متوية في هذا يرى ان القول بمجاورة الجواهر اصح من القول بتداخلها
واقرب الى المعقول وهو في ذلك يعترض على ما ذهب اليه النظام من القول
بالتداخل، بل يكتف ابن متوية باعتراضه هذا وانما قدم نقاطا نقدية اخرى
يسرر بها إنكاره للتداخل، و يبين بها ايضا عدم معقولية هذا القول، وهذه
الحجج اوردها على النحو التالي: (و بعد فكان لا يجب على طريقة واحدة في
الجواهر ان تتعاطم بانضمام البعض الى البعض، بل كانت تتعاطم في حال
دون حال بان تتداخل مرة ولا تتداخل اخرى، و بعد فكان لا يمتنع دخول
احدنا في جبل اصم وخروجه من ورائه بان تتداخل الاجسام، وكان يجب
صحة أن يرى احدنا من وراء الجدار بداخلة شعاعه له، وكان لا يصير سد
ياجوج وماجوج مانعا لهم بان يحصلوا في مكانه بالمداخلة، ولا يمكن ان نجعل
الكثافة مانعة لأنها تاليف مخصوص لاحظ له في المنبع، وكان يجب زوال
التحيز عن أحد الجوهرين اذا صار قدرهما واحدا بالمداخلة، وكان يجب وجود
ما لا يتناهي من الجواهر، لأن هذا الجوهر يحمل الجوهر ويحتاج اليه، ثم كذلك
يحتاج كل جوهر الى جوهر مثله، فيقتضي مالا نهاية له من الجواهر... فهذه
الوجوه كلها تفسد تجويز المداخلة على الأجسام). (٦٦) واعتراضات ابن
متوية التي تضمنها نصه السابق تنطوي على مغزى عميق وهو ان القول
بالمداخلة بين الجواهر تترتب عليه عدة وجوه، كل منها يثير مشكلة تتصل بوجود
الجوهر ذاته، وبوجود محالات اخرى شنيعة، ومن ذلك ان المداخلة تودى الى
عدم تزايد الجواهر وتعاطمها بالانضمام الى بعضها البعض، وان تعاطمت او

تزايدت فلا يكون هذا في كل الاحوال ، بل في مرة دون اخرى تبعا لتداخل
اولا تداخل الجواهر، كما ان المداخلة تؤدي الى احتمال تداخل اجزاء الإنسان
مع أجزاء جيل ما الى أن يخرج من وراثه، وكان من الممكن ان تتداخل اشعة
البصر مع اشعة الأشياء بحيث يرى الانسان ما خلف الجدران، كما ان هذا
يؤدي الى انكار كشافه الاجسام، وانكار زوال تحيز بعض الجواهر المتداخلة
فتختلف صفاتها، كما يؤدي القول بالمداخلة الى حاجة كل جوهر الى جوهر اخر
يجل فيه ويتداخل معه، فيقتضى الامر وجود ما لا يتناهى من الجواهر.

ولعل من اعتراضات ابن متوية ماله وجاهته، ولكن هناك اعتراضات
اخرى لا قيمة لها، ويمكننا تفنيد ذلك على النحو التالي:
اننا لا نفتتح بانكار صاحبينا للقول بالتداخل في كل الأحوال، لأن كل واحد
منها يعد مثلاً حياً لجوهرين متداخلين هما النفس والجسم، ولا يمكن الفصل
الا بالموت، فضلاً عن أن الجسم الحي لو حللناه الى مجموع عناصره وذراته
الأساسية لكان دليلاً على المداخلة بين كثرة من الجواهر الفردة، سواء حللناه
من الناحية الكيفية، او قسمناه من الناحية الكمية، ففي الحالتين سنجد
مداخلة وتداخلاً بين الجواهر الفردة المكون منها ولعل الصلة باتم واضحة بين
إنكار المداخلة وإنكار الخلاء عند ابن متوية وابن المرتضى لما لذلك من
مبررات وامسانيد دينية عمقائدية، وليست فلسفية خالصة، كما اشرنا اليه في
كل موضع من البحث.

هـ / الكون والطباع:

تأكيداً للقدر الإلهية وشمولها لكل الكائنات، وحفاظاً على رابطة السببية
بين الأشياء، وهي أيضاً من عند الله وتم بمشيئة تعالى، لأنه قد جبل الأشياء
وخلقها على هذا النحو المترابط فيما بينها، بحيث يحتاج كل منها للآخر ويعتمد
عليه ثم تحتاج كلها في نهاية الأمر وأوله الى مبدأ وسبب أول وأولى لا مبدأ ولا
سبب له وهو الخالق البارئ المبدع، فالأشياء كلها بوصفها مخلوقات من العدم

تعد بمثابة مسبب واحد ونتيجة متكاملة تنتج وتلزم عن مسبب الأسباب وهو الله تعالى ، نقول إن ابن متوية وابن المرتضى تأكيداً منها على شمول القدرة الألهية وحفاظاً على علاقة السببية قالوا بوجود طبائع وصفات ذاتية ، وبخصائص جوهرية لكل موجود من الموجودات . بها تفعل وبواسطتها تؤثر ومن خلالها تتميز وتتمايز فيما بينها ، وكذلك فقد قالوا بكون هذه الصفات وتلك الخصائص في داخل هذه الاشياء وباطنها ، وفي هذا يقول ابن متوية :-

(ان بعض الاجسام تختص بكون النار فيه كالحديد والحجر والخشب ، فلهذا تحمل النار منه بالقدح ، وكالاجسام التي تدفئ كالقطن وغيره ، لان فيها اجزاء نارية ، ولهذا تزداد النار بها اشتعالا ، كما تزداد بزياة الحطب ، وكذلك القول بالاذهان التي يشتغل بها الشراح . وقد أنكرا ابو هاشم أن تكون النار كامنة في هذه الاجسام .) (٦٧)

الى هنا ويلاحظ تأكيد ابن متوية لكون الصفات الذاتية في الاشياء ، ويستنتج ذلك بتجريبية وواقعية ، ولم يكن رايه نظريا خالصا ، بل ويذهب الى اكثر من ذلك فيسرى ان القدرة على التفكير صفة وخاصة ذاتية للانسان كامنة في الذهن ، ولا تظهر الا بممارسة العقلية وبالعمل العقلي ، ويشير الى ان ابا هاشم ينكر هذا الكون ويفند ابن متويه موقف ابي هاشم ويرد عليه بادلة واقعية تجريبية ضمنها قوله : (ودليلنا في ذلك هو أن النار الخارجة بالقدح لو لم تكن كامنة في هذه الاجسام لكان الله عز وجل يفعلها بالعادة ، فكان يصح في الحجر وان رقق وقدح . بمجديدة موهمة ان لا تخرج منه النار وان تخرج من الجليد اذا حك بعضه ببعض ، فلما عرفنا فساد ذلك دل على كونها في هذه الاجسام ، فان قال قائل : هذا الذي ذهبتم اليه يقتضي في الخشب أن يحترق لما فيه من النار او نشبت عند اللمس ، قيل له لا يجب ذلك اذا كانت اجزاء النار قليلة متفرقة في مواضع وفيها صلابة عالية تمنعها من التأجج ، ولهذا لا نجدها عند اللمس فغلبة الأجزاء التي لا نار فيها على ذلك الجسم ، ويمثل هذا لا يجب ظهورها ، وان سحقتنا ذلك الجسم فانها تتبدد لقلتها .) وواضح ان دلالة ابن متوية قائمة على برهان الخلف .

على أننا يجب ان نظن الى ان هدف ابن متويه وابن المرتضى / وغيرهما من القائلين بالكمون / يختلف الى حد كبير عن هدف الطبائعيين الذين يترتب على قولهم بالطبع والطباع ان تنفرد الاشياء فيما بينها بالفاعلية والتاثير تبعاً لصفاتهما الذاتية وطبائعها الكامنة فيها ، بحيث تستغني تماماً / عندهم / عن خالق او مدبر وحافظ لها ، يدها به بدوام الوجود والخلق المستمر ، بعد ان يكون قد خلقها من العدم .

كما أننا نلاحظ ان صاحبيننا قد التقيا / في قولهما بالكمون مع النظام وهو اول مفكر مسلم أدخل فكرة الكمون والطباع والتداخل والظفرة الى المجال الفكري الاسلامي كما وضع مذهبه كله في اطار ديني عقائدي عميق . اما ابن المرتضى فكان تعبيره عن فكرة الكمون في اطار وضعها بالقياس الى بعض الآراء الاخرى . وهذا في الحقيقة هو اسلوب العرض الامثل لفكرة او لراى ما ، أى أن يوضع الراى وسط آراء سابقة سواء اكانت مخالفة أم موافقة ، حتى يمكن فهمه والحكم عليه في ضوء الآراء المقارنة له والمقترنه معه .

يقول ابن المرتضى تعبيراً عن الكمون : (في النار والشمس حرارتان يحدثهما الله تعالى أما الفلاسفة فترى أنه لاجل حرارة في الشمس ، واختلفوا فيما يشاهد فقيل من الاثير ، وقيل منعكس من الأرض فتحدث الحرارة ، قلنا/ ابن المرتضى / كما نعلم ان في الاسود سوادا ، نعلم ان في النار حرارة ولا دليل على مازعموا) . (٦٩) .

ويلاحظ أن ابن المرتضى يقول بوجود الضوء والحرارة في النار والشمس كصفتين ذاتيتين كماستين فيها ، وهما من فعل الله تعالى واحداثه في هذه الاشياء وسائر المخلوقات ، ويلاحظ انه ينكر وجود الاثير في الجو . وفي موضع اخر من مواضع كتابه نجده يقصر حصول الضوء من الشمس على صفاتها الكامنة وليس من الاثير كما يرى الفلاسفة الذين ذكر رايمهم في نصه السابق .

ويتأكد قول ابن المرتضى بالكمون في موضع اخر حين يذكر ان في الخشب والحجر نارا كامنة ، انكرها الكعبي و يقول ابن المرتضى بخروجها بالقدح ، كما يخرج الدهن من الجسم بالعصر . (٧٤)

إذا كان ما جانا قد انكرا الخلاء والتداخل ، واثبتا الكون ، واختلفا حول المكان بين مثبت ونافي ، فاننا نجدهما قد اتفقا فيما يتصل بالقول بسكون الجواهر وانكار حركتها ، ويترتب على انكار حركة الجوهر الفرد ، انكار حركة سائر الموجودات بوصفها مكونة من جواهر متلفة ..

وابن المرتضى يذكر أن المعتزلة البصرية ، ترى صحة الحركة على الجوهر ، في حين أن ابا القاسم الكعبي ينفي تلك الحركة ، اما ابن المرتضى فقد رفض الحركة وذلك بناء على نفيه لحاجة الجوهر الى المكان ، ويرى : (منع حركته / اى الجوهر / مع فقد المكان) (٧١)

ولعلنا نستطيع أن نلتبس مخرجا لابن المرتضى من هذه الوجوه المختلفة للانكار وما يلزم عنها ، اذا افترضنا انه ربما كان يتحدث عن الجوهر الفرد لحظة الابدان الاول ، اى لحظة الخلق الاول والخروج من العدم ، اذ ان فيها ربما يستغني الجوهر عن المكان والحركة والخلاء طالما انه يخلق و يوجد ساكنا ، وكل هذا تيسير ديني لآراء ابن المرتضى ، لكي يكون الله وحده اثناء خلقه للبذرة الاولى التي تتكون منها الاشياء ، وهي الجوهر الفرد ، وحتى لا يتسلسل وجود الموجودات في الازل ، ويودى هذا الى انكار فعل الخلق من العدم مع أن واقع الدين ومنطق العقل يؤكد كل منها ذلك .

ولعل القضية التالية تلقي ضوءاً على ما قلناه حول انكار الحركة عند ابن المرتضى ، وذلك حين يتحدث كل من ابن متويه وابن المرتضى عن الارض ، والبحث فيما اذا كانت ساكنة ام متحركة ، وسرى انها اميل الى القول بسكونها وانكار حركتها ، واذا بدانا بابن متويه وجدناه يقول : (وقد انكرت الشنوية سكون الارض ، وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا ، وعندنا / اى ابن متويه / انها ساكنة واقفة . ودليل ذلك انها لو كانت تنزل ابدا لما صح وصول الخفيف اليها قط ، فكنا اذا رمينا ريشة من فوق لا يصح تلاقيها لوجه الارض ،

لان حركة الثقيل أشد اتصالا واسرع من حركة الخفيف ، وكان يلزم مثله في سهم رميناه الى فوق ان لا يعود الى الارض لمثل ذلك . (٧٢) .

وفي اعتقادنا ان التفسير الضيق لمعني حركة الارض ، وعدم انتباه ابن متويه الى كيفية هذه الحركة وطبيعتها ، هو الذي ادى به الى انكارها والقول بالسكون لما يلزم عن القول بالحركة على الصورة التي فهمها هو من الزامات ومحالات ، ذلك انه تصور حركة الارض من اعلى الى اسفل ، اى انها تهوى كما يحكي عن التنوية ، او تنزل ابدا كما عبر هو في مناقشته لحركة الارض عند التنوية وانكاره لها .

هذا وسننظر في بقية اعتراضات ابن متويه ، التي يناها على اساس قهمة هو وتصوره الوحيد لحركة الأرض اذا افترضها ليكون رايه كاملا غير منقوص ، يقول ابن متويه : (و بعد فكان يجب ان يتعذر علينا التصرف على وجه الارض لان حال احدنا يصير كمن اجلس في صندوق وارسل من شاهق عال ، ومن كان بهذه الصفة يتعذر عليه التصرف ، فهكذا يجب لو كانت الارض تتحرك ، وكذلك كان يجب ان نتبين من المشقة لكوننا متحركين في خلاف جهة حركة الارض ما يجده راكب السفينة اذا سار في غير جهة سيرها وهذه الجملة تورد على من جعل حركتها مستمرة دائمة ، فاما اذا قال بشبوت سكنات خلال تلك الحركات ، فالاولى التعلق بقول الله تعالى :

(ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) / ٤١ قاطر / ، فنص على سكونها ونفى الزوال عنها ، وفي هذه الاية دليل على سكون السماء ايضا ، وكما دل ما ذكرناه على ان الارض لا تنزل فقد دل على أن التصرف والاستقرار كانا لا يشبان لو كانت تتحرك صعبا ، فتنفى الحركة عنها من كل وجه . (٧٣)

ولقد اتضح لنا الان من كلام ابن متويه انه يقصر حركة الارض اذ تصورها وافترضها ، في نوعين اما الى اسفل واما الى اعلى ، ولم يستطع ان يتصور حقيقة حركة الارض وانها دائرية حول نفسها وحول الشمس ، ومن هنا كانت اعتراضاته تصح لو صح تحرك الارض على احد الوجهين السابقين .

ولكن كما ان المقدمات غير صحيحة ولا يقينية فان النتائج اللازمة عنها ، وهي اعتراضاته ، لا تصح ايضا ، فابني على الخطا فانه خطأ كذلك . ونحن بطبيعة الحال لا نلزمه بما حدث بعده ، من اكتشافات ، ولكننا نناقش اراءه بنفس اسلوبه في مناقشة الاخرين .

بل أن ابن متوية / وتابعة في هذا ابن المرتضى / قد اقام دليله على سكون الارض من القران باية لا تسعفه في دلالته ، ذلك ان هذه الاية / من وجهة نظرنا / خاصة اذا استكملنا نصها ، يقول فيها تعالى :

(أن الله يمسك السموات والارض ان تزولا ، ولئن زالتا أن امسكها من احد من بعده ، انه كان حلما غفورا / فاطل) (٤١) تقول ان هذه الاية لا تكفي دليلا على سكون الارض ونفي حركتها ، لان الامسك هنا بمعنى الحفظ والعناية والرعاية والمدد واستمرار الوجود ، والا لزلتا ، وليس الامسك بمعنى ربطها وتسكينها والقبض عليها لمنعها من الحركة !!!

وكان الاية التي استمد منها ابن متويه وابن المرتضى دليلها على سكون الارض ، كدليل سمعي ، حين عجزت أدلتها العقلية والفلسفية عن الوفاء بغرضها ، نقول ان هذه الاية المتكاملة تعد دليلا لصالح القائلين بالحركة وليست دليلا ضدهم .

ويبدو ان ابن المرتضى كان مقلدا الى حد كبير في هذه القضية ، ولم يناقشها مناقشة واعية عميقة ، اذ يقول :

(نحن لا نعلم كيفية التسكين الا سمعا ، لقوله تعالى / يمسك السموات والارض .) (٧٤)

ويلاحظ انه يعرض القضية دون سند ولا مبررات ولا ادلة ، بعكس الحال الذي لاحظناه عند ابن متوية ، بصرف النظر عن تهافت أدلته وضعفها كما اثبتنا ، بل ان ابن المرتضى يقتطع الاية من سياقها اقتظاعا على طريقة (ولا تقربوا الصلاة) مع ان القران يكمل بعضها فيما بين السور المتنوعة فضلا عن الايات داخل الصورة الواحدة !!!

اما ابن متوية فقد حاول أن يقدم السبب والعللة / بمنهج فلسفي عقلي /
التي لاجلها وبها تسكن الارض ، فيقول : (اعلم ان الكلام في علة سكون
الارض ، لا يعدو من وجهين ، احدهما ما اتفق عليه الشيوخ من تسكين الله
تعالى اياها حالا بعد حال قدرا يوفي على ما فيها من الثقل ، وهذا الوجه ظاهر ،
فاما الوجه الثاني فهو ما اختص به ابو هاشم من جواز اختصاص نصف كرة
الارض باعتماد صعدا ، والنصف الفوقاني باعتماد سفلا ، فيتكافا الاعتمادين
وتقف الارض ، كما يقف الجسم الذى يتجاذبه قادران ، وكالوتر الذى
يقف عند تجاذب طرفى القوس .) (٧٥)

وكان ابن متوية يرى في هذين الوجهين سببا كافيا للقول بسكون
الارض ، مؤكدا ان توسط الارض في الفلك المحيط بها يجعل انحدارها الى اسفل
ليس اولى من ارتفاعها الى اعلى ، ولذلك كان سكونها اولى كالجسم الذى
يقع في المنتصف بين اثنين يتجاذبانه ، فانه يظل ساكنا اذا كانت قدرة كل
من الاثنين مساوية لقدرة الاخر تماما و يبدو ان ابن متوية هنا وكأنه اقترب
من رأى الفلاسفة الذين يرون ان الفلك المحيط بالارض يعد بمثابة المغناطيس
الذى يتجاذبها من كل الجهات ، ولذلك تتوقف وتسكن .

وفي الوقت الذى منع فيه ابن المرتضى وابن متويه حركة الارض ،
ومستندين الى السمع ، من وجهة نظرهما الخاطئة في القول بالسكون ، تجدهما
يتحدثان عن شكل الارض بطريقة عقلية فلسفية تلتقي مع النظرة العلمية
المعاصرة ، فتجد ابن متوية يقول : (وشكل الارض اختلف فيه الشيوخ ، قال
ابو على هو مسطح وليس بكروي ، وتوقف ابو هاشم فى شكلها ، وكلامه اذا ذكر
سكون الارض يقتضى انه قائل بانها كرية الشكل ، لانه يقول ان نصف كرة
الارض يختص باعتماد سفلا ، واما ابو القاسم فقد قطع بانها كرية . والاولى
/ وهو رأى ابن متوية / ان يقال بمذهب ابي على (مسطح) والمرجع فيه الى
السمع . قال الله تعالى : (والله جعل لكم الأرض بساطا / ١٩ / نوح) وقال
عز وجل : (افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، وإلى الأرض كيف سطحت

/ ٢٠ / الغاشية) وقال: (والارض بعد ذلك دحاها / ٣٠ / النزاعات) اى
بسطها) (٧٦)

وهذه الاختلافات بين من يذكرهم ابن متويه لا تحتاج الى تحليل او
تعليق ، وكذلك فان ابن متويه له ادلة عقلية / من وجهة نظره / يدلل بها على
صحة رايه حول كون شكل الارض مسطحا ، وهو يقدم ادلته على النحو
التالى : (وقد استدل على كونها مسطحة من جهة العقل بان قيل : لو كانت
كرية الشكل لم يختلف حال طلوع الشمس على المواضع ، ولم تكن لترى
الشمس في ابتداء الطلوع اكبر ، وكذلك عند الغروب ، وترى اذا بلغت كبد
السماء كأنها اصغر ، وانما يصح اختلاف طلوعها على المواضع لتسطح شكل
الارض ومسامته الشمس لبعض مواضعها دون بعض وفي بعض البقاع
تكون السنة ستة اشهر ليلا كله وستة اشهر نهارا كله ، وكل هذا لا يتم الا بالارض
مسطحة فتختلف مسامته الشمس ايقاعها ، فاما الاستدلال على ذلك بانها لو
كانت كرية الشكل لما ثبت فيها المياه ولسالت ، فلنقائل ان يقول ان شكل
جميع الارض كرى وفيها مواضع تختص بالتسطح فتستقر فيها المياه .) (٧٧)

وواضح ان ابن متويه يثير قضايا ومشكلات صحيحة وهامة ، ولكن ردوده
لا ترقى الى نفس المستوى ولا تشفى غليل السائل ، فهي ردود ضعيفة ، وأدلة
غير مقنعة ، وفيها من السطحية الشئ الكثير ، وقد يرجع ذلك الى طبيعة المشكلة
ذاتها من جهة ، وإلى طبيعة عصر ابن متويه من جهة أخرى ، مما يجعلنا نلتمس
له العذر . ولعل ذلك ينصح في التساولين اللذين يفترضهما ، وفي تقديم الاجابة
عنها يقول : (فإن قيل : لو كانت مسطحة لوجب أن تبلغ الشمس في حال
طلوعها جميع الارض ، تغيب في الوقت الواحد ، فلما عرفنا خلاف ذلك دل أن
امتداد الوقت بها في بلوغ جميع الارض هو لانها كرية الشكل . قيل له : غير
ممتنع ان يكون في الارض انشاز ومواقع تنخفض وتعلو ، فلهذا لا تشع
الشمس في جميع الارض وانما تبلغها وتغيب عنها على ضرب من التدرج لهذا
المانع . فان قيل : ليس راكب السفينة يرى بعض الكواكب ، فاذا صار

شيئا فشيئا غاب عنه ذلك الكوكب ، وذلك لحدية الأرض وكونها كرية ؟؟ !! قيل له : انا اذا حكمنا بتسطيح الارض لم نمنع من ثبوت صعود وهبوط فيها ، وان اخصص الكل بالشكل الذى ذكرناه.... وليس في دور افلاك الشمس والقمر والنجوم تحت الارض ما يقتضى كونها كرية واقعة في وسط الفلك ، لانها قد يجوز ان تكون مسطحة ، وتتحرك الشمس والقمر تحتها لا في مكان الى أن يطلعا . (٧٨)

ولعل طبيعة عصر ابن متوية ومنهجه في ردوده هنا ، وعلى هذه المسألة بالذات ، باتا واضحين اذ انه يرجع كل شي وكل واقعة الى وجود تنوعات او جبال او مرتفعات وخضاب ومنحدرات في الارض بحيث يرتبط بها وقوع الظواهر الطبيعية الاخرى التي نراها ونشعر بها ، بل ان تفسيره لحركة الكواكب وتوارد الليل والنهار والفصول الاربعة السنوية يرده الى تسطیح الارض مع وجود الاجزاء المرتفعة والمنخفضة .

هذا عن ابن متوية اما ابن المرتضى فبعد ان ذكر اراء السابقين حول شكل الارض واختلافهم فيه بين قائل بكريتها وقائل بانها شبه طبل اى مستديرة وليست كروية ، ولعله قصد الشكل الاسطواني ، وبين قائل بانها كنصف كرة مشققة ، يذكر ايضا ان الحاكم الجشمي ارجع القطع بكروية الارض الى السمع ، ولكنه / اى ابن المرتضى يذهب الى خلاف ذلك فيقول : (بل لهم الى كرويتها طريق عقلي تحقيقة في علم الفلك .) (٧٩)

وكان اولى بابن المرتضى الذى خرج عن اطار السمع في مسألة شكل الأرض ، باحثا عن حل لها في علم الفلك وبطريق العقل وحده ، كان عليه ان يفعل ذلك ايضا فيما يتصل بحركة الأرض او سكونها والا فكيف يمكن تفسير تعاقب النهار والليل ، واختلاف فصول السنة بين بقعة واخرى وفي وقت دون وقت ، وكيف يمكن تفسير ظاهرتي الكسوف والخسوف بالنسبة للشمس والقمر ، وهي ظواهر طبيعية لا يمكن انكارها ، فضلا عن انها مرتبطة بحركة الارض وشكلها الكروي ، وما نقوله لابن المرتضى نقوله ايضا لابن متوية

الذى انكر حركة الارض وقال بانها ليست كروية واذا تساءلنا مع ابن المرتضى عن حال الجسم عند خلقه الاول ، ساكن هو أم متحرك وجدناه يقول: (الجسم حال حدوثه كائن ليس بمتحرك ولا ساكن ، لان الحركة انتقال ، وليس الجسم بمنقل ، والسكون لبث ، وليس الجسم بلا لبث في الابتداء .) (٨٠) ولا ندرى ما هي حالة الكينونة هذه التي لم يجعلها ابن المرتضى حركة ولا سكونا ، ونحن نعلم ان الكون والايجاد ذاته يعد حركة من الحركات ، باعتبار الحركات ليست مقصورة على الانتقال المكاني فقط ، ولكن خروج الشيء من العدم الى الوجود ، وظهوره بعد اختفائه يعد حركة هي حركة الخلق والايجاد والاحداث ، ولكن يبدو ان ابن المرتضى لم يدرك ذلك ، بل يذهب الى انكار حركة الجسم ، خوفا من أن القول بحركته يؤدي الى القول بحركة الجوهر الفرد ، الذى سبق وانكره ، وهو في هذا يقول: (اذا تحرك جسم ففي كل جوهر منه حركة) (٨١) وكان حركة الجزء لازمة ضرورة عن حركة الكل بالرغم مما اشرنا اليه من تنوع الحركات واختلافها ، ذلك التنوع الذى لم ينته اليه ابن المرتضى .

(٥ / السببية والعلية)

يتحدث ابن المرتضى عن علاقة السبب بالمسبب ، وعن العلة وصلتها بالمعلول ، وهو ما نسميه الآن بمشكلة السببية او العلية ، التي تعد من اخص وأعمق واخصب المجالات التي تتجلى فيها الفلسفة الطبيعية عند المسلمين . نقول : ان ابن المرتضى يبحث ذلك في ثنايا حديثه عن الفاعلية الانسانية ، ومن خلال عرضه لمكانة الفعل الانساني وسط هذه الدائرة الواسعة للاشياء والموجودات التي تفعل وتتفاعل توثر وتتأثر فيما بينها ، ربما بفاعلية وتأثير متبادلين ، وربما من جانب واحد في بعض الاحيان .

كل هذا يمكننا أن نستخرجه من عرض ابن المرتضى لاراء السابقين عليه

في الفعل الانساني عامة وفي فعله المتولد خاصة ، فنراه يذكر ان الاكثر يجوز تسمية فعل العباد خلقا ، اما الكعبي فيرفض هذه التسمية ويورد ابن المرتضى رايه الذي نعتقد انه هو رأي ابن مثنوية ، وذلك في قوله : (احدثوه بتقدير وهو معناه ، وقوله تعالى : واذا يخلق من الطين كهيئة الطير) (٨٢)

ثم يخرج ابن المرتضى من دائرة السببية المتجلية بوضوح في فاعلية الانسان عامة ، ليدخل في دائرة اعمق وادق واخص وهي الفعل المتولد ليناقله من زاوية السببية ، وبعد أن يذكر آراء من ذهبوا الى أن الفعل المتولد هو مسبب عن سبب وهو الانسان كالفعل المباشر سواء بسواء ، يذكر رأي من جعلوا الفعل المتولد يحدث تباعا بلا روية ولا قصد من الفاعل ، و يذكر من جعلوه فعلا لله تعالى ، او فعلا للمكان والمحل الصادر عنه تبعا لصفات ذاتية وخصائص جوهرية تكمن فيه بلا حكمة ولا ارادة ، نقول بعد أن يذكر ابن المرتضى كل هذه الآراء وما تشير اليه من علاقة سببية ، نجده يقول : (ان وجود محيط القصد والداعي دل على تولده من فعلنا ، والطبع غير معقول .) (٨٣)

ثم يتحدث ابن المرتضى عن قدرة الانسان على احداث بعض الاعراض وايجادها كالالوان والطعوم والروائح ، كما يوجد في بعض الاطعمة المصنوعة من جهة لونها ومذاقها ورائحتها ، فيذكر ان الغالبية تنفي قدرة الانسان على ذلك ، ويذكر ان بشر بن المعتمر وبعض المعتزلة اليعقوبيين ، يرون قدرة الانسان على ذلك مستشهدين بتسويد الجبر وتبييض الحلوى وغيرها ، ويرد هو على هؤلاء وهؤلاء بطريقة فلسفية طبيعية من خلال فكرته عن الكون التي عرضناها من قبل ، فيقول : (لون كان كامنا فبرز) ، لا متولد اذا الاعتماد لا يولده ، والا لولده في كل شي) (٨٤) ولعل ابن المرتضى حاول هنا أن يؤكد القول بالكون لكي ينفي عن الانسان تفرد السببية من جهة ، ومن جهة اخرى لكي يؤكد وجود الاسباب الكافية في كل شي من الاشياء ، على هيئة صفات وخصائص كامنة بها تفعل وتتفاعل وتؤثر وتتأثر فيما بينها ، وفي الحاليين تأكيد لعلاقة السببية بين الاشياء بعضها وبعض وبين الانسان وسائر الاشياء الاخرى ، ويجب أن

نفطن الى ان القصد الديني العقائدى كان هو الدافع الاول لقول المسلمين /
ومنهم . صاحبانا / بعلاقة السببية هذه ، وابداء الرأى فيها على هذه الصورة
الفلسفية الطبيعية .

ولقد كان القصد الديني واضحا في نفي استقلال الانسان في الفاعلية
والتاثير بحيث يستغني عن خالقة ، كما أن موقف ابن المرتضى هنا متسق تماما
مع رايه حول عدم قدرة الاجسام على احداث اجسام اخرى ، وكأنه اعتبر
الالوان والطعوم والروائح اجساما ومن ثم لا يقدر الإنسان عليها ولا يستطيع
ايجادها وإحداثها .

وامنعانا في تأكيد السببية في الأفعال الانسانية ، ونفيا لانفراد الانسان
بكونه سببا وحيدا كافيا لها ، يتحدث ابن المرتضى عن امكان منع حدوث
الفعل بعد حدوث سببه ، اى منع وقوع النتيجة بعد ايجاد المقدمات ، فيذكر في
ذلك ان اصحابه ، ولعله يقصد الزيدية المعتزلة ، يرون ان المتولد غير مقدور
عليه عند وجود سببه ، اى لا يمكن الانفكاك منه أو منعة من الوقوع بمجرد وجود
السبب المؤدى اليه ، في حين ان عبّاد يرى القدرة على المتولد بعد ايجاد سببه .

أما صاحبنا ابن المرتضى فيذهب الى أن وقوع سبب الفعل المتولد يخرج به
عن القصد والداعي ، فيقول : (عند وجود سببه / لا يقف على القصد .) (٨٥)
اى انه يخرج عن حدود قدرة الانسان بمجرد فعله لسببه الذى ينتج عنه
ضرورة ، بصرف النظر عن قصده ونيته الى الفعل او الترك ، ومن هنا فان ابن
المرتضى يرى انه لا تصح التوبة ولا يجوز الندم على الفعل المتولد بمجرد حدوث
السبب الذى يؤدى الى وقوعه ، ولو لم يقع الفعل اذ يقرر أن ما وجد سببه
كالواقف لخروجه ، من كونه مقدوراً ، لأن الإنسان ، وهو سببه او فاعل سببه ،
لا يستطيع أن يمنعه او يعدل عنه أو يعدل منه وبغير فيه . وفي موضع اخر نجد
ابن المرتضى يشير الى التناسب الطردى بين السبب والمسبب من حيث القيمة
والنوع ، اى أن السبب الحسن ينتج مسببا حسنا والسبب القبيح ينتج مسببا
قبيحا ، بل يذهب الى ابعده من هذا فيقول : (السبب موجود بوجود سببه

فيستحيل اختلافها) (٨٦)

ولعله يقصد عدم التخلف والتراخي في الوقوع بين السبب والمسبب ، كما يقصد التناسب بينها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، فلا ينتج الخير والحسن والحق من سبب ومقدمات شريرة وقيحة وكاذبة ، ولا العكس يصح أيضا . وهذا الذي ذهب اليه ابن المرتضى بعد ردا على ابي علي الجبائي . وعلى القاضي عبد الجبار اللذين ذهبا الى القول : (بل قد يولد القبح حسنا والعكس) (٨٧) في حين أن ابا هاشم قد رأى رأيا هو الذي ارتاه من بعد ابن المرتضى ، وهو قوله : (والسبب والمسبب كالشيء الواحد في الحسن والقبح حيث أشتركا في المقصد .) (٨٨) هذا ولم نشأ أن نتوسع في مشكلة السببية كمبحث من مباحث الفلسفة الطبيعية لاننا قد سبق . وعالجناها في بحث مستقل ، وان لم يكن ابن المرتضى وابن متوية من بين عناصر ذلك البحث ، ولقد كانت معالجتنا لتلك المشكلة من جوانب متنوعة ، الجانب الديني ، الجانب الاخلاقي ، الجانب الميتافيزيقي ، الجانب الفلسفي الطبيعي ، وكل هذا في نطاق الفاعلية الإنسانية . (٨٩) .

خاتمة البحث

لعلنا بعد ان طفنا في هذه المجالة مع صاحبيننا ابن متوية وابن المرتضى في مواقفها من بعض المسائل الفلسفية الطبيعية ، يمكننا ان نقول عن ابن المرتضى انه من العلماء الموسوعيين الذين اتقنوا علوم عصرهم والعلوم السابقة ، لكنه في كثير من مواقفه اعوزته الاصالة والابتكار ، فلم يقدم لنا الفكر الجديد الذي يمكن أن نضيفه الى هرم الفكر الفلسفي الاسلامي لترتفع قته و يشمخ ، ولكننا نراه وقد جنح الى قاعدة الهرم الفكري ، وهي عريقة وواسعة ، فتوسع في بعض القضايا الموجودة ، وناقشها مناقشة جديدة ، وكأنه بتعبير معاصر ، قد نظر الى الفكر السابق بمنظار مخالف للمألوف ، وان كانت معظم ارائه / كما ،

يلاحظ القارىء / اقيمت على اساس الانتخاب والانتقاء من الاراء التي يعرضها اما بموافقة راي او معارضة اخر، او التوسط بين راين من الاراء .

اما ابن متوية فقد توسع في التحليل والشرح والتدليل وتقديم الحجج والبراهين ، واتبع طريقة افتراض الاعتراضات من الخصم ، فكان يقدم الاعتراض ويقدم رده، وكان الى حد كبير صاحب موقف خاص به ، وان لم يعدم التأثير بواحد من السابقين عليه .

ولقد لاحظنا ان الطابع العام للاراء الكلامية لابن المرتضى اقرب الى ارء ابن متوية في كثير من القضايا والمسائل بل كانت العبارة هي بصرف النظر عن طريق تقديمها واسلوبه .

ولقد اشار الدكتور / احمد صبحي / في كتابه / الزيدية / وفيه تعقيبه على ارء ابن المرتضى ، الى تأثره بغيره من المعتزلة ، ويقول : (وان حللت آراءه تجدها راجعة في اغلبها الى الحاكم الجشمي ، وقد بخسه ابن المرتضى حقه فلم يذكره كثيرا ، ثم الى ابي هاشم وابي القاسم الكعبي .) (٩٠)

ونحن نتفق في هذا الحكم مع الدكتور صبحي ونضيف اليه أن ابن المرتضى وان ذكر الجشمي و ابا هاشم و ابا القاسم الكعبي بين الحين والاخر ، فانه لم يذكر رايا واحدا لابن متوية الذي لاحظنا تطابقه معه في كثير من ارائه ، وكأنه تعمد اخفاء مصادره الحقيقية المباشرة لارائه الكلامية ، واذا كان هذا فيما يتصل ببحثنا في الفلسفة الطبيعية ، وهو جانب واحد من جوانب متعددة اشتمل عليها الفكر الفلسفي الاسلامي ، فما هو الحال بالنسبة لبقية الجوانب التي تتضمنها حكمة المسلمين الدينية ، ولعل البحث المتعمق والمتاني في بقية نواحي تفلسف ابن المرتضى ، يمكن ان يكشف لنا عن جوانب اخرى خفيه قد تكون اعظم واهم في كشف الصلة بين التشيع الزيدى وبين الاعتزال .

أما ابن متويه فلم يحاول اخفاء مصادره ، او التنوية عليها ، بل اشار اليها

بشقة واقتدار، وكانت في معظم الاحيان للجباثيين ، وفي احيان اخرى للقاضي عبد الجبار، والى جانب ذلك لم يتردد في تقديم ارائه الخاصة ، لدرجة اننا ربما وجدنا بضع صفحات متتابعة ردا وتقنيدا لراى واحد / صيغ في عبارة واحدة / لم يوافقة . وتجلت موضوعية ابن متوية في طريقتة في نقد الآراء ، كما كان مستقلاً ، إذا أنه لم يقترب لواحد من الجباثيين في كل ارائها ، بل كان يوافق هذا ويخالف ذاك حسب منظور معين ، وضع مذهبه من خلاله ، وهذا ما لم يستطيع أن يفعله ابن المرتضى فوقع في تناقضات غريبة ، كان في غني عنها لو أنه تتبع خطأ واحداً واضحاً خاصاً به .

ولقد كان اسلوب عرض الفكرة والآراء عند صاحبنا اسلوباً جيداً للعرض ، وذلك بوضع الراى وسط آراء سابقة بصرف النظر عن المخالفة او الموافقة ، حتى يمكن للباحث فهم الراى والحكم عليه في ضوء الآراء المقارنة له والمقترنة معه .

اما عن الطرافة والاصالة والالتزام ، او الامانة العلمية بالمعنى المعاصر ، فقد كانت اكثر ظهوراً ووضوح وتمثلاً عند ابن متوية في كتابيه (التذكرة والجموع في المحيط بالتكليف) ولكنها اختلفت بعض الشيء ، ان لم تكن ندرت عند ابن المرتضى في كتابه (رياضة الافهام / القلائد في تصحيح العقائد / السنية والامل) (فاما الزبد فيذهب جفاء ، واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ..) (الرعد / ١٧ /)

هوامش وتعليقات

• راجع ما انتهينا اليه حول تسمية علم الكلام بالحكمة الدينية للمسلمين حتى يشتمل على كافة الموضوعات التي تفرع اليها هذا العام من بعد في عصور تطوره المختلفة ، ولقد قدمنا من الاسباب ما يوضح وجهة نظرنا وقد يقنع القارىء ، وذلك في كتابنا الحكمة الدينية للمسلمين ج ١ القاهرة ١٩٧٨ م .

١ - تجدر الإشارة هنا الى الكتاب الضخم الذى قدمه الدكتور احمد صبحي للمكتبة العربية عن

الزيدية ، عن منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٨٠ م ، وهو مساهمة طيبة تساعد الباحثين في التعرف على اصل الزيدية ونصوصهم ، والإستعانة بها لعمل بحوثهم ع هذا الفرع من فروع الفكر الاسلامي .

٢- راجع تفاصيل هذه القضية الخاصة بكانة المعتزلة وفضل رجالها في مقدمة تحقيقنا لكتاب التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض ، لابن متوية ، وذلك بالاشتراك مع الزميل الدكتور فيصل عون القاهرة / ١٩٧٥ .

٣- راجع المقدمة والفهرس الخاص بتذكرة ابن متوية في تحقيقنا المشار اليه .

٤- انظر تذكرة ابن متوية س ١٤/١٥ .

٥- أنظر مقدمة البحر الزخار لابن المرتضى ، خاصة التعريف بصاحب الكتاب الذي اعده علي بن عبد الكريم . ابن محمد الفضيل ص ١٧/١٨ .

٦- المصدر السابق ، مواضع متفرقة من ص ١٢/٢٦ .

٧- نفس المصدر ونفس الصفحات ، وقارن كتاب الزيدية للدكتور احمد صبحي ص ٤١٠/٤١٤ .

٨- راجع مقدمة نشرة كتاب/المجموع في المحيط بالتكليف/ لابن متوية ، وقد نشر مرتين ، احداها للأب يوسف هوين ، ببيروت ١٩٦٤ م ، والثانية للاستاذ عمر عزمي ، القاهرة ١٩٦٥ م .

٩- انظر كتاب التوحيد من كتاب القلائد في تصحيح العقائد ، ضمن البحر الزخار لابن المرتضى ص ٥٢ .

١٠- المصدر السابق ونفس الصفحة .

١١- راجع تذكرة ابن متوية ص ٩٩/١٠٠ .

١٢- المصدر السابق ص ٨٨/٨٩ .

١٢٥- الأكوان الأربعة هي الأجتماع والافتراق والحركة والسكون .

١٣- التوحيد عن القلائد ص ٥٣ .

١٤- راجع كتابنا الحرية المسؤلة في الفكر الاسلامي ، ص ٣٥ ، القاهرة ١٩٧٥ م وذلك لمعرفة كيف أن الفعل الانساني يعد دليلا على الوجود الالهي من ص ٣٣/٤٠ .

١٥- القلائد في العقائد ص ٥٣ .

١٦- نفس المصدر والصفحة .

١٧- قارن ذلك بما كتبناه حول مسألة تأثير العالم العلوي في العالم السفلي عند فلاسفة الاسلام ص ٨٣/١٠٨ / ١١٠ من كتابنا فلسفة الإسلاميين ، ١٩٧٧ م .

١٨- القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٣ .

١٩- نفس المصدر والصفحة .

٢٠- تذكرة ابن متوية ، ص ٤٧ .

- (٢١) أنظر رياضة الأفهام في لطيف الكلام، ضمن كتب البحر الزخار ج ١ ص ١٠٠.
- (٢٢) انظر تذكرة ابن متوية ص ٤٧/٤٨.
- (٢٣) المصدر السابق ص ٤٨.
- (٢٤) نفس المصدر ص ١٦٢/١٦٣.
- (٢٥) رياضة الأفهام ص ١٠١.
- (٢٦) تذكرة ابن متوية ص ١٨٤/١٨٥.
- (٢٧) المصدر السابق ص ١٨٥.
- (٢٨) رياضة الأفهام ص ١٠١.
- (٢٩) تذكرة ابن متوية ص ١٣٠/١٣٤.
- (٣٠) المصدر السابق ص ١٣٤.
- (٣١) نفس المصدر السابق ص ٢٤٨.
- (٣٢) رياضة الأفهام ص ١٠٢.
- (٣٣) نفس المصدر والصفحة.
- (٣٤) المصدر السابق ص ١٠٢/١٠٣.
- (٣٥) تذكرة ابن متوية ص ١٢٦.
- (٣٦) المصدر السابق ص ١٢٧/١٢٨.
- (٣٧) نفس المصدر ص ١٢٤.
- (٣٨) رياضة الأفهام ص ١٠٦.
- (٣٩) للاستزادة في الموضوع يمكن الرجوع الى ما كتبناه عن علاقة الجوهر بالاعراض في كتابنا فكرة الجوهر عند فلاسفة الإسلام، القاهرة ١٩٧٩ م.
- (٤٠) رياضة الأفهام ص ١٠٦.
- (٤١) لمعرفة تفصيل موقف ابن متوية حول تعريف الاعراض وتحديد وتصنيف وحصر انواعها واجناسها، يمكن الرجوع الى تذكرته ص ٣٥/٤٦، وقارن ذلك بموضع متفرقة من كتابنا فكرة الجوهر، القاهرة ١٩٧٩.
- (٤٢) راجع رياضة الأفهام ص ١٠٧، ثم حاول المقارنة ص ١٠٨ عن الالوان، ص ١٠٩ الطعموم والروائح، ص ١١٠ الحرارة والبرودة والاصوات، ص ١١٢ الالم واللذة، ص ١١٣ الرطوبة واليبوسة، ص ١١٤ الاكوان، ص ١١٦ التآليف، ص ١١٧ عن الاعتماد، حين يمكن العثور على بقية آراء ابن المرتضى في بقاء الاعراض وفنائها.
- (٤٣) رياضة الأفهام ص ١٠٧.
- (٤٤) المصدر السابق ص ١٠٨.
- (٤٥) تذكرة ابن متوية ص ٣٩.
- (٤٦) رياضة الافهام ص ١٠٧/١٠٨.

- (٤٧) المصدر السابق ص ١٠١ .
- (٤٨) نفس المصدر والصفحة .
- (٤٩) تذكرة ابن متوية ص ١٨٢/٨١ .
- (٥٠) المصدر السابق ص ١٨٣/٥٤٢ .
- (٥١) المصدر السابق ص ٥٤٣ .
- (٥٢) رياضة الأفهام ص ١٠٢ .
- (٥٣) نفس المصدر والصفحة .
- (٥٤) نفس المصدر والصفحة .
- (٥٥) رياضة الأفهام ص ١٠٣ .
- (٥٦) التذكرة ص ١٨٠ .
- (٥٧) نفس المصدر ص ١٨١ .
- (٥٨) المصدر السابق ص ١١٣ .
- (٥٩) رياضة الأفهام ص ١٠٢ .
- (٦٠) نفس المصدر ص ١٠٣ .
- (٦١) تذكرة ابن متوية ص ١٧٤/١٧٣ .
- (٦٢) المصدر السابق ص ١١٧/١١٦ .
- (٦٣) نفس المصدر ص ١١٩ .
- (٦٤) رياضة الأفهام ص ١٠٣ .
- (٦٥) تذكرة ابن متوية ص ١١٣ .
- (٦٦) المصدر السابق ص ١١٥/١١٤ .
- (٦٧) نفس المصدر ١٤٦ .
- (٦٨) المصدر السابق ص ١٤٧/١٤٦ .
- (٦٩) رياضة الأفهام ص ١٠٤ .
- (٧٠) نفس المصدر ص ١٠٥ .
- (٧١) المصدر السابق ص ١٠٢ .
- (٧٢) تذكرة ابن متوية ص ٤٩٥/٤٩٤ .
- (٧٣) المصدر السابق ص ٤٩٦/٤٩٥ .
- (٧٤) رياضة الأفهام ص ١٠٣ .
- (٧٥) التذكرة ص ٤٩٦ .
- (٧٦) المصدر السابق ص ٥٢٧ .
- (٧٧) نفس المصدر ص ٥٢٨/٥٢٧ .
- (٧٨) نفس المصدر ص ٥٢٩/٥٢٨ .

(٧٩) رياضة الافهام ص ١٠٣ .

(٨٠) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٨١) نفس المصدر والصفحة .

(٨٢) القلائد في تصحيح العقائد ص ٦٢ .

(٨٣) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٨٤) نفس المصدر والصفحة .

(٨٥) نفس المصدر والصفحة .

(٨٦) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٨٧، ٨٨) نفس المصدر ص ٦٣/٦٤ .

(٨٩) راجع هذه الجوانب كلها ، وجوانب أخرى ، كتابنا الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الاسلامي .

(٩٠) راجع كتاب الزيدية للدكتور أحمد صبحي ص ٤٨١ .

صنعاء في ابريل / ١٩٨١

ظاهرة التثنية في اللغة

د. ابراهيم خليفة سليمان

إن مادة «ث ن ي» في اللغة العربية و ث ن ي في اللغة العبرية
معناها: «ضاعف وكرر» (١)، وترجع صيغة «اثنين» في العربية،
و ث ن ي في العبرية إلى أصل سامي كان في اللغة الأم
thiñay (Pnaí) (٢).

وأصل «التثنية» في اللغة العربية يرجع إلى «العطف» (٣)، و«ضم
واحد إلى واحد» (٤) و«رد بعضه على بعض» (٥) و«جعله اثنين» (٦) و
«الاثنان ضعف الواحد» (٧). ومنه «التثني» بالكسر والقصر «الأمر بعداد

1-2: Le duel dans les langues Sc'mitiques. P:125

- ٣- لسان العرب ١٨ / ١٢٤ (ثنى)
- ٤- لسان العرب ١٨ / ١٢٧ (ثنى)
- ٥- لسان العرب ١٨ / ١٢٤ (ثنى)
- ٦- لسان العرب ١٨ / ١٢٧ (ثنى)
- ٧- لسان العرب ١٨ / ١٢٥ (ثنى)

مرتين» (١) و«التثني» في الصدقة «أن تؤخذ في العام مرتين» (٢) ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يثنى في الصدقة» يعنى «لا تؤخذ في السنة مرتين» (٣).

ومنه «الاثنان» من أيام الأسبوع «لأن الأول عندهم الأحد» (٤) ومنه أثناء الشيء ومثانيه، وهى «قواه وطاقاته، واحدها يثنى ومثناة ومثناة» (٥) ويطلق على الجزء من الشيء «المثنى» فيقال: «مضى يثنى من الليل» أى «ساعة» (٦)، وثناه «كفه» (٧) وثنيته «صرفته عن حاجته» (٨) واثنيت الشيء من الشيء «حاشيته» (٩).

اما الحسيات التي تصدق عليها هذه المادة، فيمكن إيجازها في أن «التثنية» هى الجبل نفسه (١٠) أو منقطعة (١١) أو «الطريقة في الجبل كالنقب، وقيل هى العقبة» (١٢) والعقاب «جبال طوال بعرض الطريق، فالطريق تأخذ فيها. وكل عقبة مسلوكة ثنية، وجمعها تبايا، وهى المدرج أيضا، ومنه قول عبد الله ذى البجادين المزنى:

«تعرضى مدا رجا وسومى تعرض الجوزاء للنجوم» (١٣)

والتثنية فى الجبل كالعقبة فيه، وقيل هى الطريق العالى فيه، وقيل أعلى المسيل فى رأسه، وبها شبهت الثنية من الاضراس لما بينها من الشبه «فى الهيئة

١-٢-٣- لسان العرب ١٨/ ١٣٠ (ثنى)

٤- لسان العرب ١٨/ ١٢٧ (ثنى)

٥- لسان العرب ١٨/ ١٢٤ (ثنى)

٦- لسان العرب ١٨/ ١٣٦ (ثنى)

٧-٨- لسان العرب ١٨/ ١٢٤ (ثنى)

٩- لسان العرب ١٨/ ١٣٥ (ثنى)

١٠- لسان العرب ١٨/ ١٣٤ (ثنى)

١١- لسان العرب ١٨/ ١٢٤ (ثنى)

١٢-١٣- لسان العرب ١٨/ ١٣٤ (ثنى)

عليه حاكما لتنظيم أمور حياته ، وأصبح «الثنيان» من هو «دون السيد في المرتبة» ، والجمع ثنية ، قال الأعشى :

طويل السيدين ، رهطه غير ثنيةٍ أشمٌ ، كريم ، جاده لا يرهقُ» (١)

و«الثني» من الرجال «بعد السيد» (٢) ، قال أوس بن مغراء :

تري ثنانا إذا ما جاء بداهم ويدوهم إن أتانا كان ثنيانا

ويقال للمدى يجيء ثانيا في السؤدد ، ولا يجيء أولا «ثني مقصور ، وثنيان وثني» (٣) وفي حديث الحديبية «يكون هم بدء الفجور وثناه» أي أوله وآخره (٤).

وأصبح الثناء هو ما يتصف به «الإنسان من مدح أو ذم ، وخص بعضهم به المدح ، وقد اثبت عليه» (٥) قال أبو المثلم الهذلي :

يا صفر ، أو كن ثني أن سيفك مشبهُ سُبُوقِ الخُشْبِيَّةِ لاناِبٍ ولا عِصْلُ

«معناه تمتدح وتفتخر» (٦) . وإذا قيل : فلان ثنيةٌ أهل بيته ، فعناه

«أردلهم» (٧)

واخترع الإنسان الآلات الموسيقية للتسرية عن نفسه ، ومنها العود ، فأطلق

«المثاني» على وتر من أوتار العود ، ويقصد به «الذي بعد الأول» (٨)

واحدها «مثنى» (٩) ومنه قولهم : «رنات الثالث والمثاني» (١٠) .

١ - لسان العرب ١٨ / ١٣٣ (ثني)

٢ - لسان العرب ١٨ / ١٣٣ (ثني)

٣ - لسان العرب ١٨ / ١٣٣ (ثني)

٤ - لسان العرب ١٨ / ١٣٣ (ثني)

٥ - لسان العرب ١٨ / ١٣٤ (ثني)

٦ - لسان العرب ١٨ / ١٣٤ (ثني)

٧ - لسان العرب ١٨ / ١٣٣ (ثني)

٨ - لسان العرب ١٨ / ١٣٠ (ثني) وتاج العروس ١٠ / ٦١ (ثني) .

٩ - لسان العرب ١٨ / ١٣٠ (ثني) وتاج العروس ١٠ / ٦١ (ثني) .

١٠ - تاج العروس ١٠ / ٦١ (ثني)

ولقد عرفت اللغة السامية الأم صيغة المثني؛ لأن كل اللغات السامية تظهر فيها آثار تلك الظاهرة:

ف نجد المثني في أعضاء الجسم المزدوجة التي تحتفظ بأسمائها لأطول مدة ممكنة، ففي الأكادية نجد « id-an اليدان in-an العينان » (١) وفي العبرية שְׁנַיִם «شفتان» (٢) بل إن الثنية قد امتدت إلى أجزاء من الجسم، ليس مثناة، وذلك مثل قوهم في الأكادية « resan الرأس » وكانت مثني؛ لأن هناك ناحيتي الرأس... إن لم يكن هناك اتجاه لا شعوري لوسط صيغة المثني من الأعضاء. المزدوجة إلى الأجزاء الأخرى» (٣)

كما أن بعض الأسماء التي لا نشعر أنها مثناة. ذهب بعض الباحثين إلى أنها كانت مثناة في الأصل «فيرى تيودور نولدكه أن كلمة «رحى» = (رحين) كانت في الأصل مثناة، وأنها تنتهي بنهاية المثني، ويرى أن «شتان» مثني قديم» (٤).

ومما يؤيد كلام تيودور نولدكه أن كلمة «رحى» في العبرية مثناة، وهي רֵחַיִם (٥) وكلمة «ميزان» مثناة في العبرية، وهي: מִזְנָה (٦) ونحن في العربية لا نحس بأن كلمة «رحى» و«ميزان» من الكلمات المثناة.

ولقد انتشر المثني، وأصبحت بعض الأسماء مثناة على التغليب، ومنها على سبيل المثال:

«الأبوان»: الأب والأم... والعُمران: أبو بكر وعمر، غلب عمر؛ لأنه

1-Le duel dans les langues Sémittiques. P:38

٢- المعجم الحديث عبري - عربي الدكتور يحيى كمال ٤٩١.

3-Le duel dans les langues sémitiques. P: 38

4-Idem. P: 94

٥- المعجم الحديث عبري - عربي - الدكتور يحيى كمال ٤٤٦.

٦- المصدر السابق صفحة ٢٤٣.

أخف الأسمين... والبصرتان : البصرة والكوفة ؛ لأن البصرة أقدم من الكوفة. (١).

ونظر إلى بعض الظواهر الطبيعية على أنها مثناة ، فقليل : القمران للشمس والقمر.

كما أن هناك بعض الألفاظ المثناة الملازمة للإضافة ، مثل قولهم : «دواليك» و«حنانيك» و«هواذيك» و«لبيك» و.. سعديك و«حواليك».

كما أن بعض الأسماء قد تشنى لأدنى ملابسنة عرضت بها ، فيقال مثلا منزلان وشابان .

وقد تشنى اللغة العربية الجمع للدلالة على أن صيغة الجمع يجب أن تستخدم مرتين فيقال : «رمح - ورماح - ورماحان» - وإبل - وإبلان - وأصل وأصول وأصولان» (٢)

ولا تكتفى بعض اللغات بالفرد والمثنى والجمع ، ولكنها أيضا تضيف «المثلث» بزيادة العدد «ثلاثة» على الجمع ، كما في لغات بعض الشعوب الأمر يكية (٣) والاسترالية. (٤).

ونجد في اللغة عاملين يتسارعان ، هما عاملا التجديد والمحافظة ، وقد يكتب لعامل المحافظة - في بعض الأحيان - التغلب على عامل التجديد ، كما حدث بالنسبة لظاهرة التشنية ، فلقد امتدت صيغة المثنى إلى أجزاء من الجسم ، ليست مثناة «في جيجل» (٥) شمال قسنطينة في الجزائر ، وفي اللغة السنكرتية الكلاسيكية «فإن المثنى لم ينحسر ، بل اكتسب أرضا جديدة.» (٦) وبلغ

١ - المزهري علوم اللغة وأنواعها ٢/ ١٨٥ و١٨٦ .

٢ - Le duel dans les langues sémitiques. P:94.

٣ - اللغة ٤٣٠ .

٤ - اللغة ٤٣٠ و Le duel dans les langues sémitiques. P:26.

٥ - Le duel dans les langues sémitiques. P:31-32.

من انتشار ظاهرة التشية أن العرب قد يعبرون بالمشئى، ولكنهم يقصدون الواحد، كما في قوله تعالى: «فلما بلغا مجمع بينهما، نسيا حوتها» [٦١ ك الكهف ١٨] وكان النسيان من أحدهما؛ لأنه قال: «فإن نسيت الحوت» [٦٣ ك الكهف ١٨] وقال تعالى: «مرج البحرين يلتقيان» [١٩ م الرحمن ٥٥] ثم قال: «يخرج منها اللؤلؤ والمرجان» [٢٢ م الرحمن ٥٥] «وإنما يخرج من الملح لا العذب»^(١) كما أن العرب تقول: «افعل ذلك، ويكون المخاطب واحدا»^(٢) وقد يذكر العرب جماعة، ثم يخبرون عنهم بلفظ الاثنين كما قال الأسود بن يعفر النهشلى التميمي:

إن المشية والختوف كلاهما يُوفى الخارم، يرقيان سوادى
وقال القطامي التغلبي:

لم يحزنك أن حبال قيس وتغلب قد تباينت انقطاعا

ونجد هذا الاتجاه في القرآن الكريم في قوله تعالى: أولم يد الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا دتقا ففتقناها» [٣٠ ك. الانباء ٢١] وبالرغم من هذا فإن الأمر الذى لا مفر منه أن «المشئى ينتهى دائما الى الاختفاء»^(٣) «في كل اللغات السامية»^(٤) ومنها «الآرامية»^(٥) و «السريانية»^(٦) كما أنه في سبيل الاختفاء التدريجى «في اللغات الآرية»^(٧) «وكانت الفارسي القديمة والزندية تستعملانه في صرامة، ولا يوجد منه أثر في اللغة الفهلوية ولا يوجد المشئى في الأرمنية، ولا في اللاتينية منذ أقدم

١ - الصحاحى ٢١٧.

٢ - الصحاحى ٢١٨.

٣ - Le duel dans les langues sémitiques. P:31-32. -٢

comparative grammar of the Semitic languages. p: 194 -٤

Précis de linguistique sémitique. P:134 -٦-٥

the philosophy of grammar. P: 205 -٧

تاريخ نعرفه لها. » (١) ويراعى أيضا حذف المثني في اللغات « الفينيه
الآجرية. » (٢)

كما أن اختفاء ظاهرة التثنية لا يتم بين عشية وضحاها، ولكنه يبدأ في
الانحسار قليلا قليلا إلى أن يختفي: ففي بعض اللغات السامية نهايتان
للمثنى â للرفع و ay للنصب والجر كما في العربية و « الاكدية » (٣)،
وبعض اللغات الأخرى لم يحتفظوا إلا بال كما في « الآرامية » (٤) ومنذ
« القرن الأول الهجري نجد في أوراق الفيوم للرفع » (٥) ونجد العكس عند
بعض القبائل مثل بلحارث وبعض قبائل ربيعة تستخدم علامة الرفع (أن)
(في الحالية » (٦) واستمر إلغاء علامة الرفع (ان) في اللغة العربية في
العصر الحديث « كلبية » (٧) وسادت علامة النصب والجر، فيقال مثلا
« رجلى » (٨) و « نسوان ثنتين » (٩). كما أن اختفاء ظاهرة التثنية لا يتم
بدرجة واحدة في كل مكان؛ فالعروف أن المدن أكثر قابلية للتطور من القرى؛
لأن القرى « أكثر محافظة » (١٠) والأوساط المثقفة أسرع إلى التجديد من غير
المثقفة « فالمثنى يستخدم بطريقة عادية عند البدو والرحل في جنوب الجزائر،
ولكنه يميل إلى الاختفاء قرب المدن، واختفى تقريبا من اللغة العربية في
تلمسان أيضا » (١١) كما أن الكلمات المثناة قد تزول من لغة الكتابة، ولكنها
تبقى متداولة على ألسن الناس « ولازلنا نقابل في بعض لهجات بشاريا الحالية
الضميرين المثنيين os و enk بعد أن اختفيا من لغة الكتابة منذ آخر القرن
الثالث عشر » (١٢).

-
- ١ - اللغة ١٣٣ و ٤٣١
 - ٢ - اللغة ١٣٣ و ٤٣١
 - ٣ - Le duel dans les langues sémitiques. P:188
 - ٤ - Le duel dans les langues sémitiques. P:93
 - ٥ - Le duel dans les langues sémitiques. P:101
 - ٦ - دراسات في لهجات شرقى الجزيرة العربية ١٥٦ و ١٥٨
 - ٧ - دراسات في لهجات شرقى الجزيرة العربية ١٥٦ و ١٥٨
 - ٨ - ١٠ - ١١ - Le duel dans les langues sémitiques. P: 102,30.
 - ٩ - اللغة ١٣٣

وأنحصر المثنى في أسماء الأعضاء المزدوجة التي تحتفظ بصيغة التثنية لاطول مدة ممكنة لأكثر «من الأفعال» (١) ، ففي السريانية نجد المثنى دون قدرة على الحياة في بعض الكلمات مثل «اليدين والرجلين والعينين والأذنين» (٢) ، كما أنحصر المثنى في بعض أسماء الأعداد ، فلا نجد في السريانية المثنى ممثلاً إلا في أسماء الأعداد مثل «*terén* و*matêñ* مائتين» (٣) وفي الحبشة لا نجد المثنى إلا في بقايا ياجمودة ، تنهى ب *ê* مثل «*estā*» عشرون» (٤) .

وقد تتجرد صيغة التثنية من بعض دلالاتها ، فتستخدم مع عدد يدل على الجمع ، وذلك كما في الآرامية ، فيقال مثلاً «*ܟܠܗܘܢ ܥܘܣܪܐ*» (٥) عشرة قرون ، وترجمتها الحرفية هي : قرنان عشرة ، وفي العبرية يقال «*לדור ודור*» (٦) سبع أعين ، وترجمتها الحرفية هي : ستة جناحين ، وسبع عينين . ويحلر «الجمع» (٧) في أغلب الأحيان محل المثنى بعد أختفائه ، ومنه قوله تعالى : «*إِنَّهُ يَتُوبَ إِلَى اللَّهِ فَعَدَّ صَغِيرَةً*» [٤٦ م التحريم ٦] «وليس لهما إلا قلبان» (٨) ، كما أن الله سبحانه وتعالى يتحدث عن الجنتين في قوله : «ولن نخاف مقام ربه جنتان» [٤٦ م الرحمن ٥٠] و يعيد سبحانه الضمير عليهما مجموعاً في قوله سبحانه وتعالى :

«*فبين قاصرات الطرف*» [٥٦ م الرحمن ٥٥] و «*فبين خيرات حسان*» [٧٠ م الرحمن ٥٥] .

- 1- Le duel dans langues sémitiques. P:193.
- 2- Gesenus's Helerew grammar. P: 193.
- 3- Le duel dans les langues se'mitiques. P: 77
- 4- Précis de linguistique sémitique. P: 134.
- 5- Le duel dans les langues sémitiques. P: 74
- 6- Introduction to Semitic comparative linguistics. P: 54, Gesenus's Hebrew grammar. P: 193.
- 7- Noureeau Larousse illustré. T: 3.P:869,
- 8- Introduction to semitic comparatrie Libguistics. p:53.

كما ان الجمع يعبر عن المثني في نحو قولك: «ما أحسن رؤوسهما» (١) وهو رجل «عظيم المناكب، وإنما له منكبان... وأنه لعظيم الوجنات، وإنما له وجنتان» (٢) و«قال العرب: قطعت رؤوس الكباشين، وليس لهما إلا رأسان» (٣)

والى جانب صيغة «يرجلني» المثناة في لهجات شرقى الجزيرة العربية إلا أننا نجد «وأيضاً رجول» (٤) كما أن وصف المثني أصبح مجموعاً، فيقال: «الرجلين طيبين» (٥)

وفي اللغة البابلية القديمة فإن خبر المثني يوضع في «الجمع المؤنث» (٦) كما حل الجمع محل المثني في أغلب الأحيان، إلا أن المفرد قد يكون له نصيب أيضاً في الحلول مكان المثني:

ومثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: «وإذا رأوا تجارة أو لهواً انقضوا إليها» [١١ م الجمعة ٦٢] ولم يقل انقضوا إليها، وقول حسان بن ثابت:

إن شرح الشباب والشعر الاس ود ما لم يعاصى كان جنونا

ولم يقل: «مالم يعاصيا»، وقول الفرزدق:

قلوب خلت يداى بها، وضنت لكان على اللقدار الخياز
«فقال: وضنت، بعد قوله: «يداى» (٧) وقول الشاعر:

شربومينا وأشقاه لها ركبت عنزٍ بحملي جملًا

١ - شرح الفصل ٤ / ١٥٥ .

٢ - ٣ - الزهر ٢ / ١٩١ و ١٩٤ .

٤ - دراسات في لهجات شرقى الجزيرة العربية ١٥٦ .

٥ - Comparatvie grammar of the Semitic languages. p: 195

٦ - Le duel dans les langues sémitiques. P: 38.

٧ - الصحبى ٢٥٣ .

« ولم يقل: أشقاها » (١) وقولهم « ما أحسن رأسها ، وضربت ظهر الزيدين .
قال الشاعر:

كأنه وجد تركيين قد غضبا » (٢)

وربما كان قد وصف المثني مفردا مؤنثا ، وذلك كقولهم في اللهجة المصرية:
« رجلين طليانية » (٣)

ومالت اللهجات الحديثة إلى عدم تثنية الكلمات ، بل تجمعها ، وتصنع قبلها
كلمة « أثنين » (٤) ففى لهجة المغرب أضافوا كلمة « جوج » ومعناها
« زوج » قبل الكلمات المجموعة ليدلوا بها على المثني ، مثل قولهم:
« جوج درجال » « رجلان » (٥) .

كما أن بعض اليمنيين لا يقولون: رجلان ، أو بقرتان ، بل يقولون: « اثنين
رجال ، وثنتين بقر » (٦) .

وأصبح المثني الآن غير موجود الا فى مجموعة قليلة من اللغات ، وهو « قليل
الاستعمال فى اللغات التى هوفىها . » (٧) واتجهت اللغات الآن نحو حذف
ظاهرة التثنية ، ويؤيد ذلك تاريخ معظم اللغات « فاللغات التى تعد من أقدم
اللغات السامية تقديما ، لغات الحضارة القديمة كالأثيوبية والعبرية والآرامية
والحبشية لم تعد تستعمل المثني الا فى بعض كلمات » (٨) واختفى المثني
التدريج « فى اللغات الهندية الأوروبية » (٩) وفقدت اللغة القبطية

١ - الصاحبى ٢٦٢ .

٢ - شرح الفصل ١٥٦٧ .

٣ - Comparative grammar of the Semitic languages. P: 195.

٤ - Le Juel dans les langues sémitiques. P:32

٥ - لهجة شمال المغرب تطوان وما حولها ١٣٧ .

٦ - لهجات اليمن قديما وحديثا ٥٩ .

٧ - Nouveau Larousse illustré. T:3. P: 869.

٨ - اللغة ٤٣٠ و ١٣٤ .

٩ - اللغة ٤٣٠ و ١٣٤ .

«استخدام المثني كلية» (١)

ويرجع الميل إلى اختفاء المثني من لغات العالم الى اثر العقل البشرى فلقد كان المثني مرتبطا بالمحسوسات، وكان العقل البشرى في اتجاه مضاد لظاهرة التثنية؛ لأن العقل في خلال اتجاهه نحو التجريد كان يميل الى «إزالة المجموعات النحوية ذات الصفة الحسية» (٢) ولا يمكن قبول أن وجود المثني يعتبر «علامة للعقلية البدائية» (٣) وأن اختفائه يعتبر «مصحبا للتقدم الحضارى» (٤) وأن «درجة الحضارة تحدد درجة الاحتفاظ بالمثني في تاريخ اللغة العربية» (٥) «فالاحتفاظ بالمثني يبدو كما لو كان دليلا على حضارة متأخرة، واختفاؤه على العكس من ذلك يدل على تقدم الحضارة» (٦)

ولا يمكن قبول هذه الفكرة؛ لأن الربط بين الحضارة والظواهر اللغوية أمر «لا يمكن تفصيله» (٧)، كما أن العوامل الدينية قد يكون لها تأثيرها في بعض الظواهر اللغوية، فإن لغة القرآن قد أبتت على ظاهرة التثنية بالرغم من مرور أربعة عشر قرنا على ظهور الإسلام.

وكان ظهور الاسلام من أكثر العوامل تأييدا للاتجاه المحافظة على بقاء ظاهرة؛ فلقد نقل الإسلام العرب الى مرحلة حضارية جديدة، ولولا الأسلام لفقد المثني وجوده، كما حدث في كثير من اللغات الأخره، واستخدم القرآن الكريم صنيعه المثني، واحتفظوا بها على مر الأيام. فمثال استخدام المثني في الاسماء قوله تعالى:

1- Le duel dans les langues semitiques. P: 120.

2- 3- Linguistique Historique et lingwistique générale. P: 205.

4.- the philosophy of grammar. P: 206.

٥ - اللغة ص ٤٣٠.

٦ - اللغة ص ٤٣٠.

7- the phiosophy of grammar. P: 206.

« وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول فمن ينقلب على
عقبه » [١٤٣- م- البقرة ٢]
ومثال ألف الأثنين المتصلة بالفعل قوله تعالى: « وكلا منها رغدا حيث شئتما ،
ولا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين ، فأذلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما
مما كان فيه » ٣٥ و ٣٦- م- البقرة . [ومثال ضمير المثنى قوله تعالى : « إن
الصفاء والمروة من شعائر الله ، فمن حج ، أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما »
[١٥٨- م- البقرة]

المصادر والمراجع ١- العربية

- ١- تاج العروس من جواهر القاموس لمحب الدين أبي الفيض السيد محمد
مرتضى الحسين الواسطي الزبيدي . الجزء العاشر (نثى) المطبعة الخيرية
بمصر . الطبعة الأولى ١٣٠٦ هـ .
- ٢- دراسات في لهجات شرقى الجزيرة العربية ت . م . جونستون . ترجمة ،
وقدم له ، وعلق عليه الدكتور أحمد محمد الفييب . جامعة الرياض الطبعة
الأولى ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م - المطابع الأهلية للأوقفت . الرياض المملكة
العربية السعودية .
- ٣- شرح مفصل الزمخشري ليعيش بن على بن يعيش . إدارة الطباعة
النيرية . الجزء الرابع من عشرة أجزاء في مجلدين .
- ٤- الصحاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لأبى الحسين أحمد بن
فارس حقه وقدم له مصطفى الشومى بيروت - لبنان . ١٣٨٢ - ١٩٦٤ .
- ٥- لسان العرج ١٨ (مثنى) لأبى الفضل حجال الدين محمد بن مكرم
الأنصارى . طبعة مصورة عن طبعة بولاق . المؤسسة المصرية العامة للتأليف

والأنباء والنشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. مطابع كوستا تسوماين
وشركاه ١٩٠٨ هـ - هـ.

٦- اللغة: ج. فندير يس. تعريب عبد الحميد الدواخلى. محمد
القصاص. الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - مطبعة لجنة البيان العربى ديسمبر
١٩٥٠.

٧- لهجة شمال المغرب. تطوان وما حولها. تأليف عبد النعم سيد عبد
العال. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر. القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ هـ - هـ.

٨- لهجات اليمن قديما وحديثا. أحمد حسين شرف الدين ١٩٧٠. مطبعة
الجبلاوى القاهرة.

٩- المزهرفى علوم اللغة وأنواعها. الجزء الثانى. للعلامة عبد الرحمن
جلال الدين السيوطى. شرحه، وطبعه، وصححه: محمد أحمد جاد المولى وعلى
محمد البجاوى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية.
عيسى البابى الحلبي وشركاه.

١٠- المعجم الحديث - عبرى - عربى - الدكتور ربحى كمال دار العلم
للملايين بيروت. الطبعة الأولى. يناير ١٩٧٥

تابع المراجع والمصادر
ب- بالفرنسية:

- 11 - Linguistique historique et linguistique générale. A. mortinet.
- 12 - Nouveau Larouaae illustré. T: 3.
- 13 - Précis de linguistique sémitique. C. Brockelmann Traduit de l'allemand Par. W. marczais et. m. Cohen. 1910.

ج- بالإنجليزية:

14- Comparative grammar of the Semitic languages.
By De Lacy G'Leary. Amsterdam. P hilo press 1969.

15- Gesenus's Hebreue grammar. By. E.
Roediger. translatd by B. Daries London 1869.

16- Introduction to Semitic comparatrie linguisti'
By-Louis. H. Gray.

17- the philosophy of grammar-By Gtto yospersen 1935.

العراق في مراسلات حسين-مكاھون

د. محمد أنيس

ليس من شأن هذا المقال التعرض لبعض القضايا التي واكبت مجموعة المراسلات التي تبودلت بين الشريف حسين (شريف مكة) من ناحية وبين سير هنري مكاھون المندوب السامي البريطاني في القاهرة - والمفوض من قبل حكومته للتباحث مع الشريف حسين - فيما بين عامي ١٩١٥ و ١٩١٦ بشأن تحرك عربي سياسي وعسكري ضد الأتراك لمساعدة الانجليز خلال الحرب العالمية الاولى. وهذه القضايا هي:

أولاً: هل ترقى المراسلات بين الطرفين الى حد تشكيل معاهدة متكاملة الشرعية القانونية أم أنها لا تعدو سوى التعرف على وجهتي النظر الشريفية من ناحية والبريطانية من ناحية حول مستقبل الممتلكات العثمانية في الشرق العربي في حالة انتصار الحلفاء.

ثانياً: هل ما حدث من سوء فهم بين الطرفين - العربي والبريطاني - عند نهاية الحرب وبعدها يرجع الى سوء الترجمة من الانجليزية الى العربية في مراسلات مكاھون الى الشريف حسين أو من العربية

الى الانجليزية في مراسلات الشريف حسين الى مكماهون: وهذه وجهة نظر بريطانية طرحت حين بدأ يشوب التوتر العلاقات البريطانية-العربية.

وقد ترتب على هاتين النقطتين قضية ثالثة لم تحسم حتى الان-من وجهة نظري- هل خدع الانجليز العرب في امانهم بقيام دولة عربية موحدة ومستقلة، وهذه وجهة نظر المؤرخين العرب والقوميين العرب كذلك، أم أن المراسلات لا تتضمن خداعا بل مجرد سوء فهم من جانب الشريف حسين كما تدعى وجهة النظر البريطانية الرسمية وغير الرسمية (١).

هذه القضايا لا مكان لها في هذا البحث ذلك لأن البحث ينصب على نص ما ورد في المراسلات الانجليزية والعربية، وبشأن العراق فقط. فنصيب العراق في هذه المراسلات من المسائل التي اهملها المؤرخون الذين تعرضوا لهذه المراسلات اهمالا تاما حتى الان.

ولماذا العراق؟ لأنه كان من المنطقي والطبيعي اذا تحققت فكرة الدولة العربية الموحدة المستقلة برئاسة الشريف حسين فان كافة الاراضي الواقعة تحت النفوذ البريطاني- بشكل أو بآخر- لن يسمح لها بالدخول في هذه الدولة. كذلك الاراضي العربية الواقعة تحت نفوذ الدولة الحليفة لبريطانيا

(١) حول هذا الموضوع يرجع الى

- A. E. Kedawi, England and the Middle East 1914 - 1921. London 1960
- B. G. Attiyah, Iraq, 1908 - 1921 Beirut 1973
- C. P. W. Ireland, Iraq, a study in political development London 1937
- D. H. Longrigg, Four centuries of Modern Iraq. Oxford 1925

تحسين المسكري: مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى، بغداد ١٩٣٦ م
أمين سعيد: الثورة العربية الكبرى-القاهرة.

الجمعية التي أسسها عزيز على المصرى قبيل قيام الحرب العالمية بسنوات قليلة (٤).

وما يلفت النظر أن العراقيين الذين انضموا الى هذه الجمعيات اقتصر دخولهم بصفة قاطعة على جمعية (العهد) العسكرية. لذلك كان من الطبيعي أن ينضم الضباط العراقيون الى ثورة الشريف حسين حين قامت وأن يكونوا في مجموعهم القيادة العسكرية للجيش الثورة.

لعل هذا السبب - أكثر من أى سبب آخر - هو الذى جعل من المتعذر على الشريف حسين أن يتجاهل العراق فى مراسلاته مع مكماهون قبل تحرك الجيش العربى. وكانت بريطانيا قد وقع اختيارها على الشريف حسين كأفضل شخصية يمكن التعاون معها (٥) لأن الحسين من الناحية المنوية كان ينفرد بميزة لا مثيل لها، وهى مكانته فى العالم الاسلامى. فقد كان من سلالة الرسول - عليه الصلاة والسلام - وسادن الاماكن المقدسة هذا بالاضافة الى عدائه للترك وهى عداوة كانت معروفة منذ مطلع القرن العشرين (٦).

(٤) يرجع الى حياة عزيز على المصرى الى كتابى د. عبد الرحمن برج (عزيزى على المصرى) والكتاب سىء فى استنتاجاته وعرضه وتحليله ولكنه لا يخلو من معلومات مفيدة استمدتها المؤلف من قضية هروب عزيز المصرى مع بعض الضباط المصريين فى طائرة سقطت فى الاراضى المصرية وكانت قاصدة العراق للاتضمام الى ثورة رشيد على الجيلانى ١٩٤١. (مركز الابحاث السياسية والاستراتيجية - مؤسسة الاهرام - القاهرة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ م).

كذلك من الافضل الرجوع الى ما كتبه مجيد خدرى عن عزيز المصرى فى كتابه الأخير.

(Arab contemporaries. The role of personalities in Politics) 1973. J. Hopkins. P. P. 7 - 19.

(٥) بالنسبة للعراق كانت هناك أكثر من شخصية قدمت نفسها للتفاوض مع بريطانيا فى مقدمتهم السيد طالب النقيب زعيم البصرة وعدو الترك وكان مؤيده من الانجليز فيليس وسيريس كوكس ولكن الحكومة البريطانية لم تكن ترتاح الى السيد طالب النقيب فرفضت بقاءه فى العراق (المؤلف).

(٦) أمين سعيد : الثورة العربية الكبرى. القاهرة ١٩٣٥.

وبسبب مكانته الدينية بالذات كانت بريطانيا في أشد الحاجة اليه وبالذات لأبطال مفعول الجهاد الديني الذي كان قد أعلنه الخليفة العثماني يحض فيه المسلمين - العرب وغير العرب - على الثورة على كل من بريطانيا وفرنسا (٧).

والحقيقة أن علاقة الأنجليز بالشيخ الشرف حسين لم تبدأ مع نشوب الحرب بل سبقتها بسنوات قليلة حينما بدأ أن تذر الحرب قائمة لا محالة . وكانت صلتهم بالذات مع عبد الله بن الشرف حسين . ففي ١٩١٢ زار عبد الله القاهرة - وكانت العلاقة بالغة التوتر بين الشرف حسين والأتراك - وقابل كمشور المعتمد البريطاني في مصر وسأل سؤالاً واحداً: ماذا سيكون موقف بريطانيا إذا زاد تدهور العلاقة بين الحسين والأتراك حتى وصل إلى حد الحرب العسكرية . ولم يجد عبد الله تشجيعاً من جانب السلطات البريطانية ولعل ذلك يرجع إلى أن بريطانيا حتى ذلك الوقت كان يحدها الأمل على الأقل في حياد الدولة العثمانية إذا نشبت الحرب العالمية . لكنها عدلت عن موقفها حين وقعت تركيا مع ألمانيا المعاهدة الدفاعية في ١٩١٤ .

ففي ٢٤ سبتمبر ١٩١٤ قامت السلطات البريطانية بالقاهرة - سيرهنري مكماهون ومجموعة رجال الاستخبارات البريطانية مثل يونج وستورز وكلايتون ولورنس ممن يعرفون في الوثائق البريطانية «بالمدرسة المصرية» - بناء على اقتراح من اللورد كيتشنر وزير الحرب بالاتصال بعبد الله للتأكد من موقف والده إذا أعلنت الدولة العثمانية الحرب إلى جانب ألمانيا . ورد عبد الله بأنه

(٧) الواقع أن السلطان العثماني قد خاب أمله في إعلان الجهاد الديني - وكان تعليق السلطان عبد الحميد المتلوع على إعلان الجهاد الديني قوله المشهور (لقد أخطأ أخى إن إعلان الجهاد الديني لعبة نستطيع أن نخيف بها الأعداء ولكنها إذا حدثت فلن يكون لها مفعول على الإطلاق) . من اللطيف أنه جرت مناظرة من الصحافة البريطانية والتركية وكانت الصحف البريطانية تقول ما معناه إذا كان الخليفة العثماني خليفة للمسلمين حقاً و يعلن الجهاد الديني فلماذا يتحالف مع دولة مسيحية وهي ألمانيا . (المؤلف) .

يقف الى جانب الأنجليز بشروط معينة هي (أنه طالما أن بريطانيا تقوم بحماية حقوقنا في هذا البلد وحقوق سيادة الأمير الراهن والحاكم وحقوق الامارة واستقلالها في كافة المجالات دون أى قيد أو تحديد وطالما أنها تؤيدنا ضد أى عدوان اجنسى وبالذات ضد الاتراك خصوصا اذا أرادوا تنصيب احدا غير الامير بفرض احداث انقسام داخلي وبشرط أن حكومة جلالة الملك ستضمن هذه المبادئ الاساسية بوضوح وكتابة) (٨) .

أرسلت وزارة الخارجية ردها في ٣١ أكتوبر ١٩١٤ بعد أن كانت إنجلترا قد أعلنت الحرب على تركيا قائلة في هذا الرد بأنها تعد الحسين اذا انحاز مع اتباعه الى جانب إنجلترا ضد تركيا بضمان بقاءه في منصبه كأمر مع احتفاظه بجميع الحقوق والميزات المتصلة به كما تعهدت بالدفاع عنه ضد كل عدوان خارجي ، وتضمنت الرسالة ايضا وعدا صريحا للعرب بصورة عامة بمساعدتهم للحصول على الحرية شريطة أن يرتبطوا بالأنجليز وختمت الرسالة بأشارة تلمح الى أن الشريف يستطيع الاعتماد على اعتراف بريطانيا في حالة مسانده كخليفة للمسلمين (٩) .

ويلاحظ هنا أن رد بريطانيا فاق بكثير مطالب الامير عبد الله المعبرة عن مطالب والده . وأن دل ذلك على شيء فائما يدل على القلق الذي كان يرتاب الحكومة البريطانية من موقفها السياسي والعسكري آنذاك في منطقة الشرق الاوسط خصوصا بعد اعلان الجهاد الديني/وهو قلق لم يكن له ما يبرره كما أثبتت الاحداث بعد ذلك .

استلم عبد الله الخطاب في ١٦ نوفمبر ١٩١٤ فنالت لديه اطياب القبول لانها أعطت الحسين الضمانات التي كان يطلبها بعينها فيما يتعلق بالحجاز (١٠) .

(٨) جورج انطونيوس : بقظة العرب ص ١٣٩ وما بعدها .

(٩) نفس المرجع ص ١٤٧ .

(١٠)

وأما موضوع المناطق العربية الأخرى فقد فتحت املا يفسر بمستقبل زاهر من التحرر القومي .

وأجاب عبد الله بأمر من والده بكتاب ارسله الى القاهرة تعهد فيه باسم أبيه بأن يسير في سياسة تحالف سرى مع انجلترا وقد أكد عبد الله مرة أخرى عدم استطاعة الشريف القيام بأى عمل عدائى مكشوف ضد الاتراك قبل أن يتم استعداداته ولهذا طلب منحه مهلة يتمكن خلالها من دراسة وضع بلاده بشكل جدى وجمع قواه حتى تحين الفرصة المواتية لاعلان عدائه .

وضلت رسالة عبد الله الى القاهرة فى أوائل ديسمبر وبها يجتم القسم الأول من التعامل الذى اشترك فيه الأنجليز مع ممثلى الحركة القومية العربية . أما القسم الثانى فإنه استهل بعد ثمانية عشر شهرا وكانت فاتحة هذا القسم المذكورة التى كتبها الحسين الى السير هنرى مكماهون وهى الاولى من سلسلة المراسلات . تؤلف ما هو معروف باسم مراسلات الحسين بمكماهون . وكانت اتصالات الحسن بالزعماء القوميين العرب فى الشام عن طريق أبنه الامير فيصل قد أسفرت عن تأكيدهم على شعورهم المعادى للاتراك وأنهم مستعدون تماما للعمل تحت زعامة الحسين على اساس الحصول على ضمانات مؤكدة من بريطانيا بالحصول على استقلال العرب وجدير بالذكر أن القوميين الذين اتصل بهم فيصل كانوا الأعضاء المؤسسين لجمعية العهد والفتاة .

سبق أن ذكرت أن المراسلات بين الطرفين بدأت فى ١٤ يوليو ١٩١٥ حينما كتب حسين الى مكماهون يطلب اعتراف انجلترا باستقلال البلدان العربية محددة من الشمال : خط درسين - أضنة حتى درجة ٣٧ ومنها امتداد حتى حدود فارس ، وشرقا : الحدود الفارسية حتى خليج فارس - اما جنوبا فالبحر الهندي (باستثناء عدن) وغربا : البحر الاحمر والبحر المتوسط حتى مرسين .

يضاف الى ذلك الغاء الامتيازات الاجنبية وعقد تحالف دفاعى بين بريطانيا والدول العربية المستقلة مع منح بريطانيا الافضلية فى الشؤون الاقتصادية .

كما يلاحظ أن الحسين في خطابه الى مكاهون في أول يناير ١٩١٦ ذكر بأن هذه المطالب ليست شخصية ولكنها تتعلق اكثر برغبات الشعب العربي (يقصد الجمعيات العربية القومية) (١١).

غير أن الحكومة البريطانية لم تكن ترغب الذهاب الى هذا الحد من التورط الذي يصل الى ترتيب معين من شأنه أن يشل يد إنجلترا في اية تسوية مستقلة. اذ يقول مكاهون في خطابه في ٣٠ أغسطس ١٩١٥ الى الشريف حسين (نحن نعلن مرة اخرى ان حكومة جلالة الملك ترجب بعودة خلافة عربية العراق، اما فيما يتعلق بقضايا الحدود فأنه سابق لاوانه في ظروف الحرب ولاسيا أن الاتراك مازالوا يحتلون بعض المناطق العربية) - ولكن بعد خطاب آخر من الشريف حسين بتاريخ ٩ سبتمبر ١٩١٥ يشكوفيه من غموضه وفتور الاجابة البريطانية، رد المندوب السامي البريطاني في ٢٤ أكتوبر ١٩١٥ مجددا اعتذار حكومة ومحفظاتها ازاء الاستقلال العربي ويقول في الخطاب (أن منطقتي مرسين والاسكندرونه واجزاء من سوريا الواقعة الى غرب منطقة دمشق وحمص وحماه وحلب لا يمكن اعتبارها عربية صرفة ولهذا السبب وجب استثنائها من التحديد المقترح - واننا نقبل بهذا التحديد مع مراعاة التعديل الموضح اعلاه. على الا يؤثر ذلك في المعاهدات المعقودة بيننا وبين بعض امراء العرب (١٢) - اما فيما يتعلق بالمناطق الواقعة ضمن الحدود المقترحة التي تستطيع بريطانيا العظمى أن تعمل فيها بدون أن تمس مصالح حليفها فرنسا فاني مكلف باعطائكم التعهدات التالية باسم حكومة بريطانيا:

أولا: تضمن بريطانيا سلامة الأماكن المقدسة ضد أي اعتداء

خارجي.

(١١) جورج انطونيس: ص ١٧٨.

(١٢) يقصد الكويت وشيخات الجنوب في شبه الجزيرة والدولة السعودية التي ارتبطت بها في ١٩١٥ بواسطة الكاينج شكبير بمعاهدة تشبه معاهدات الحماية عام ١٩١٥ (المؤلف).

ثانياً: استعداد بريطانيا لمساعدة العرب على إنشاء الأنظمة الادارية في المناطق التي تتألف فيها الدولة العربية المستقلة .

ثالثاً: على العرب الا يلجأوا لغير انجلترا للحصول على مستشارهم وغيرهم من الموظفين الأجانب .

رابعاً: لبريطانيا مصالح خاصة في العراق تستدعي اقامة نوع خاص من الادارة في منطقتي البصرة وبغداد على أساس لم نعينه ولكن ينطوي على التعاون بين الإنجليز والعرب في ذلك الجزء من الدولة العربية المستقلة . (١٣) .

والتحفظ الرابع الخاص بالعراق يرجع على وجه الدقة بين التباين الشائع بين المراسلات التي تحمل الاحلام والتحفظات ومن الدافع العسكري والسياسي لبريطانيا في العراق ، وذلك أن الحملة البريطانية التي خرجت من الهند لاحتلال البصرة عام ١٩١٤ في اعقاب دخول تركيا الحرب مباشرة لاحتلال العراق أو اجزاء معينة من العراق ، كانت قد احتلت بالفعل جنوب العراق مندفعة نحو بغداد رغم المقاومة العنيفة التي واجهتها من قبل العشائر العربية والجيش التركي في العراق لذلك لم يكن من السهل على انجلترا أن تتنازل - دون تحفظ - في مراسلاتها مع الشريف حسين عن اجزاء احتلتها فعلاً في العراق واقامت فيها ادارات محلية ، حتى ولو كان هذا ضد رأي سير هنري مكماهون . فركز القوة في ذلك الوقت وتحت هذه الظروف كان للمدرسة الهندية التي قاومت الحملة على العراق بقيادة الجنرال ويلسون (١٤) والضباط الذين خدموا في الهند ومن الطبيعي أن يكون لهم المفعول الاول في مخططات بريطانيا بالنسبة للعراق وكانت هذه المدرسة ترى ضرورة استيلاء

(١٣) Cmd. 5957 "Correspondence between Sir Henry Mc. Mahom and Sharif Hisayn of Macca-July 1915 March 1916.

(١٤) A. Wilson. A Clash of Loyalties 1917-1920

بريطانيا على العراق كله . ولم تكن المدرسة المصرية قد تمكنت من تغليب رأيها في لندن بعد .

ولذلك لم يكن غريبا أن يجيب الشريف حسين في ٥ نوفمبر ١٩١٥ بالنسبة للعراق أنه على الرغم من تأكيده لدوره العربي واهمية وحدته مع القبولة العربية المرتقبة فإنه يوافق (حق يسهل أى اتفاق وحتى يأخذ في الاعتبار التأكيدات التي وردت في خطابكم للمحافظة وحماية مصلحتنا المشتركة في هذا البلد: لهذه الأسباب فنحن نوافق على ترك هذه المناطق المحتلة بالقوات البريطانية تحت الادارة البريطانية لوقت قصير دون أن يكون لأى طرف حقوق مسبقة خصوصا التي تتعلق بالأمة العربية وهي مصالح اقتصادية وحيوية وفي مقابل مبلغ من المال يدفع تعويضا للملكة العربية خلال مدة الاحتلال) (١٥).

ورد هنرى مكاهون على الشريف حسين في ١٣ ديسمبر ١٩١٥ فأجاب على اقتراح الشريف حسين باحتلال بريطاني مؤقت لمناطق احتلتها الحملة العسكرية البريطانية في العراق مقابل تعويض مالي ملائم اجابة غامضة وغير واضحة حيث قال (انه لا بد من اتخاذ تدابير من هذا النوع للمحافظة على مصالح بريطانيا محافظة جيدة وأن كان الأمر يحتاج الى بحث مفصل لا يتيسر اجراؤه في هذا الوقت). (١٦)

وفي أول يناير ١٩١٦ أجاب الحسين مفسرا القبول الضعيف الذي أبداه مكاهون في مسألة ادارة العراق المستقبلية على انه قبول نهائي لمقترحاته وأعلن أنه مستعد لترك أمر أو تعديل الأعانة المالية (لحكمة بريطانيا وانصافها) ثم ختم خطابه بتأكيد عزمه على اعلان الثورة في اول فرصة ولح الى انه سيخبر مكاهون في وقت مناسب بما يحتاجه من الاسلحة والعتاد والمؤن (١٧).

(١٥) London 1931 P. 22.

(١٦) جورج انطونيوسس: ص ١٦٩.

(١٧) المسكري: مذكراتي ج ١ ص ٧٩-٨٢.

ويلاحظ على كل حال انه فيما يتعلق بالعراق في مراسلات حسين-مكماهون أن الشريف لم يوافق على انتزاع كامل لاي جزء من العراق ولكنه وافق على احتلال مؤقت للبقعة التي كانت تحت سيطرة القوات العسكرية البريطانية في مقابل مساعدة مالية تدفع له ابان الحرب .

وأغلب الظن أن تمسك الشريف حسين بالعراق ضمن الدولة العربية المرتقبة يرجع الى ضغط الضباط العسكريين العراقيين الذين كانوا يمثلون نواة قيادة الجيش العربي ١٩١٦ .

والحقيقة أن حركة الضباط العراقيين خصوصا من اعضاء جمعية العهد للقيام بثورة ضد القوات التركية بدأت في مارس ١٩١٥ وقبيل معركة الشعبية (١٨) (أبريل ١٩١٥) وهى المعركة التي انتصر فيها الجيش في البريطاني انتصارا ساحقا). وافق الضباط العراقيون على الاتصال بالقيادة البريطانية على أمل الوصول الى اتفاق مضمونه عرقلة حركة الجيش التركي في العراق مقابل وعد بريطاني لتحقيق الأمنى الوطنية في قيام دولة عربية في العراق بعد هزيمة الاتراك، غير أن معركة الشعبية اخذتهم على غفلة حالت بينهم وبين الاتصال بالبريطانيين .

وفي يونيو ١٩١٥ بعد أن منيت القوات التركية بعدد من الهزائم عقدت مجموعة من الضباط العراقيين اجتماعات في الناصرية واتفقوا على النقاط التالية:

- (١) القيام بمفاوضة القوات البريطانية وفق قاعدة اعطاء العراق استقلاله .
- (٢) اعلان انفصال القوة الموجودة في الناصرية التي تتكون اساسا من قوات عربية عن القوات التركية مع الاحتفاظ بأسلحتها .

(١٨)

F. O. 371 2775 182182. From Colonel
Wilson to Henry Mc. Mahon. Jeddah 17 Ougst 1916.

(٣) مشاوره زعماء القبائل المحلية وبالذات المنتفق للحصول على تأييدها في هذه الخطة (وقد فشلت هذه الخطة في الوصول الى شيء) ومسبب الفشل يكمن في عجز الضباط العراقيين في ايجاد اتصال بالبريطانيين في ذلك الوقت الامر الذي اجبرهم على الاستمرار في القتال في جانب الجيش التركي.

غير أن أهمية تحرك هؤلاء الضباط العراقيين - الذي لم يكن بطبيعة الحال خافيا على بريطانيا - تكمن في أن بريطانيا أدركت أن الشريف حسين لا يمسك بكافة اطراف القوى الوطنية العربية في الشرق العربي وانه في الحقيقة لا صلة له الا بالعهد الشامي (١٩) وخطورة هذه الحقيقة تقع في ضعف موقف الشريف حسين بالنسبة للعراق وهويتها مع الجانب البريطاني وتمسك بريطانيا بالعراق وما اكتنف رسائل مكماهون للشريف حسين من غموض بالنسبة لمستقبل العراق وعلاقته بالدولة العربية المستقلة المرتقبة.

غير أنه تدريجيا بدأ الضباط العراقيون الموجودين في العراق يتسربون الى الثورة الشريفة. فأبان الحرب في العراق تمكن البريطانيون من اسر عدد كبير من الضباط العراقيين وتم ترحيلهم الى الهند. والى جانب ذلك ظهرت حركة هروب واسعة من الجيش التركي من جانب الضباط العراقيين ومن هؤلاء الذين فروا الى الجيش البريطاني في يوليه ١٩١٥ مولود مخلص وعلى جودت وعبد الله الديلمي والثلاثة اعضاء في جمعية العهد.

وارتفع بدرجة ملحوظة جدا هروب الجنود والضباط العراقيين من الجيش التركي اثر سقوط بغداد في مارس ١٩١٧ - وكان يشجعهم على الهروب الانباء التي تواردت اليهم عن قيام ثورة عربية ذات طابع قومي في الحجاز فانخرط عدد كبير منهم - خصوصا من الذين كانوا اسرى في الهند - في الجيش العربي بقيادة

(١٩) لعل هذه الحقيقة تمثل بدايات الخلاف بين العهد العراقي والعهد السوري (المؤلف).

فيصل ومساعديه من رجال المخابرات البريطانية . وكانت الدفعة الاولى تتكون من ١١ ضابطا . ١٢١ من ضباط الاحتياط وتزايد عددهم حتى اصبحوا يمثلون بدرجة فائقة القيادة العسكرية للجيش العربي .

والامر الذي يجمع عليه المؤرخون أنه اذا كان الشوام هم العقل المفكر للثورة العربية آنذاك فان الضباط العراقيين كانوا نواة القوة العسكرية الضاربة التي اعتمد عليها فيصل في فتحه لسوريا .

ولقد كان من الطبيعي ان يؤدي ذلك الى زيادة قوة الحسين في مفاوضاته مع الانجليز ولكن كان هناك اكثر من سبب يضعف من موقفه : أولا : أن القوة العسكرية البريطانية كانت قد اتمت بالفعل غزو العراق كله (باستثناء الموصل) وكان من الطبيعي ان يفرض الواقع العسكري نفسه على اية مفاوضات مهاجست النيات من الجانبين . وكان يساعد على ذلك أن الجيش العربي كان يزحف بسرعة في جهة الشام حتى أن فيصل دخل دمشق قبل الجيش البريطاني ورفع العلم العربي وأعلن الحكومة العربية (التي مكثت من ١٩١٨ حتى ١٩٢٠) فبدأ أن التركيز العربي على دمشق وليس على بغداد الامر الذي أوجد بعض الحساسية لدى العراقيين . ثانيا : ظهور خلاف بين الضباط العراقيين من جماعة العهد والضباط الشوام من نفس الجماعة .. ذلك انه ساد اعتقاد لدى الضباط العراقيين ان الثورة الحسينية تركز على استقلال بلاد الشام دون العراق الامر الذي أدى بهم الى تكوين حركة منفصلة تعمل على الثورة داخل العراق بهدف استقلال العراق وحده خصوصا بعد أن اعلنت الحكومة السوفيتية في روسيا المعاهدات السرية التي عقدت ابان الحرب بين دول الحلفاء وفي مقدمتها معاهدة سيكس - بيكو التي تدور حول تقسيم الشرق العربي بين انجلترا وفرنسا . وكان هذا الاعلان بداية انهيار الثورة العربية بل وبداية انهيار الشريف حسين نفسه . كما أنه يكاد يكون من المؤكد أيضا أن فشل حسين في الاحتفاظ بالعراق ضمن الدولة العربية التي كان يحلم بها يمثل أول معول في نسف ما توصل اليه الطرفان في مراسلات حسين ومكاهون .

موقف الشخصية الروائية من الواقع الاجتماعي .. رؤية نظرية ودراسة تطبيقية

د. أحمد إبراهيم الهواري

الرواية والمجتمع - الروائي والواقع - جدلية العلاقة بين
الروائي ومادته - ماهية العمل الفني - الشخصية
الروائية في ضوء مفهوم الاطار الكلي - الرؤية
الواقعية والمهمة الاجتماعية للفن . تطبيق نقدي .

من المسلمات النقدية أن الرواية فن يقوم على تحليل المجتمع ونقده، وتصوير
أزمة الانسان المعاصر. وفي ضوء نظرية التماثل homology
theory يحاول كاتب هذه الدراسة أن يتعقب العلاقة بين ما يطرأ على البناء
الاجتماعي من تغيير الشكل الأدبي متمثلاً في فن الرواية.
وفي البداية، لا بد - قبل أن نتعرف على موقف (٣) الشخصية الروائية من

الواقع الاجتماعي - أن نتعرف على موقف مبدع الشخصية الروائية ، الروائي ..
والعلاقة التي تربطه بالواقع ؟ يقول آخر ما طبيعة (الرؤية) التي ينظر من خلالها
لواقعه والتي يصدر عنها في تعامله مع هذا الواقع ، ومدى ما تنبئ شخصياته عن موقفه
الخاص من القضايا التي يطرحها الواقع الاجتماعي ؟

من المعلوم أن ثمة مجموعة من القيم التي يتعامل بها الفرد داخل اطاره
الاجتماعي ، سواء صدر ذلك عن طريق الممارسة التلقائية بدافع من العرف
والموروث ام نتيجة لسلوك واع يصدر عنه الفعل الانساني .

وثمة قيم تحكم إتساق البناء الاجتماعي Social structure (٤)
وتحدد طبيعة الضبط الاجتماعي Social Control (بشقيه الدين والسياسة)
أو القوة الاجتماعية Social force (٥) الضاغطة على الفرد ، وكل ذلك
مجتمعا يقضى إلى تحديد نوعية العلاقات الاجتماعية بين الفرد والمجتمع أو بين
(-الذات) و(الموضوع) .

٢ - وثمة علاقة جدلية بين موقف الشخصية الروائية بكل ما تحمل من أفكار
وقيم قد تصطدم أو تتوافق مع الواقع الاجتماعي وبين موقف الروائي
ذاته من مجتمعه وقيمه ، ونظرته لتراث أمته. ورؤيته للمجتمع الذي
يستقبل عطاءه الفني .

وتتألق العلاقة الجدلية بين الروائي ومادته - والمادة هنا هي الشخصية أو
الفرد والمجتمع - فكلاهما يتأبى على واقعة ويختلف معه وكلاهما يبحث عن ذاته
يهدف أن يعين الانسجام بين هذه الذات والكون . وكلاهما يسعى أن يقدم
بديلا لما هو قائم .

ويدعم ما سبق النتائج التي كشفت عنها بحوث علم النفس حول
العبقرية والابداع . ومن المفيد أن نستثمر تلك المنجزات في الكشف عن
العلاقة الجدلية بين الروائي وشخصياته وموقفها من الواقع الاجتماعي .

يذكر د. مصطفى سويقي أن العلاقة بين العبقري والفنان ومجتمعه
تبدو.... « في صورة تعارض واختلاف يصحبه الشعور بالحاجة الى انتهاء هذا

الخلاف واقتناع الآخرين بوجهة نظرة» (٦) هذا من جانب . ومن جانب آخر فإن الاتجاه الذهني الذي يتوجه به العبقرى عندما يطلع على التراث انما هو اتجاه البحث عن نماذج يستطيع من خلالها أن يحقق نفسه (٧) وهذه النظرة تحدد علاقة الفنان بالتراث احتذاء أو تمردا وامتدادات جدلية هذه العلاقة في الشكل الروائي متمثلا في البعد الفكري للشخصية الروائية . ومن جانب ثالث « ليس هناك عمل فني الاوله » « ماض » في نفس صاحبه ، و يتولد عن ذلك أن الشخصية الروائية تتحد مع شخصية الروائي في تواصل زمني تاريخي (٨) .

ومعلوم أن رسالة الفنان لا تقف عند مجرد الابداع بل هي موجهة الى انسان . ومعنى هذا ، أن العمل الابداعي . يبدأ في المجتمع وينتهي في المجتمع ، يبدأ من الشعور بالاختلاف عن الآخرين في أفكارهم وأذواقهم أو غاياتهم ، وينتهي بتوجيه الأثر العبقرى اليهم ، سواء كان علما أم كان فنا ، وكان العبقرى يقول لهم : هذه هي أفكارى ، وهذا هو ذوقى ، وهذه هي غاياتى التي اختلفت معكم من أجلها ، لقد اختلفت معكم ، لأننى غير مقتنع بما لديكم ، وأنا الآن أحاول أن أقنعكم بما لدى ، لقد اختلفت معكم وأنا لا أعرف بالضبط ما الذى أريد بدلا مما لديكم ، كنت ساخطا قلقا ، لأننى كنت أشعر بأن ما لديكم لا يقنعنى غير أننى لم أكن أستطيع أن أتبين ما يقنعنى ، فعكفت على ما في نفس أتعهدا التأمل والدرس ، وأخيرا هأنذا ، هذا هو ما أرى أنه الحق (٩) ومعنى هذا أن رسالة الفنان تبدأ بالإحساس بالمغايرة عن الأطار الاجتماعى ، بحثا أو شوقا لذلك الشيء المجهول الذى يريد من خلاله أن يحقق الانسجام بينه وبين المجتمع والكون . وطبيعى أن نجد امتدادات هذه الرؤية في شخصياتة التي يصور من خلالها أزمته الروحية والفكرية وما يتعرض له من قوة اجتماعية ضاغطة .. وبتولد عن ذلك بالضرورة أن ثمة موازاة بين مدى عمق الأزمة التي تعاني منها الشخصية الروائية وما تطرحه من قضايا والأزمة التي يكابدها الفنان الروائي . ولا أظن أننا نتجاوز الحقيقة حين نقرر أن ضحالة الشخصية الروائية وجبايرة مواقفها انما بعكس ما يدور في فكر الروائي نفسه من اضطراب وتوتر بدرجة ما .

والفنان-بداهة- بحكم حساسيته وثقافته ورهافة شعوره ، يمتحن ما يسود مجتمعه من معايير وقيم ، ويفحصها ، وينتقدها ، ويحكم عليها: أما بالغائها ورفضها واحلال معايير بديلة ، أو تعديلها ، ولا يتحقق هذا الا باكتمال رؤيته للواقع . ويتحكم في هذه العلاقة عمق حساسية الأديب وذكائه ووضعه الاجتماعى وتراثه الثقافى والأمكانيات المتاحة له للاحتكاك بثقافات أخرى ، وحين ينظر الأديب الى واقعة على ضوء هذا السلم الجديد من القيم فانه يرى هذا الواقع فى ألوان جديدة ، فما كان طبيعيا قد يصبح غير طبيعى ، وما كان منطقيا قد يبدو غير منطقى ، وما كان مسلما به قد يصبح مرفوضا وغير مقبول .

والأديب فى هذه الحالة يستثار لأنه يعيد اكتشاف العالم على ضوء موقفه الجديد... يستثار لأنه يرى العالم رؤية مغايرة للآخرين» (١٠)

على أن خضوع انفعال الفنان لسيطرته وارادته يعنى بالضرورة أن الانفعال الذى يصلح موضوعا للتجربة الفنية يمتزج بفكر المؤلف وهو من ثم يعبر عن موقفه من الواقع ونظرته اليها . (١١) .

ولعل لفظة «رؤية» تشى بوظيفة الفن والفنان من حيث إنه يعتمد الى التجسيد وليس الوصف التقريرى ، ولاريب أن لكل «لحظة من لحظات التجربة» قيمة حقيقية باعتبارها مناسبة حية ، وقد تكون هذه القيمة ايجابية او سلبية ، وقد تختلف الى حد كبير من ناحية الكيف والقدر . غير أن التجربة من ناحية حدوثها الحاضر ، لها قيمة مرتبطة بطابعها ، وكل لحظة جاءت من الخارج . فالتجربة ليست سلسلة من الأحداث الحية فحسب ، بل هى كذلك أداة للحياة وما يحدث فى التجربة يبقى أكثر من فترة الحدوث : فهو بتلاشى بوصفه لحظة منفصلة ذات قيمة فى ذاتها ، الا أنه يستوعب فى جملة التجربة ، وقيمه مستمدة من جعله أداة أفضل للحياة .

والتجربة الجمالية ، كما نحياها بصورة مباشرة - أو كما يتم الشعور بها تبدو أنها كاملة الى قدر غير عادى وقائمة بذاتها ومنعزلة . وفى هذه المناسبات ، أكثر مما هو الحال فى المناسبات الأخرى ، يبدو الزمن قد توقف ، وألا عواقب

مترتبة . ولذ فأننا نستبعد الاهتمام الذى نشعر به عادة تجاه النفس والعالم ،
ونركز اهتمامنا على ما هو حاضر بصورة مباشرة . وعندما نتأثر بأى عمل فنى ،
فإن عنايتنا تستغرق تماما وتتوحد من جراء ما يقدمه . وتتماسك خصائص هذا
العمل الصورى ، ومعناه الرمزى تماسكا وثيقا ، إلى حد امتزاجها . ويتأثر
الوعنى تأثرا قويا يبدو فى صورة اكتفاء بما هو بباطننا وانعزال عن الخارج .
ولقد ادرك هذا التأثير ، وذكر الكثير من الأقول الماثورة فى تجميده ، وترددت
هذه الأقوال كثيرا حتى غدت حقائق فنية مطلقة على سبيل المثال القول بأن
« الفن يجعل الأفكار متيسرة للحس » ، أو « الفن يدرك التصورات المجردة فى
صورة مشخصة » أو « الفن يوضح للخيال ما يتم فهمه عادة عن طريق العقل
(١٢) وطبيعى أن التصورات السابقة تأتى نتاجا للمفهوم الذى يرى أن العمل
الفنى عبارة عن نشاط انسانى » مدفوع وفوجه ومرشد ومستند الى رصيد ضخم
من الخبرة الواقعية والفنية ، واستيعاب واع لحكمة البشر ، ومشاركة وجدانية
مستمرة لهوموم الناس وآمالهم (١٣) .

٣- ودراسة ماهية العمل الفنى تؤكد على حقيقتين : أولاها : أن الفنان
انسان عادى يتميز عن البشر العاديين بعنق احساسه من ناحية وذكائه
من ناحية أخرى (الحقيقة الثانية) هى أن الفن اختيار
أرادى من الواقع (١٤) .

ومهما يشار حول الفن ، فن المسلم به أنه شكل من أشكال الاتصال ،
ويمكننا القول أن كل فنان يسعى لنقل رؤية خاصة لجمهوره ، فالأديب يعبر
من خلال الكلمات ، والرسام من خلال اللون والشكل ، والموسيقيار من خلال
الصوت الموسيقى ، وبقية الفنون تتوسل بوسائل خاصة بها للاتصال
بجمهورها . والفن هو خلق شىء عام من خلال شىء خاص ، وبالطبع
فوظيفته تلتبس مع اللغة العادية فى عدة أنشطة ليست بالضرورة فنية ، فوحدة
الفن تكمن فى وحدة صياغة ذلك الشىء المراد توضيله والذى يتطلب بدوره
وحدة فى التعبير . وأيا ما كانت نقطة البدء ، فالقضية العلمية تتمثل فى أن

الفنان يهذى من بصيرته يستطيع أن يصب رؤاه الداخلية فى اطرافنى فى ضوء ما يشعه الوسط من الهام (١٥).

وهنا هنا أن نتأمل قليلا فى فكرة الوسط أو «الاطار» ونحن نستخدمها هنا فى ضوء مفهوم علم النفس . وتتألق أهمية فكرة الاطار فى أنها تعد الجذر النفسى للشخصية الروائية . بمعنى اننا من خلال الاطار نحكم على الشخصية وهى فى الموقف الاجتماعى وما يترتب على هذا الموقف من استجابات سلبية وإيجابية . كما أنها من جانب تعكس تصورات الروائى عن العملية الإبتكارية لخلق الشخصية الروائية وضرورة أن يتسلح بالنظرة الكلية .

يقول د. مصطفى سويضى : «الوظيفة الأساسية للاطارات التى نحملها فى نفوسنا هى تيسير السبل أمامنا لحسن التوافق مع مقتضيات المجالات التى نحيا فيها ... (وقد) أوضحت سلسلة من الدراسات الحديثة كيف أن ادراكنا لعضوية الشخص فى جماعة معينة يجعلنا «نشهد» فى شخصيته صفات لم نكن نشهدنا ونحن نتعامل معه على أنه ينتمى الى جماعة أخرى ... والنتيجة التى نستطيع أن نخرج بها من هذه الدراسات جميعا أن مفهوم الاطار لا بد منه لتفسير جانب التنظيم فى اى مظهر من مظاهر سلوكنا ، وأن الأطار يكسب محتوياته دلالتها التى تملئ علينا نوع سلوكنا نحوها» . (١٦)

أما فردريك بارتلت (F. Bartlett) فيرى «أن الفنان شأنه شأن المبدعين الآخرين ، يبدأ من عناصر يعالجها فى الحدود التى يعتبرها «كلا» حيث يملأ بعد ذلك الفجوات ، وهذه العناصر تتكون من الأشياء والأدراكات التى يراها ويسمعها ، والتكوينات التى يضعها من هذه العناصر ، كما أنه لا يستطيع أن يأخذ الأشياء والأمور على نحو ما يأخذها به باقى البشر يرجون (١٧) Bergson يذهب الى أن «الكاتب الذى يكتب رواية ، والمؤلف الدرامى الذى يخلق شخصيات وظروفا ، والموسيقى الذى يؤلف لنا ، والشاعر الذى ينظم قصيدة ، كل أولئك يقوم فى ذهنهم أول ما يقوم شىء بسيط مجرد ، ليس ببدى جسم ، هو بالنسبة للموسيقى والشاعر عاطفة جديدة

يجب أن تنتشر أصواتنا أو صورنا ، وهو بالنسبة للروائي والدرامى فكرة يجب أن تنتشر في حوادث وعاطفة فردية أو اجتماعية يجب أن تتجسد في شخصيات حية . فتراهم يعملون في مخطط للمجموع ، فتتى وصلوا الى صورة واضحة للعناصر حصلت النتيجة ... ان الخلق الأدبى والشعرى ، يعنى من «المجرد الى العيانى أى على وجه الاجمال من الكل الى الجزء ، من المخطط الى الصورة .

على أنه من المستبعد أن يظل المخطط ساكنا خلال العملية . فانه يتغير بالصور نفسها التى يحاول أن يمتلىء بها . حتى ليتفق ألا يبقى فى الصورة النهائية شىء من المخطط الأسمى . فكلمنا تقدم المخترع فى تحقيق تفصيلات الآلة ، عدل عن جزء مما كان يريد الحصول عليه منه ، أو حصل منه على شىء آخر . وكذلك الشخصيات التى يخلقها الروائى أو الشاعر ، فانها تعود فتؤثر فى الفكرة أو العاطفة اللتين وجدت لتعبّر عنهما . وهذا هو خاصية الجانب الذى لا تتنبأ به . إنه ارتداد الصورة إلى المخطط تُبدله أو تزيله . الا أن الجهد ، بالمعنى الأسمى للكلمة ، يكون بالمضى من المخطط ، ثابتا كان أم متغيرا ، الى الصور التى يجب أن تملأه .

ومن المستبعد كذلك أن يسبق المخطط الصورة مسبقا صريحا دائما (١٨)

٤- الفنان والواقع : والرؤية الواقعية «تطالب الكاتب بأن يلزم حدود الواقع مع ما يتطلبه ذلك من كبح جماح العاطفة . وهذه الرؤية ابعد ما تكون عن القول الشائع بأن القصص الواقعى شريحة من الحياة . فهو قول بين الخطأ لأن الكاتب الواقعى لا يختار من الحياة كيفما اتفق ، بل يتبع فى ذلك اختيارا دقيقا ، ويسير على هدى نظرة الى الحياة لجعله يصوغ منها كتلا ذات معنى ولو كان ادراكه الفنى يقع على أى موضوع من موضوعات الحياة بلا تمييز اتساوت موضوعات الحياة عنده فى صلاحيتها لأن تكون موضوعات الكتابة ولما استحال عليه أن يكتب فى موضوع دون موضوع . وليس هذا مجرد قياس منطقى ، فلو أننا أستقرأنا قصص موبسان لوجدنا اختياره لموضوعاته يدل على موقف من الحياة ...

على أن موبسان لا يحاول أن يشرح هذا الموقف ولا أن يدافع عنه . ولا هو يطلق العنان لقلمه في مدح الطبيعة وذم التصنع والنفاق . ولو فقل لما كان بعيدا عن روسو، ولكنه يؤثر أن ينظر الى الواقع نظرة بارعة مجيدة ، ويعرضه كذلك .

وهذه هي طريقة القصة الواقعية ، لا تبدأ من فكرة مثالية بل تبدأ من الواقع الخارجى ، ولا ترى قيمة لإثارة العاطفة بل تضبطها وتحكمها لتحويلها الى موقف ناقد . أما القصة الرومانسية فانها ، على العكس من ذلك تخاطب خيال القارىء وعاطفته أولا....

ورؤية الفنان للواقع تحدد موقفه منه فاما أن يواجهه ويسعى نحو تغييره واما أن يهرب منه . و « روجية جارودى » يؤكد - بحق - أن مهمة العمل الفنى ليست إعادة نقل العالم بل التعبير عن آمال الانسان . وقد تقتصر هذه الآمال على مجرد محاولة الهروب من العالم أو قد تبتغى ، على العكس ، تغييره . يتوقف ذلك على . الذات . فهى اما « أنا » فردية ساخطة وعاجزة واما تعبير عن قوة جماعية تاريخية أو اجتماعية كبيرة ، رسالتها بناء المستقبل . فالفن اما فن هروبي أو ثورى . ذلك هو الطابع المزدوج الأساسى للحركة الخلاقة» (١٩) .

والمهمة الاجتماعية للفن ترفض أن تنحصر في الواقع الفنى مجرد أشياء منعزلة عن الانسان على نحو ما تصوره المدرسة الطبيعية كما أنها ترفض الأنا المنعزل عن الأشياء كما تصوره المدرسة الرومانتيكية .

وتتبدى المهمة الاجتماعية للفن عند أصحاب الواقعية الجديدة من خلال مسئولية الانسان . فعندها أن « الانسان مسئول عن كل شئ : عن العالم وعن مصيره ، وعن نفسه ، وعما ينقصه ، بل وعن وجود حركة الأشياء أيضا . وهذا التصوير ليس مجرد رسم للأشكال بالمفهوم الضيق والضحل للواقعية الذى يكفى بنقل صورة الأشياء في عالم لا وجود للانسان فيه ... انه تفهم انساني للواقع .

أن الواقعية لا تطالب العمل الفني بأن يعكس الواقع في شموله وأن يرسم خط السير التاريخي لمرحلة معينة أو لشعب معين وأن يعبر عن الحركة الأساسية للمجتمع وعن أبعاد المستقبل . فكل ذلك مطلوب من الفيلسوف لا من الفنان .

ومن الممكن أن يكون العمل الخلاق عبارة عن شهادة جزئية للغاية بل وذاتية الى أبعد الحدود عن علاقة الانسان بالعالم في فترة معينة ، ومع ذلك فن الممكن أن تكون هذه الشهادة أصيلة وعظيمة (٢) .

ونود أن نؤكد أن الفنان حين يحاول الكشف عن رؤيته للواقع ، فإنه في نفس الوقت يكشف موقفه منه ونظرتة اليه ووسيلته في الكشف عن موقفه هي التجسيد وليس التجريد ، التخصيصي وليس التعميم ، وأسلوبه يتيح له الفرصه للكشف عن رؤيته بصورة أكثر دقة .

٥ - في ضوء الرؤية النظرية السابقة حول العلاقة الجدلية بين الفنان وواقعه الاجتماعي من جانب وموقف الشخصية الروائية من هذا الواقع نتقدم في محاولة نقدية تطبيقية لرواية « ريح الجنوب » (٢٢) للكاتب الجزائري عبد الحميد بن هدوفه . ، نتعرف من خلالها على مفهومه للشخصية الروائية ولرؤيته لفكرة التغيير الاجتماعي وموقفه منه وتأثيرات هذه الرؤية في شخصياته الروائية ومواقفها الاجتماعية .

تعالج « ريح الجنوب » موضوع: الأرض ... والمرأة . ومن هذين الخيطين يجدل المؤلف موضوع روايته . والقارئ لهذا العمل يتساءل بعد أن يفرغ من معايشة أبطالها في همومهم ومشاكلهم . هل مشكلة الأرض والملكية الزراعية خاصة بابن القاضي وحده ؟ يقول آخر هل هي قضية فردية لصيقة بفرد معين أم أنها تعبير عن قضية عامة ... عن مشكلة العدالة الاجتماعية التي ينبغي أن تتوفر حتى يصل المجتمع الى درجة «التوازن» بين كافة الأفراد الذين ينتمون الى البناء الاجتماعي ؟ هل قام المؤلف بتجسيد هذه القضية بحيث يجعلها تشكل تيارا عميقا في

الرواية ، وبالتحديد يجعلنا نتحسس مشكلة أصحاب الأرض هؤلاء
ورأيهم في الاصلاح الزراعى والملكية الزراعية؟

لم يفعل المؤلف شيئا من ذلك وجعلنا نشعر بفتور تجاه شخصياته . لم
يمس المشكلة من جذورها ، وأسقط - الى حد ما - أفكاره الخاصة على
شخصياته . وطبيعى أن جاءت شخصياته مفروضة على الأحداث
والمواقف التى كان المؤلف يصطنعها اصطناعا . كما أن القارئ
يلمس - فيما يتصل بالموضوع الروائى - غياب عنصر التبرير الموضوعى
المقنع .

وبفعل اهتزاز «عدسة المؤلف» التصويرية لم يخضع عمله الفنى
للاختيار وترتب على ذلك أن أثقل الموضوع الروائى بمشهد متراكم ومبعثر
من المواقف والأحداث والأفاصيص Episodes التى لا تحدم
الموضوع الرئيسى (٢٣) او يقوم بعملية «شرح» لا مبرر لها ، على سبيل
المثال عند ما يتحدث عن عام «اليون» (٢٤) وكثيرا ما يقوم بترصيع
الرواية بالأمثال العامية والشعبية . وهى رغم أنها دالة ومعبرة بحيث أنها
تلقى ابعادا على شخصية قائلها إلا أنها فقدت مدلولها لأنها لم تأت فى
موضعها (٢٤) وأحيانا يقوم بعرض تاريخى (٢٥) .

والمؤلف - بلا وعى - قام بعملية «استفزاز» لمشاعر القارئ . فإ
وظيفة أو دور المناقشات اللغوية والفقهية فى الأحداث؟ (٢٦) وأمانة
الكاتب الأخلاقية جعلته حريصا على أن يؤكد أن المرأة التى ملت
زوجها شريفة السلوك (٢٧) وغير ذلك كثير . والحق - كما لاحظ «بجى
حقى» - أن «الاهتمام» بالتفاصيل الدقيقة صفة شائعة بين الناشئين
لأنهم يحسبون أن الأمانة الفنية مطابقة للأمانة الأخلاقية ، فن الأمانة
الأخلاقية اذا وصفت لى حجرة دخلتها الا تترك فيها شيئا كبيرا أو صغرا
الا قيئته وذكورته ، انهم أمناء على عهده يخشون أن يفرزها مراقب
حسابات ، فلا بد من أن تسجل فى الدفاتر بالتام والكمال . ويتصور
المؤلف المسرحى الناشئ أنه من الأمانة أيضا اذا أدخل خادما بفنجان

قهوة لضيف أن يدخله مرة أخرى ليأخذ الفنجان الفارغ.... فهذا هو المنطق وهذا هو الحادث في الحياة؟ ولعل من أصدق علامات النضج هو تخلص المؤلف من أمانته الاخلاقية ليخلص لأمانته الفنية وحدها (٢٨) وصحيح أن الروائي فيه شيء من الباحث الاجتماعي أو من المؤرخ أو من عالم النفس أو من هؤلاء جميعا على حد تعبير استاذنا د. شكرى محمد عياد الا أنه يحاول أن يصوغ تجربته عن طريق التشكيل والنحت لموضوعه الذي يستوعب أو يمثل عصرا أو بيئة ووسيلته هي التعبير بالحادثة والتفاعل المستمر بين أشخاص القصة والمؤثرات التي تحيط بهم.

موقف الشخصية الروائية من الواقع:

والحديث عن الرؤية الواقعية في رواية «رياح الجنوب» يمس قضية نقدية ترتبط بتلاشي البطل في هذه الرواية. ومن العسير على القارئ أن يلتبس بطلا صوريا، وإنما هناك عديد من الشخصيات يختلف دورها تبعاً للوظيفة أو الدور الذي رسمه لها المؤلف. (٢٩).

وسيحاول الباحث في هذه الدراسة النقدية التطبيقية أن يقترب من الشخصيات ويتعرف على موقفها من الحياة ومن المجتمع من خلال معاشتها ومشاركته لها في همومها وآمالها في اشواقها واجباطاتها. معاشاً لرويتها لما يطرأ على البناء الاجتماعي من تغير أو تغيير، ومدى مشكلة هذا التغيير البنائي في رسم الشخصيات الروائية.

في المشهد التالي يقول المؤلف:

«قولى يا خيرة، هل صحيح ان مالكا شيخ البلدية خطب

نفيسة؟» سالت العجوز رحمة الأم التي أجابت بلهجة تم عن صدق؟

«لا أستطيع أن أكذب ولا أن أصدق.... سمعت أنا ايضا

ذلك، لكن أباهما لحد الآن لم يذكرلى شيئا في هذا الموضوع (٣٠)

والمؤلف يخلص وصفه لشخصية الأم بقوله: وكانت خيرة أم نفيسه

لم تشارك في الحديث لا لعدم اكتراث ولكن طبعها كذلك ، ثم حياتها الزوجية لم تعودها الحديث بقدر ما عودتها الصمت «وهي تواجه ابنتها نفيسة:

«في الخريف لن تعودى الى الجزائر»

فأجابت نفيسة بدهشة وقد هز نفسها هذا التصريح المباغت هذا مؤلماً؟

«- ودراستي؟»

«- أبوك أراد ذلك، لن تعودى الى الجزائر».

هذا هو الحدث الرئيسى فى الرواية. وعلى قوله يقزل المؤلف نسج روايته ، ويقدم لنا من خلاله شخصيات الرواية. «نفيسة» الفتاة التى تحيا حياة المدنية بما فيها من تعقيد تتمرد على حياة أهلها وكل سكان البادية، ولكن تمردا يغلب عليه طابع المراهقة الفكرية. انها تقول «ابن هذه الحياة من حياة «سيسى الامبراطورة» والاميرة ثريا. و «اليزابيث تايلور» أو «الاميرة فراس» ، وغيرهن من الأساء اللامعة... ان الحياة التى تحياها الآن بين أهلها لا تختلف كثيرا عما قرأته بخصوص عصور ما قبل التاريخ» (٣١) ، وما هكذا تكون المقارنة أو الشورة على التقاليد الجامدة. ان شخصيتها تخرج الى «الخيال» بقدر ما تستعد عن «الواقع» ، وهى فى تمردا تقول فى مناقباتها الداخلية: «كل شىء هنا معوج» حتى الأفق. والأفق هنا رمز الى عالمها «الأفق هنا محذب ، لكن ليست كل الآفاق محذبة... يتعين على أن أختار مهما كلفنى الاختيار. هل غضبى الصامت يفيد امام غطرسة هؤلاء؟ لا ، لا ، لا يفيد ماذا ترى يكون موقفه لو كتبت اليه رسالة أفهمته فيها انى لا أرغب فى الزواج به أو بغيره؟ لكن الرجال مهما كانت مظاهرهم فهم امام المرأة ضعفاء منافقون أو اشداء متغرسون. ثم من يضمن الا يستعمل رسالتى سلاحا ضدى؟... لا لا أفعل هذا أبدا ، يجب أن أختار طريقا اخر» (٣٢) والمؤلف يختارها الطريق: الهروب من المعركة.

وهو وسط هذه الحيرة التي أوقع فيها نفيسة - يمضى فيفسر قضية المرأة ويحللها، وأقول يحلل ويعلل ولا يصور. اذ المفروض أن الروائي يعبر عن رؤيته للواقع وللقضايا التي يطرحها هذا الواقع بأسلوب تصويري. أنه بعد أن يفرغ من تفسيره يقول: «ونحن كما قلت نستطيع أن نشعر بهذه المحنة ونصور هذا اليأس الذي يكتنف نفيسة لكن بشرط واحد، هو أن نؤمن بأن أنوثته المرأة ليست نقصا طبيعيا، كما أن ذكورة الرجل ليست كامالا طبيعيا أيضا. (٣٣) ما معنى هذا؟! .

«يجب أن تعدى ما يلزم لابنتك من الآن..» هكذا خاطب الأب الأم.

«- إذا كنت تظن أن الزواج سيتم عما قريب ابعث ألى خالتها لتأتى»

«نخر خالتها طبعاً ولكن في الوقت المناسب...» (٣٤).

وليس القارئ وحده الذى تتوجس نفسه خيفة من هذه الزيجة التي تحوم حولها الشبهات، فالأم ايضا «لم تكن في الواقع بمطمئنة كل الاطمئنان لهذا الزواج المتسرع الذى يبيت فيه الأب بمفرده، وأشد ما كان يقلق بالها أن الخطبة الرسمية لم تقع بعد، لم تقرأ فاتحة ولم يطلق بارود ولم يبيت في شرط، زوجها يتحدث حديث الذى انتهى من كل شيء وأتم كل شيء؟ والمؤلف يلقي بعدا على شخصية الأم السلبية-رمز الأم في المجتمعات الشرقية (٣٥)- وفي الوقت نفسه يصور رغبتها في أن يكون لصوتها صدى، يقول: «طبعاً هي كانت تعتقد أن الأب هو صاحب الحق الأول في تزويج ابنته بمن شاء، وكيف شاء، ولكنها كأماً كان الواجب أن يكون لرأيها وزنه وتنهدت متأسفة أن ترى زوجها يعاملها دائماً معاملة نخالية من كل رعاية وبتصرف بمفرده في كل شيء، لها طفلة وحيدة ومع ذلك لا تستطيع أن تكون لها كلمة في زواجها! وقالت في نفسها بتهد: «ربى قدر هذا ثم حظى العاثر» (٣٦)

والراوى يعلل هذه السلطة الأبوية Patriarchism بأن الأب عابد بن القاضى «هو كل شيء في الأسرة، اليه يرجع الأمر كله. «فن أين لها ومن أين لابنتها أن تكونا صاحبتى كلمة أو رأى؟! أن الرأى للمسئول لا للمسئول عنه» .

هذه هي وجهة نظر المؤلف على لسان الراوى مبررا لسلوك «ابن القاضى»
والقارىء يتساءل: «كيف يليق بالأب أن يقوم بعملية مطاردة لمالك؟
و يريق ماء وجهه وكبرياء ابنته بدلا من أن يجعلها دوحة لا يبلغ الطير ذراها،
ونفيسة فتاة جميلة لن تعدم الزوج المناسب فى الوقت المناسب. ترى ماذا يفعل
لو كانت ابنته مثل نفسه فى بداية ونهاية «لنجيب محفوظ»؟؟؟ وكأنى بلسان
حالة يقول وهو يتطلع الى أرضه، جنته: «مأظن أن تبعد هذه ابدا» ولذا فلا
بأس من أن يقدم ابنته قربانا على مذبح اطماعه وجشعه.

ويزداد شعورنا بلا واقعية الأحداث وتلفيقها فضلا عن مجافاتها للعرف
الاجتماعى عندما نعلم أن «مالك» يبدو وكأنه ليس طرفا فى الموضوع وإنما
الأب وحده يصول ويجول فى الحلبة. وترتب على هذا أن جاء سلوكه «دون
كيشوتيا» وما رأيك فى رجل قد اعتزم فرض إرادته على شيخ البلدية الاجنبى
واجباره على الزواج بابنته بطريقة أو أخرى فكيف بابنته (٣٧) ان اللوم اغراء
له.

ومن المسلم به أن هذا الاسلوب ليس من التقاليد الاجتماعية فى شىء هو
موقف غير واقعى وبالتالى فهو غير مقنع. ولا شك أن ذلك آية من آيات اهتزاز
للرؤية الواقعية فى الرواية. انه يريد من «مالك» بدافع من المصلحة
الذاتية لا أكثر. وهو— بحسن البرجوازي الحصيف الذى ينتبه لكل مايجرى
حوله من أمور— يعلم أن قضية الأرض هى محور اهتمام «مالك» طوال أيام
حرب التحرير وبعد الاستقلال، كما انه يعلم أنه يطمع فى مصاهرة رجل له
موقف من الأرض والصلاح الزراعى فـ «مالك» لم يكن يتصور ان الاصلاح
الزراعى عملية يراد بها الانتقام من بعض الناس، وإنما هو شىء آخر لا يتصل
بانتيقام ولا حقد ولا التمييز بين شخص وشخص، كأن يتصوره حلا وحيدا
لمشاكل الجوع والفقر والفروق الطبقيه التى لاتخدم مصلحة الفقير فالزواج من
هذه الزاوية يعد هدفا لأمانيه، وابن القاضى لا يخفى عليه ذلك.

وموقف «مالك» الرجل الذى يمثل النقاء الثورى، وابن القاضى الذى
يمثل الانتهازية والوصولية التى تنطلق من قاعدة اقطاعية كان من الممكن
للمؤلف أن يمسك زمامها ويصعد— عن طريق التصوير الدرامى— المواقف

الحياة بحيث تصطدم الارادات و يعمق الصراع وتتقدم الشخصية الروائية ،
وهى فى قلب الأحداث لتؤكد موقفها بوصفها ، فى التحليل الأخير، استجابة
لردود أفعال انسانية وكونية. خاصة وأن «ابن القاضى» رغم سلوكه المتسلط
تجاه ابنته الا أنه لا يخلو من ذكاء فى فهم قدرات «مالك» ونقائه. ففى رايه
«لو كان شيخ البلدية هذا كبعض من انتسب الى حزب التحرير بعد أن تم
التحرير، وقيل الزواج من ابنة مالك مثل «ابن القاضى» لكان من غير شك
قادرا على صرف النظر عن ارض صهره ولو الى أجل. لكنه مع ذلك يفرض
نفسه بلا تبرير منطقى الا تبريره لزواج ابنته. انه يسعى لتدعيم مركزه
الاجتماعى والطبقى عن طريق مركز القوة الثورية التى يمثلها «مالك» بحيث
أنها يكونان معا «جبهة» مشتركة تدافع عن مصالحها الذاتية استنادا الى ثقلها
المادى والاجتماعى.

وهو يضحك بعصية عندما يعلم من الأم أن «نفيسة» معرضة عن الزواج.
«- اذا كنت لا تستطيع التصرف حتى فى ابنتى فلماذا احيا بين الناس
اذن؟! (٣٨) هنا تبرز السلطة الأبوية بكل ثقلها وجبروتها، ولعل القارىء
يلمس وشائج تربط بين «ابن القاضى» و«السيد احمد عبد الجواد» فى ثلاثية
نجيب محفوظ من حيث سيادة الأب فى كليهما، لكن شتان بين تهالك «ابن
القاضى» وبين كبرياء السيد «احمد عبد الجواد».

والمؤلف يستخدم أسلوب الرسالة بوصفه وسيلة فنية تلقى أبعادا على
شخصية «نفيسة». ونحن لا نعلم شيئا عن أثر هذه الرسالة لسبب بسيط وهى
أنها مفروضة على الأحداث. بل اننا نتساءل هل لهذا الخطاب تأثير فعال فى
قرار «ابن القاضى»؟ الرجل ذى الارادة العليا فى أسرته؟ وهل يكون لتدخل «الخالدة»
«تأثير فى الموقف؟ نحن فى شك من ذلك. وان كان هذا لا ينفى أن الرسالة
تعد وسيلة فنية تكتشف عما تعانیه «نفيسه» من عجز، كما أنها بمثابة بطاقة
تعريف بشخصية «رايح»، وقد وفق المؤلف فى رسم ابعاد شخصية فى
حيوية بحيث جاء سلوكها الاجتماعى متساويا مع ابعاد شخصيته الساذجة.

وأن نظرة «نفسية» الى «رابح» تكسوها غلالة رقيقة من الأشتهاء للجنس . آية ذلك أنها تسترجع صورته في خيالها بعد أن انصرف عنها حاملا رسالتها للبريد . (٣٩) . وحاولت نفيسة أن تتذكر ما كان يلبس ولكن عينيها لم تحتفظ بأى صورة لملابسه ماقت انتباهها أن فتوته كانت تعبر عن الرجولية في اظغى ما يمثلها ! (٤١) والطريف أن «رابح» أدرك بغير يزته ما توهمت «نفسه» أنه غافل عنه ، فهو يناجى نفسه :

«- هي تود شيئا آخر وتظاهر بارسال الرسالة . ظنتنى غيبا لا أفهم ما تريد! ... المرأة هي المرأة سواء عاشت بالجزائر ام باليادية ... لكنها جميلة .» (٤٢)

والمؤلف يلائم بين رسم الجو الخارجى والواقع النفسى للشخصية فيصف ما حدث بعد لقائها برابح : «... والقرية غافية بين أحضان الجبال وسكانها نيام لكن نفيسة لم تستطع نوما أحست في هذه الليلة شيئا جديدا ربما أحسته في الماضى ولكنه لم يكن مثيرا الى هذه الدرجة . . . انها تحس ديبيا في تراثها والمأ فى أسفل صلبها وتشنجا فى اعلى فخذها وجزءا من بطنها ! وهى لذلك تشعر بالحاجة الى جسم غريب يلامس جسمها أو أيد قوية تقيض بشدة على أماكن تولها ، أيد كأيد الراعى» (٤٣) .

بعد هذا التصوير الساخن لمشاعر «نفسية» وبعد أن حبس المؤلف أنفاس القارىء فانه لا يلبث أن يصدمننا بتعليقه المباشر وبقريره الجاف الذى يشوه صورة هذا المشهد الحيوى فى قوله :

« هناك لحظات توتر يمر بها الانسان فتزيل عن حيوانيته كل القيود الاخلاقية وتنعدم فيها صلاحية المقاييس المنطقية وكل الاعتبارات المثالية والقياسية ، لحظات تبقى فيها حيوانية الانسان وحدها ذات الدفع المطلق . ولعلها هى النقطة التى ينشأ فيها كثير من الانحرافات السلوكية والشذوذات الجنسية ، ان لم يكن جواب من الطرف المقابل ، أو وجدت هناك قوة معارضة . . . وهكذا الراعى لم يكن موجودا فى ذهن نفيسة من قبل ، وها هو الان موجود فى ذاته وموجود فى ذهن نفيسة باعتباره الطرف المقابل لما تمليه

الغريزة ، ومن يدري قد يصل عقلها الى التفكير فيه يوما فيضفى عليه قيا قد لا تكون فيه ...»

ثم أنه بعد ذلك يعود مرة أخرى الى الاسلوب التصويرى لموقف نفيسة وهى فى مرحلة شهق جنسى عارم «ومهما يكن الأمر فان نفيسة الآن فى فراشها وهى قد بلغت أعلى ذرى التشنج ... قامت من فراشها وأخذت تدور فى القاعة الضيقة! لم تفكر كانت فى حاجة الى حركة ، ثم أتجهت الى النافذة ففتحتها فوجدت القمر أفرغ كل ما فيه من نور على الارض فاذا هى سكرى بالنور! وقفت فترة وجيزة امام النافذة ، ثم عادت الى فراشها فخلعت يغضب قيص النوم ورمته به فوق المقعد الخشبى ، وارتمت فى الفراش عارية» (٤٣).

هنا لمسة الروائى الموفقة: التعبير عن الواقع النفسى لنفيسة .. تصوير الغريزة التى تدب ديب التل فى عروقها. تأمل التعبير الشاعرى فى قوله فوجدت القمر افرغ كل ما فيه من نور على الأرض فاذا هى سكرى بالنور! تعبير شفاف وموج ينبئ عما تعانیه نفيسه .. انها فى حاجة الى من «يفرغ» هذه الطاقة كى ترتوى .. وتهادأ.

و «رابع» هو كذلك كان يسير مدفوعا بلاغتيال الذى يشتعل فى دمه ، أنه بعد أن تسلل الى غرفتها «احس أن كل خلايا جهازه العصبى بدأت تشتعل لأول مرة فى حياته يرى فتاة عارية! لكنها صدته فى عنف .

-أخرج من هنا ايها المجرم! ايها القدر، ايها الراعى القدر! (٤٤).

ورغم ما تعانیه نفيسه من كبت جنسى فقد اقشعر جسدها ربما فى أول الأمر بدافع من شدة البغته وربما بدافع الخوف من افتضاح أمرها لكن من المؤكد أن الأحساس بالفواصل الطبقيه اضفى طابع التعبير النهائى عن موقفها منه .

وما رابع- الانسان الساذج- بغافل عن حقيقة وضعه الاجتماعى ، أنه يشعر أنها أزرته به وجرحت فى كرامته . هو يعلم أنها جميلة كما أنه يشعر بل

يعترف أن عقله ضيق ، ولكن هذا الضيق يتسع لادراك الفارق الطبقي بينها ،
أما الشيء الذي لا يتسع عقله لفهمه هو ضحكها له ثم طردها له في النهاية ...
«وهو يواصل حديثه النفسى ... «القدر» ما معنى القدر؟ أنها لا تعنى
الرائحة الكريهة ، انها بدل أن تقول : أيها الراعى الفقير ، قالت أيها الراعى
القدر ، فهمت الآن ما تعنى ، تعنى فقرى ما فى ذلك شك ، لأنها لم تقول أيها
الرجل ، قالت الراعى : كأن الراعى وحده الذى يصف بالقدارة ، لاشك أنها
تتصور الراعى كحيوان ككلب ، أو ذئب أو ضبع ... لا كرجل لكنها
هى الكلبة وهى ابنة الكلب . من قال لها تضحك لم أضحك لها أنا
الأول ، ولم أفكر فيها . هى التى بدأت بالضحك ... الفاجرة ثم شتمتى»
(٤٥) هنا تصل الشخصية الى ذروة الموقف الحدى Situation
limite حيث يبدأ بعدها الانقلاب النفسى فى حياتها باتخاذها موقفا
حاسبا إذ اعتزل مهنة الرعى ... تركها مغاضبا . والقارىء فى تعاطفه مع
«رابح» يلمس معنى الاسى الذى يشيع فى قوله - بل فى فلتة لسانه - وأمى
أجل امرأة فى الدنيا : بكاء ولكنها تحسن التعبير أحسن من كل مخلوق (٤٦) .

والمؤلف يعكف على قوله وهو يغزل خيوط شخصياته من مادة الواقع
النفسى ... والواقع الخارجى فى أسلوب لا يخلو من منمنمة شاعرية ، إنه يقول
«وأيا كانت نوع الثورة التى كانت تعتمل فى نفسه فان القرية ساءت كانت
تحيا آخر لحظات الليل ، فقد كانت أصوات الديوك معلنة ذلك فى كل بيت .
ولما انتهى رابح من العزف كان الصبح قد تنفس فى القرية بأرق الانغام
وأخذ من بعيد يبدو أمام تلك الدار أو الأخرى بعض من يستقبلون يومهم
بالصلاة .

ولاحظ رابح عابدين القاضى خارجا من داره متجها نحو مصلاه ، فقال
مخاطبا اياه فى نفسه :

«صل ما شئت فالغنم لن اسرح بها اليوم ولا بعد اليوم ...» هنا بداية
صباح جديد وبداية تحول جديد فى حياة «رابح» أما شخصية «مالك» فقد

ضرب المؤلف حولها حصارا... عزلها عن الأحداث الرئيسية مع أنها -وفقا للدور الذى ينبغى أن تقوم به- يجب أن تكون فى عمق الأحداث . انه جعلها تسير فى خط وشخصية «ابن القاضى» فى خط مواز، وبداهة فهما لن يلتقيا ، المفروض أن تصطدم الارادات حتى بعمق «الفعل» . لم تظهر شخصية «مالك» منفصلة بالأحداث مؤثرة فيها حتى أن القارىء يتساءل هل تعتمد المؤلف ألا يضعها فى بؤرة الأحداث التى يمر بها المجتمع بل تعتمد أن يرفعها فوق مستوى المواقف؟! ولكن من المؤكد أن نقاء شخصية مالك الثورية لن ترضى عواطفنا وتقع عقولنا ما لم يضعها المؤلف فى مواقف تنبض حياة حتى يمتحن القارىء معدن أو طبيعة هذه الثورية التى يتصف بها مالك . كنا نود أن نعرف رأى مالك- فى مواقف محيية تمثل صراعات بين قيم اقطاعية آفلة غاربة وقيم ثورية واعدة بازغة . ولكنه يكفى بأن يقدم «مالك» وهو يعلق على المواقف (٤٧) وكأنه ليس طرفا إيجابيا فى المجتمع.... يمثل الجديد مثل تعليقه على احاديث الجنة والنار «أن الثورة المسلحة حررتنا من الاستعمار ولم تحررنا من الأوهام ، يجب القيام بشورة أخرى لكن من يقوم بها؟ المدرسة وحدها لا تكفى...».

هذه الشخصية التى تسمى رؤيتها للواقع عن ايمان بالنظرة العلمية فى تناول القضايا التى يطرحها الواقع الاجتماعى - يكتفى المؤلف بأن يلخص موقفها فى تعليقات هامشية ، على أن ذلك لا يمنعنا من القول بأن لمسة الروائى الموقفة تبدت فى المشهد الموفق (٤٨) اذ يشير هذا المشهد بنفور «مالك» من «ابن القاضى»؟ وانايته .

أن ابن القاضى «يقول له وهو يحاوره:

-«حياتنا كلها مرت فى التخوف والحذر... قبل الاستقلال كنا نعيش تحت الظلم ، وجاء الاستقلال فاذا بظلم الامس يستمر وترداد عليه الضرائب الجديدة.... فرد عليه «مالك» متسائلا: «أى ظلم هذا الذى تعرضت اليه فى عهد الاستقلال؟» فأجاب فى مكر:

- «أنت ادري به متى..... تقولون أنتم رجال الحكم: أن الأرض لمن يخدمها، ولكن هل فكرتم في أن الناس لا يحبون خدمة الأرض؟ .. أنهم لا يحبون العمل ولا من يعمل. فسدت طبائع الناس، وفسد حتى كلامهم.. صاروا يتشددون بكلمات لست ادري من أي مكان أتوا بها، الحزب، النضال، العدالة الاجتماعية، الاشتراكية الثورية»... لوسمعهم من لا يعرفهم لظن أن هؤلاء الناس منذ ولدوا من بطون امهاتهم وهم يعملون.... بينما هم في عطلة أبدية (٤٩) و«مالك» يخاطب نفسه معلقا على ما يسمع:

«... كيف يمكن أن يتصور المرء بعد سبع سنوات ونصف من دمار ودماء مازال هناك من في نفسه على الناس، على الأبرياء كل هذا الحقد؟ إن الثورة لم تنته، بل الحرب لم تنته مادام يحيا على هذا التراب المروى بدماء الأبرياء أمثال هذا الرجعي البدائي.»

هذا المشهد الكاشف يفصح عن موقف «مالك» من «ابن القاضي» كما أنه يصور - في حيوية - موقف ابن القاضي الموثور الذي يهتبل الفرص لتعميد وضعه الاقتصادي، ولكن نادرا ما يضع المؤلف «مالك» في مواقف حرة. لقد جسد صورة الاقطاعي ووضعها في منطقة «الضوء» اما مالك فأبرزها في منطقة «الظل» وما كان ينبغي ذلك!!.

والقارئ يلمس التصدع في البناء الروائي عندما يستمر المؤلف فيجعل «ابن القاضي» يلح بل يلهث وزاء «مالك» فأصبح كالكلب ان تحمل عليه - كما حمل عليه مالك وأفحمه - يلهث، وان تتركه يلهث، انه يستعين بصديقه لمعرفة رأي «مالك» (٥٠) وهذا يستسيغ هذا الوضع الهابط بعدما فضحه «مالك»؟

وما قيل عن «مالك» ينطبق على شخصية «الطاهر» اذ وصفها من الخارج... لم يتركها وشأنها تتحرك في عفوية تنغمس في الأحداث وتتفاعل معها وتؤثر فيها ثم أنه - وهذا هو الأهم من حيث المضمون الاجتماعي - اظهرها تفتقر الى الوعي السياسي والاجتماعي بل جعلها - صراحة - متخلفة عن روح

هوامش وتعليقات:

(١) عن علم اجتماع الرواية والتحليل السوسولوجي للأدب - راجع مقالات السيد يس في مجلة الكاتب عن:

- دراسة الأعمال الأدبية بين النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية.

العدد ٨٢، يناير ١٩٦٨، ص ٤٠-٤٦.

- «البناء الروائي والبناء الاقتصادي، العدد ٨٥، أبريل ١٩٦٨، ص ١٠٢-١١١.

- «المشكلات التطبيقية في علم الاجتماع الأدبي - الدراسات الاجتماعية للمؤلف»

العدد ٩٤، يناير ١٩٦٩ ص ٣٧-٤٧.

وقد روجعت هذه المقالات وغيرها ونشرت في كتاب التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة الأنجلو المصرية.

وانظر يوسف الشاروني: القصة والمجتمع، كتابك، ص ٧٠، ٧١ وبالفرنسية أنظر:

Goldmann, Lucian, Pour une sociologie du roman, Gallimard, 1969

(٢) الموقف (الاجتماعي)، الميل والنزوع، الوضع

Einstellung (ger)

مصطلح ألماني الاصل ينطوي على عدة معان يقابلها في الإنجليزية لفظاً set أو

attitude بدل على الميل أو الاستعداد او وجهة النظر بالنسبة لخط معين في

التفكير أو العمل، سواء اكان الميل قوياً أم مؤقتاً أو ثابتاً لا يطرأ عليه التبدل والتغير.

موسوعة علم النفس، اعداد: د. مرزوق مراجعة د. عبد الله عبد الدايم، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، ط. الاولى ايار (مايو) ١٩٧٧ ص ٣٠٦.

(٣) مصطلح القيمة يستخدم هنا في دائرة المجال النفسى. بمعنى انه يخضع لتعريف علماء

النفس لدلالة الكلمة والتي تتمثل في «أن قيمة الموضوع هي قدرته على أن يصبح موضوعاً

للاحاساس والرغبة وذلك عن طريق تحقيقه ليقول مزاجية».

أنظر: أ.أ. ريتشاردز، مبادئ النقد الأدبي - ترجمة د. مصطفى بدوى، المؤسسة

المصرية للعامه، القاهرة، ١٩٦٣، هامش ص ٨٩.

(٤) البناء الاجتماعي Social Structure تتبع الفكرة الرئيسية للبناء الاجتماعي من

تصور المجتمع بوصفه وحدة متناسقة، متماسكة تتمتع بدرجة عالية من الديمومة والبقاء.

وهو عبارة عن نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة . ورغم هذا تقوم بينها علاقات متبادلة . وليس من شك في وجود علاقة متبادلة بين النسق الأيكولوجي (علاقة الانسان بالبيئة الطبيعية العامة) والنسق الاقتصادي ، على أن الحياة الاقتصادية تتأثر بالظروف الأيكولوجية المحيطة بالمجتمع . والشئ نفسه يقال بالنسبة لكافة الأبنية في علاقتها بعضها ببعض . والكلمة نفسها تشير الى هذا التلاحم الذي يشهده بعضه بعضا كالبنيان المرصوص ويتمين لاستمرار « البناء الاجتماعي » وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق في الحياة الاجتماعية والاستحالة على اعضائه العيش معاً . فالناس في الواقع لا يستطيعون الأنصراف الى شئونهم إلا لأنهم يعرفون السلوك الذي يرتقبه الناس منهم ، كما أنهم ينظمون نشاطهم تبعاً لخطة مرسومة وحسب قيم معينة .

معنى هذا أن دراسة ، البناء الاجتماعي ، لا تقتصر على دراسة العلاقات الدائمة الثابتة بين الأنساق الاجتماعية او العلاقات التي تنشأ بين أفراد ، بل تتعدى ذلك لتنظر الى المجتمع على أنه نسق من المعايير . راجع: د. احمد ابوزيد البناء الاجتماعي يرشارد ص ٢٨ من ط الثانية الدار القومية ١٩٦٦ ، الاثرو بولوجيا الاجتماعية لإيقاتر ص ٢٨ من ترجمة د. احمد ابوزيد ، د. مصطفى سوييف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي .

(٥) القوة الاجتماعية Social force يطلق هذا التعبير في علم النفس الاجتماعي كما في علم الاجتماع على الضغط الذي تمارسه العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية السائدة بالنسبة لسلوك الأفراد والجماعات والاتجاهات التي يسرون فيها . تعمل كضوابط للسلوك ، وتنشأ بمثابة تيار داخل المجتمع من جراء تفاعل الأفراد وتقاسمهم للحياة المشتركة كما تستمد تأثيرها من توارث التقاليد والأعراف والقيم . موسوعة علم النفس ص ٢٥٥ .

(٦) د. مصطفى سوييف ، العبقرية في الفن ، المكتبة الثقافية ، أول سبتمبر ١٩٦٥ العدد ٢٠ ، ص ٧٧ ، واقرا عن مشكلة الأبداع الفني الفصل الثالث من كتاب د. مصطفى سوييف ، الاسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة ، دار المعارف ، ط الثالثة ، ١٩٦٩ ، ص ٧٣ .

(٧) د. مصطفى سوييف ، العبقرية في الفن ، ص ٦٩ ، د. مصري عبد الحميد حنورة ، - الخلق الفني ، كتابك ، العدد ٣٣ ، ١٩٧٧ ، ص ٢٩ ، ٣٠ ، ٨٥ .

(٨) د. مصري عبد الحميد حنورة ، الاسس النفسية للأبداع الفني في الرواية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٣ .

(٩) العبقرية في الفن ص ٩٠ .

(١٠) د. عبد المحسن طه بدر - حول الأديب والواقع ، دار المعرفة ، ١٩٧١ ، ٦ - ١٠ .
- د. عبد المحسن طه بدر ، الروائي والأرضي ، دار المعارف ط . الثانية ، دار المعارف

- ١٩٧٩، ص ٢٩.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٣٥
- (١٢) ايرويل جينكيز، الفن والحياة، ترجمة أحمد حمدى محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ديسمبر ١٩٦٣، ص ٣٢٧.
- وانظر كونجيوود، مبادئ الفن، ترجمة احمد حمدى عمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة عام ١٩٦٦، ص ٣٦٢.
- (١٣) د. مصرى عميد الحميد حنورة، الخلق الفنى، كتابك، ص ٨.
- (١٤) الروائى والارض، ص ٢٧، انظر العبقريّة في الفن صفحات ٥٠، ٥٣، ٥٤، وانظر تعليق. د. مصرى حنورة، في الاسس النفسية للأبداع الفنى في الرواية، ص ١٩٠
- (١٥) See: Daiches, David. A study of Literature for Readers and Critics, Cornell University Press, theca, New York. 1948
- (١٦) د. مصرى حنورة، الأستى النفسية للأبداع الفنى في الرواية ص ٢٩٧، ٢٩٨.
- (١٧) المرجع نفسه، ص ١٩٧.
- (١٨) برجسون (هنرى): الطاقة الروحية ترجمة د. سامى الدرورى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ١٥٩ - ١٦٦ لأن ذلك يعنى - في مرحلة التنفيذ تشوية العمل الفنى لانحرافه نحو التقرير وتائق صوت الروائى وليس الشخصية الروائية:
- (١٩) جارودى (روجيه): واقعية بالاضفاف، ترجمة حليم طوسون دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥١.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٩٧، ٣٢٦ وما بعدها.
- (٢١) الرواية ص ١٨٨، ٢١٤.
- (٢٢) الرواية، ص ٢٥.
- (٢٣) الرواية، صفحات ٧٨، ٣٤، ٣٥، ٣٧.
- (٢٤) الرواية، ص ٤١، ٤٢. في وصقة لتدشين القبرة.
- (٢٥) الرواية، ص ١٧٦ - ١٧٧.
- (٢٦) الرواية، ص ١٩٥.
- (٢٧) يحيى حتى: عطر الاحباب، دار الكتاب الجديد، ص ٩٠، ٩١.
- (٢٨) من عوامل تلاشى البطل انظر:
- د. شكرى محمد عياد: البطل في الأدب والاساطير، دار المعرفة ط. الاولى ص ١٥٧.
- د. احمد ابراهيم الهوارى: البطل المعاصر في الرواية المصرية، دار المعارف، ط. الناحية، ١٩٧٩، الفصل الأول: التحنى التاريخى
- See: Peter, L., Thors L.V. Jr., The Byronic hero, P. 193 Sypher, Wylie: Lose of the self in modern literature and art, Random House pp. 13-16.

- (٢٩) اقرأ الرواية ص ٢٩ .
- (٣٠) الرواية ، ص ٣٣ .
- (٣١) الرواية ، ص ٢٥١ .
- (٣٢) الرواية ، ص ٢٠٣ .
- (٣٣) الرواية ، ص ٢٠٤١ .
- (٣٤) على نحو ما سبق أن صادفتنا هذه الشخصية المهيضة الجناح في رواية « طه حسين »
 («-شجرة اليوس» وفي ثلاثة نجيب محفوظ . في شخصية « الست أمينة» .
- (٣٥) الرواية ، ص ٢٠٥ .
- (٣٦) الرواية ، ص ٢٠٦ .
- (٣٧) الرواية ، ص ٩٢ .
- (٣٨) راجع ايضا مشهد المقبرة ص ٢٣ وما يعكس من رغبة اللاشعور في الأرتواء .
- (٣٩) اقرأ الرواية ، ص ٩٥ .
- (٤٠) الرواية ، ص ١٠٣ .
- (٤١) الرواية ، ص ١٠٤ .
- (٤٢) الرواية ، ص ١٠٨ .
- (٤٣) الرواية ص ١٢٦-١٢٧ .
- (٤٤) الرواية ، ص ١٠٩ .
- (٤٥) اقرأ الرواية ، ص ١٧١ .
- (٤٦) اقرأ الرواية ، ص ١٨٠ .
- (٤٧) اقرأ الرواية ، ص ١٨٣ .
- (٤٨) اقرأ الرواية ، ص ١٩٥-٢٢١ .
- (٤٩) اقرأ الرواية ، ص ٢٢٤ .
- (٥٠) Irollope. Antony; Views on the art of the novel. |By
 Angale B. Samaan; The Anglo Egyptian Bookshop
 pp. 98.

الجغرافيا التاريخية للتطور الحضاري في أرض ما بين النهرين

د. صالح فليح حسن

أن الغرض من هذا البحث هو تسليط بعض الاضواء على جغرافية ارض ما بين النهرين في الماضي السحيق . وهذا ما تعنى به الجغرافية التاريخية فهي جغرافية الماضي (١) ، أو بكلمة اوضح هي احد فروع الجغرافيا التي تجمع ما بين علم المكان كجغرافية من جهة وعلم الزمان كتاريخ من جهة أخرى . وعلى ضوء معرفتنا للأوضاع الجغرافية في الماضي نستطيع أن نتعرف على كثير من الحقائق والحوادث التاريخية التي يصعب تفسيرها إلا بمعرفة كافية للظروف الجغرافية حينذاك . فالتاريخ بغير جغرافية كما قال بيتر هايلين كالجنة الميتة لا حياة فيها أو حراك كما أن الجغرافية بغير التاريخ قد تكون لها حياة أو حركة ولكنها بغير نظام أو نسق . (٢) .

(١) د. محمد السيد غلاب والدكتور يسرى الجوهري «الجغرافيا التاريخية عصر ما قبل التاريخ

وفجره مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٦٨ ص ٩

(٢) د. محمد السيد غلاب . والدكتور يسرى الجوهري - نفس المصدر ص ٩

يعنى ذلك حتماً جغرافياً أى ان التاريخ يكرر نفسه في بقعة معينة .

فسنرى من خلال هذا البحث ان جغرافية المكان هي الاخرى ليست ثابتة بل متغيرة وتغيرها يؤثر على سير الحوادث التاريخية (٣) وخاصة في عصور ما قبل التاريخ . وقبل أن نتشعب في ثنايا التفاصيل لابد لنا ان نناقش العنوان . أن اختيار مصطلح (ما بين النهرين) تأتى من انه أشمل وأوسع بل واقدم من العراق رغم عراقه الاسم الاخير . أن مصطلح (أرام النهرين) أى بلاد ما بين النهرين كان يقصد به على ما ورد في التوراة الأقسام التي تمتد الى الشمال من العراق اليوم والتي يقع بعضها في سوريا والبعض الآخر في تركيا ، وبالتحديد المنطقة الواقعة بين منابع البلنخ (أحد روافد نهر الفرات العليا) وبين نهر الفرات نفسه ، والتي مركزها حاران أى حران . الحالية التي تقع في تركيا . وأول من ترجم هذا المصطلح الى الاغريقية المؤرخ اليونانى بوليبيوس (المتوفى سنة ١٢٠ ق . م .) فاستعمل كلمة ميزوپوتاميا Mesopotamia للتدل على ذلك (٤) . وعند سترابولا تشمل ارض ما بين النهرين إلا القسم الشمالى من السهل الرسوبى اما القسم الجنوبى عنده فيعرف ببلاد بابل . اما بليني فقد وسع حدود هذه البلاد لتمتد نحو الخليج العربى وهو يطابق اراضى العراق الحالية . (٥)

وقبل التاريخ المذكور - كما سنرى - مر العراق بأدوار دويلات المدن في عصر فجر السلالات . إذ أن الاجزاء الوسطى والجنوبية من العراق كانت تسمى بلاد سومر واكد . وأول من تسمى باسم ملك سومر واكد ملك الوركاء

3. Alan R H Baker "Historical Geography and Geographical Change" M Macmillan Education London. 1975 P.1

(٤) الدكتور أحمد سوسة « العرب واليهود في التاريخ حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية » كتب العربى للاعلان والنشر والترجمة دمشق - الطبعة الرابعة ١٩٧٥ ص ٩٧

(٥) سيتون لويد « آثار بلاد الرافدين من العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسى » ترجمة لدكتور سامى سعيد الأحمد - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٠ ص ٨

(ينساكوسانا) حوالي سنة ٢٤٥٠ ق. م. (٦) وكان يطلق على المنطقة الممتدة ما بين شمال بغداد الحالية حتى الحلة (قرب بابل القديمة) بلاد اكد السامية، والى الجنوب منها بلاد سومر في محافظتى القادسية وذى قار. ولا توجد حدود طبيعية بين المنطقتين بل بالعكس كانت طرق النقل النهري تمر عبر الفرات من اكد الى سومر. (٧)

وسنرى أن منطقة اكد شهدت اول امبراطورية بُنيت في تاريخ الانسانية على يد مؤسسها سرجون الاكدي الذى دام حكمه ٥٥ سنة ابتداء من ٢٣٧١ ق. م. واستمر عمر تلك الامبراطورية زهاء قرن ونصف وامتدت من سواحل البحر المتوسط فى آسيا الصغرى وضمت معظم الهلال الخصب وارضى العيلاميين فى الاحواز (عربستان الحالية) حتى شواطىء الخليج العربى. وحين غسل سرجون يديه فى مياه الخليج اعلن نفسه حاكماً على اكد وسومر ولقب ابرز احفاده نرام سين (المتوفى حوالي عام ٢٢٥٥ ق. م.) نفسه ملك الجهات أو الاقاليم الاربعة اى ملك العالم. (٨)

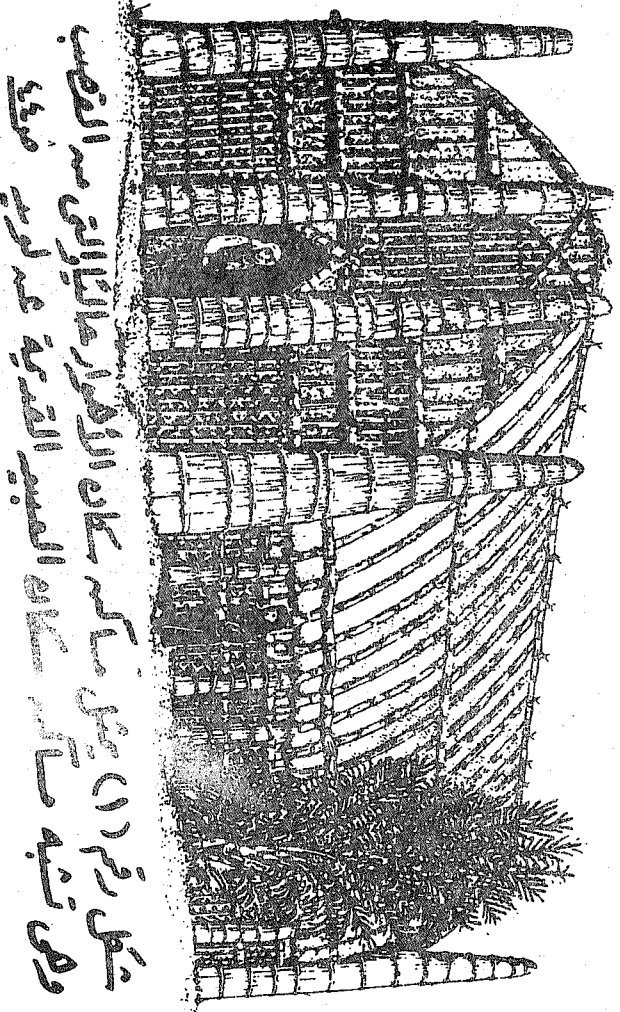
ثم اصبح العراق بعد ذلك يعرف باسم بلاد بابل. واول من اتخذ بابل عاصمة له الملك سموا بوم ملك العمور بين العمالقة الذى حكم ما بين عامى ١٨٩٤ - ١٨٨٧ ق. م. وكانت بابل حينذاك بلدة صغيرة لم تشتهر بعد وكان يقطنها بعض الساميين الغربيين وبقايا الاكديين والذين كانت عاصمتهم اكد قريبة من بابل. ثم صارت بابل بعد ذلك عاصمة واطلق اسم بلاد بابل على القسم الجنوبى والاوسط من العراق. (٩) ومما يجدر ذكره ان حمورابى (١٧٩٤ - ١٧٥٠ ق. م.) هو أحد احفاد هذا الملك. وقد لقب نفسه بعد أن

(٦) الدكتور احمد سوسة «حضارة وادى الرافدين بين الساميين واليهوديين» دار الحرية للطباعة - بغداد ١٩٨٠ ص ١٣٧.

(٧) الدكتور احمد سوسة «حضارة وادى الرافدين» مصدر سابق ص ١٣٦ - ١٤٠.

(٨) الدكتور احمد سوسة «العرب واليهود فى التاريخ» مصدر سابق ص ١٢٢.

(٩) الدكتور احمد سوسة «العرب واليهود فى التاريخ» مصدر سابق ص ١٣٥.



شكل رقم (١) بيت ساكنه سكان الأحرار حاليًا في شبه الجزيرة العربية
وهي تشبه ساكنه القبيلة العربية الحديثة

بني امبراطورية واسعة - بملك بابل وآشور أى شمل الأجزاء الشمالية من العراق تحت حكمة ، أذ أن بلاد آشور كان مركزها وعاصمتها آشور التي تقع اطلال قلعتها اليوم قرب الشرقاط على بعد ١٨٨ كم شمال بغداد .

و يقى اسم بابل مستمراً بعد خرابها عدة مرات حتى ان الجغرافيين العرب ومن قبلهم الاغريق يطلقون على الاقليم الرابع الاوسط اقليم بابل عند تقسيم العالم الى الاقاليم السبعة .

اما العراق فاعلم الظن انه اسم عربى و يعنى كما يقول صاحب معجم تاج العروس فى مادة عرق « كل ما اتصل بالبحر من مرعى فهو عراق » وقال الزمخشري « اصلها عراك اى المكان المزدحم عليه . وأشر آخرون الى انه الأرض الخصيبة الكثيرة النبات والشجر ذات المياه الغزيرة المزدحم عليها » وقد جاء ما يؤيد ذلك فى شعر زهير ابن ابى سلمى حيث يقول :

فتغسل لكم مالا تغفل لاهلها قرى بالعراق من ففيز ودرهم

اما لتسرنج فيقول « لعل العراق يمثل اسماً قديماً قد ضاع الآن ولعله يعود الى مدينة اورك (اى الوركاء) وهى احدى المدن السومرية القديمة المقدسة . فكان يسمى بلاد ارك ولكن اسم بابل غلب عليه (١٠) وتجدر الاشارة هنا الى أن هذه المدينة كما سنرى من اقدم المدن العراقية السومرية فى العصر شبه الكتابى التى استمرت طويلاً وقد جاء ذكرها فى التوارى باسم (ايرخ) . و يقول الطبرى أن ابراهيم الخليل عليه السلام قد ولد فيها (١١) . و يقول غيره انه ولد فى كوش أوفى اور فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد .

(١٠) لمزيد من الاطلاع راجع
الدكتور جاسم محمد الخلف « جغرافية العراق الطبيعية والاقتصادية والبشرية » دار المعرفة - القاهرة

لطبعة الثالثة ١٩٦٥ ص ٤٣٦ - ٤٣٩

(١١) الدكتور احمد سوسة « حضارة وادى الزرافدين » مصدر سابق ص ١٠٦

اما حدود العراق القديمة فيقول الفيروز أبادي في قاموس المحيط عن العراق «بلاد ما بين عبادان الى الموصل طولاً ومن القادسية الى حلوان عرضاً والاخيرة مدينة تقع قرب خانقين . وسمى العراق بهذا الاسم لتواشج (عروق) او (عراق) النخيل والشجر فيها . ويحدد الماوردي في (الاحكام السلطانية) بانه يمتد من حديثه الموصل الى عبادان طولاً ومن عذيب القادسية الى حلوان عرضاً . وكان العرب المسلمون يطلقون لفظ (العراقيين) على ولايتي البصرة والكوفة . وكانتا تضمان اقليم الجبال . (١٢)

وكان العراق في العهد العباسي يقسم الى مقاطعات ادارية كبيرة هي :

- ١ - اقليم السواد و يطلق على السهل الرسوبي ابتداءً من هيت على الفرات وتكريت على دجلة حتى الخليج العربي ومن كوره البصرة وكسكر والكوفة والنهروان وبنديجان (مندلي الحالية) .
- ٢ - اقليم الجزيرة و يطلق على القسم الشمالي من الهضبة الصحراوية وما جاورها وتضم ديار مضر ومركزها الرقة وديار بكر ومركزها ديار بكر وديار ربيعة ومركزها الموصل .
- ٣ - اقليم الجبال و.يتمد ليشمل منطقة الجبال العراقية الحالية حتى المنطقة الجبلية المحيطة بهمدان الإيرانية .

وفي العهد العثماني اصبحت بغداد عاصمة لآيالة كبيرة تضم ولايات البصرة والموصل وشهرزور (اي منطقة السليمانية الحالية اضافة الى كركوك) (١٣)

وهكذا فالعراق الحالي اصغر مساحة مما كان عليه سابقاً ولذا فان مصطلح (ما بين النهرين) اوسع واكثر دلالة في الازمان السحيقة في القدم .

وبعد هذه المقدمة عن المصطلحات لا بد أن نتكلم عن تطور ارض ما بين

(١٢) الدكتور جاسم محمد الخلف - نفس المصدر ص ٤٣٧

(١٣) الدكتور جاسم محمد الخلف - مصدر سابق ص ٤٣٩

نهرين واثّر ذلك على الاحداث التاريخية . وسينصب اهتمامنا على تعيين وتحديد المستوطنات الأولى للانسان في هذه البلاد .

وسوف لن نتوغل في القدم فنحنو نحو أهل الجيولوجيا ونتكلم بلغتهم عن قارة جندوانيا لند وتصدعها ومجرتيس وتقلصه ، بل يمكن القول بوجه عام ان ارض العراق تكونت من التواء مقعريمتد ما بين ثلاث كتل قديمة هضبة جزيرة العرب من الغرب وهضبة ايران من الشرق وهضبة الاناضول من الشمال . وما بين هذا التفرع وهضبتى ايران والاناضول التوت الطبقات الارضية ، لتكون جبالاً التوائية متمثلة بطوروس وزاكروس ، بينا بقيت أراضي العراق مفتوحة امام الجزيرة العربية ، لتستقبل وفود المهجرات البشرية منها .

وسنبدأ بدراسة مستوطنات الانسان منذ الفترة الدفيئة التي اعقبت دورة قمر الجليدية التي تبدأ منذ فترة تتراوح ما بين ١٥٠٠٠ - ١٨٠٠٠ سنة من الآن . (١٤) . اذ بدأ المناخ يتغير تدريجياً ويميل الى الدفء . وبالرغم من أن المنقبين قد وجدوا بقايا انسان نيا بذرثال وهياكله في كهوف شمال العراق (في المنطقة الجبلية منه) ككهف شانيدر قرب راوندوز وكهف زرزي وكهف هزازمرد قرب السليمانية وكهف باليكاورا في جبال برادوست (١٥) (لاحظ خارطة رقم ١) إلا ان ما يمكن ان نسجله في هذا المجال ، ان العراق الشمالي يعتبر من المواطن الاولى التي سكنها الانسان الصياد . وسينصب اهتمامنا على مستوطنات الانسان العاقل الذي تعود اليه سلالاتنا الحالية . وتمعنا مرحلة انتقال الانسان من الكهف الى البيت المستقر الثابت .

١ - المستوطنات فيما بين النهرين قبل الالف الخامس قبل الميلاد

ان التحول المناخي للفترة الدفيئة التي اعقبت دورة جليد قمر ، ادت الى

(١٤) الدكتور أحد سوسة « حضارة وادى الرافدين » مصدر سابق ص ٥٨

(١٥) سيتون لويده مصدر سابق ص ٢٠ - ٢٥

تغير المناخ في المناطق الصحراوية الحالية من المناخات المطيرة الى مناخات شبه جافة . وتحولت المراعى الخضراء في الجزيرة العربية والبادى الأخرى الى مناطق شبه جافة وقلت المياه الوفيرة ونضبت المجارى . وقد افضى ذلك الى أن يتجمع الانسان حول منابع المياه المستديمة ، وبدأ باستئناس الحيوانات وخاصة ذات الظلف منها كما يقول جايلد حيث وجدت بالانسان الحماية والمأوى . (١٦) ولعل منطقة ما بين النهرين والمناطق القريبة منها تمثل المواقع الأولى التي شهدت هذا التحول . وكانت هى أفضل مناطق العالم المهيأة لان يتعلم فيها الانسان الزراعة الى جانب استئناس الحيوان . حيث مثلت مناطق اعالي الفرات السورية وهضاب فلسطين والاراضى المتموجة في العراق على حافات الصحارى البيئة المثالية كى يتعلم فيها الزراعة . اذ تنمو في هذه الاجزاء حشائش الاستبس من الفصيلة النجيلية التي تعود اليها حشائش القمح والشعير البرية . كما أن التغير الفصلى في المناخ ، حيث يوجد فصل جاف طويل وفصل مطير قصير ، يؤدى الى ان تنمو تلك الحشائش ثم تجف وتموت ويجمع الانسان بذوره منها ، كى يدخرها لفصل لا توجد فيه . وهذا امتداد لعادة جمع القوت . كل ذلك أدى الى أن تنمو زراعة الحبوب قرب الواحات او موارد المياه المستديمة التي استوطنها الانسان في هذه المناطق . ولماذا نتعجل النتائج فلنرى مواقع المستوطنات الاولى ثم نتسأل لماذا بدأ الاستيطان هنا في الارض ما بين النهرين والمناطق القريبة منها ؟ .

لقد كشفت التنقيبات مؤخراً الى أن اقدم مستوطن عُثر عليه يقع في الموضع المسمى (المرابط) و يعود تاريخه الى الالف التاسع قبل الميلاد . ويقع هذا الموضع على بعد ٥٠ ميلاً (٨٠ كم) شرقى حلب قريباً من ضفة الفرات الغربية . وباعتباره اقدم مستوطن بشرى اطلق عليه - كما يقول الدكتور عفيف بهنسى تجاوزاً بيت آدم . ولنقف قليلاً نتأمل هذا المستوطن الذى لولا انشاء سد الفرات في سوريا ومحاولة التعرف على الآثار التي ستغمرها بحيرة السد لما

(١٦) الدكتور محمد السيد غلاب والدكتور يسرى الجوهري مصدر سابق ص ٢٣ .

كشفت عنه . و يقول الدكتور بهنسى عنه أنه بيت من الطين مدعم بأعمدة الحور والنخيل المشرب بواسطة قدوم من الصوان والمؤلف من غرف واسعة دائرية الشكل مغطاة بزخرفة هندسية ملونة بالأحمر والأسود . كما شهد هذا البيت رقياً اجتماعياً وثقافياً حيث عثر على تماثيل صغيرة من الحجر والطين لامرأة تمثل ربة الخصب (١٧)» وبالرغم من أن الدكتور بهنسى ينكر على أهل هذا المستوطن معرفة الزراعة وتربية المواشى إلا أن باحثين آخرين هما ستون لويد (١٨) والدكتور أحمد سوسة (١٩) أكدوا أن الإنسان في هذا الموضع زرع نوعاً من القمح . بل أن الدكتور بهنسى نفسه يشير إلى أن سكان هذا المستوطن صنعوا الفخار وتماثيل تمثل ربة الخصب .

أما المواضع الأخرى التي تلت هذا المستوطن فهي أريحا التي حددت فترة قيام الاستقرار فيها ما بين ٨٣٥٠ - ٦٧٧٠ ق.م. (٢٠) وقد وجدت فيها محلتين سكنيتين أحدهما تشبه خلية النحل (٢١) في طراز بناءها وضمت مستوطناً عدد سكانه بـ (٣٠٠٠) ثلاثة آلاف نسمة ولذا تعتبر أريحا أقدم مدينة في العالم أو قبل أقدم قرية زراعية إذ أن مزاولة الزراعة هنا ووجود المجتمع الزراعى المستقر أمر قد فرغ الآثاريون من اثباته . ومن المستوطنات الأخرى الموغلة في القدم ما عثر عليه النقبون في تل أبي هريرة في المنطقة التي غمرتها مياه سد الفرات والذي استوطن لمدة طويلة تمتد ما بين ٩٠٠٠ - ٥٥٠٠ ق.م. (٢٢) .

وفي الألف السابع قبل الميلاد وجدت مستوطنات أخرى في البيضة شمال

(١٧) الدكتور عفيف بهنسى «الشام لمحات آثارية وفتية» دار الرشيد للنشر بغداد ١٩٨٠ ص ٢٢

(١٨) ستون لويد مصدر سابق ص ٢٩

(١٩) الدكتور أحمد سوسة (حضارة وادي الرافدين ص ٦٧ .

(٢٠) ستون لويد مصدر سابق ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢١) ج ١ هاوكس ول. دولي «أضواء على العصر الحجري الحديث» ترجمة الدكتور يسرى

الجوهري مكتبة الجامعة العربية - بيروت ١٩٦٧ ص ٢٨ .

(٢٢) د. عفيف بهنسى (مصدر سابق) ص ٦٥ ود. أحمد سوسة (حضارة وادي الرافدين) ص ٦٧

البتراء في الاردن . وفي تبة أسباب قرب كرمنشاه في ايران وفي تبة كوران المشرفة على سهول الاحواز (عربستان) في ايران ، وفي جايونو في منطقة ديار بكر في تركيا . (٢٣) . (لاحظ الخارطة رقم ٢) . وهذه المواضع جميعها قريبة من ارض ما بين النهرين او ضمنها او عند اطرافها . وفي ظروف تضاريسية ومناخية تشبه المستوطن الاول في المريط . واذا ما اردنا ان نندون قليلاً من الالف الخامس قبل الميلاد فنجد المستوطنات الزراعية تكاد تتركز في ارض ما بين النهرين . ففي منطقة البوكمال عند الحدود العراقية السورية على الفرات سُكن مستوطن زراعي عند تل باغوز في الالف السادس الميلادي . (٢٤) وفي الاراضي العراقية تعتبر جرمو التي تقع قرب كركوك في الاراضي المتسوية اقدم قرية سكنية منظمة في العراق حدد تاريخ سكانها قبل ٦٧٥٠ ق.م. (٢٥) .

ومن المواضع الاخرى تل حسونة (٦٠٠٠ - ٥٠٠٠ ق.م) والتي تقع على بعد ٣٥ كم جنوب الموصل . وام الدباغية (٥٧٠٠ ق.م) والتي تقع في ارض الجزيرة قرب الحضر . (٢٦) . وتل الصوان (٥٥٠٠ - ٥٠٠٠ ق.م) والذي يقع على بعد ١٢ كم جنوب سامراء . (٢٧) ومن المواضع القريبة من ارض ما بين النهرين الاخرى موضع يسمى كنجي دارة (٧٣٠٠ - ٦٩٠٠ ق.م) وكذلك بهستون قرب كرمنشاه وعلى كوش القريبة من الشيس (سوسة القديمة) اضافة الى تبة يحيى التي تقع في منتصف الطريق بين كرمان وبندر عباس . (٢٨) اما في تركيا فهناك موضع بعيد عن ارض ما بين النهرين ولكن تكاد ان تكون لظروفه التضاريسية والمناخية مشابهة للمواضع السابقة هو جاتال هيوك الذي يقع في سهل قونية و يعود تاريخ استيطانه الى ٥٨٠٠ ق.م. (٢٩)

(٢٣) سيتون لويد مصدر سابق ص ٢٩-٣٤

(٢٤) د. أحمد سوسة (حضارة وادي الرافدين) ص ٧٢ .

(٢٥) لزيد من الاطلاع راجع سيتون لويد مصدر سابق ص ٣٤-٣٧ .

ود. محمد سيد غلاب والدكتور يسرى الجوهري مصدر سابق ص ٣٤٠ .

(٢٦) سيتون لويد مصدر سابق ص ٧٨ .

(٢٧) سيتون لويد مصدر سابق ص ٨١

(٢٨، ٢٩) سيتون لويد مصدر سابق ص ٢٨-٣٤ .

لوتفحصنا المنطقة التي نشأت فيها هذه المستوطنات ابتداءً في جايونوفي ديار بكر وحتى تل الصوان في جنوب سامراء ومن المستوطنات التي تقع في الاراضي الايرانية شرقاً حتى اريحا والبيضة غرباً. لوجدنا بان الانسان هنا بنى مستوطناته في المنطقة شبه الجبلية أو المتموجة التلالية، حيث تتوفر احياناً سهول محدودة المساحة ومنايع مياه مستديمة. إذا أن خارطة رقم (٢) توضح ان الغالبية العظمى من تلك المستوطنات كانت تقوم في اراضي يزيد ارتفاعها عن ٦٠٠ قدم خارج نطاق السهل الرسوبي والى الشمال منه.

وبالرغم من أننا نقدر ان احوال المناخ السائدة في تلك الحقبة (ما قبل الالف الخامس قبل الميلاد) كانت اكثر رطوبة ومطراً مما عليه في الوقت الحاضر إلا أن المناخ هنا يمثل نموذجاً من المناخ شبه الجاف الذي يصلح لنمو جشائش الاستبس (السهوب) ذات الفصيلة النجيلية كما أن المناخ شبه الجاف يساعد على بقاء الجدران التي تبنى من الطين او اللين تقاوم لمدة طويلة على عكس المناخات الرطبة. اصف الى ذلك ان توفر الكلس في هذه المناطق قد ساعد المستوطنين الأوائل على صنع تماثيلهم أو إعادة تركيب هياكل موتاهم التي غالباً ما كانت تدفن في ارضية تلك المستوطنات. وهذا ما يؤكد ما اشونا اليه سابقاً من أن اكتشاف الزراعة وقيام المستوطنات الزراعية المستقرة الاولى نشأ بين احضان ارض ما بين النهرين وفي المناطق المحيطة بها. وحتى هذه الفترة لم يجرأ الانسان على ان يسكن دلتاوات الانهار او بطون اودية الانهار قرب المجارى النهرية.

المستوطنات بعد الالف الخامس قبل الميلاد

نجد استمرار انتشار المستوطنات البشرية بعد الالف الخامس للميلاد في نفس البيئة متمثلاً بتل حلف (كوزان او جوزان القديمة ٤٨٠٠-٤٢٠٠ ق.م.) الذي يقع عند منابع الخابور (خابور الفرات) اي في المنطقة المتموجة ايضاً. وتأتى اهمية هذا الموقع من تقدم صناعة الفخار فيه. والذي عرف بفخار

حلف والذى وجد في مواقع اخرى من تلك المنطقة كالارجبية وتبة كورا قرب
الموصل. (٣٠)

وسنناقش بعدئذ المستوطنات التي قامت بعد الألف الخامس قبل الميلاد
والتي امتدت الى بيئات جديدة. لقد اتسع نطاق الاستيطان خارج المنطقة
التمويجة ويمكن تلمس طلائع الانتشار في جنوب غرب السهل الرسوبي في
العراق، وأول المستوطنات البشرية على شكل قرى منظمة نشأت في أقصى
الجنوب الغربي متمثلة بقرية العبيد تصغير عبد التي تقع قرب اور (تل المقير)
ولا تبعد إلا (٤) اربعة اميال منها، وفي اور واور التي تقع الى الجنوب الغربي
من اور ولا تبعد عنها إلا بحوالى ٢٥ كم وتعرف اطلاقاً اليوم (بتل ابى
شهرين) (لاحظ الخارطة رقم ٣) ويعود تاريخ الاستيطان الى ٤٥٠٠ -
٤٠٠٠ ق. م. (٣١).

أن نشوء المستوطنات في هذا الجزء من العراق يثير تساؤلاً لماذا لم تقم
المستوطنات على رأس دلتا دجلة والفرات في شمال السهل الرسوبي؟ كما
حدث في مصر (٣٢) بينما بدأت في جنوبه. ان هذا السؤال يفتح امامنا باباً
نظل منه على كيفية تكون السهل الرسوبي. أن السهل على رأى بعض
الباحثين لم يتكامل إلا ببناء جزء صغير منه خلال الألف الرابع قبل الميلاد
وهي الاجزاء الشمالية التي تبعد عن بغداد بحوالى ٦٤ كم. (٣٣) اذن لماذا لم
تنشأ اولى المستوطنات في الشمال؟

أن الرد على ذلك هو ان السهل الرسوبي في العراق لم يتم بناؤه بواسطة

(٣٠) د. أحمد سوسة «العرب واليهود في التاريخ» مصدر سابق ص ٧٢٦.

(٣١) الدكتور احمد سوسة «حضارة وادى الرافدين» ص ٨٩.

(٣٢) في مصر نشأت المستوطنات الأولى خارج نطاق الدلتا ابتداءً من دير تاسا في مصر العليا ثم
البيدارى والعمرة والفيوم. واخيراً انتقلت الى راس الدلتا في مرمة بنى سلامة والمعادى ولكن
الاستيطان نشأ من راس الدلتا ثم اتجه نحو الشمال مع اتجاه تكون الدلتا واتساعها.

الدكتور محمد السيد غلاب والدكتور يسرى الجوهري مصدر سابق ص ٣٤٣ - ٣٥١.

(٣٣) الدكتور جاسم محمد الخلف مصدر سابق ص ٢٩.

دجلة والفرات فحسب بل ساهم معها نهر الكارون والكرنجة (والذي يصب الآن في شط العرب) من الشرق وواذى البطن (الباطن) من الغرب. مما أدى الى أن تظهر دلتا الكارون وترسباته لتسد راس الخليج العربي. وتمتد خلفه بحيرة واسعة (لاحظ الخارطة رقم ٤) وتصب فيها مياه دجلة والفرات. إذ أن نهر الكارون نهر قصير سريع الجريان أقرب الى راس الخليج في مصبه فكانت دلتاه قد تم تكويتها قبل كل من دجلة والفرات. و يؤيد هذا الرأي وجود الاستيطان والاستقرار في موضع شوشة القديمة منذ ٤٠٠٠ ق. م. (٣٤). إضافة ان دلتا دجلة والفرات لم يكتمل بناءوها، إذ لازالت في السهل الرسوبي بقايا تلك البحيرة الكبيرة متمثلة باهوار الحمار والحويزة ويزايز الشطرة والسعدية وغيرها ويمكن تمييزها على الخارطة (رقم ٣)

وتشير الآثار التي عثر عليها في العبيد واريديو على ان المستوطنات الاولى فيها كانت تشبه قرى سكان الاهوار حالياً. حيث تبنى البيوت من القصب كما يظهر في الشكل رقم ١ ومع ذلك تقع اطلال المواقع المذكورة اليوم في مناطق صحراء رملية بعيدة عن مجرى الفرات.

ولعلها كانت تقع على مجرى الفرات القديم او انها كانت تقع على حافة البحيرة الواسعة التي تنصرف مياهها الى الخليج العربي. وهذا سر وجود الارصفة في اور وغيرها من المدن السومرية التي تشير الكتابات على انها كانت تقع على ساحل البحر. (لاحظ خارطة رقم ٥).

وبالرغم من اجتهادات الباحثين في طريقة تكون السهل الرسوبي ويعتقد بعضهم بان راس الخليج لم يتغير عبر عصور ما قبل التاريخ كما يشير ليس وفالكون، (٣٥)، وأن اراضي السهل الرسوبي الجنوبية تعرضت الى الهبوط

(٣٤) ستون لوف مصدر سابق ص ٢٩.

(٣٥) ج. م. ليس، ن. ل. فالكون «التاريخ الجغرافي لسهول ما بين النهرين» ترجمة الدكتور صالح احمد العلي - مجلة الجمعية الجغرافية العراقية، المجلد الأول. مطبعة العالمى بغداد ١٩٦٢ ص

المستمر فان حقيقة راسخة تبقى قائمة ، وهي كون الاستيطان قد بدأ في الاجزاء الجنوبية الغربية من السهل الرسوبي .

و يشار سؤال من نوع آخر من اين جاء سكان القرى الاولى في العبيد واريدو؟ ان ارجح الردود على هذا السؤال ان هؤلاء السكان الأوائل قد قدموا من الجزيرة العربية وخاصة من اجزاءها الجنوبية الشرقية وبالتحديد من دلمون (البحرين) والمناطق القريبة منها . فقد وجدت عند ساحل الخليج العربي مستوطنات ترقى الى تلك الفترة (لاحظ الخارطة رقم ٦) . ان ما يعطى هذا الرأى قوة أن المسافة بين تل الصوان كاقرب مستوطن شمال السهل الرسوبي واريدوتزيد عن ٤٠٠ كم . فبالك بالمناطق المسكونة البعيدة عن ذلك يضاف الى ذلك البحيرة الواسعة التي تكونت خلف دلتا الكارون . اما قدومهم من الشرق من المنطقة الايرانية فذلك بعيد الاحتمال اذ أن المستوطنات هنالك لازالت قليلة ايضاً وتتوفر نفس الظروف السكنية بل افضل في تلك الاجزاء . ومع ذلك لتتابع مسيرة الاستيطان في السهل الرسوبي ولا بد من التتوية الى نمو المستوطنات التي كانت قائمة في الاجزاء الشمالية . و ظهور مستوطنات جديدة فيها مثل يارميم تبة قرب تلعفر (٣٦) وتل مطارة قرب كركوك ، تل شمشارة قرب رانية .

الاستيطان منذ بداية الالف الرابع ق.م. وحتى منتصفه

نشأت مستوطنات زراعية اكثر تنظيماً الى الشمال من منطقة اريدو والعبيد تلك هي الوركاء (٣٧) التي تقع على بعد ٣٠ كم شرق السماوة (٢٢٠) كم جنوب شرق بغداد (٣٨) وفيها حدث تطور كبير في صناعة الفخار ، اذ

(٣٦) سيتون لويد مصدر سابق ص ٨٠ .

(٣٧) سيتون لويد مصدر سابق ص ٥٠-٤٠ .

(٣٨) الاستاذ طه باقر « ملحة كلكاش » دار الحرية للطباعة والنشر - بغداد الطبعة الرابعة ١٩٨٠

اخترع فيها الدولاب الخزاف (الدوار) بعد أن كان الفخار يصنع باليد. ولعل هذا الموضع شكل نواة لنمو اول مدينة في العراق الجنوبي فيما بعد.

إن الاستيطان لم يقتصر على الزاوية الغربية وعند مجرى الفرات القديم بل نشأت أولى المستوطنات في الاقسام الشمالية من السهل الرسوبي متمثلة بتل العقير الذي يبعد بحوالي ٥٠ ميلاً جنوب بغداد حيث (٣٩) بنى معبد رئيسي في هذه الفترة. وهذا يمثل اول انتقال من الزاوية الجنوبية الغربية نحو الأجزاء الشمالية من السهل الرسوبي.

وفي هذا العصر الذي يسمى بعصر الوركاء كثر استخدام المعادن وخاصة النحاس واتسعت القرى القديمة لتكون مقدمة لمراكز المدن في الطور التالي. وصنعت في هذا الدور الاختام الاسطوانية. وفيه ظهرت بوادر الكتابة الصورية.

الاستيطان في العصر المسمى جمدة نصر ما بين ٣٥٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م (٤٠) (العصر شبه الكتابي)

إن الاستيطان البشري في هذا العصر يؤكد الاتجاه السابق بالتوسع نحو الشمال. إذ إن جمدة نصر نفسها تقع قريبة من تلوق العقير وعلى بعد ٥٥ كم شمال شرق الحلة القريبة من موضع بابل الآن. (لاحظ خارطة رقم ٣) وكذلك اتسع استيطان جديد في منطقة خفاجة في الأجزاء الشمالية من السهل الرسوبي في منطقة ديالى. وفي هذا العصر تطورت الكتابة واحترزت تقدماً بالانتقال من الصور الى الرموز والعلامات. إلا أن المدونات كانت تقتصر على قوائم النذور المقدمة الى الالهة او موجودات بعض الاشخاص.

(٣٩) سبتون لويد مصدر سابق ص ٥٧.

(٤٠) سبتون لويد مصدر سابق ص ٦٠ - ٧٠.

وقد توسعت المستوطنات القديمة ووجدت آثار من هذا العصر تؤكد ان السكان بدأوا يغلّفون المخاريط الفخارية والرخامية بالنحاس والذهب. وهذا مما يدل على ازدياد استخدام المعادن.

وفي هذا العصر يشير أكثر الباحثين الى وصول السومريين الى جنوب العراق أى منطقة سومر التي اشرنا اليها. ويشير الدكتور سوسة الى ان اصلهم. وتثار هنا مشكلة من الذي سبق السومريين بالاستيطان؟ ورغم أن أكثر الباحثين الغربيين. كما يشير الدكتور سوسة يرفضون وجود سكان الجزيرة العربية من الساميين في اريدو والعبيد واور والوركاء وجمدة نصر وغيرها. ويعدون السمرريين من السكان الاصليين، إلا ان أكثر الدلائل منطقية تشير الى ان الساميين وجدوا في هذه الارض قبل السمرريين إلا اننا نجهل لغتهم غير المكتوبة. (٤١)

ويكن القول ان الاستيطان بدأ في القسم الجنوبي الغربي من السهل الرسوبي قبل راس الدلتا أو الى الشمال منها، وذلك لأن الزاوية الجنوبية الغربية كانت عند أطراف الجزيرة العربية حيث تقدم الاقوام منها وسكنوا عند أطراف البحيرة الكبيرة التي تكونت خلف الدلتا التي كونها الكارون والكرخة ووادي الباطن. حيث توفر لهم تلك البيئة امكانية الصيد المائي والزراعة معاً، كما تتجدد التربة سنوياً. إلا أن البحيرة بدأت تملأ بالترسبات التي يجلبها دجلة والفرات وديالى من جهاتها الشمالية وهكذا بدأ الاستيطان يظهر في راس الدلتا متجهاً مع ظهور الارض نحو الجنوب. ولذا فان البحيرة الكبيرة كانت تفصل ما بين المنطقتين إلا ان نواة الاستيطان الاولى في الجنوب الغربي شكلت منطقة الدويلات السومرية فيما بعد هي الاكثر نمواً وعمراً (لاحظ خارطتي رقم ٣ ورقم ٥)

(٤١) د. احمد سوسة «حضارة وادي الرافدين» مصدر سابق ص ١٤١.

عصر فجر السلالات (العصر ما قبل السرجوني) في العراق ٢٩٠٠ - ٢٣٥٠ ق.م.

و يقسم الباحثون هذا العصر الى ادوار ثانوية هي: (٤٢)

- ١- فجر السلالات الاول من ٢٩٠٠-٢٧٥٠ ق.م. وهو الذي سبق الطوفان
- ٢- فجر السلالات الثاني من ٢٧٥١-٢٦٥٠ ق.م.
- ٣- فجر السلالات الثالث ٢٦٥١-٢٣٥٠ ق.م.

وفي هذا العصر شهد العراق بدء تكون دولة المدينة ونشوء الحكام سواء كانوا ملوكا أو حكام مدن، حيث انتقل الحكم من الكهنوتى الدينى الى الحكم المدنى وظهر ما يطلق عليه لقب لوكال (الرجل العظيم). وتشير وثيقة مدونة فيما بعد يطلق عليها ثبت (قائمة) باسماء الملوك السومريين (٤٣) بأن

(٤٢) هنالك اختلاف في تحديد عصر فجر السلالات في العراق. فيشير الاستاذ طه باقر الى أنه يمتد ما بين ٢٨٠٠-٢٤٠٠ ق.م.

الاستاذ طه باقر «منحة كلكاش» مصدر سابق ص ٥١
بيتا يشير الدكتور فاضل عبد الواحد استناداً الى ملوان الى أن فجر السلالات الاولى الذى سبق حدوث الطوفان انتهى عام ٢٩٠٠ ق.م.

الدكتور فاضل عبد الواحد على «الطوفان في المراجع السامرية»
مطبعة الادفيسيت والاحلاص بغداد ١٩٧٥ ص ١٠٧.

اما التحديد الذى ثبتناه اعلاه فاستناداً الى سيتون لويد
سيتون لويد مصدر سابق ص ١٠٥.

(٤٣) يشير ثبت الملوك الى أن المدد التى حكم بها هؤلاء الملوك الثمانية ب ٢٤١٠٠٠ عام وهى بلا شك مدد خيالية. ويحاول الدكتور فاضل عبد الواحد ان يجد تفسيراً لذلك فيقول «لا يمكن التسليم بهذه الأرقام الخيالية (فتلا ان اللوليم ملك ار يدو حكم ٢٨٨٠٠ سنة ثم حكم الكار ٣٦٠٠٠ سنة) وخاصة للملوك الذين حكموا قبل الطوفان. واغلب الظن ان مثل هذه الأرقام الكبيرة انما تمكس فكرة شائعة عند أكثر الامم القديمة وهى ان الانسان كان فى «قديم الزمان» يتمتع بعمر طويل وصفات جديدة خارقة. ومن غير المستبعد ايضا أن مؤلف القائمة الذى لم يكن فى حوزته على ما يظهر إلا اساء ثمانية ملوك من قبل الطوفان قد اضطر الى تطويل سنوات حكم كل منهم بالشكل الذى ذكره لنا ليستطيع تغطية الحقبة الزمنية التى تصورها واسعة جداً (٢٤١٠٠٠ سنة) والتي مرت بين ظهور أول سلاله حاكمة وبين حدوث الطوفان. (الدكتور فاضل عبد الواحد - الطوفان مصدر سابق ص ١٨ - ١٩) وقد نضيف الى ذلك انه ربما كان حساب السنة السومرية غير حسابها الان.

هنالك ثمانية ملوك حكموا قبل الطوفان في خمسة مدن رئيسية كل منها تشكل دولة وهذه المدن هي (٤٤).

- ١- اريدو (ابوشهرين) الى الجنوب الغربى من اور بنحو ٢٥ كم غرب الناصرية. (٤٥)
- ٢- مدينة (باد- تيرا) ولعل موضعها الآن البقايا التي تعرف باسم المدينة في منطقة لجش.
- ٣- سيار (ابوحبة) الآن بالقرب من صدر اليوسفية.
- ٤- شروياك (تل فارة) والتي تقع في منطقة الوركاء. وهي مدينة بطل الطوفان «اتو- نبشتم» بحسب رواية الطوفان- ملحمة كلكامش.
- ٥- ترك (ويرجح أن موقعها الآن في منطقة الحسينية في محافظة واسط (الكوت سابقاً))

وجميع المدن المذكورة أعلاه تقع في منطقة سومر عدا مدينة سيار إذ أنها تقع في الاجزاء الوسطى من السهل الرسوبى إلا أنها أقرب الى الاجزاء الشمالية منه وهذا يؤكد أن مركز الثقل السكانى والاستيطانى لا تزال في الاجزاء الجنوبية الغربية. أما المدن الأخرى التي جاء ذكرها في ثيب (اثبات) الملوك كما يشير لويد (٤٦) في اور (تل المقر قرب الناصرية)، ولكش (على الغراف ٣٠ كم شرقى الشطرة)، وادب (على السيفراف قرب الشطرة، واخشاك، واسن (ايشا البحيرات) قرن نقر ولارسا (السنكرة) قرب الوركاء، ومارى (تل الحريرى) التي تقع عند الحدود الشمالية الغربية لعراق مع سوريا قرب البوكمال. يضاف الى ذلك مدينة كيش التي لم يرد ذكرها في ثيب الملوك. ومرة أخرى نجد أن جميع المدن المذكورة تقع في منطقة سومر عدا مدينتي كيش ومارى، اما الاولى فتقع في الاجزاء الوسطى الشمالية

(٤٤) الاستاذ طه باقر- ملحمة كلكامش- مصدر سابق ص ٢٤٣.

(٤٥) الدكتور فوزى رشيد- «الشرائع العراقية القديمة» دار الرشيد للنشر- بغداد ١٩٧٩ ص ٢٢٤.

(٤٦) سيتون لويد مصدر سابق ص ١٠٣.

من السهل الرسوبي وتعرف اطلالها (بتل الأحيمر) على بعد ١٥ كم الى الشرق من موقع بابل الاثرى (٤٧) (لاحظ الخارطة ٣) واما الثانية فتقع، بعيداً الى الشمال الغربي من السهل الرسوبي في حوض الفرات الاعلى. ومن المدن الاخرى التي ازدهرت بعد الطوفان في عصر فجر السلالات مدينة نقر شمال شرق الديوانية، واورك على انقاض اورك المستوطن القديم، ومدينة توتوب التي نشأت في مكان مستوطن خفاجة، وتل اسمر في منطقة ديبالى شمال شرق بغداد، وتل شارا التي تقع اطلالها الى الشرق من تل اسمر. ومن المدن الاخرى خارج نطاق السهل الرسوبي نحو مدينة اشور التي تبعد بحوالي ١٨٨ كم عن بغدا باتجاه الشمال وعلى مجرى دجلة. (٤٨) وكذلك مدينة شورية ما بين الخابور والبليخ في بلاد الشام. (لاحظ خارطة رقم ٤).

يمثل هذا العصر نشوء الكيان السياسي لدولة المدينة كما اشرنا. ونجد ان الاستيطان غطى جميع السهل الرسوبي تقريباً مع التركيز على ان المستوطنات المدينية اى مراكز الدول كانت تتجمع عند مجرى الفرات في السهل الرسوبي وليس عند مجرى دجلة فيه.

ولابد من الاشارة الى ان طبيعة فيضانات دجلة المفاجئة والسريعة لا تشجع على السكن قربها من جهة. ثم ان الفرات يمثل حاداً رابعاً للجزيرة العربية التي تخرج منها الموجات البشرية. وان تكون دلتا الفرات في منطقة سومر تعاون على بناءها كل من دجلة الفرات حيث ان نهر الغراف الحالى كان مجرى سابق لدجلة (لاحظ خارطة رقم ٥).

وفي أواخر هذا العصر حاول احد الملوك السومريين وهو لوكال زاكيزي (٢٣٥٥ ق.م.) الذي اتخذ من مدينة الوركاء عاصمة له ان يوجد بعض هذه الدويلات المتنازعة حيث ضم مدينة لجش الى الوركاء وكذلك مدينة اوما (٤٩).

(٤٧) د. فوزى رشيد مصدر سابق ص ٢٢٧.

(٤٨) سيتون لويد مصدر سابق ص ١٠٧-١٢٨.

(٤٩) الدكتور احمد سوسة «حضارة وادى الرافدين» مصدر سابق ص ١٣٢.

إلا ان هذه كانت مقدمات لتطور جديد في تاريخ العراق السياسى كما سيأتى ذكره.

وقبل أن ننتهى من عصر فجر السلالات لابد من إشارة الى الطوفان اذ يرجح اغلب الآثاريين أن الطوفان حدث فى العراق استناداً الى طبقات الطمى (الغرين) البقى التى غطت الآثار التى سبقت حدوث الطوفان، والتى وصل سمك بعضها الى ١١ قدماً فى بعض المدن السومرية مثل اور وشورباك وكيش واورك لذافان ولى يشير الى أن ارتفاع مياه الطوفان لا يقل عن ٢٥ قدماً وربما غطى رقعة يبلغ طولها ٣٠٠ ميلاً وعرضها ١٠٠ ميل. إلا أن هنالك اختلافاً فى تحديد زمن حدوث الطوفان فيحدده ولى بحوالى عام ٣٥٠٠ ق.م.، بينما يشير ملوان الى انه حدث عام ٢٩٠٠ ق.م. (٥٠) اما لويد فيشير الى انه حدث عام ٢٧٥٠ ق.م. اذا ما اعتبر الفترة التى تفضل ما بين عصر اتونبشم وعصر كلكاش ١٠٠ سنة. (٥١)

عصر الامبراطورية الاكدية (٢٣٧١ - ٢٢٣٠ ق.م.)

فى هذا العصر كما أشرنا سابقاً بنيت اول امبراطورية فى تاريخ الانسانية ، اذ أن سرجون الذى تولى السلطة بعد ملك كيش (التي كانت تقوم فى منطقة بابل قبل قيامها) دام حكمه ٥٥ سنة ابتداءً من عام ٢٣٧١ ق.م. وان اصله من الساميين القادمين من الجزيرة العربية منذ منتصف الالف الرابع قبل الميلاد. وهم الذين تعقبوا فى هجرتهم مجرى القرات من الشمال نحو الجنوب ليستقروا فى الاجزاء الشمالية من السهل الرسوبى فى كيش المذكورة ومن قبلها فى مارى. (٥٢).

(٥٠) الدكتور فاضل عبد الواحد على (الطوفان) مصدر سابق ص ١٠٤ - ١١٣.

(٥١) سيتون لويد مصدر سابق ص ١٠٧.

(٥٢) الدكتور احمد سوسة «العرب واليهود فى التاريخ» مصدر سابق ١٢٠ - ١٢١.

وهكذا بدأ سرجون بتوحيد دويلات المدن السومرية. وأنشأ بعدئذ
امبراطورية ضمت أراضي سومر و أكد (أراضي السهل الرسوبي باجمعها)
وتوسع شمالاً ليضم أراضي آشور وبلاد الأناضول والأراضي السورية ويقال
أنه وصل إلى جزيرة كريت. كذلك إمتدت سلطته نحو الجنوب والشرق فضم
إليه الشوشة عاصمة العيلاميين. وغسل يديه في مياه الخليج ليعمد حاكماً لبلاد
سومر و أكد. (لاحظ الخارطة رقم ٧) وأشهر أحفاده نرام سين (٢٢٩١ -
٢٢٥٥ ق.م) والذي يهمننا هو انتشار المستوطنات وظهور مدن جديدة أهمها
العاصمة. أكد التي لم تعرف أطلالها حتى الآن ولكن يضمن أن موقعها في منطقة
ما بين الحمودية والحلة أي في المنطقة القريبة من بابل (٥٣). ونشوء مدن أخرى
كتل براك قرب الحدود العراقية السورية عند منابع خابور الفرات. ونوزي
قرب كركوك. (لاحظ خارطة رقم ٤) وتشير بعض الدراسات إلى أن تدهور
قوة بعض الدويلات السومرية في جنوب السهل الرسوبي يعود إلى انتشار
المسوحة في تربة الأراضي الزراعية منذ عام ٢٤٠٠ ق.م وقلة إنتاجية الأراضي
من القمح فأصبح المركز السياسي يتجه نحو الشمال «٥٤».

وبعد أن تابعنا خطوات تعمير العراق لا بد من تقديم لمحة أو عرض سريع
للادوار التاريخية التي مر بها العراق بعد الامبراطورية الأولى.

فقد قضى الكوتيون على الدولة الآكديّة. وهؤلاء هم سكان جبال
زاكروس ولذا فإن العراق عاش فترة انتقالية من ٢٢٣٠ - ٢١٢٠ ق.م. تحت
حكمهم. وبعدئذ طردت الكوتيون نهضة سومرية جديدة اتخذت من أور
عاصمة للمملكة السومرية التي بقيت محدودة الرقعة محصورة في منطقة سومر
الجنوبية ثم انقسمت هذه المملكة إلى دويلتين صغيرتين تتنازعان السلطة هما:
اسن ولارسا اللتان عاصرتا نشوء قوى جديدة من حولها متمثلة بما يلي:
١- العموريين الذين قدموا من سوريّا واستقروا في بابل

(٥٣) د. أحمد سوسة «العرب واليهود في التاريخ» مصدر سابق ص ١٢١-١٢٣.

(٥٤) سيتون لويد مصدر سابق ص ١٥.

٢- العلاميين الذين امتد نفوذهم الى منطقة ديالى شرقى بغداد الحالية وقد قضاوا على مملكة اشنونا .

٣- دولة مارى فى منطقة اعالى الفرات السورية .

٤- الآشوريين فى منطقة آشور شمال غرب العراق

إلا ان العموريين كانوا اكثر تلك القوى غمواً وصعوداً فقد بنوا امبراطورية جديدة موحدة واتخذوا من بابل عاصمة لهم وكان همورابى اشهر ملوكهم . وامتد حكمهم ما بين ١٨٩٤-١٥٩٥ ق م . ومما تجدر الاشارة اليه ان بابل اصبحت منذ عام ١٨٩٤ ق م . عاصمة لتلك الامبراطورية .

سقطت بابل عام ١٥٩٥ ق م . على يد الحوريين الذين انحدروا من الانضول الى منطقة جرابلس (كركميش) متعقبين مجرى الفرات نحو الجنوب فاحرقوا بابل ونهبوها ولكنهم عادوا الى مركزهم ليفسحوا المجال لقوى جديدة هم الكاشيون (١٥٩٥-١٢٣٥ ق م .) الذين انشأوا عاصمة جديدة لهم قرب بغداد تسمى اطلالها اليوم بعقرقوف والتي كانت تعرف بـ (دور كوريكالزو) إلا أن الكاشيين لم يسيطروا على جميع أنحاء العراق ، بل ان سيطرة الحوريين والميتانيين من بعدهم كانت تمتد الى نوزى قرب كركوك فى شمال العراق .

وفى منطقة الموصل شمال العراق بدأت قوة الآشوريين بالظهور . اذ استقبل الآشوريون بعد سقوط بابل عام ١٥٩٥ ق م . وبنوا بقوتهم العسكرية المتعاضمة امبراطورية واسعة امتدت الى مصر وبلاد الشام والانضول وضمت جميع العراق الجنوبى وبلاد عيلام . وهكذا اقيمت مدن وعواصم جديدة متمثلة بخورسباد ونيوى ونمرود اضافة الى آشور فى شمال العراق . (لاحظ خارطة رقم ٤) وبقى الآشوريون كقوة مهيمنة رغم فترات الانتكاس فى تاريخهم . من عام ١٩٥٩-٦١٢ ق م . (لاحظ الخارطة رقم ٨)

واعقبهم فى حكم العراق الكلدانيون الذين اتخذوا من بابل عاصمة لهم . ومن اشهر ملوكهم نبوخذ نصر (٦٠٥-٥٦٢ ق م .) صاحب السبى المشهور لليهود فى فلسطين .

وانتهت هذه الامبراطورية على يد الاخمينيين الفرس عام ٥٣٩ ق.م. والذين حكموا ما بين ٥٣٩-٣٣١ ق.م. وقد قوض حكمهم الاسكندر المقدوني عام ٣٣١ ق.م. بعد أن استولى على بابل وتوفى فيها. وتولى حكم العراق السلوقيون نسبة الى سلوقس احد قواد الاسكندر ودام حكمهم من ٣٢١-١٤١ ق.م. وقد أنشأوا عاصمة جديدة لهم وهي سلوقية شمال بابل.

وانتهى حكم السلوقيين على يد الفرثيين (١٢٦ ق.م. - ٢٢٧ ق.م.) الذين جاءوا من شمال ايران ودخلوا في صراع مع الرومان والذين بنوا عاصمة جديدة لهم هي طيسفون (المدائن فيما بعد) والتي ورثها عنهم الساسانيون منذ عام ٢٢٤ م (ميلادية). وتجدر الاشارة الى ان العرب التنفويون واللخميون اسسوا اماره في غرب الفرات اصبحت مملكة فيما بعد عُرفت بمملكة المناذرة واتخذت من الحيرة عاصمة لها. وتقع اطلالها على بعد ثلاثة اميال جنوب الكوفة. (٥٥). وقد اسس العرب مملكة اخرى في منطقة الجزيرة شمال العراق كان مركزها الحضرمين الا ان الساسانيين قد قضوا عليها.

ثم جاء الفتح العربي الاسلامي محرراً للارض والانسان من حكم الساسانيين عام ٦٣٧ ميلادية. وبنيت مدن وعواصم جديدة منها الكوفة والبصرة وواسط والهاشمية ثم بغداد لتكون عاصمة الدنيا منذ عهد الخليفة الرشيد.

وختاماً فان هذا البحث قد ركز على طلائع الاستيطان البشري. والاستقرار في ارض ما بين النهرين باعتباره من الموضوعات التي تهتم بها الجغرافية والتي تعرف على وجه التعميم بانها تدرس الانسان في بيئته والتفاعل الذي ينجم عن تكيفه لها او توجيهه وتحويره لبعض مظاهرها لصالحه. وذلك جزء من رسالته التي اصطفاه الله من دون مخلوقاته.

(٥٥) يوجد عرض موجز للهجرات والدول التي تعاقبت على حكم العراق منذ العهد الاكدي حتى

الفتح الاسلامي في المصدر التالي

د. احمد سوسة «العرب واليهود في التاريخ» ص ١٢٠-١٧٨.

ولابد لنا من الإشارة الى أن كل عصر من العصور التي مررنا عليها بسرعة تشكل مادة لكتاب في الجغرافية التاريخية سواء العصور التي سبقت الفتح العربي الإسلامي أو التي جاءت بعده.

المصادر والمراجع

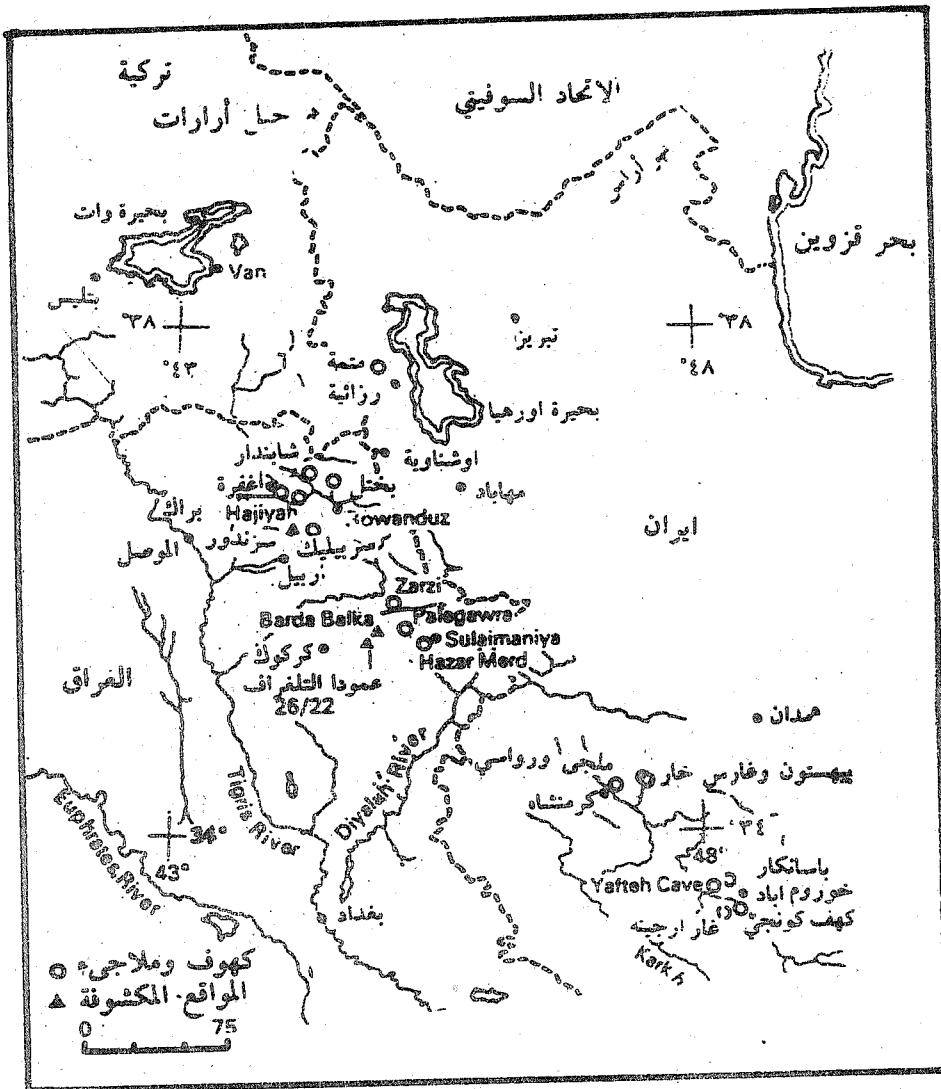
أولاً: المراجع العربية

- ١- باقر، طه «ملحمة كلكامش» دار الحرية للطباعة والنشر بغداد - الطبعة الرابعة ١٩٨٠.
- ٢- بهنسى، الدكتور عفيف «الشام لمحات آثارية وفنية» دار الرشيد للنشر بغداد ١٩٨٠.
- ٣- الخلف، الدكتور جاسم محمد «جغرافية العراق الطبيعية والاقتصادية والبشرية» دار المعرفة - القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦٥
- ٤- سوسة، الدكتور احمد سوسة «حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين» دار الحرية للطباعة - بغداد ١٩٨٠
- ٥- سوسة، الدكتور احمد سوسة «العرب واليهود في التاريخ - حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الاثرية» مكتب العربي للاعلان والنشر والترجمة - دمشق ط٤ ١٩٧٥
- ٦- رشيد، الدكتور فوزي «الشرائع العراقية القديمة» دار الرشيد للنشر بغداد ١٩٧٩
- ٧- علي، الدكتور فاضل عبد الواحد «الطوفان في المراجع السماوية» مطبعة الاوفسيت والاخلاص - بغداد ١٩٧٥.
- ٨- غلاب، الدكتور محمد والدكتور يسرى الجوهري «الجغرافيا التاريخية عصر ما قبل التاريخ وفجره» مطبعة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٨
- ٩- لويد، سيمون «آثار بلاد الرافدين من العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسي» ترجمة الدكتور سامي سعيد الاحمد دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠
- ١٠- ليس، ج. م. ون. ل. فالكون «التاريخ الجغرافي لسهول ما بين النهرين» ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي - مجلة الجمعية الجغرافية العراقية - المجلد الاول - بغداد ١٩٦٢ ص ١٩١-٢١٧.

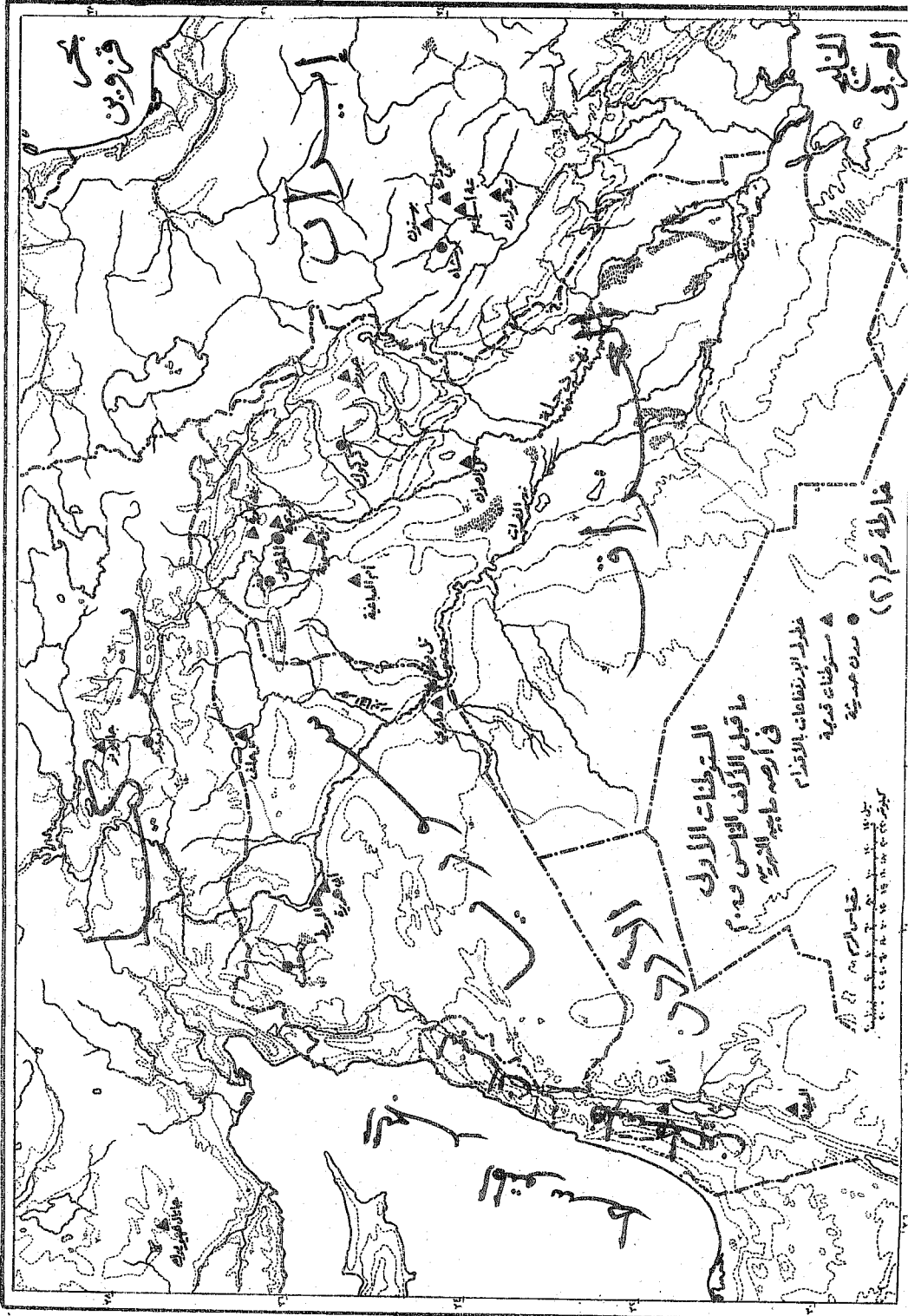
١١- هاوكس ، ج. و. ل. وولى «أضواء على العصر الحبرى الحديث» ترجمة الدكتور يسرى
الجوهرى .
مكتبة الجامعة العربية - بيروت ١٩٦٧

ثانيا المراجع الاجنبية

12. Baker, Alan RH "Historical Geography and Geographical
Change" M Macmillan Education London. 1975



خارطة رقم (١)
 توضع مواقع العصر الحجري القديم في شمال العراق
 عنه سبتون لوييه ص ٤٢



البحر الأحمر

قزوين

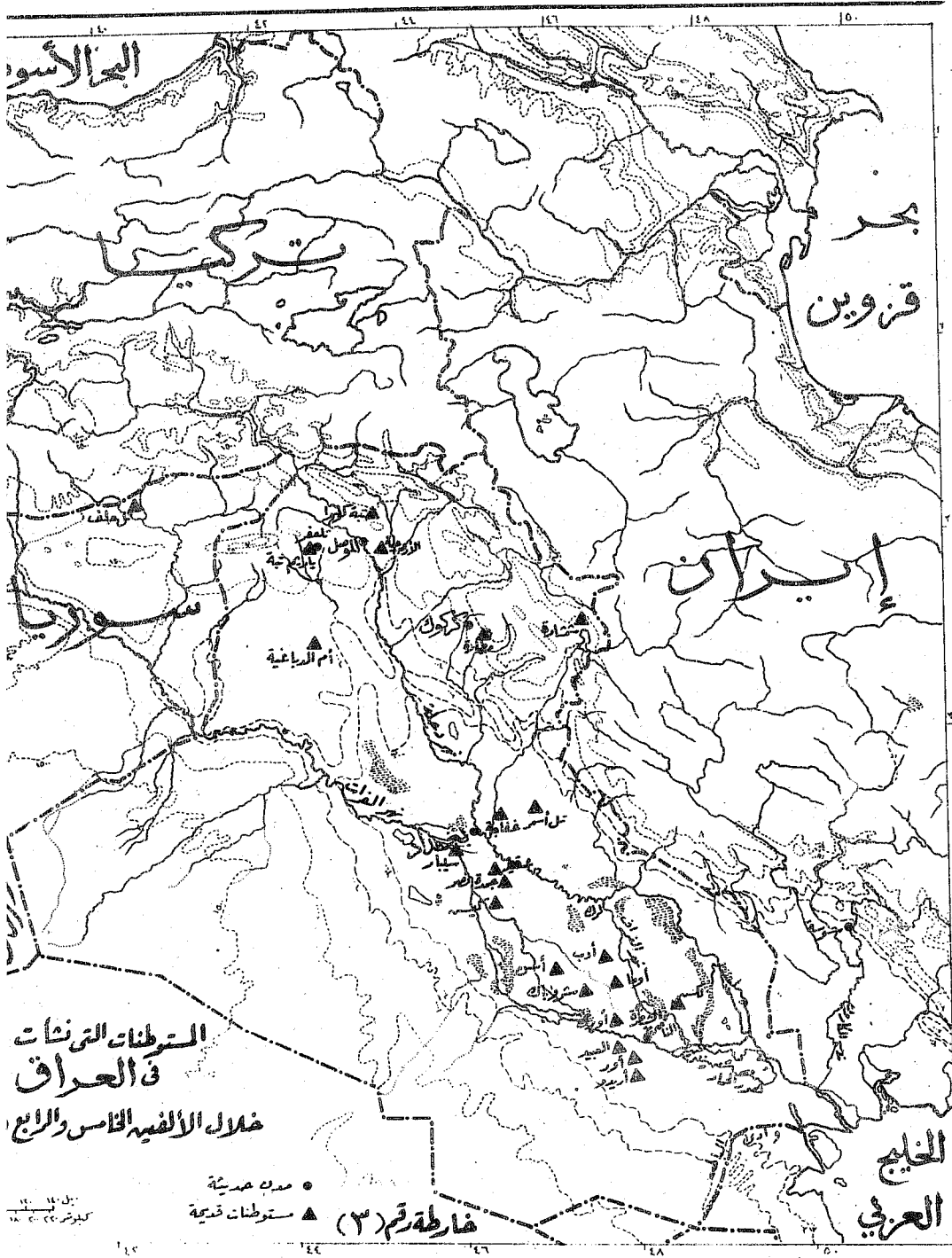
التقطت لأول
مقبل الألفين م.
في أرض طابج النهر

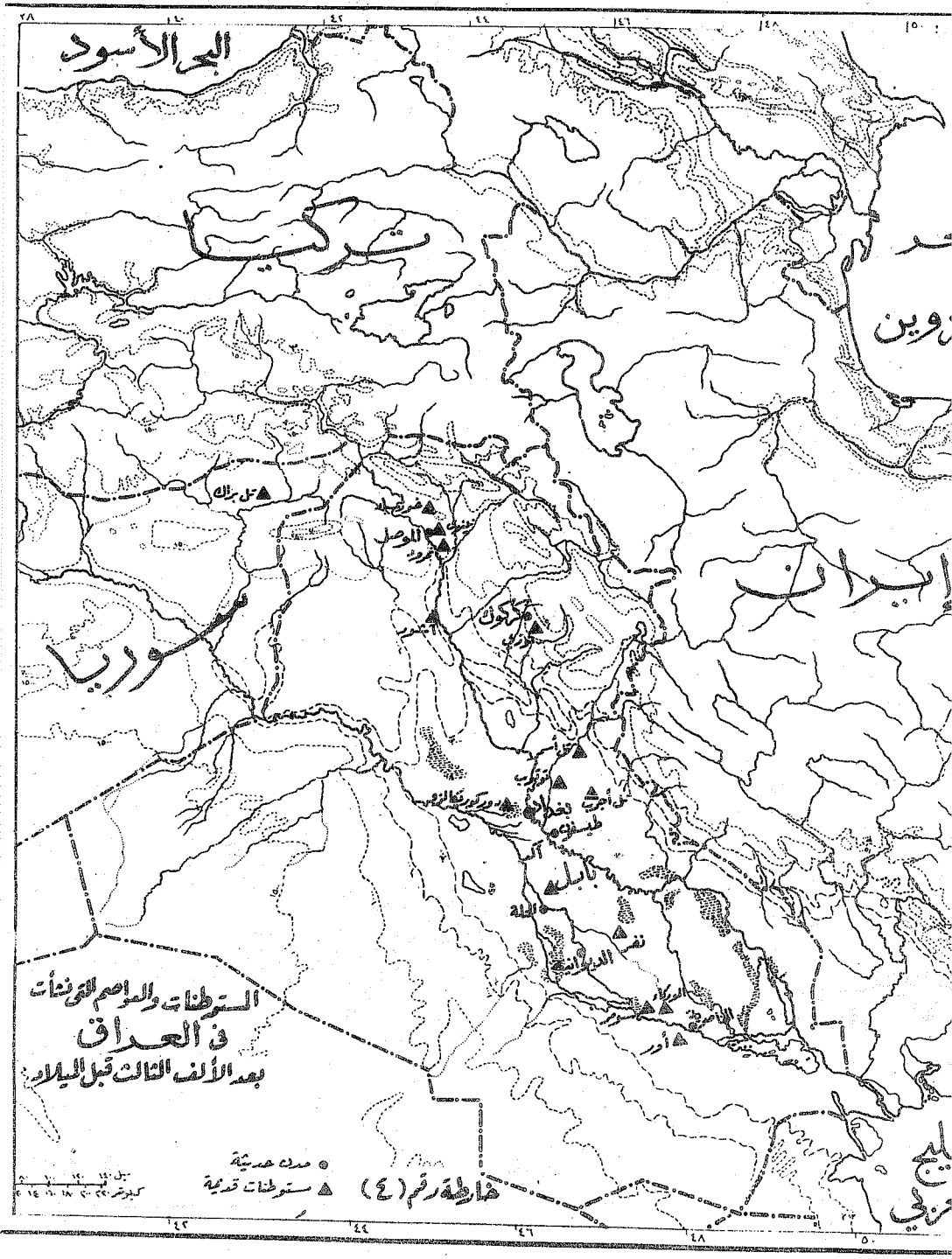
خطوط الارتفاع الأرقام
▲ مستوطنات قديمة
● مدن حديثة

مقياس 1:50,000
كل 1 سم = 500 م

الجزيرة العربية

البحر الأبيض المتوسط





البحر الأسود

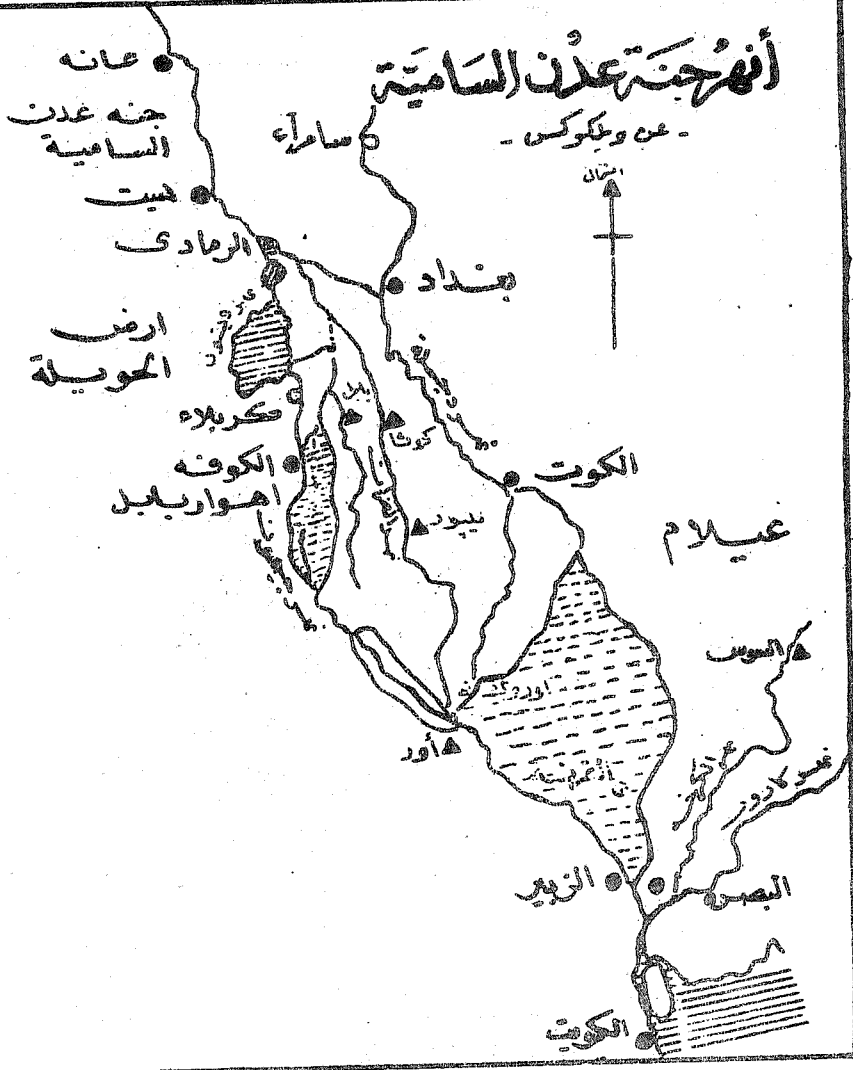
الستوطنات والمعاصر القوتات
في العراق
بعد الألف الثالث قبل الميلاد

مركز حديثة
ستوطنات قديمة
خارطة رقم (٤)

١٠٠
٢٠٠
٣٠٠
٤٠٠
٥٠٠
٦٠٠
٧٠٠
٨٠٠
٩٠٠
١٠٠٠
كيلومتر

أهوجت عدن السامية

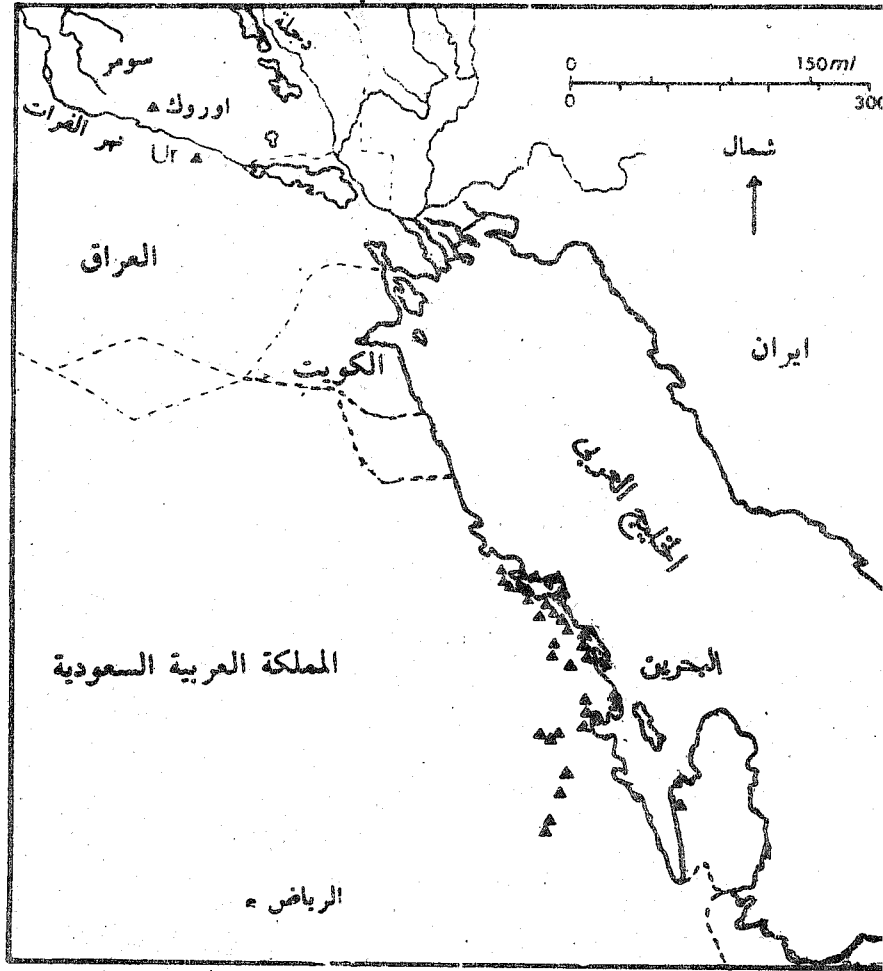
- عن ويكوكس -



خارطة رقم ٥

توضع البصرة التي تكونت خلف دلتا الكارون

عند سوية العرب واليهود في التاريخ ص ٢٦



خارطة رقم (٦)
 وضع توزيع مواقع العبيد المعروفة في
 الجزيرة العربية عند لوبيه ص ٧١



خارطة رقم ٧

عمه موسىة (العرب واليهود في التاريخ) ص ١٤٤



خارطة رقم (٨)
سورية (العرب واليهود في التاريخ) ص ١٤٦

في الانثروبولوجيا الفلسفية

د. أبوبكر السقاف

انتعش في السنوات الاخيرة هذا الاتجاه القديم الجديد في الفلسفة، ويمكن أن نتتبع تاريخه الى الفلسفات القديمة في الصين والهند، ولكن بالدلالة الواسعة للمصطلح. فقد تميزت فلسفات الشرق القديم بكونها فلسفات خلاص روحي، وكذلك الديانات الشرقية القديمة كانت تهدف الى خلاص الانسان الروحي. والسمة الاخلاقية التي ظهرت في السيوان مع «سقراط» و «السوفسطائيين» عرفتها الفلسفة في الهند والصين منذ نشأتها.

لم تشح الفلسفة الصينية ولا الفلسفة الهندية بوجهها عن الكون، ولكنها جعلت «الانثولوجيا» (علم الوجود بما هو موجود ومعرفة الطبيعة وسيلة ومدخلا لسبر أغوار عالم الانسان، وتستوى في ذلك «الطاوية» في الصين بمذهبها في «الطاو» Tao وفلاسفة اللوكوياتا في الهند وكذلك البوذية التي سخرت علم النفس للخلاص الروحي الفردي في هذا العالم فالطاوية كانت ردا على النزعة المحافظة في «الكونفوشية»، كما أن اللوكوياتا جاءت ردا على

الاتجاهات البراهمانية التقليدية التي كان جل همها منصبا على المحافظة على النظام الطائفي في الهند القديمة.

سنحاول في الصفحات التالية القيام بمسح تاريخي سريع «للائثروبولوجيا الفلسفية» ثم نقف عند المرحلة الجديدة، التي جعلت هذا الاتجاه تيارا فلسفيا في الغرب يضم بين جناحيه فلسفات متعددة، ولا يجمعها احيانا الا اعتصامها بشعار الدفاع عن الانسان بما هو انسان، في عصر اجالت فيه الالة والنظام الاجتماعي الانسان في الغرب، غريبا في داره وبين أهله، كما يقول بعض مفكري هذا التيار. ونقصد بالمرحلة الجديدة تلك التي تبدأ بماكس شيلر.

١- يحاول بعض الفلاسفة في الغرب ارجاع جذور الاتجاه «اللائثروبولوجي» في الفلسفة الغربية المعاصرة الى «اليونان» فينتقون من «أفلاطون، وأرسطو، وبروت غوراس» وغيرهم هذا المصطلح أو ذلك لتأكيد هذه الدعوى. وهذا مسلك يتكرر في معظم التيارات الفلسفية المعاصرة، والوسيط، ويبدو أن هناك شعورا غامضا يجعل الحدائة والمعاصرة صنو البساطة وربما السطحية فلا يكتسب المذهب كل جلالة الا اذا تتبعنا جذوره الى سلف قديم. والواقع أن الافكار الحديثة هي ابنة عصرها وهي تنمو في قالب الواقع، ولا تكتسب حق المواطنة الا لأنها تجيب عن اسئلة تقلق العقول والنفوس في عصرها.

فولتر وبروتنغ، لا ندمان يريان أن أفلاطون هو مؤسس هذا التيار الفلسفي. فالعلوم الاجتماعية الحديثة كعلم النفس، وعلم الاجتماع، انما قامت على تصور سقراط وأفلاطون للحياة الاجتماعية، وتنسب الى آراء سقراط اهمية خاصة، فيجري تحديثها حتى أن سقراط يغدو أول المدافعين عن النزعة الفردية، التي لم تتضح ملامحها الحقيقية الا قبيل وبعد الثورة الفرنسية الكبرى، وكان عصر النهضة بأكمله مرحلة تمهيد لظهورها وازدهارها في واقع ثقافي وسياسي واقتصادي جديد، ما كان له أن يوجد في اليونان وفي الدولة المدينة على وجه التحديد، حيث كان جل هم أفلاطون اقامة مجتمع فاضل في

جمهوريته يتخذ نظام الطوائف الذي حاز اعجاباه في مصر القديمة .

ويصبح شعار سقراط المعروف : « أعرف نفسك » في نظر لاندمان ووالتر بربرتغ المرتكز الأول الاساسي للسلوك الاجتماعي . انها يرفعان هذا الشعار الى مصاف المثال المطلق للسلوك الاجتماعي ، والتأسيس الفكري للاعلاء من شأن الفردية المطلقة ، باسم تصور انثروبولوجي للانسان ، يسقط كل ما هو عابر من علائق الزمان والمكان ، و يدمن تأمل « الانسان بما هو انسان » والتفكير في « جوهره الخالد » الذي لا يتغير . أن الاهتمام بالانسان واعتباره مركز الكون ، اتخذ أكثر من صورة ، منذ أن أصبح الانسان كنوع مشكلة نظرية وعملية ، في عقول المفكرين والأنبياء ، ومن هنا هذا التنوع الشديد للنزعة الأنثروبولوجية ، وليس صحيحا أنها بقيت على حالها دائما . أن ما يصعب قبوله في دعوى المفكرين المعاصرين انما هو وضع علامة التساوى بين المشاكل التي يثيرونها وبين تلك التي أثارها سقراط أو بروتاغوراس ، أولا هوتيون القرون الوسطى أو المتصوفة المسلمون أو حتى رجال عصر النهضة .

أن بعض ملامح المشاكل المعاصرة توجد في الماضي ، ولكنها في احسن الاحوال انما توجد كمكان ، ك لحظة ، وقد تصبح مهمازا بحث الفكر ويوجه نحو مشاكل حقيقية معاصرة . وهذا الالتفات الى مشكلة بعينها من المشاكل الاساسية او الهامشية في تاريخ الفكر القديم ، هو في حد ذاته اختيار واضح الدلالة ، لأن المشكلة تظل مهمة في ظلال النسيان ، حتى نكتشف لها وجهها مماثلا في واقعنا .

ان اهتمام سقراط وكذلك السوفسطائيين بالمشكلة الانسانية ، كان بلا شك استجابة فذة لمشاكل المجتمع اليوناني في القرن الخامس : قرن الحروب الداخلية والخارجية . فما كان بالامكان البتة الاستمرار في الاهتمام بالكون ، واهمال الانسان كما فعل معظم الفلاسفة قبل سقراط بدرجات متفاوتة . لقد اصبح « العالم الصغير » أهم من « العالم الاكبر » وقد ظهر مصطلح « العالم الصغير » عند ديموقريطس لأول مرة . ولم تعد اهميته نابغة من كونه يكرر في

بعض وجوهه «العالم الاكبر». ولكن سقراط وكذلك السوفسطائيين لم يصلوا الى حد القول بان العالم الصغير ينطوى على العالم الاكبر، كما سوف يقول ابن عربى بعد قرون، فحتى قول بروتوغوراس بأن الانسان مقياس الاشياء جميعا (دبوجين اللانرسى ٥١/٩) لا يتسع ليشمل هذه الدلالة اللامتناهية. وأما سقراط فقد كان يرى أن الطبيعة مجال الالهة، ولا يجب أن يتدخل الانسان في شؤونها. وهذا مبدأ ثابت سار عليه في تفكيره.

ونجد الانسان الاعلى في المسيحية ثمرة تطور البذرة الافلاطونية التي تقول بجوهريين متميزين هما الجسد والروح، وان كانت المسيحية قد ورثت هذا التصور من الافلاطونية المحدثه، التي ابققت مذهب ارسطو في المادة والصورة في عالم النسيان.

بيد ان المعين الاول لتصور المسيحية للانسان الاعلى يكمن في أن الله خلق الانسان على صورته. ولكن الانسان يحمل منذ «الخطيئة الاولى» بذرة نزع شريفة، كونية بطبيعتها، ومن هنا فان خلاصه بيد الله. فالمسيح اله بطبيعته، ولكن ما هو الهى في الانسان انما مصدره البركة الالهية. *

فالانسان الاعلى في المسيحية والانسان الكامل في الاسلام، عند المتصوفة، جهد عقلى ونفسانى وشعور عارم لربط ما هو فان ومؤقت برحاب الالهية الخالد. انه طموح الى الخلود. وموقف الفكر الدينى منه متباين في المسيحية والاسلام فاله المسيحية ملامحه الانسانية الشخصية «تقبل كل صورة» بينما تغدو كل اشواق المتصوفة هرطقة في أسوأ الاحوال وشطحات تستحق الرثاء في أحسنها، ذلك لان صورة الله المفارق للوجود في الاسلام، لا يمكن الا أن تنكر كل محاولة للتشخيص ووحدة الوجود أو وحدة الشهود التي تترتب عليها. فوعى الذات هو مصدر معرفة الصوفى بالله. وهذا الانسان الاعلى في المسيحية، يضمنى على الوجود الانسانى مرتبة الهية «نجدها في

١ - يذكرنا هذا بفكرة اللطف الالهى عند المعتزلة في بعض وجوهها.

المستوى التجريبي مقرونة بالاذلال الخلقى والفيزيائي في واقع القرون
لوسطى. ولعل كتابات القديس «أوغسطين» تمثل هذا الازدواج الذي
رزحت تحت ثقله النفسه المسيحية الى عصر حركة الاصلاح الديني .

لقد تطورت النزعة الانثروبولوجية عند آباء الكنيسة في اتجاهين ، يتمثل
أحدهما «الانسانية كلها» كفردي واحد ، وتكون وحدة الروح والجسد أساس
هذا التصور الذي نجده عند «غريغوري نسكي» واستمر بعد ذلك في الكنيسة
الشرقية السلافية ، واما الاتجاه الآخر فقد انطلق من الفرد المتوحد المتفتح على
الذات الالهية المطلقة ، ونجد بدايته عند «أوغسطين» ، واصبح بعد ذلك من
مميزات الكاثوليكية والبروتستانتية ، والمسألة الأخرى التي نجدها متأثرة بهذين
الاتجاهين . هي تصور وتأويل الروح والنفس ، الذي يستند الى أفلاطون عند
أوغسطين ، ويستند على أرسطو عند الاكوييني .

وفي عصر النهضة اتخذت المسألة الانثروبولوجية مسارا جديدا ، كان في
بعض جوانبه ، إحياء للعقلانية اليونانية ، وبدت الفردية في ثوب جديد ،
فالانسان محور الكون . «والانسان وحدة حيوية قادرة على تقرير مصيرها» .

أحدثت المدرسة العقلية منذ «ديكارت» شرحا في هذا التصور بافتراضها
أن حيوية الانسان انما تمثل في وأد العقل للعواطف ، وهذه النظرية بلغت
أوجها في فلسفة «إسبينوزا» ، وجاءت نتيجة منطقية لجعل العقل الخاصية
النوعية التي تميز الانسان . واثرت ثنائية الروح والجسد عند ديكارت في صياغة
التصور الأنثروبولوجي ، اذ غدا الانسان ميدان صراع بين نفس خالدة ، وبين
جسد فان ، فالنفس جوهر لا يقبل القسمة خاصته التفكير ، بينما الجسد خاصته
الامتداد ، وقابل للقسمة . ويجد صدى هذا التقسيم قبولاً أو رفضاً بعد ذلك في
المدارس الفلسفية اللاحقة ، «هوبس» و «لاميتري» (الانسان الالة)
وغيرهما .

وارتبطت المسألة عندما كانت بالتقابل الذي تقول به فلسفته بين ما هو
طبيعي ، وبين ما هو أخلاقي ، وجذر هذا التقابل كامن في الثنائية الاساسية

في نظرية المعرفة لديه ، بين التجربة الحسية ، والعقل الترنسند تبالى (الشارطى) .

ولكن الفكرة السائدة في عصر النهضة ، عادت الى الظهور على يد « هردير » و « جوته » فالانسان لديها جزء من الطبيعة ، وكل قواه النفسية والجسدية ينظر اليها ضمن اطار وحدة الوجود . وان لم يصلا بهذه النظرة الى الحد الذى ذهب اليه الرومانطيقون أذ جعلوا « التفكير نوم الاحساس » ونجد عند هردير في هذه المرحلة فكرة سيكون لها اثر في الانثروبولوجية الفلسفية في القرن العشرين ، وهى أن « اعضاء الحس » عند الانسان ليست متخصصة ، وأقل تحددا مما هى عليه الحال عند الحيوان ، وهذا بعينه مصدر تميزه ، بل أفضليته ، اذ أن عليه أن يصنع نفسه ، بائشاء الثقافة . وقد جعل هردير اللغة في مركز الجهد الثقافى الانسانى ، وكذلك « هيغل » في هذه المرحلة . وربما كان هذا الاهتمام الشديد باللغة يرجع الى احساس قوى بانها الرابطة الوحيدة بين الألمان الذين كانوا يعيشون في دو يلات وامارات كثيرة . ولعل حال العرب اليوم يشبه حال الالمان ذاك ، هذا الى أن اللغة من الاشياء القليلة التى يشعر عرب العصر بأنهم يملكونها فعلا ، و يفسر هذا الوله الشديد بها في غياب كل أشكال الوحدة المرجوة .

تحفل الفلسفة الكلاسيكية الالمانية أشد الاحتفال بالانسان ذاتا روحية فالانسان ليس هذا الكائن الذى تحده آفاق تجريبية معينة ، بل هو صاحب وعى ذى دلالة عامة : الروح ، والعقل . فالانسان نفسه في فلسفة هيغل انما هو ارفع تموضع للعقل الكونى .

ويحدث « فيورباخ » انقلابا هاما في تاريخ تطور النزعة الانثروبولوجية ، فنجدها لديه مزيجا من آراء عصر النهضة وهردير ، وماديته ترفض الجفاف العقلى الهيجلى فيغدو التصور الانثروبولوجى مناهضا للاهوت ، فكل الخصائص التى نسبها اللاهوت الى الآلهة ، ليست الا إغترابا لخصائص الانسان نفسه ، في رأى فيورباخ . و يعود الانسان ليكون محور الفلسفة . الانسان

الواقعي الحسى . ورفع الحب الى اسمى المرتبات فاللقاء الحى بين «انا» و «أنت» أساس كل العلاقات الانسانية .

وأثرت هذه الآراء فى «ماركس» فى الاربعينات من القرن الماضى ، وهذا واضح فى المخطوطات الفلسفية الاقتصادية .

ومع فلسفة الحياة التى أرسى «نيتشه» أسسها تتخذ الانثروبولوجيا الفلسفية خطا جديدا ، لعل أبرز اشاراته الارتباط بنزوع لا عقلانى جامع ، تمتد جذوره الى «شوبنهور» وقد صاغه «مين دى بيران» قبل ذلك وهو يعارض عقلانية ديكارت فى صورة «كوجيتو» جديد : أريد . أذا أنا موجود» .

ان الانثروبولوجيا الفلسفية غدت منذ ظهور فلسفة الحياة أساس التفلسف فى مدارس كثيرة كالشخصانية ، والوجودية ، بل و «التوماوية» الجديدة أحيانا ، ولاشك ان «لباسكال» و «كبركجورد» اثرا قويا فى نشوء وتطور الاتجاهين المذكورين . ان الفيلسفات التى تهتم بالانسان فى القرن العشرين وان كان بالامكان جمعها تحت عنوان «الانثروبولوجيا الفلسفية» الا انها متباينة فى مناهجها ، تبين «شيستوف» و «هايدجر» أو «برديايف» و «سارتر» .

٢- ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) والانثروبولوجيا الفلسفية :-

يرى بعض مؤرخى الفلسفة السوفيت * ان تحقيب تاريخ الفلسفة الغربية وتحديد الفرق بين المنحى الكلاسيكى والمنحى المعاصر ، انما يكون بمقارنة موقف المدارس الفلسفية من مسألتين أساسيتين : الايمان بقدرة الانسان على المعركة والدور الاجتماعى للتفكير الانسانى ، وهذا المعيار فى رأينا صحيح فى جوهره .

فقد نضجت فى منتصف القرن الماضى ازمة المجتمع الغربى الاقتصادية والسياسية فشهدت اوربا انتفاضات وثورات عديدة ، ورافق كل ذلك رواج

فكر راديكالي معاد للاوضاع القائمة على كل صعدها ، وفي الفلسفة اكتملت حلقة الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بفلسفة هيغل ، واراد فيورباخ ان يقيم على اساسها فلسفة انثروبولوجية تكون تتوجيا للفلسفة الكلاسيكية الالمانية .

ولم تكن الحرب العالمية (الاوربية) الأولى الانتاجا شرعيا لأزمة المجتمع الرأسمالي في الغرب .

وقد بدأت منذ منتصف القرن الماضي النزعات الانتقائية في الفلسفة ، لاسيما بعد انهيار نظرية هيغل في «علم العلوم» ولكن الملمح الأهم في خضم هذا التطوير يبرز عندما ندقق في موقف الفلسفة الغربية من العقل .

فخذ الثورة الفرنسية ، التي ورثت عصر النهضة ، كان الموضوع الاول للتفلسف هو العقل . فعبادة العقل هي التي وضعت فكر الطبقة الوسطى المستتير مقابل ظلام فكر الاقطاع . والمجتمع نفسه في نظر الفلسفة العقلية ليس الا ثمرة من ثمار العقل ، يمكن تفويجه بمقارنته بالطبيعة الانسانية الحقة . ومن هنا ضرورة المعرفة الواضحة المتميزة بالطبيعة الانسانية . وكان التفاؤل سمة بارزة في تفكير الفلاسفة . وقد أصبح مألوفا أن يقال بأن مهمة الفلسفة معرفة الكون والمجتمع ، وتوضيح هذه المعارف للناس ، ليثقوا بقدرتهم على المعرفة ، ومن ثم على تغيير واقعهم ، ولذا اهتم الفلاسفة ببحث ادوات المعرفة التي تتوقف على اتقانها ، زوال ظلام قرون الجهل ، فكان شعار «المعرفة قوة» الذي جاء مع «بيكون» يجمع بين اتجاهات فكرية عديدة: بيكون ، وديكارت ، واسبتوزا ، ولوك ، كانت ، وهيغل ، وسادت هذه النظرة المتفائلة حتى منتصف القرن التاسع عشر .

وجاء التشكيك في قدرة العقل على يد «باسكال» والرومانطيين الالمان

وكبير كجور ووعلب على هذا الاتجاه الفلاسفة المتدينون ولم يشكل كل هؤلاء التيار الاساسى فى الفلسفة الغربية. وترجع اهمية كبير كجور الى انها كانت اشارة الى تغير عميق فى نظرة الفلسفة الغربية الى الكون والحياة واحساسها بها.

وبعد حين أصبح رفض العقل تيارا سائدا فى الفلسفة الغربية ، على تفاوت فى الرفض بين التلميح والتصريح بين الفلاسفة: « نيتشه وزميل وبرغسون فرديناند شيلر » .

لقد أصبح موضوع الفلسفة - الكشف عن معنى الوجود - عند فلاسفة الحياة وانتقل مجال البحث من الواقع الموضوعى ، والعلمى ، الى الذاتية المحض كأساس لكل موضوع .

وقد جاءت آراء ماكس شيلر لتلخص تطوراً دام قرابة قرن فى هذا المضمار منذ أن بسط فيورباخ آراءه ، والتي جعل فيها الانسان محور كل تحليل فلسفى الى ظهور مصطلح « الحياة الغائم » الذى يستعصى على التحديد عند فلاسفة الحياة .

أراد شيلر ان يدل الفلسفة على المخرج من أزمتها الطاحنة التى غدت واضحة بعد الحرب العالمية . الأولى . وتمثل هذه الأزمة فى فقدان نظرة شاملة الى الحياة والكون . كتب شيلر « أصبح الفلاسفة فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ينظرون الى الفلسفة نظرة سلبية ، ولا سيما الفلاسفة الأكاديميون فقد جعلوا الفلسفة خادمة للعلوم الوضعية التى تختبر الفلسفة مناهجها ومقدماتها وأهدافها . وأصبحت الفلسفة مرادفة لنظرية المعرفة ومذهبها فى علم النفس

ه مثل هامان (١٧٣٠ - ١٧٨٨) الذى رفض عقلانية اسبوتوزا ، ونقدية . كانت وأعلن ان العقل غير قادر على المعرفة ، وجعل التجربة الصوفية والجدس مصدرها ووجه نقده الى آراء هردير فى اللغة ، كما نقد هيجل . ومثل ياكوبى (١٧٤٣ - ١٨١٩) نفس الاتجاه وكان يقول بأن العقل والمنطق والعلم مصدر الاوهام وسبب الاتحاد والسقوط فى الخطية .

التجريبي، بيد أن الفلسفة لا يمكن أن تكون خارقة للعقيدة إلا قليلا، وكذلك حالها مع النفس» *.

وهذا الجديد الذي لا بد أن يؤسس نظرة الى العالم لا بد أن يكون الأثروبولوجيا الفلسفية التي يرى شيلر انها وحدها علم الجوهر، والتركيب الجوهري للانسان، وما ذلك الا مقدمة لازمة لفهم الصفات الحقيقية للأشياء، والاساس الوحيد الذي تقوم عليه. ان معرفة الانسان شرط لمعرفة الكون.

ويتخذ شيلر في هذا الصدد موقفا وسطا بين فلسفة الحياة، وبين «هوسرل» وهايدجر محاولا تحوير فلسفته من الصعوبات والامكانات المحدودة لكل من الفلسفتين لترتفع فوق العقيدة وفوق العلم. وابتعاد فلسفته عن العلم أمر واضح جدا. ولكنها مرتبطة بالدين في كل مرحلة من مراحلها. فالمشاكل الميتافيزيقية حاضرة دائما في مباحثه. ويوجه شيلر سهام نقده الى الاهتمام المفرط بنظرية المعرفة. والى النزعة التاريخية، لاسيما في صورتها «الماركسية» ويذهب في نقده هذا الى درجة الخلط بين النزعة التاريخية في الماركسية وبين الاتجاه التاريخي في فلسفتي «دلثاي واشينفلر».

وقد اراد شيلر لفلسفته بلوغ أهداف تاريخية كبيرة لخصها في ضرورة دحض ثلاث مدار فلسفية كبيرة «الوضعية، والكانتية الجديدة، والماركسية» فجعل مهمة تفلسفه توجيه وعى الانسان الى: فهم نفسه، وادراك الله ومعرفة العالم، ويعبر شيلر في «الانسان والتاريخ» وهو من مؤلفاته الاخيرة عن رأيه قائلا: اصبح الانسان مشكلة كاملة وهامة لأول مرة في المائة عام الاخيرة وذلك بعد تاريخ دام عشرة آلاف عام. انه لا يعرف في هذه السنوات، المائة ما هو، ولكنه يملك في نفس الوقت معرفة بجهله. ويمكن للانسان ان يملك نظرة كونية عندما

* لايزال هذا التناقض بين نظرة النزعة العلمية بمختلف مدارسها وبين النزعة الأثروبولوجية بمختلف مدارسها قويا في هذه الأيام. ففلاسفة الظهورية والوجودية يرفضون اتجاهات المدرسة البيئوية ويرون فيها على حد قول سارتر محاولة لتجريد الفلسفة من محتواها الانساني. والطريف هو التقاء هؤلاء النقاد مع المفكرين الماركسيين في هذا الموقف.

يصبح قادرا على رفض هذه الاسئلة كليا [أى ما ليس له علاقة بجوهر الانسان
أس.] و ينظر مبهجا الى ذلك الجوهر الذى يسمونه «الانسان» *

وما سى الا عودة الى الانسان من خلال بعد كوئى و يصبح النظر الفلسفى
فى الانسان ممكنا عند شيلر. فى الواقع لا ينقد الدين بل نقد العلم وذلك بنوعة
دينية صريحة. فخر بطة العالم لديه لا تدع مجالاً للشك فى ذلك. فالانسان وحدة
تتألف من المادة والروح، وروحه ليست الا جزءاً من الروح الشاملة، وقد
نحلت فى الانسان مؤقتاً.

ه وضع ماكس شيلر الافكار الاساسية للانثروبولوجية الفلسفية فى كتابه «وضع الانسان فى الكون»
١٩٢٨.، وكان قد عالج قبل ذلك مسألة الحاجة النظرية الملحة لنظرة شاملة فى الفلسفة المعاصرة
ويكاد هذا الاتجاه الفلسفى يكون المانيا بالدرجة الاولى. وهناك كثيرون حاولوا ربط الفلسفة بهذا
الاتجاه منهم «س. فرويد» فى الطب العقلى، و«تبار» «دوشاردان» فى البايونتولوجى. ومع ذلك فان
الانثروبولوجيا الفلسفية لا تقدم نفسها كاتجاه متكامل يعالج ضمن اطار واحد عدة علوم بهدف
تكوين مذهب فى الانسان، الا فى الفلسفة الالمانية المعاصرة.

ومن المفارقة أن هذه المرحلة الأخيرة فى تطور ماكس شيلر الفلسفى، هى التى كتب لها أن تترك
اثراً فى الفلسفة المعاصرة. وقد أثر فى تفكير «اه. ريتجا إى جاسيت» الفيلسوف الاسبانى الوجودى.
وظلت مشكلة القيم شغله الشاغل فى مختلف مراحل تطوره. وقد اراد تجاوز الصورة فى الاخلاق،
التى اقامها كانت، ولكن دون العودة الى مبدأ المنفعة والنسبية، فاتبع لذلك منهجا ظاهريا، ففرق
بين القيم المطلقة، المتغيرات التجريبية. فليست القيم نسبة بل الصورة التى تتخذها لتوجد.

ولكن المنهج الظاهرى، لم يكن فى يديه وسيلة لاقامة علم دقيق، بل امكان وجودى، يؤسس
نزوعاً قويا الى الواقع، وهذا يجعله فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة سلفاً «للائتولوجياً
الأساسية» عند هايدجر. ولعل هذا النزوع كان المقدمة الضرورية التى مهدت
لانتقاله - فى آخر مراحل تطوره - الى الفلسفة الانثروبولوجية. وهاجس ضرورتها كامن منذ البداية
فى مركز مشاغله الفكرية، واذا استثنينا فترة الحرب العالمية الاولى، التى ليس فيها ثوب الحرمانى
العريق فجد عقريه الحرب الالمانية، فانه كان يحس دائما بأزمة الثقافة الاوروبية. وما تحوله الى
الكاثوليكية ثم عدوله عنها الى وحدة الوجود الإيميد لهذا الاحساس. ويظهر كتابه «علم اجتماع
المعرفة» استمراره فى مبحث القيم. فالمعرفة ليست فعل التأمل الخالص بل الطموح الى تحقيق قيم
مثالية فى واقع تاريخى اضحى محدوداً وظلال وحدة الوجود واضحة فى كتابه الاخير.

ومن الواضح أن شيلر يحاول أن يجعل الانثروبولوجيا الفلسفية بديلا للمناهج الفلسفية الأخرى ، لتكون هذه الفلسفة اساس علم الانسان . ولا تبدو فلسفته ذات روح نقدية قوية في تحليلها للمجتمع الرأسمالي في الغرب ، رغم اعلانه الصريح بأن هدف الفلسفة هو انقاذ الانسان من المآزق الكثيرة التي تكتنف وجوده .

وترتبط فلسفته الانثروبولوجية ، بافكاره الانطولوجية برباط وثيق ، ونجد ترتيبا هرميا لمراتب الوجود لديه فهناك : نطاق القيمة المطلقة واقعية ، ونطاق تاريخ المجتمع ، ونطاق عالم الباطن والظاهر وتميز في هذا النطاق مجال جسم الانسان والعالم المحيط به ، نطاق ما هو حى ، ونطاق ما هو ميت ، أو ما يتجلى في كيفية العالم الجسماني الميت .

والقسم الاول من المجالات يتدرج فيها الانسان . لاصلة لها البتة بوجوده العيني في الكون والحياة ، بل هي معاناة مجردة تقاوم الوجود العيني ، ذلك لأن عالم القيم الحق انما هو ذلك الذى الزم الله به الانسان ، كقيمة ؟ عليا تجسد كل القيم ، ومن هنا كونها قمة عالم الروح . ويقدم لنا شيلر في مقدمة وضع الانسان في الكون «تفسيرا لما يقصده بجور الانسان . فالانسان من حيث التركيب الفسيولوجى قريب جدا من الحيوانات المفترسة . ولكن هذا ليس كافيا . فما هو الانسان من حيث كونه كائنا عاقلا ؟ هل تستطيع أن تساوى بين «العقل التكنيكي» عند الحيوانات ، وبين العقل الانساني ؟ . أن ما يقلق فيلسوفنا هنا مشكلة قديمة : هل الانسان تتويج للتطور في عالم الحيوان ، أم أنه يختلف نوعيا عن الحيوان .

و يرى شيلر انه لا يمكن الاجابة عن هذه المسألة في نطاق الفرق بين «العقل التكنيكي» عند الحيوان ، وعند الانسان . فلا فرق الا في الدرجة بين «اديسون» والشامبانزى الدكى ، وان كان هذا الفرق كبيرا . ولكن اديسون يمتلك قيمة أخرى الا وهى الروح . ومكان الروح خارج ما نسميه الحياة ، فهو مبدأ معارض للحياة ، ولا يمكن ارجاعه الى العلاقات الطبيعية ومظاهر الحياة .

وأول ما يتجاهله أو يرفضه شيلر إنما هو كون الإنسان كائناً تاريخياً ذا انتساب حقيقي وواقعي إلى عالم الحيوان، وإن ما هو اجتماعي وإنساني هو ما يميز الإنسان بالدرجة الأولى. ولما كان هدف شيلر الابتعاد عن كل ما له صلة بالحياة العملية، كالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية، فقد آثر أن يترك هذا التعارض بل التناقض بين الإنسان ومحيطه سؤالاً مفتوحاً، ولم يحاول أن نتحه لمشكلة لها علاقة محددة بالحياة الإنسانية. وجوهر الإنسان ليس إلا مجموع علاقاته الاجتماعية، إذ يصعب بل يتعذر أن ينظر إلى الإنسان خارج وجوده الاجتماعي.

والروح الذي يميز الإنسان عن الحيوان في نظر شيلر قيمة وعلاقة لا تقوم على أي أساس فسيولوجي أو مادي بصفة عامة. فالإنسان يستطيع أن يعارض غرائزه أما الحيوان فلا يستطيع ذلك. «وفقاً لنظرتنا تكون صيرورة الله والإنسان أمراً مشتركاً منذ البداية» وهذا جنوح صريح إلى وحدة الوجود.

يكتسب الإنسان الوعي بذاته في أثناء هذه الصيرورة، وهذا ما يميزه عن الحيوان في نظر شيلر وهذا الوعي لا يمكنه من النشاط العملي وتجاوز المتناقضات بل أنه يراقب النشاط الفسيولوجي والنفسى ويوجهها. وأخطر نتائج هذا التوجيه حرية الموت، أي الانتحار. إن مجمل نشاط الإنسان محكوم بوجود مركز قائد، إلا وهو الشخصية. وهي حصيلة لتجارب الإنسان المتناقض مع الواقع أو الوسط، وليس هناك ما يدل على أن شيلر يقصد بالوسط الحياة الاجتماعية. وهذا «الرفع» غير الجدلي لا حد طرفي التناقض يبدو تصالحاً مع الواقع، إذ ينسب شيلر إلى الشخصية القدرة من حيث الأساس على تخطي التناقض بين الوسط والكائن الحي، ولا عجب فهي مؤئل الروح والارادة.

يتطابق هذا التصور مع تصور التوماوية الحديثة، الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية ويرمز بالفعل الخالص في هذا السياق إلى الله. والإنسان لا يمكن في نهاية المطاف إلا أن يذوب في الذات الإلهية، بضرب من ضروب الحلول

التي تجعل نظرية شيلر في هذا الصدد قريبة جدا من وحدة الوجود ، وما يربط بين الانسان والله الصيرورة المشتركة للآثنين التي تتم معا دائما .

ومن هنا كان مذهبه في الانسان مرتبطا بصورة لا انفصام لها بالله . فالانسان ليس الا صفة من صفات الله ، وعندما حاول رسم صورة مثالية للانسان جملة (Allmensch) الانسان « وهو يحمل في ذاته في صورة مصغرة كل خصائص الجوهر الالهي ؟ وليس صعبا البتة الا أن نلاحظ ان انسان شيلر هذا ، جاء مجردا ، لا يمت بصلة الى الانسان التاريخي . وهو نفس ما قام به قبل ذلك فيورباخ ، وان كان عند فيورباخ اكثر تاريخية واقوى تمسكا بالترعة الانسانية منه عند شيلر . فالنظرة الى الانسان اذا لم تستند الى واقع تجريبي حى ، تحيله الى شبح ، وهذا مصير الانسان الاعلى عند « نيتشة » . ويبدو شيلر احيانا قريبا من الانسان الأعلى عند نيتشة لاسيما عندما يتحدث عن « قوة الروح » عند الانسان الكلى (ALL MENSCH) .

لقيت هذه الأفكار تأييدا واطراء شديدا من بعض رجال الكنيسة في الغرب امثال « هانس يوحان شوبس » ، لأنهم رأوا فيها اقرارا صريحا بفشل الفلسفة المعاصرة في الغرب في انتشار مذهب انساني خارج اطار الكنيسة .

لم يأت الاثروبولوجيون - الذين تحمسوا لهذا الاتجاه بعد شيلر - بجديد في هذا الصدد ، وكل ما حاولوه انما هو تعميق هذا الاتجاه او ذاك عند شيلر . الامر الذي أدى الى حصر مجالات الاهتمام بحقل دون آخر كتاريخ الثقافة أو الحياة الاجتماعية . وقد جرى هذا في ظل العلوم المختلفة التي يحاول الفلاسفة الاثروبولوجيون دعم آرائهم بها . وهو امر كان شيلر اول من رسم خطوطه الرئيسية ، وذلك عندما اراد رسم لوحة كاملة للوجود الانساني ، الذي تصوره حصيلة دمج وصهر للتصور الفلسفي للانسان كوحدة بالبحوث الانتولوجية المادية لمجالات الوجود الانساني المختلفة . ولم يكتب لهذه الصورة ان ترسم . فلم تستطع الاثروبولوجيا الفلسفية أن تكون علما فلسفيا كاملا في الانسان ، بل أضرت بالبحوث العلمية الحسية لأنها ارادت ان تستخدم هذه البحوث

لتأسيس نظراتها القبلية في الانسان: فاصبحت هذه الفلسفة على يد اتباع شيلر عدة مباحث يحاول كل منهم ان يربطها بمجال من المجالات، كالبيولوجيا او الدين او الثقافة أو علم النفس . *

ان تفرد الشخصية الانسانية ، والوجود الانساني كقيمة ذاتية ، وكذلك الحرية والابداع منطلقات أساسية في تصور ماكس شيلر للانسان ، وهذه هي الحال ايضا عند من تابعه في الانثروبولوجيا الفلسفية ، وهذا سبب موافقة هؤلاء الفلاسفة على نقد الوجودية للفلسفة العلمية المعاصرة ، أو الفلسفات التي تتسم بالنزعة العلمية ، وكثيرا ما تكون صورة من صور الوضعية في مختلف مراحل تطورها .

يرفض هؤلاء الايمان المخدر الذي ينجم عن التسليم بالقدرة الكلية للعلم ، فيبدأون في صياغة تصور للانسان يضمن تفرده ، ويكون مدخلا فلسفيا لدراسة الوجود خارج نطاق العلم ، ولكن ما يميز الفلاسفة الانثروبولوجيين عن

* حاولت الانثروبولوجيا امرىكية الوصول الى بعض التعميمات بالاستناد الى البحوث الميدانية وقد بدأ هذا الاتجاه في امرىكا كفرع من فروع المدرسة السلوكية ولم يتغير طابع الانثروبولوجيا في امرىكا على الرغم من انتشار استخدام التحليل النفسى في العلوم الاجتماعية . وتختلف الانثروبولوجيا الثقافية امرىكية عن نظيراتها الالمانية ، باعتمادها بصورة كنية على العلوم الطبيعية . اذ ترى أن المشاكل التي تمت دراستها هي وصف الظواهر الطبيعية البسيطة . ومن هنا ساد الطابع التطبيقي في الانثروبولوجيا الثقافية امرىكية منذ نشأتها . وان كانت موضوعات الدراسة قد تغيرت فأصبحت اليوم تهتم بالعالم المتخلف « بعد أن كانت في السابق تدرس « الشعوب البدائية » (كلاسترلين الأصليين ، والاسكيمو) وتقوم الجهات العسكرية والحكومية بتمويل هذه البحوث . الاسر الذي كان له تأثير في سلامة الاستنتاجات العلمية لهذه البحوث ولعل من أهم أعمال المدرسة امرىكية مؤلفات « كروبير » الانثروبولوجيا ، « كون تاريخ الانسان » لنتون : شجرة الثقافة .

بينما نجد الاتجاه الفلسفى الانثروبولوجى في امرىكا الشمالية أم أوروبيا يقوم على أساس نظرى محض كما هو الحال في الشخصية والوجودية والبرغماتية . وقد تأثرت في امرىكا الشمالية بعض هذه الاتجاهات ولاسيما الوجودية ، بالوجودية الالمانية والوجودية الفرنسية . ومن الملحوظ ان فلسفة الانسان في امرىكا الشمالية تتسم بطابع دينى في أغلب اتجاهاتها وذلك تحت تأثير مفكرين من امثال بول يتلنج « و « تيلور » .

الوجودية هو قولهم بان « هذه الفلسفة لا تتعارض مع المعرفة الموضوعية بالشئون الإنسانية بما في ذلك قدرة الانسان الحرة والخلاقة ، « فالانثروبولوجيا الفلسفية انما تحاول بهذا التصور الملاءمة بين الدراسة العلمية للانسان والاسس التي تقوم عليها الفلسفة الوجودية .

ومن ههنا قول « لاندمان » بان الانثروبولوجيا الفلسفية وان شاركت الوجودية في الاحتفاء بالانسان ، الا انها تمتاز عنها بجعلها الوجود الانساني وجودا متفردا يحتل مكانا خاصا في الكون . وبينما تدرس الوجودية هذا الانسان من الداخل فان الانثروبولوجيا الفلسفية تدرس من جميع جوانبه . ويتحدث الفلاسفة الانثروبولوجيون عن ضيق تصور الوجوديين للانسان ، لانهم لا يأبهون لانجازات العلوم التي يعتبرون الاهتمام بها مضيعة للوقت ، وحتا لا دون النفاذ الى جوهر الوجود الانساني . ولا يجب ان يصرف هذا النقد أنظارنا عن الاساس المشترك بين الفلسفتين ، وتعود جذور هذا الاصل المشترك الى تأثير القديس اوغسطين في تصور ماكس شيلر للشخصية الانسانية كجوهر روحي .

ويوجه الوجوديون نقدهم الى الفلاسفة الانثروبولوجيين بسبب فشل الدراسات التجريبية للانسان ، ولكن هذا الفشل في الواقع مرده الى تصور الانسان وفقا لاسس الفلسفة الوجودية . ويبدو نقد « باسبرز » للانثروبولوجيا الفلسفية اكثر دقة اذ يرى انه لا يمكن تثبيت تصور ساكن انطولوجيا يعرف الانسان ، لانه يكون نفسه دون انقطاع ، ويحدد وجوده من خلال الامكان الذي تهبه اياه الحرية . ويرفض باسبرز كل دراسة تجريبية تهدف الى تعرف الانسان ، فلا مجال في نظرية للتوفيق بين هذه الدراسة والتصور الفلسفي الوجودي للوجود الانساني . كما أن الانشغال بالدراسات العلمية للانسان ليس من شأنه الا تعقيد التصور الفلسفي . فالوجود الحقيقي ، وهو الوجود « الماهوي » ليس شيئا حسيا ، وعندما تحاول الانثروبولوجيا الفلسفية تجسيد هذه الماهية في شيء حسي بهدف دراسته ، فهي انما تزيفه . ونجد اشارة واضحة عن الفرق بين الفلسفتين عند « هايديجر » في مؤلفيه : « الوجود والزمان » و « كانت مشكلة المتيا فيزيقا » .

ولعل أحد تلامذة شيلر وهو «لاندسبرغ» أراد الخروج من هذا الموقف المتناقض الذى يضعه فيه الوجوديين للانثرو بولوجية الفلسفية ، فهو يعرف ان نتائج العلوم الموضوعية التى تدرس جوانب مختلفة من الوجود الانسانى لا يمكن ان تعين على تكوين تصور شامل متكامل لهذا الوجود ، فالحصيلة لن تكون إلا ملامح وسمات وخصائص متعددة ، يتعذر جمعها فى كل واحد ، ومن هنا رأى أن أسلم سبيل لربط نتائج العلوم بالتصور الانثرو بولوجى الفلسفى انما يكون بتقومها لا كل واحدة على حدة وفى حد ذاتها ، بل بدلالاتها على الكل ، فهى لا تكشف عن معناها الحقيقى الا فى هذا الكل الأ وهو «الانسان»

بيد أن هذا لا يمكن أن يتحقق ضمن التصور الانثرو بولوجى او الوجودى ، ففهومات الفلسفتين تضع العوائق أمام وحدة كهذه على المستوى الفلسفى والعلمى ، ولذا فإن تحقق هذا الهدف يتطلب أن يكون فهم الانسان غير متناقض مع كونه كائنا ماديا ، اى قابلا لان يكون موضوع معرفة علمية ، على ان لا نطلق هذه المعرفة العلمية خارج نطاقها ، كما تفعل الوضعية إذ تسقط الوجود الاجتماعى التاريخى للانسان من اعتبارها ، وتعرف الانسان فى ذرية اجتماعية يتعذر معها دراسته وفهمه .

يدرك الفلاسفة الانثرو بولوجيون مأزق الوجودية ، ومأزق الوضعية ، ومن هنا محاولتهم تجاوز الفلسفتين بتقديم مفهوم الانسان المفعّل المؤثر ، فهذه الصفة تفرده من بين جميع صفاته وخصائصه ، وتكوّن جماع تفرد البيولوجى والثقافى ، فيغدو فى نظرهم مملكة مستقلة وخالقا حرا لوجوده اخاص ولائط ثقافته . ويشترك الانثرو بولوجيون مع الوجوديين فى رفض أية نواميس او وقائع موضوعية لها دلالة جوهرية بالنسبة للانسان ، ولكنهم يختلفون عن الوجوديين بتسليمهم بوجود بعض البدايات البيولوجية والنفسية التى تحدّد طبيعة قدراته ونشاطه .

وهذه البدايات الموجودة فى الانسان تكاد تكون وجودا بالقوة ، يمكن أن يخرج الى الفعل ، وهذا الخروج على صلة بتصور للانسان عن أحد ممثلى الاتجاه الانثرو بولوجى من حيث كونه كائنا بيولوجيا ، يشترك مع الحيوان فى هذه

الصفة إلا أنه يمتاز عنه بأنه حيوان لم تتحدد له صورة بعد ، وهذا تصور يرقى الى نيتشه ، فالانسان كما يقول «أرنولد جيلين غالن» مفتوح للعالم ، وهو كائن مرن ، وما يبدو للموهلة الاولى ضعفا عند الانسان في طفولته ، وهو مصدر قوة ومنبع تطور ، فليس هناك في هذا الكائن المفتوح للعالم شيء ثابت التكوين ، وهذا سبب قدرته على التعلم .

يقيم « جيلين غالن » تصورات هذ على ملاحظات العالم البيولوجى «بورتمان» الذى درس قوانين النوفى الحيوانات الفكرية قبل وبعد الولادة ، فلاحظ ان الارتباط بالوسط ، وهو ما تحققه الغريزة يحرم هذه الحيوانات من التطور ، وقبل ذلك من القدرة على حل أية مشكلة ، فالامكان امام الحيوانات الفكرية محدود بالغريزة ، بينما اللاتحدد والانفتاح على العالم شرط قدرات الانسان . ويبدو الانسان فى تحليلات هذا الفرع من الانثروبولوجية الفلسفية كائنا نفسيا وتحتل كل قدراته الى الاستجابة العاطفية للوسط وأحداثه ، فهو وحده الذى يستجيب بالعويل أو بالضحك وهذه اولى استجاباته للوسط ، وأهم أدوات الإنسان فى صياغة استجابته وتعديلها هى اللغة التى يجعلها «روتكر» وسيلة عظيمة لبناء نشاط الانسان ، و يذكرونا هذا القول بأراء «هردر» .

ويمضى بعض ممثلى هذه المدرسة قدماً لنقد كل الاتجاهات الاخرى ، وذلك فى سبيل رسم صورة ، ولو بالسلب لفلسفتهم . فنجد «بلسنر» أول من حاول فى هذا المضمار وصاغ مفهومها واضحا لهذا الجانب . اذ أكد على ضرورة بناء نسق انثروبولوجى فلسفى خال من الاتجاه التجريبي المحض ، وكذلك من الاتجاه القبلى المحض ليتجاوز الاتجاهين بعد تحديد جوانب القصور فيها . فالنزعة التجريبية تنظر الى الانسان نظرتها الى موضوع للتجربة بين الموضوعات ، بل شىء بين الاشياء و يترتب على ذلك أن خاصية الانسان كذات مبدعة تغيب على نظر اصحاب هذه النزعة .

وأما النزعة القبلية فى الفلسفة الوجودية ، فأنها غير قادرة على ربط هذه

القبلية بالتاريخ وأحداثه ، بينما المسألة تكمن في تجاوز «الأنا» و «الروح» وذلك لصياغة نظرة تفسر فعالية الانسان التاريخية . ولكن نجاح او فشل هذا التصور لا يمكن رهنه بمفهوم هذه المدرسة للتاريخ ولا يمكن ان يستقيم تصور تاريخي يناسب هذه المهمة الا اذا تخلى عن النزعة المثالية التي تلتزم بها الانثروبولوجيا الفلسفية في شتى اتجاهاتها . فالانسان في كل مرحلة من تطوره يغدو في حال ثبات نسبي ، ومن هنا يمكن معه أن نتحدث عنه في اطار هذه المرحلة أو تلك وليس بوسعنا ان نعلم الى مفهومات الانثروبولوجيين الفيلسفين ونظلم مع ذلك نتحدث عن انسان تاريخي ، فجزر نظرتهم تقوم على نفى التاريخ وهم في ذلك كالوجوديين ، الذين عندما يتحدثون عن تاريخية الانسان ، انما يعنون تناهيه ، فتكون أمام نزعة تاريخية ، تنتزع الانسان من جذوره التاريخية ، ولعل هذه المسألة توضح أكثر من غيرها أزمة الفلسفة المعاصرة في الغرب ، فهي إما أن تبني موقفها على فردية طاغية تصل الى غلو «باركلي» في صيغة عصرية او تنفى الذات وتبحث عن حقائق الحياة الانسانية في الموضوع وهو في الفرو يديه اللاوعى ، الذي يحدد مسار وعيننا وسلوكنا ، بل سلامة صحتنا النفسية أو تدهورها . وعند «البنية الاساسية السابقة على كل ابداع والتي تحكم هذا الابداع ، ولا نفهم الانسان وتطوره الثقافي الا بالرجوع اليها وهي بنية «استاتيكية» يحاولون العثور على «جوهر الانسان» في انموذجاتها القبلية .

ان السؤال الذي لا تمل الانثروبولوجيا الفلسفية من طرحه يمثل في واقع الامر أزمتها اكثر مما يمثل أزمة عامة للتفكير الفلسفي بأجمعه : (كيف يمكن التوفيق بين نتائج العلوم ، وبين النظرة الفلسفية الشاملة . ؟) فالصعوبة لا تنتج الا من محاولة فرض تصور قبلي على نتائج العلوم ، أو من تأويل فلسفي لا تستنده الوقائع ، غالبا ما تشغل صعوبة من الصعوبات التي يواجهها العلم ، وهي كثيرة لاسيما عند عصور الأنعطاف . فالسؤال الحقيقي هو: (هل يمكن أن تحافظ الانثروبولوجيا الفلسفية على العلم وفلسفتها المثالية في وقت واحد؟)

وما دامت هذه الفلسفة تبحث عن جوهر الانسان الخالد ، فانها بهذا التصور المطلق ، لن تتصالح مع اليقين التاريخي ، فنقطة البداية انما هي في تحديد هذا الجوهر الذي تبحث عنه وفيه . وهل هوشىء غير مجموع العلاقات الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشرى ؟ .

أبوبكر السقاف

المراجع

النصوص الواردة في الدراسة عن الانثروبولوجيين الالمان مترجمة عن :-

- ١- انتونفتش إ. الانثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . منسك ١٩٧٠ .
- ٢- فويرباخ : المختارات . المجلد الاول . موسكو . ١٩٥٥ .
3. K.Jaspers. Way to Wisdom, New Haven, 1951.
4. M. Heidegger. Kant and the problem of Metaphysics Bloomington, 1962.
5. C.S. Coon. The story of Man. N.Y. 1954.
6. R. Linton. The tree of culture. N.Y. 1955.
7. W.W. Howells. Back of History. N.Y. 1954.
- ٨ - ترويتسكوى ن.س. : أسس الفونولوجيا ، موسكو ١٩٦٠ .
- ٩ - ليفى ستروس : الانثروبولوجيا البنيوية ، ط / العربية . وزارة الثقافة السورية . دمشق .
- ١٠ - زفيغنتف : تاريخ علم اللغة . موسكو ١٩٦٤ .

- (4) **Ibid.**, p.72.
- (5) **Ibid.**, pp. 83-84.
- (6) **Ibid.**, p.79.
- (7) **Ibid.**, p.77
- (8) **Ibid.**, p. 81
- (9) **Ibid.**, pp. 87-89.
- (10) **W.H. Auden, The Dyer's Hand and Other Essays**,
Faber and Faber, London, 1962, p.279.
- (11) **Ibid.**, pp. 280-81.
- (12) T.E. Hulme, **Speculations**, (ed.) H.Read, Routledge &
Kegan Paul Ltd., London, 1960, p.242.
- (13) **Ibid.**, pp. 134--135.
- (14) **Ibid.**, p.162.
- (15) **Ibid.**, p. 167.
- (16) **Ibid.**, p. 132.
- (17) **Ibid.**, p.137.
- (18) Stephen Spender, **The Struggle of the Methuen**.
London, 1965, p. 101.
- (19) W.H. Auden, **The Dyer's Hand and Other Essays**,
Faber & Faber, London, 1960, p. 286.
- (20) Quoted in David Lodge (ed.) **20 th Century Literary
Criticism**, Longman, 1972, p.121.
- (21) **Letters on Poetry from W.B. Yeats to Dorothy
Wellesley**, Oxford University Press, London, 1964,
p.26.

sensations. This explains Lawrence's emphasis upon Solar Plexus—the source of all physical sensations making his poetry as well as the source of all intuitive perceptions forming his poetics. This also explains, though 'explanation' is not as respectable as 'revelation' in the context of a poetics of Solar Plexus, why Lawrence wished to grope in 'the dark of the womb' while, looking for poetic principles. It was not groping in the blind alley, however, since it always brought him within reach of knowledge and wisdom. W.B. Yeats too had a similar experience which he acknowledged openly: "If man ever had knowledge, or wisdom, which he acknowledged openly: "If man ever had knowledge, or wisdom, it was in the dark of the womb". (21) One should not take it as a curious resemblance, even though Lawrence, much against the wishes of W.B. Yeats, remained "caught in the sensual music" and so neglected "monuments of unaging intellect". For the springs of creativity and criticism are all located in 'the dark of the womb' or 'the pit of the stomach'; and no writer, whatever be his affiliations, can dare deny this.

REFERENCES

- (1) Wimsatt and Beardsley, "The affective fallacy" in *20th Century Literary Criticism*. (ed.) David Lodge, Longman, 1972, P-351-
- (2) Anthony Beal (ed.), *D.H. Lawrence: Selected Literary Criticism*, Heinemann, London, 1969, pp. 74-75.
- (3) *Ibid.*, p.76.

As hinted above, the right approach to Lawrence's poetics is neither Freudian nor Marxian but Laurentian. And as regards this approach no passage is more revealing than the following by Lawrence himself:

"Literary criticism can be no more than a reasoned account of the feeling produced upon the critic by the book he is criticizing. Criticism can never be a science: it is in the first place much too personal, and in the second, it is concerned with values which science ignores. The touch stone is emotion not reason. We judge a work by its effect on our sincere and vital emotion, and nothing else. All the critical twiddle-twaddle about style and form, all this pseudo-scientific classifying and analysing of books in imitation-botanical fashion, is mere impertinence and usually dull jargon". (20)

All the critical twiddle-twaddle about style and form indulged in by Freudians, Marxians and hosts of pseudo-scientists, all the cerebral stuff vomitted by rationalists and enforced by policemen or drill-sergeants in poetry, is of no significance in Lawrence's poetics--a free enterprise of sensations, feelings and emotions all cooking up in his Solar Plexus. Only intuition matters; every thing else including intellect remains highly irrelevant for purposes of his poetry or poetics. It is intuition that makes him feel the superiority of body poetry over cerebral one. It is intuition that enables him to perceive the immense suitability of free verse for body poetry. It is intuition again that makes him shudder at the very thought of mechanically fixed forms overtaking free verse and choking the free flow of life blood, disrupting thereby the growth of body poetry which thrives only on

heavens". (17) The two, in fact, seem to be tying with each other in pointing out the necessity and utility of fresh language for body poetry. And Lawrence in his own way shares more or less their enthusiasm for the freshness of language and experience. As a proof of this one may consider Lawrence's praise for Wordsworth for his capacity to transform through the purification of 'tainted' words the glimpse of chaos into a vision.

Lawrence's stress upon 'stark, rocky directness' in poetry, though a bit exaggerated, does not seem wholly misplaced. For it brings to the fore those qualities of body poetry he is particularly fond of: such as spontaneity, freedom and intuitionism (at times masquerading as mysticism)--all indicating primacy of senses or sensations over intellect or speculations, as well as confirming the common notion that his poetics with all its individuality remains an extension of his religion 'of flesh and blood'. Stephen Spender rightly considers Lawrence's stress upon "the need to invent a language as direct as religious utterance"¹⁸ as a religious obsession comparable to Hopkins'. Spender, however, is less than fair when he criticizes Lawrence, 'the instinctive poet concerned with truth', for failing to understand the problems of poetic form. So is Auden while suspecting that "Lawrence's difficulties with formal verse had their origin in his linguistic experiences as a child". (19) By deciding to dig up the past of Lawrence's parent-hood, mis-mated because of the father being a miner and the mother a teacher, Auden was, I am sure, rehearsing his Freudian rather than Marxian approach towards the problems of poetic form. This is bound to induce a sense of grievance against Auden or Spender for their failure to understand Lawrence's poetics in its correct perspective.

epithets and fresh metaphors, not so much because they are new, and we are tired of the old, but because the old cease to convey a physical thing and become abstract counters. A poet says a ship 'coursed the seas' to get a physical image, instead of the counter word 'sailed'. Visual meanings can only be transferred by the new bowl of metaphor; prose is an old pot that lets them leak out. Images in verse are not mere decoration, but the very essence of an intuitive language. Verse is a pedestrian taking you over the ground, prose-a train which delivers you at a destination". 13

Hulme here is obviously being guided by his master Bergson who believed "a certain freshness of experience" begetting a new language to be "the motive power behind any art." (14) It is this kind of experience, born only within the dark pit of stomach if Lawrence is not to be disbelieved, that exposes most the bankruptcy of conventional or communal language. For language as such breaks at the very first sight of fresh experience. A poet is thus driven, almost out of sheer necessity, to create a new mode of perception and a newer type of language which can fully handle mass of physical sensations by means of its fresh images and fresh metaphors. This might sound too ambitious but in view of the inherent defects of language Bergson does not think anything else will improve the credibility or creativity of a poet. He even suggests developing language to the extent of articulating, partially at least, "the actual contact with reality" (15)-- a possibility remote but nevertheless desirable in the actual life of a poet. Hulme too seems to be closely following his master when in *Speculations* he declares: "the great aim in poetry is accurate, precise and definite description" (16) rather than the theme of "a lady's shoe or the starry

reflections on free verse, recorded in a usually lengthy passage from his **Introduction to 'New Poems' (1920)**:

"Much has been written about free verse. But all that can be said, first and last, is that free verse is, or should be, direct utterance from the instant, whole man. It is the soul and the mind and body surging at once, nothing left out. They speak all together. There is some confusion, some discord. But the confusion and the discord only belong to the reality, as noise belongs to the plunge of water. It is no use inventing fancy laws for free verse, no use drawing a melodic line which all the feet must toe. Free verse toes no melodic line, no matter what drill-sergeant. Whitman pruned away his clichés-- perhaps his clichés of rhythm as well as of phrase. And this is about all we can do, deliberately, with free verse. We can get rid of the stereotyped movements and the old hackneyed associations of sound or sense. We can break down those artificial conduits and canals through which we do so love to force our utterance. We can break the stiff neck of habit. We can be ourselves spontaneous and flexible as flame, we can see that utterance rushes out without artificial form or artificial smoothness. But we cannot positively prescribe any motion, any rhythm. All the laws we invent or discover--it amounts to pretty much the same--will fail to apply to free verse. They will only apply to some form of restricted, limited un-free verse.

All we can say is that free verse does not have the same nature as restricted verse..... In free verse we look for the insurgent naked throb of the instant movement., It is the instant, the quick:

from intellectual interruptions nor from structural impositions. The best poetic form is that which grows from within, underlying its 'hidden emotional pattern'. The most satisfying structure for poetry ('satisfying' of course, according to Lawrentian standards) is the one developing under stress of 'blood-circulations' or 'body-movements'. So Lawrence in poetry declares himself, and wants others, to be, "more of a bird with broad wings flying and lapsing through the air, than anything". (6) Though incompatible with the role of a policeman in poetry" which Lawrence obviously does not like, this gives him enough freedom to cope with the creative flow of poetry. Freedom is in fact the essence of poetry as Lawrence sees it. And since metre is more often than not an infringement of freedom he does not consider it a necessary part of poetry. One has only to quote Lawrence's letters to Edward Marsh to confirm this: "Skilled verse is dead in fifty years" (7) (march 1913); and ".....about metres, I shall have to pray for grace from God.... I think Shelley a million thousand times more beautiful than Milton" (8) (December 1913).

Lawrence's rejection of all that seems 'deflection' or 'flourish' in poetry including its rhyme and metre in case they tend to impair creative vitality, and his praise for Shelley as against Milton, are of one piece forming an itegral part of his poetics. Poetry being a process of living creation and rhyme or metre being a form of mechanical fixity, it is but natural for Lawrence to advocate what sounds like 'laissez-faire' in poetry. Rules and regulations, however necessary, have to be sacrificed for the sake of spontaneity in poetry. Rhymes and metres, especially the old traditional ones unable to arrest and affirm the pulsating moments or vibrating blood-veins of body, have to be serapped. And a poetic device, highly compatible with the 'free enterprise' concept of body poetry, has to be increasingly cultivated and used. This provides the rationale behind Lawrence's

poetry directly affecting our blood, lungs and even eyes. Lawrence therefore recommends, poetry i.e. the poetry spontaneously rising in his letter of January 11, 1916, to carswell, that genuine within the dark pit of stomach, be not encumbered by rhyme and metre. The letter is so important that it bears quotation in full:

“..... The essence of poetry with us in this age of dark and unlovely actualities is a stark directness, without a shadow of a lie, or a shadow of deflection anywhere. Everything can go, but this stark, bare, rocky directness of statement, this alone makes poetry, today.

That poem is very good, the best yet, My scribblings on it are only imperinent suggestions.

But you know it isn't rhymed at all, metrically. So why rhyme if you don't rhythm. I mean that for your other poems. This has got its own form as it stands. But in general, why use rhyme when you don't use metrical rhythm?-- which you don't-you'd lose all reality if you did. Use rhyme accidentally, not as a sort of draper's rule for measuring lines off.

The second poem is not good. It is again not created. Do it in free verse accidentally rhymed, and let us see.

I send you the spoon River Anthology. It is good, but too static, always stated, not really art. Yet that is the line poetry will take, a free, essential verse, that cuts to the centre of things, without any flourish”. (5)

Lawrence here is not only reviewing Georgian Poetry but also revealing the essentials of his poetics in the usual manner. Being free and spontaneous, poetry gains neither

its 'blood effects', suggesting perhaps a parallel to Aristotle's Catharsis. Sometimes he even exaggerates them because that seems a good way of censuring 'cerebral poetry' and its 'intellectual excitements'.

Thus the concept of body poetry with immediate blood effects constitutes the core of Lawrence's poetics as well a criticism. Marking as it does the triumph of flesh and blood over the spirit, it gives him added satisfaction. For apart from furthering the interests of his philosophy and religion it provides him with enough sticks for beating the supporters of rival poetics. One cannot, therefore, view as aberration Lawrence's full-throated praise of Georgian Poetry (1911-1912) which he welcomed as "a big breath taken when we (i.e. the poets) are waking up after a night of oppressive dreams". (4) In a review of its anthology also containing one of his poems Lawrence grows wild recounting the features of Georgian Poetry which look like those of body poetry. He also becomes ecstatic over the prospects of a new poetics similar to that of Solar Plexus emerging almost simultaneously with the poetry under review. The choicest epithets (such as 'new atmosphere', 'new air' and 'fresh morning' etc.) that Lawrence lavishes upon Georgian Poetry clearly indicate its significance as a big leap taken towards achieving the goals of body poetry as well as body poetics.

The detractors of Lawrence who swear by intellect might feel tempted to dub Georgian Poetry as a leap in the dark. He, however, considers it or its poetics as a leap in the dark by the dark for the dark, taking into account the essentially dark nocturnal nature of body poetry arising out of dark sensations. The dum and substance of Lawrence's poetics thus hinges upon what body is capable of achieving i.e. dark intuitive perceptions engendered by sensations cooking in Solar Plexus. Rhyme and metre are adventitious and so superfluous because they tamper with the direct flow of body

flesh and blood" or "the miracle of living body". The birth of such genuine poetry is, however, a rare event since right poetic moments perceiving re-creating the mystery of living body only rarely arrive. This does not lessen Lawrence's enthusiasm for a poetics of intuition, however shaky and erratic. Rather it strengthens his resolve and resources to arrive at a poetic theory, markedly different from the conventional ones, in the light provided by dark instincts. Surprisingly the darkness of Lawrence's essentially intuitive doctrines is more illuminating and more telling than the lights shed by orthodox intellectual theories.

In view of Lawrence's cult of body-worship, it is not difficult to understand the mystical or quasi-mystical 'name and nature' of poetry that emerges fairly clearly from his poetics. Nor is it easy to dismiss as a fad his insistence upon the Solar Plexus as the sole store-house of all sensations. As said above, it is these sensations cooking in Lawrence's Solar Plexus that provided the main material for his poetry and poetics. It is indeed a measure of his obsession with flesh and blood that he does not want anything else other than blood or body to decide the rhythm and sound of poetry including its theme. In truth Lawrence considered 'flesh and blood' the only deciding and relevant factor in poetry. For blood has a sound of its own and body has a rhythm of its own and a poet who fails to harness such musical potentialities does so only at his own peril. One such poet, naturally inviting Lawrence's wrath, is Ernest Collings whose "rhythm and sound....don't penetrate the blood" ('). I am sure Lawrence would have also said, "Collings' rhythm and sound don't derive from the blood either". Since to derive from the blood and to penetrate the blood, or to draw from the body and to affect the body and to affect the body are among the cardinal principles of Lawrence's poetry and poetics. And Lawrence duly stresses them, developing thereby the ingredients of 'body poetry' and

approval, "the root of all reflections" (whether sensual or spiritual), and that will exactly hit the mark. Since Solar plexus alone provides grounds of germination for 'flesh and blood' theories making the bulk of his poetics, Lawrence does not make any use of intellect in it. In fact, he dismisses intellect as a devil distorting and even destroying the springs of creativity and criticism. A good way of proceeding, therefore, either in poetics or in poetry, is by returning to the blood and listening to its warm music rising within Solar Plexus. This not only renews poetic faculties but also sharpens critical tools (as in the case of D.H. Lawrence himself). Lawrence thus goes to the extent of discovering direct links between the vitality of poetry and the vibrations of Solar Plexus, suggesting even their inter-relatedness and interdependence. And if in the process Aristotle and Eliot (both of whom extolled intellect as a necessary element of poetics) stand mutilated or exposed, Lawrence does not care.

As a matter of fact, to expose Aristotle and Eliot and to castigate their co-horts, has been a powerful driving force of Lawrence's poetics, explaining much of its anti-intellectualist doctrines and postures. Being a creator of dark, intuitive poetics highlighting the pitfalls of intellect Lawrence found their theories rather unhelpful and so drew upon his own resources, mostly intuitive, lying hidden in his Solar Plexus. The result is, as seen above, a poetics of Solar Plexus exclusively given to the glorification of body poetry. This is quite in line with what Lawrence believes and propagates in his writings.

Lawrence's fascination for the body, especially its unthinking sensations and pulsating vibrations, remains in his poetics and religion alike a key factor. For it helps him to realize the true nature of poetry which is mystical or quasi-mystical depending upon a poet's grasp of "the marvel of

"..... The time to be impersonal
has gone. We start from the joy we have in being
ourselves, and everything must take colour from
that joy. It is the return of the blood, that
has been held back, as when the heart's action
is arrested by fear. Now the warmth of blood
is in everything, quick, healthy, passionate
blood. I look at my hands as I write and know
they are mine, with red blood running its way...

... sleuthing out Truth and prusing it to eternity,
and I am full of awe for this flesh and blood
that holds this pen. Everything that ever was
thought and ever will be thought, lives in this
body of mine. This flesh and blood sitting here
writing, the great impersonal flesh and blood,
greater than me, which I am proud to belong to,
contains all the future. What is it but the
quick of all growth, the seed of all harvest,
this body of mine? And grapes and corn and
birds and rocks and visions, all are in my fingers.
I am so full of wonder at my own miracle of flesh
and blood that I could not contain myself, if I
did not remember we are all alive, have all of
us living bodies. And that is a joy greater
than any dream of immortality in the spirit,
to me". (2)

By constantly harping upon the red blood, its return in
poetics and its resonance in poetry Lawrence might well
appear here as a proto-Fascist. And the way he glorifies the
flesh and blood as against the spirit here, clearly betrays
his primitive sympathies. The burden of the passage,
however, lies in announcing his Solar Plexus, i.e. his living
body, as 'the quick of all growth' and 'the seed of all
harvest'. One may add here, certainly with Lawrence's

Lawrence, 'the man with a daimon', remains doggedly determined to follow the dictates of his dark inner self as far as his poetics is concerned, causing much annoyance to the avowed Aristotelians. One may not appreciate the intellectual contents of his poetics, meagre as they might appear; but one dare not challenge its intuitive credentials, mighty as they really are. One has only to accept, as F.R. Leavis and Anthony Beal do, its potentialities after recognizing its peculiarities.

The prominently peculiar nature of Lawrence's poetics arises from his intense pre-occupations with Solar plexus and the sensations cooking therein without even marginal intellectual heat. As would be clear from the following: Lawrence does not care about any truth or evidence that is not felt in his solar Plexus:

"All scientists", said D.H Lawrence to Aldous Huxley, "are liars.... I don't care About evidence. Evidence doesn't mean anything to me. I don't feel it here! And, reports Huxley, he pressed his two hands on his solar plexus (!)".

In his poetics Lawrence almost always presses his two hands on his Solar Plexus either to perceive its principles or to propagate them after moulding them in shape, however chaotic. For it is the Solar Plexus that provides the main source of his ideas, whether 'flesh and blood' which he particularly liked or spiritual which he specifically spurned. Thus each and every principle that his poetics enunciates either derives from his Solar Plexus or refers back to it. In a remarkably revealing passage, reviewing Georgian Poetry (1911, 12) and confirming Huxley's report, Lawrence clarifies this with usual gusto:

D.H. LAWRENCE AND THE POETICS OF SOLAR PLEXUS

BY
DR. RAM A. YADAV, DEPT. OF ENGLISH,
KUWAIT UNIVERSITY

Deapite little publicity and less propaganda, Lawrence's literary criticism remains academically attractive. Both as value-judgment and as theoretical exercise it seems sufficiently striking, revealing the dark nocturnal nature of Lawrence's essentially instinctual speculations. And as criticism refining dark impulses and darker insights, all welling up inside the darkest pit of stomach, it virtually goes without parallel. At times Lawrence's dark speculations light up, suddenly and illuminatingly, as a bright poetics, often giving him a status similar to Aristotle. Lawrence, however, creates a poetics of his own type, *sui generis*, on patterns of Aristotle but without following Aristotle's method of general intelligence. As might be expected, in his criticism as in his creative writing Lawrence chooses to be spontaneous and impulsive, a votary of 'flesh and blood, rather than of intellect. Thus what his Solar Plexus feels becomes more important and more useful than what his cerebral muscles think. In fact, his poetics seems to be heavily loaded in favour of his solar Plexus, its pulsation, its vibrations and, above all, its sensations. Such an audacity is sure to have frightened 'the father of modern criticism' in his fine and silent' grave. But

52. **Ibid**
53. **Selected Essays**, p. 471.
54. **The Sacred Wood**, p. 46.
55. **The Use of Poetry and the Use of Criticism**, p.25.
56. T.S. Eliot, "Hamlet," **Selected Essays**, p.142.
57. "The Function of Criticism," **Selected Essays**, p.25.
58. **Ibid.**, p.31
59. "Philip Massinger," **Selected Essays**, p.205.
60. "Studies in Contemporary Criticism," **Egoist**, 5 (October 1918), p.113.
61. **Ibid**
62. "The Function of Criticism," **Selected Essays**, p. 32.
63. **Ibid.**
64. "The Frontiers of Criticism," **On Poetry and Poets**, p.113.
65. T.S. Eliot, "Introduction," **The Wheel of Fire** by G. Wilson knight, P.xv.
66. **Ibid.**
67. "The Frontiers of Criticism," **On Poetry and Poets**, p. 110.
68. "Hamlet," **Selected Essays**, p.142.
69. Allen Austin, **T.S. Eliot: The Literary and Social Critic** (Bloomington: Indiana University Press, 1971), p. 50.
70. **The Use of Poetry and the Use of Criticism**, p.16.
71. Northrop Frye, T.S. Eliot, p. 27.
72. Northrop Frye, **Anatomy of Criticism**, p.18.
73. Séan Lucy, **T.S. Eliot and the Idea of Tradition**, p.58.
74. T.S. Eliot, **notes Towards the Definition of Culture** (London: Faber and Faber, 1962). p. 113; **After Srtrange Gods**, p.40.

29. "Preface to the 1928 Edition," **The Sacred Wood**, p.xv-
30. **The Sacred Wood**, pp. xv-xvi.
31. **Ibid.**, p.xvi
32. **The Use of Poetry and the Use of Criticism**, p.108.
33. **Ibid.**
34. Geoffrey H. Hartman, "Ghostlier Demarcations," N.Frye in **Modern Criticism**, ed. Murray Krieger (New York: Columbia University Press, 1966), p. 109.
35. **The Use of Poetry and the Use of Criticism**, p. 109.
36. **Ibid.**
37. **Ibid.**, p.141.
38. **Ibid.**, pp. 29-30.
39. **Ibid.**, p. 30
40. "Introduction," **The Sacred Wood**, p.xiv.
41. **The Bhagavadgita** expounds the nature of the witness -self in a more detailed way than it is put forth in the famous verse of the **Svetasvara Upanisad**: "Two birds of beautiful feathers live in the same tree in friendship. Of these, one eats the tasty figs, but the other remains lustrous without eating anything."
42. "Tradition and the Individual Talent," **The Sacred Wood**. p.48.
43. T.S. Eliot, **The Dry Salvages**, Section V.
44. **The Sacred Wood**, p. 49.
45. **Ibid.**, p. 50.
46. "The Function of Criticism," **Selected Essays**, p. 24.
47. "The Classics and the Man of Letters," T.S. Eliot: **Selected Prose**, ed. John Hayward (Harmondsworth: Penguin Books, 1953), pp. 229-230.
48. **Ibid.**, 230.
49. T.S. Eliot, "The Frontiers of Criticism," **On Poetry and Poets** (London: Faber and Faber, 1957),p. 115.
50. **Ibid.**
51. **Ibid.**

6. T.S. Eliot, **To Criticize the Critic** (London: Faber and Faber, 1965), pp.11-13.
7. Rajashekhara, **kavya-Mimansa** (Patna: Bihar: Rashtrabhasha Parishad, 1954), pp.25-38.
8. **To Criticize the Critic**, p. 25.
9. Northrop Frye, **T.S. Eliot** (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1963), p.23.
10. **To Criticize the Critic**, p. 13.
11. **Anatomy of Criticism**, p.14.
12. "The Perfect Critic," **The Sacred Wood**, p.7.
13. **The Sacred Wood**, p.11.
14. **Ibid.**, pp. 12-13.
15. **Ibid.**, pp. 14.
16. **Ibid.**
17. **Ibid.**, 15.
18. **Ibid.**, pp. 15-16.
19. T.S. Eliot, **The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of Criticism to Poetry in England** (London: Faber and Faber, 1933), p.22.
20. **Ibid.**,p.130:
21. **Ibid.**
22. Sean Lucy, **T.S. Eliot and the idea of Iradition** (London: Cohen and West, 1960), p.61.
23. T.S. Eliot, "The Function of Criticism," **Selected Essays** (London: Faber and Faber, 1976), p.30.
24. T.S. Eliot, "Studies in Contemporary Criticism," **Egoist**, 5 (October 1918). pp.113-114.
25. T.S. Eliot, "A Brief Treatise on the Criticism of Poetry," **Chapbook**, 9 March 1920), pp. 1-10.
26. "The Function of Criticism," **Selected Essays**, p.24.
27. T.S. Eliot, "Experiment in Criticism," **Bookman**, 70 (November 1929), pp. 225-233.
28. T.S. Eliot, "Introduction," **The Wheel of Fire** by G. Wilson knight (London: Methuen and Co, Ltd., 1930).

fundamental criticism. Much of this book (**Anatomy of Criticism**) attempts to annotate it."

Commenting on Eliot's overall conception of criticism, Sean Lucy remarks: "... it is very difficult to trace in Eliot's criticism the direct influence of any predecessor or contemporary." ⁷³ And Sean Lucy is right; for Eliot's principles are both new and fit in a blend of three traditions: Anglo-American, European, and Indian. In this essay I have called attention, in passing, to some of the Indian critical and metaphysical strain in Eliot's conception of criticism. A full investigation of the subject belongs to another essay. I have limited myself to elucidating Eliot's conception of the ideal critic by placing it side by side with Rejashekhara's conception of the **tattvabhinivesi bhavaka**. Eliot has himself called attention to the influence of Indian thought and sensibility on him, he had studied Indian languages, poetry, and metaphysics at Harvard University for three years.⁷⁴

NOTES

1. T.S. Eliot, "Preface to the 1928 Edition," **The Sacred Wood** (London: Methuen & Co. Ltd., 1969), p. viii.
2. T.S. Eliot, **After Strange Gods** (London: Faber and Faber, 1934).
3. **Ibid.**, p.13.
4. R.S. Crane, "Introduction," **Critics and Criticism** (Chicago: The University of Chicago Press, 1925), pp.17-18.
5. Northrop Frye, **Anatomy of Criticism: Four Essays** (Princeton: Princeton University Press, 1957), is a culmination of such efforts to accord literary criticism the status of an autonomus discipline.

elucidation of literary works so as to promote understanding, correction of taste with a view to promoting the right enjoyment of literature, applying permanent literary standards to contemporary works through comparison and analysis, and distinguishing good poems from bad ones--these are viewed by Eliot as the function of criticism. Towards the first limit Eliot defines the function of criticism as the act of finding out "what poetry is, what desires it satisfies, why it is written and why read, or recited." Eliot discusses these questions at great length while defining the nature and function of poetry. Going into details of these questions is outside the scope of the present paper.

Eliot's conception of the nature and function of criticism, when disentangled from his cultural attitudes and literary polemics, gives us a glimpse of some of the lasting and permanent preoccupations of critical activity. His cultural attitudes and literary polemics belong to the cultural situation of his time. But his critical principles have a permanent value; they have influenced the course of subsequent criticism in diverse directions. Of this influence

Northrop Frye has succinctly remarked in a humorous vein: "So many critical theories claim to derive from Eliot that he seems rather in the position of the country squire in Smollet to whom young women in the neighbourhood ascribed their fatherless offspring, confident of his good-natured support.

Such late essays as 'The Frontiers of Criticism' record some bewilderment at this impossibly fertile paternity." Northrop Frye considers his own critical theories a footnote to one of the critical principles of T. S. Eliot: "Mr. Eliot's essay **The Function of Criticism** begins by laying down the principle that the existing monuments of literature form an ideal order among themselves, and are not simply collections of the writings of individuals. This is criticism, and very

facts related to Judgment."⁶⁹ Austin defends interpretation and considers it necessary for an understanding of literary work. It seems Austin attaches the same importance to interpretation as Eliot does to elucidation. Elucidation is confined to an examination of the details and facts in a poem and to providing the relevant historical information. And these are certainly verifiable.

Eliot's objection to interpretation, it seems, is to its excesses and vagaries. It is useful only within the frontiers of facts and verifiability, but beyond this it begins to give us fictions. And it can be more easily verified than interpretations which give us a meaning we do not find in the poem. Eliot's objection to interpretation is due to the fact that it tends to take leave of the data of the senses. Eliot wants criticism to focus on literary facts. This, he thinks, is ensured by comparison and analysis. These two activities are related to his concept of literary and critical tradition. His ideas on the various literary and critical problems constitute an organic coherent structure. What he consistently opposes is ignorance on the part of the critic, vague theorizings, and emotional interpretations.

Eliot sees two theoretical limits to criticism. One of these limits is the attempt to define the nature of poetry, and the other is to assess poems in the light of assumptions about poetry. He assumes that "criticism is that department of thought which either seeks to find out what poetry is, what desire it satisfies, why it is written and why read, or recited; or which, making some conscious or unconscious assumption that we know these things, assesses actual poetry ... there are these two theoretical limits of criticism; at one of which we attempt to answer the question 'what is poetry?' and at the other: is this a good poem" ⁷⁰

Towards the second limit of criticism just mentioned, the preservation of the living literary and critical tradition

explaining a poem by explaining its origins and sources. To an extent, sources and the genesis of the poem, as well as historical information about it, are not only useful but in some cases quite necessary: "One can explain a poem by investigating what it is made of and the causes that brought it about; and the explanation may be a necessary preparation for understanding."⁶⁷ But this activity alone, according to Eliot, is not criticism; it is merely the groundwork for criticism. It is also necessary to "grasp what the poem is aiming to be: one might say ... endeavouring to grasp its entelechy." Historical scholarship can be an aid to critical activity of elucidation, of promoting understanding and enjoyment, but it should not be confused with criticism itself.

The frontiers of criticism are crossed as soon as comparison and analysis for the promotion of understanding and enjoyment are abandoned in favour of something else. The frontiers are crossed when literature is used as data for the purposes of disciplines other than criticism proper. Interpretation tends to give us fictions, and the historical approach when it crosses the frontier, gives us history instead of criticism. Explaining a work by origins is not criticism. "Qua work of art," writes Eliot, "the work of art cannot be interpreted; there is nothing to interpret; we can only criticize it according to standards, in comparison to other works of art; and for interpretation, the chief task is the presentation of relevant historical facts which the reader is not assumed to know."⁶⁸

VII

Some of Eliot's views as outlined above provoked disagreement. Allen Austin, for example, comments that if interpretation cannot be substantiated, analysis cannot be verified either: "... neither interpretation nor analysis is absolutely verifiable; both activities require criteria based on the principle of probability. When a critic makes analytical evaluations, he does so according to a standard, and he uses

Comparison and analysis are valued by Eliot as the tools of the critic because they guarantee his perceiving facts about and in literature. He consistently opposes all those critical methods which take our attention away from the literary work. Interpretation, as a critical method, has its dangers; for it is very difficult to read extraneous matters into the poem. In general, interpretation "is only legitimate when it is not interpretation at all; but merely putting the reader in possession of facts which he would otherwise have missed."⁶² Any departure from facts, however, will make it difficult to confirm interpretation by having recourse to external evidence. Consequently, "there are thousands of impostors" in the field of interpretation. "Instead of insight," writes Eliot of interpretation, "you get a fiction. Your test is to apply it again and again to the original, with your view of the original to guide you. But there is no one to guarantee your competence, and once again we find ourselves in a dilemma."⁶³

Interpretations, according to Eliot, assume that there is only one meaning in a poem, and hence there can be only one interpretation; this is an unjustified assumption: "...as for the meaning of the poem as a whole, it is not exhausted by any explanation, for the meaning is what the poem means to different sensible readers."⁶⁴ Interpretations carried to the lemon-squeezing extent, like explanations of poems by origins, make the poem disintegrate for the sensitive reader, who is unable to discover his meaning in the disintegrating interpretation. Genuine criticism demands attention to facts in the poem, and Eliot would like to "limit his criticism of poetry to the appreciation of vocabulary, syntax, the analysis of line, metric and cadence; to stick as closely to the more trustworthy senses as possible."⁶⁵ But this ideal is hard to arrive at, for the "restless demon in us drives us to 'interpret' whether we will or not."⁶⁶

The other danger to the genuine critical activity of analysis and comparison comes from the method of

English criticism contains a residue of the critic's taste, which becomes suspect. ⁵⁹

Analysis and comparison are, for Eliot, the tools for elucidating a literary work as objectively as human fallibility can permit: "The work of the critic is almost wholly comprehended in the 'complementary activities' of comparison and analysis." ⁶⁰ Just as understanding and enjoyment of literature are interdependent and closely related, so also are the critical activities of comparison and analysis: the one implies the other. They are both literary standards and tools for "isolating writer's peculiar merits." As opposed to critics devoted to facts, there are the dogmatic and lazy critics who find a short-cut in passing judgments on and in giving their appreciation of literary work. The only genuine appreciation, says Eliot, is the one accomplished by the analysis of the details of a literary work. Without comparison and analysis, judgment and appreciation in criticism are signs of dogmatism and laziness on the part of the critic. If the critic has performed the tasks of comparison and analysis well, then his inferential judgment and appreciation are tolerable; but they are not the essential parts of serious criticism: "If the critic has performed his laboratory work well, his criticism will be evidence of appreciation; but his work is by the intelligence not the emotions. The judgment will also take place in the reader's mind; not in the critic's explicit statement. When he judges or appreciates he simply (perhaps from a legitimate compulsion to spare time or thought) is missing out a link in the exposition." ⁶¹ Intelligent analysis in criticism, according to Eliot, ought to be the evidence of the implicit appreciation. The critical activity of analysis is intellectual not emotional; whereas appreciation implies emotional response to a literary work. Likewise, the critic's judgment is merely implied in his expository activity involving comparison.

must be the same as employed in revealing the excellences of the first rate, the methods of comparison and analysis.

Elucidation of literary works involves a "minute and scrupulous examination of felicity and blemish, line by line."⁵⁵ The conditions, the setting, and the genesis of a literary work should also, if required, be explained. It is an explanation which puts the reader in possession of the facts to which he may not have had an access: "... the chief task is the presentation of relevant historical facts which the reader is not assumed to know."⁵⁶ In elucidating a work of art the critic "should endeavour to discipline his personal prejudices and cranks... and compose his differences with as many of his fellows as possible, in the common pursuit of judgment."⁵⁷ Contriving to season one's opinions with some oddities for their own sake is a sign of vanity or sloth in the critic. The useful existing criticism should be classified with a view to finding out the principles of judging literary merits of works. Eliot strives to outline "the relation of the work of art to art, of the work of literature to literature, of 'criticism' to criticism." Principles are considered to be of utmost importance in the elucidation of a literary work.

A minute examination of the blemishes and felicities of verse lines requires a highly developed sense of fact in the critic: "... a critic must have a very highly developed sense of fact... The sense of fact is something very slow to develop, and its complete development means perhaps the very pinnacle of civilisation."⁵⁸ The critic who attains perfection in his devotion to facts may well deserve Rajashekhars's epithet, the **tattvabhinivesi** critic. Eliot's emphasis on the critic's sense of fact manifests his search for an objective literary standard to conduct "an honest inquiry as far as the data permit." Facts do not corrupt taste, but the critic's attempt to convince the reader of his opinions does. Eliot regrets the fact that the

taste. It is a function of criticism to lead to the **enjoyment** of good works: it educates the taste not to enjoy bad works: "I would add that there is implied here also the negative task of pointing out what should **not** be enjoyed. For the critic may on occasion be called upon to condemn the second-rate and expose the fraudulent: though that duty is secondary to the duty of discriminating praise." ⁵⁰

The critic is to promote enjoyment for the right reasons. If one enjoys a poem under misunderstanding, **one has** actually projected one's unwarranted subjectivity upon the poem. Understanding and enjoyment, therefore, should not be considered to be two disparate activities, **one** intellectual and the other emotional. They are interdependent and closely related: "It is certain that we do not fully enjoy a poem unless we understand it; and on the other hand, it is equally true that we do not fully understand a poem unless we enjoy it." ⁵¹ Taste is not a matter of mere emotional response to a poem; it consists in enjoying a poem "to the right degree and in the right way, relative to other poems (it is in the relation of our enjoyment of a poem to our enjoyment of other poems that taste is shown)." ⁵²

Correction of taste being one of the aims of criticism, Eliot approves of destructive criticism if it is used with care and restraint: for "it is easier for readers to apprehend the **destructive** than the constructive side of an author's thought." ⁵³ The "ideal scavenger of the rubbish" performs a useful destructive function: In analyzing the maladies of the second-rate or corrupt literature of the time he makes the labour of the creative artist lighter." ⁵⁴ In this way even the destructive criticism has, in the end, a constructive effect on the creative literature of the time. The negative criticism helps to correct the taste not only of the reader but also of the creative writers. But it must be handled very scurpulously, and the methods employed in dissecting the faults of the second-rate works

correction of taste, is a cultural function; it concerns the regulation of "the rate of change in literary taste." Eliot likens this function of criticism to that of the regulating cog in a machine: "when the cog sticks, and the reviewers remain fast in the taste of a previous generation, the machine needs to be ruthlessly dismantled and re-assembled..."⁴⁷ The machine is the image for the structure of criticism organized by a master critic of the previous generation. The sticking of the

cog is the stagnant taste of the reviewers who keep parroting the opinions of the last master critic even when the literary situation has completely changed. The reviewers, whose primary function is to be the agents of the contemporary literary taste fail to do justice to new works because of their stagnant taste.

In such a situation it becomes the function of criticism to reorganize its structure again in order to correct the taste. An opposite kind of situation may also arise. When the regulating cog "slips and the reviewer accepts novelty as a sufficient criterion of excellence, the machine needs to be stopped and tightened up."⁴⁸ If the reviewers and the guardians of taste begin to regard mere novelty as the test of excellence, then too the contemporary taste needs correction. The correction of the literary taste of the time is a function of criticism which is clearly related to the task of reorientation of the critical tradition. The function of criticism directed towards the correction of taste demands of the critic that he should see whether or not a particular literary work is new as well as fits in, when compared with a comparable work of the past. This will prevent a dislocation of standards.

In 1956 Eliot re-stated the twofold aim of literary criticism as the promotion of "understanding and enjoyment."⁴⁹ By promotion of **understanding** Eliot means the same thing as by elucidation of works of art, and by promotion of enjoyment the same thing as by correction of

No occupation either, but something given
And taken

Like Eliot's ~~conception~~ conception of the poetic process, his view of the critical process takes us to the very verge of metaphysics and mysticism.

It is a function of criticism to arrive at a judgment about a work of art, and poets or critics cannot be valued in isolation. They must be set among the dead for the purposes of contrast and comparison.⁴¹ Eliot looks upon contrast and comparison not merely as a principle of historical criticism but as a principle of aesthetic criticism. When Eliot wants the literary critic to judge the work of the moderns by placing it side by side with the works of the past, he does not mean by judgment declaring a work to be "as good as, or worse or better than, the dead." Nor does he mean that a contemporary work should be judged by the canons of dead critics. By judgment he means "a comparison, in which two things are measured by each other."⁴⁵ A really good work of art shall be new as well as conform to the work of the past. If the really new work fits in, "its fitting in is a test of value."

If we examine closely the intention of comparison, we shall find that in a complex way it aims at the elucidation of works of art, which Eliot sees as one of the two aims of criticism: "Criticism...must always profess an end in view, which, roughly speaking, appears to be the elucidation of works of art and the correction of taste."⁴⁶ Comparison and analysis are the chief tools of criticism, but the object of employing these tools is the elucidation of the literary text under examination and the correction of the taste of the reading public.

The elucidation of works art is a function of criticism in relation to the reader, whom the critic wants to lead to an understanding of literature. The second function, the

elements of poetry. Such limitations are of "particular men in particular places and at particular times." The demands made upon poetry and upon new literary works continue to modify each other, and so "our criticism, from age to age will reflect the things that the age demands; and the criticism of no one man and of no one age can be expected to embrace the whole nature of poetry or exhaust all of its uses." ³⁷

The limitations of the critical theories of a particular age become manifest when viewed "in the perspective of history." Writing poetry in response to the demand of the age involves a degree of conscious or semi-conscious critical thinking. The poets' critical statements may be suspected to have been formulated with a view to "justifying their poetic practice." But it is also possible that they may have been designed to form their style. They may even be "an account of the poet's experience of his own poetic activity, related in terms of his own mind. The critical mind operating in poetry, the critical effort which goes to the writing of it, may perhaps be in advance of the critical mind operating upon poetry, whether it be one's own or someone else's. I only affirm that there is a significant relation between the best poetry and the best criticism of the same period." ³⁸ This relation between the best poetry and the best criticism of the same age has basically to do with the demands of the age, whether this demand is created by the new poetry or is independent of it. The contemporary poet is "forced to ask such questions as 'what is poetry for?; not merely 'what am I to say?' but rather how and to whom am I to say it?'" ³⁹

Critical and literary standards, bound by time and space, are perpetually in a state of flux and change. From this arises the necessity of seeing, from time to time, the entire literary and critical tradition in a new perspective. Critical and literary standards have to be **re-examined** and revised.

generation to generation, changes that keep blurring the perspective of literature and tradition as the total structure—these are the most important of the reasons why a new assessment must be made. And therefore, the exhaustive critic is called upon to correct the perspective by imposing a new order upon it. The new assessment will not only show the limitations of the new literary works but will also modify the tradition. For where is the critic who has been granted the absolute vision of the literary tradition? Being merely human, even the exhaustive critic has his limitations of time and space. The finitude of human perceptions is at the back of Eliot's primary assumptions.

The exhaustive critic, being finite, can only look at the total body of literature from his own particular time and space. "Hence," writes Eliot, "each new master of criticism performs a useful service merely by the fact that his errors are of a different kind from the last; and longer the sequence of critics we have, the greater amount of correction is possible."³⁶ The usefulness of the exhaustive critic, then, lies only in his error of a different kind from that of his predecessors. And so the process of seeing literature steadily and seeing it whole, assessing tradition and new works of art anew and setting a new order will go on, at intervals, *ad infinitum*. Eliot's vision of criticism as a human activity is part of his view of the essential condition of man caught in a state of flux and process. The underlying philosophical assumption which assesses the finitude of human perceptions, even of the master critic, is common to the **Bhagavadgita**, Buddhism, and Heraclitus.

Critical theories formulated in one age, howsoever satisfactory for that age, are all limited in that they are generalizations from a limited range of poetry and, therefore, cannot be applicable to all poetry. Dryden, Coleridge, and Arnold are all limited in their formulations of the common

The metaphorical image Eliot has given of the exhaustive critic reminds us of Geaffery. H. Hartman's use of the Copernican image to describe Northrop Frye, the most systematic and exhaustive of modern critical thinkers, as the "virile manstanding in the sun... overlooking the planets."³⁴ The burden placed by Eliot on his exhaustive critic is really great. He finds Dryden, Johnson, and Arnold "To have each performed the task as well as human frailty would allow." Not all critics are capable of attaining to the ideal set by Eliot. And so, the majority of them only "parrot the opinions of the last master of criticism." Until the arrival of a new master critic there is bound to be "a period of destruction, of preposterous over-estimation, and of successive fashions." Ordinary human beings are, after all, grossly limited by time and space. The artist and his reading public are equally finite in their perception.

As the cultural conditions change with the passage of time, the material content of art, the material alloy, also changes in response to the new demands made upon art. Thus new art objects continue to accumulate, and offer new artistic experience. In relation to the new art productions, the lower luminaries in criticism, those capable of only parroting the opinions of the last master critic, become incongruously out of date. Or, in their myopic ingenuity, they produce heterodoxies. These and the new categories of appreciation make it necessary that the entire body of literature should be assessed anew. Eliot, therefore, remarks that "no generation is interested in Art in quite the same way as any other; each generation, like each individual, brings to the contemplation of art, its own categories of appreciation, makes its own demand upon art, and has its own uses for art."³⁵

Changes in the categories of appreciation, new demands made upon art, and different uses of it from age to age and

vision of criticism in relation to tradition and that of Arnold's is that whereas Eliot's emphasis is on the unity of the order, Arnold's view of the past masterpieces is canonical. "Arnold, it must be admitted," writes Eliot, "gives us often the impression of seeing the masters, whom he quotes, as canonical literature, rather than as masters."³¹

Eliot's view of the role of the critic in relation to tradition is coloured by his sense of the flux in history. As time passes, the cultural requirements of each new generation change. Language changes, and the artist produces new works of art in the context of his contemporary language and culture. It is the task of the critic to place new literary works in the total order of literature. This task involves not only seeing new literary works in the light of the existing structure of critical knowledge but also seeing whether the new works modify the total pattern in some way or the other. "From time to time," therefore, "every hundred years or so, it is desirable that some critic shall appear to review the past of our literature, and set the poets and the poems in a new order."³²

Setting literary works in a new order is, according to T.S. Eliot, not a revolutionary step on the part of the critic; it is merely the task of readjustment in the order. This new order presents the same scene "in a different and more distant perspective." In the new order the new literary works are seen in the foreground as part of the perspective provided by the existing order of literature. Creating a new order is not the task of minor critics; a powerful master critic with the expanded burden of insight, the real **tattvabhinives**, critic, is required to perform this task: "The exhaustive critic, armed with a powerful glass, will be able to sweep the distance and gain an **acquaintance** with minute objects in the landscape with which to **compare** minute objects close at hand; he will be able to gauge **nicely** the position and proportion of the objects surrounding us, in the whole of the vast panorama."³³

poem and determining whether it is a good poem, Criticism he says, cannot answer either of the questions satisfactorily.

In 1944 Eliot defines a classic as possessing maturity of mind, manners, and language; perfection of the common style; and comprehensiveness and universality of feeling. In "The Frontiers of Criticism" (1956) he defines the aim of literary criticism to be to help the reader in his understanding and enjoyment of literature. In "To Criticize the Critic" (1961) he takes a backward glance and says that although there is a continuity in his critical thinking, his opinions and generalization, are a product of his developing sensibility.

The most important task of a literary critic, according to Eliot, is to relate the literary and critical activities of his age to those of the past, primarily with a view to preserving the good tradition: "It is part of the business of the critic to preserve tradition --where good tradition exists."²⁹ It is in the nature of genuine criticism of the individual critic of an age to develop into a structure of knowledge about literature and, as already pointed out, to make contacts with the criticism and literature of the past. The critic is the guardian of good literary and critical tradition, which alone can help the contemporary writers to see their limitations: "It is part of his business to see literature steadily and see it whole; and this is eminently to see it **not** as consecrated by time, but to see it beyond time; to see the best work of our time and the best work of twenty-five hundred years ago with the same eye."³⁰ A sense of tradition vastly expands the critic's burden of insight.

Ideal criticism assumes that the entire body of literature, including contemporary masterpieces as well as those of the past, constitutes one organic whole, a living order and pattern. And it is criticism that creates this pattern by observation and analysis. This difference between Eliot's

creates philosophy by criticizing poetry.²⁵ Nor does Eliot consider reviewing to be criticism proper. Reviewing ought, he says, to be done by critics, but this is rarely the case.

The good critic, according to Eliot, quotes and quotes in order to suggest that the poem under study is good, if he finds it good. Aristotle and Dryden are mentioned by Eliot as critics proper. Eliot also maintains that, ideally, "the critic of poetry should himself be a poet." **The Sacred Wood** (1920) defines the ideal critic as one who transforms his impressions into a structure of principles, and transforms this structure into a structure of criticism. As different from this, the appreciators are imperfect critics. The ideal critic has a very highly developed sense of fact.

In 1923 Eliot reaffirms objectivity and a sense of fact as the basic principles of the critic, and considers the "elucidation of works of art and the correction of taste" as the primary function of criticism.²⁶ In 1929 Eliot states that the centre of a literary work is its ability to afford pleasure, and the task of criticism is to clarify this centre.²⁷ In 1930 he writes that from the point of view of the practising poet, interpretations are suspect: the critic ought to limit himself to the "analysis of line, metric and cadence." All interpretations have an element of error in them since they are based on abstractions from the experience of art.²⁸

In his earlier essays Eliot had been preoccupied with clarifying the literary standards of criticism. In the early 1930's, in **After Strange Gods** (1934) and "Religion and Literature" (1935), Eliot pleads for moral standards to supplement the purely literary standards of criticism: for the greatness of a literary work cannot be determined purely by literary standards. **The Use of Poetry and the Use of Criticism** (1933) discusses the twofold preoccupation of criticism: defining a

genuine criticism of his work: "...what a poem means is as much what it means to others as what it means to the author; and indeed, in the course of time a poet may become merely a reader in respect of his own work, forgetting his original meaning--or, merely changing. So that, when Mr. Richards asserts that **The Waste Land** effects a complete severance between poetry and all beliefs, I am no better qualified to say No! than any other reader."²¹ According to Sean Lucy, to "an artist, his own work always contains an element of mystery both in its genesis and its completed form."²² This is another reason why the poet desires to write criticism. And finally, since the larger part of a poet's labour is concerned with the craft of making the poem, a labour which is "as much critical as creative,"²³ it is natural for him to show interest in writing criticism.

V

There is a wonderful coherence in Eliot's conception of the nature and function of criticism, expressed in various contexts and different places and scattered over about four decades. A bird's eye view of his ideas on the nature and function of criticism will reveal this coherence. As early as 1918 Eliot wrote that the "work of the critic is almost wholly comprehended in the complementary activities of comparison and analysis."²⁴ The critic is not to pass judgment or express his appreciation of a work of art; it is through his laboratory work, through comparison and analysis, that he enables the reader to form his own judgment and appreciation of the poem. Eliot assumes that the critic is a mediator between the poem and the reader. This, however, does not mean that the critic should try to convince the reader. In an essay on the criticism of poetry, written in 1925, Eliot disapproves of Walter Pater's kind of criticism, which is merely "etiolated creation," of historical criticism that discusses poetry in order to create history, of philosophical criticism which

criticism by a variety of needs related to his creative activity. First, he wants his criticism to help his poetry. This, perhaps, was the chief need of William Wordsworth, who wrote prefaces and essays in order to create a special kind of taste in the reading public, a taste by which he wanted his poetry to be enjoyed. This applies to a great deal of Eliot's own early criticism. And Eliot's early criticism did serve the purpose he wanted it to serve. It created the taste by which he wanted his creative works and those of his friends to be enjoyed. "These things have served their purpose: let them be," as the compound ghost in Eliot's *Little Gidding* says in a larger context than just criticism. The poet's desire for what he thinks to be the right kind of recognition is one of the possible motives for his criticism.

The poet's criticism of his own work and the theoretical generalizations emanating from his creative activity are of great help to him. They help him to see a little clearly and consciously what he had been doing. In the second place, they also provide interesting data for other critics to make use of. Eliot writes: "A poet can try, of course, to give an honest report of the way in which he himself writes; the result may, if he is a good observer, be illuminating. And in one sense, but a very limited one, he knows better what his poems mean than can anyone else; he may know the history of their composition, the material which has gone in and come out in an unrecognisable form, and he knows what he was trying to do and what he was meaning to mean."²⁰ The poet's attestation as to the way he composes, the history of a poem's composition, the material he worked on, and his intentions as to the poem's form and meaning provides a valuable data to the critic as well as gives the poet an opportunity of examining himself as a creative artist.

Eliot is, however, fully aware of the fact that the poet's attestation does not have any special authority for the

The conclusion we can draw from all this is that criticism as an examination of literary works is a discipline in its own right. The criticism by a poet will have to be considered as criticism without any special authority of the poet attached to it. The criticism by a poet, even of his own works, will be considered together with the criticism by other critics as critics. We are also to conclude that the poem does not come to its final fruition without the critic, nor is its final purport completed without him. The poet and poetry profit immensely by genuine criticism. And the critical generalizations by a poet are often formulated in support of his poetic practice, as in the case of Wordsworth and T.S. Eliot. But the poet-critic need not always be motivated by the personal interest of promoting his own poetry. It should be possible for him to achieve a degree of detachment in impartial thinking and generalization. Rajashekhara was himself like Eliot, a poet, dramatist, and critic; and his generalizations do not seem to have been motivated by a defence of his own poetic practice.

If we give due allowance to Eliot's polemical partisanship, we shall find that many of his insights concerning the genuine critical process and the nature and function of pure critical activity, are of permanent value. For example, Eliot has justly remarked that "sensitiveness, erudition, sense of fact and sense of history, and generalizing power" are the primary requirements of a critic. T.S. Eliot also suggests rightly that the impressions produced by literary works on the critic's mind develop into a structure of criticism, which makes contact with the existing structure of criticism. This is the correct process through which the individual critic can contribute to the development of criticism as a progressive discipline, which, modern critics bemoan, it is not at present.

A poet is strongly impelled to undertake the writing of

fruitless. Having stated his views on the importance of the critical talents and sensibility, as distinct from the poetic talents, Rajashekhara quotes the view of some of his predecessors who hold a different opinion from that of his. For example, some think that there is no difference between the poet and the critic; for a poet is a critic, and a critic is a poet. Rajashekhara obviously takes the statement in its strictly literal sense and disagrees with it. But there is a sense in which the statement may be said to be true. Some kind of critical consciousness always precedes and goes into creation, even though it may be a critical thinking concerning craftsmanship and it may be very vague. And a critic has to have a thorough grasp of everything involved in poetic creation. But taken in its literal sense, the statement is obviously false.

Rajashekhara next quotes the opinion of Kalidasa in support of his own views. According to Kalidasa, the critical faculty is different from the creative talent, and the poet and the critic are different from each other. Their faculties are engaged in quite different kinds of activities. In support of Kalidasa's opinion, Rajashekhara adduces another citation: "Some are skilled in composing poetry, and some in examining it; both have wonderful intelligence. There cannot be too many qualities in the same person: one stone produces gold, and quite another examines its excellence." Rajashekhara concludes his discussion of the subject by enumerating the qualities of the critic who is endowed with a sense of fact, the *tattvabhinivesi* critic, and defining the relation between the creative and critical faculties even though they be considered in the same person. The critic is "the poet's master, friend, counsellor, student, teacher and everything." This is also true of the relation of the critical faculties of a poet to his creative faculties.

poetry "in order to create poetry." It seems as though Eliot does not want the two directions of sensibility, creative and critical, to follow complementary courses. He wants the poet's criticism to fulfil itself in creation.

Taken as a statement on the poet's use of criticism, Eliot's view of criticism as a hand-maiden of creation is fully justified. But beyond this the statement cannot have much meaning. And Eliot seems to be fully aware of the limitations of the poet-critic, as of the cultural problems a poet has to face. Eliot's view that sensibility as rare and desirable is clear enough, but it is not clear why it is "unpopular." Probably, Eliot had in mind the indifference or hostility of the reading public and of the established critics and reviewers against the modernist writing he was supporting. He has clarified the point elsewhere: "When the poet finds himself in an age in which there is no intellectual aristocracy, when power is in the hands of a class so democratised that whilst still a class it represents itself to be the whole nation; when the only alternatives seem to be to talk to a coterie or soliloquize, the difficulties of the poet and the necessity of criticism become greater." ¹⁹ Such a situation around 1920 seemed to Eliot to demand that the "critic and the creative artist should frequently be the same person." Eliot does not deny the possibility of the ideal critic as a critic who is not a creative artist himself. Aristotle, who was not a poet, was for Eliot the perfect critic. Eliot's leanings, however, in favour of the poet-critic are quite plain.

IV

On the question of the authority of the poet-critic, for whom Eliot has repeatedly pleaded, Rajashekhara's views may be recalled aselevant. Rajashekhara thinks that the critical sensibility and activity belong to the critic and bring the poet's work to fruition. Without the critic the poem remains

III

A critic's own perceptions, together with those of the other critics of insight, have to be formed into a critical structure by his generalizing power. For the individual critic, this process is a matter of the development of his sensibility. Having clarified the operation of the genuine critical faculty, as in the ideal critic, Eliot remarks that "the 'historical' and 'philosophical' critics had better be called historians and philosophers simply." Eliot suggests that the use literary texts for drawing conclusions that are valid only within the conceptual framework of history or philosophy is not literary criticism. These conclusions may be quite irrelevant to the structure of impressions constituting the conceptual framework of criticism proper. As for the other critics, other than the genuine ones, Eliot thinks that "there are merely various degrees of intelligence." And as Rajashekhara has remarked, "the intellect collects honey only according to the degree of its discernment" --**vivekanusarena hi buddhaya madhu nisyardante.**

Eliot concludes his discussion by putting in a plea for the poet-critic: "The writer of the present essay once committed himself to the statement that 'The poetic critic is criticizing poetry in order to create poetry.' ... The two directions of the sensibility are complementary; and as sensibility is rare, unpopular, and desirable, it is to be expected that the critic and the creative artist should frequently be the same person." ¹⁸ The statement is worded in such a balanced way that it is hard to find fault with what Eliot is pleading here. In the passage just quoted Eliot refers to the two directions of the sensibility, creative and critical. For the poet, criticism is viewed as a helpmate to creation; and if this is so, then the poet's criticism does not primarily aim at either elucidation or correction of taste. For the poet, says Eliot, criticizes

art--and these ...are, when valid, perhaps not to be called emotions at all,"¹⁴ The critic should stick to the data of his critical attention. Everything the ideal critic, Aristotle, says "illuminates the literature which is the occasion for saying it"; he does not allow any emotion to vitiate his perception; he has an intelligent mind.

Of the modern critics Eliot singles out Remy de Gourmont as having general intelligence comparable to that of Aristotle; he has the prerequisites of a critic. Gourmont "combined to a remarkable degree sensitiveness, erudition, sense of fact and sense of history, and generalizing power."¹⁵ The sensitiveness of the critic has to do with his sensibility, which is a system of impressions made by the literary works already read. Any impression made by a work has to find its place in this already existing system of impressions.

Eliot's view of critical sensibility of the right kind corresponds to Rajashekara's conception of the **bhāvayitrī pratibhā**, the critical sensibility and talent. The critic's sensibility, according to Eliot, consists of his system of impressions, a system which "tends to become articulate in a generalized statement of literary beauty."¹⁶ The critic's sensibility as a system of impressions "distinguishes the poetry from an emotional state aroused...by the poetry." The critic's emotional state "may be merely an indulgence of his own emotions. The poetry may be an accidental stimulus." By enjoyment of a literary work Eliot clearly means "a pure contemplation from which all the accidents of personal emotion are removed; thus we aim to see the object as it really is..."¹⁷ To attain this stage involves "a labour which is largely a labour of the intelligence." The critic's generalizations consist in his perceptions, which form themselves as a structure; and "criticism is the statement in language of this structure."

possessed universal intelligence, "looked solely and steadfastly at the object." He provides an example of "intelligence itself swiftly operating the analysis of sensation to the point of principle and definition."

Eliot sees Aristotle as the ideal critic because he was able to look "solely and steadfastly" at the art object and apply his intellect to an analysis and definition of sensations caused by that art object. Thus did Aristotle derive his principles of art. Eliot's view of the ideal critic resembles Rajashekhara's conception of the *tattvabhinivesi* critic--*parināme tu yathārthadarsi syati* ("The discrimination of the intellect ought to be the correct perceiver of what is conformable to truth in the issue") The model of criticism up to the nineteenth century, however had not been Aristotle but Horace. Boileau and Horace give us "merely an unfinished analysis". The fault Eliot finds with the dogmatic critics like these two is that instead of giving us an analysis of sensations, they coerce us by giving us judgment. Eliot holds that "in matters of great importance the critic must not coerce, and he must not make judgments of worse or better. He must simply elucidate: the reader will form the correct judgment for himself." 13

Eliot emphasizes a disinterested exercise of intellect on the part of the critic in analyzing his perceptions; he must not use his analysis as a means to arouse perceptions. Thomas Campion is cited as an example of the fault which uses technical analysis to arouse perceptions. Dryden, too, has the "tendency to legislate rather than to inquire." For Eliot, the free intelligence of the critic consists entirely in its devotion to inquiry. Coleridge, too, is considered an impure critic; for his metaphysical interest, "an affair of his emotions," intrudes into his criticism. A literary critic, writes Eliot, "should have no emotions except those immediately provoked by a work of

knows what is involved in the composition of a poem, and attempts at an understanding of the sentiment expressed, c. the art emotion which transcends the qualities and minor defects of the work. The other three kinds of critics may pounce upon certain qualities, defects or feelings expressed and pass judgment on that basis. But the *tattvābhīnivesī* critic focuses attention on the purport of the whole. Like the touchstone, the critic of this kind isolates two or three literary works of supreme excellence. He is responsible for the wide reputation of these literary works. Rajashekhar says that there can be only two or three such works of excellence: *dvitrāstu bhāvakamanah-silāpattanikuttitā*. There can be only two or three works worth being engraved on the touchstone of the critic's mind.

T.S. Eliot's classification raises the old question whether anyone who is not a literary artist himself is qualified to be a critic. Modern criticism largely consists of works by "specialist critics," who, in Eliot's sense of the term, are also tenants of an academic post and are likely "to have made a special study of one period or one author".¹⁰ In Eliot's own suggestive list, W.P. Ker, I.A. Richards, L.C. Knights, and others are critics who have held academic posts. Some of these are creative writers as well. The most significant contribution, however, has come from critics who have not been creative writers themselves. Even so, Eliot's partiality for poet-critics is understandable. From Rajashekhar's time, and even earlier, up to our own times there have existed a variety of critics both in the orient and the west who can be classified into one or the other of the four kinds we have been discussing according to the quality of their critical activity. In an age when the link with the right tradition of systematic criticism as a discipline has snapped and there exists no agreed and valid conceptual framework of criticism at all, one tends, though wrongly, to attach some authority to the

critical statements of poets. Eliot found criticism in such a state and, naturally, turned to the critical statements of poets of certain kind, particularly of Johnson, Coleridge, Arnold, Gourmont, and Pound.

The situation has not changed much since Eliot's times, as Northrop Frye's remark attests: "If criticism could ever be conceived as a coherent and systematic study, the elementary principles of which could be explained to any intelligent nineteen-year-old, then, from the point of view of such a conception, no critic now knows the first thing about criticism." ¹¹ It is partly the absence of an agreed conceptual framework in criticism that led Eliot to show greater interest in the critical statements of poets and partly because he was in a position to test those statements on his own experience as a poet. He has made attempts to define the function of criticism and see the activities of the critic, of whatever kind, in relation to this function.

The highest praise that Eliot has accorded, in "The Perfect Critic" (1920), is not to a poet-critic but to an academic and theoretical critic, to a *tattvābhiniveśī*, to Aristotle. Aristotle, according to Eliot, was the ideal critic who transformed his personal impressions of literature into laws and principles. Eliot's prejudice against the non-poet critics was, in fact, induced by the contrast between two kinds of criticism he read early in his career, between the criticism by Symonds and that by Swinburne, for example. His reading led him to generalize that "the artist is--each within his own limitations--oftenest to be depended upon as a critic; his criticism will be criticism, and not the satisfaction of a suppressed creative wish--which, in most other persons, is apt to interfere fatally." ¹² In spite of Eliot's predilections for the poet-critic, he is genuinely in search of criticism as criticism. The impure critic finds the art object an occasion to express his egotism. But the pure critic, such as Aristotle, who

creative writers themselves: "I am, I admit, much more interested in what other poets have written about poetry than in what critics who are not poets have said about it." ⁸ It is clear that Eliot, like the other poet-critics he admires, belongs to the third category of Rejashekhara's classification, the **matsarī** critic.

In spite of his prejudices and predispositions, the **matsarī** critic may come out with excellent critical insights, now and then. We may remind ourselves that some of the finer insights of Eliot's criticism are entangled in his literary polemics and critical politics, which, as Northrop Frye has remarked, often took Eliot outside the field of literature: "We may consider applying to Eliot his own early comment that Arnold went for game outside of the literary preserve altogether, which we must regret, because it might perhaps have been carried on as effectively, if not so neatly, by some disciple (had there been one) in an editorial position on a newspaper?" ⁹ Separating the genuine literary criticism of Eliot from his **matsarī** polemics is one of the tasks before an expounder of his important critical principles.

Eliot's third type, the academic and theoretical critic, corresponds to Rajashekhara's **tattvābhinivesī** critic, who is free from the prejudices or limitations of the other types of critics. He is thoroughly equipped, intellectually and aesthetically, to perform the genuinely critical task before him: a thorough discussion of the way the words are organized, appreciation of excellent expression, discussion of emotion-portrayals, and detecting the purport of the composition. **sāndānām vivinakti gumphanvidhīnā modate sūtrāḥ, /sāndram ledhi rasāmrtam vicinute tātparyā mudram ca yah.**

The **tattvābhinivesī** critic, according to Rajashekhara,

Eliot was himself a reviewer, and his reviews are excellent pieces of criticism.

Eliot's critic with gusto corresponds to Rajashekhara's *satṛṇābhyavahārī* critic, who is always ready to say something about any literary work in equally laudatory terms; he lacks discrimination between the merits and the defects of a work. Consequently, he plays up certain elements in a literary work and ignores the others completely. He lacks a sense of fact concerning the organization of materials into an overall poetic effect. This description of a *satṛṇābhyavahārī* critic resembles Eliot's description of the critic with gusto, for he has appetite even for the works of second rank; he lacks discrimination and judgment.

The poet-critic of T.S. Eliot may be said to correspond to the *matsarī* critic in Rajashekhara's classification. According to Rajashekhara, the *matsarī* critic fails to see excellences in a certain kind of literary works because of his personal prejudices or angularities. Sometimes he may go wrong because of his envy. Such a critic shuts his eyes, in consequence, to the excellences in a certain kind of works, not because his prejudices prevent him from doing this. Eliot himself may be said to be a partisan in his criticism.

Of himself as a critic T.S. Eliot has remarked that the best of his practical criticism is to be found in his essays on the authors who have influenced him most. The element of personal likes and dislikes in Eliot's critical attitudes is responsible for his not seeing the merits of the Romantic poets. His personal predispositions lead him to declare that Milton has been a bad influence on English poetry. Eliot is not only prejudiced in favour of the Metaphysical poets and against the Romantics; he is also prejudiced in favour of the poet-critics in English and against such critics as are not

a critic of this type. Desmond MacCarthy and Edmund Gosse, too, belong to this type.

The critic with gusto has "an insatiable appetite for the second rate." He discovers merits in books where others have failed to see them. George Saintsbury, Charles Whibley, and Quiller-Couch were critics of this type. The academic and theoretical critic may be scholarly philosophical. The examples of this type are W.P. Ker, I.A. Richards, and William Empson. A teacher-critic, such as L.C. Knights or G. Wilson Knight, and a critic as moralist, such as F.R. Leavis, also belong here. The fourth type is the poet-critic, "whose criticism may be said to be a by-product of his creative activity." Samuel Johnson, Coleridge, Dryden, and Matthew Arnold belong here. T.S. Eliot places himself in the category of the poet-critic.

T.S. Eliot's classification of critics into four kinds roughly corresponds to the classification of critics by Rajashekhara, a Sanskrit critic of the tenth century. In the fourth chapter of his *kāvya-Mīmāṃsā*,^{7]} Rajashekhara first distinguishes two kinds of talents, creative and critical. Then he classifies the critical talents into four kinds: *arocaki*, *ṣatṛnābhyavahārī*, *matsarī*, and *tattvabhīnivesī*. Eliot's professional critic, the super-reviews, resembles the *arocakī* critic or Rajashekhara. There are two kinds of *arocakī* critics. First, there are those who are by nature ill equipped to penetrate deeply into the merits of a work of art. The other kind of *arocakī* critic has his critical sensibility still in an undeveloped state. Nothing can improve the *arocakī* critic of the first kind, but the second kind can improve by reading really excellent works of art. The reviewers in modern times are, very often, rather *arocakī* critics. The reviews by the other kinds of critics should not, however, be confused with those of the professional reviewer as described by T.S. Eliot.

Since a firm tradition of literary criticism has not been yet established, various other disciplines have tended, as Eliot saw, to move in the field of literary criticism. If one granted the critic the right to apply moral standards to literature, one would have to grant him the freedom to apply psychological, sociological, Marxist, and other standards as well. In that case the integrity of literary criticism being aimed at would be completely destroyed. Aristotle, whom Eliot accords the highest praise as a critic, evinced literary criticism proper. But there seems to have been a gap after him until Eliot's time, except in fitful efforts.

I do mean that Eliot claims to begin where Aristotle left off. That is a claim which R.S. Crane makes, rightly or wrongly, for the Chicago critics.⁴ I simply mean that Eliot participated in the critical thinking of his time, as a partisan of course, examining the criticism of some of his predecessors and the poetry of the past as well as of his time; but while he did so, he did arrive at certain theoretical generalizations that are sound and that have encouraged subsequent critics, coming after him, to move towards the principles of literary criticism as an autonomous discipline.⁵

II.

Eliot has classified critics into four kinds: the professional critic, the critic with gusto, the academic critic, and the poet-critic.⁶ The professional critic, according to Eliot, is the one whose book-reviews are his sole claim to literary fame.

Eliot calls him a kind of super-reviewer, working as an official critic for some magazine or newspaper. The professional critic may be "a failed creative writer," like Sainte-Beuve, who had an antipathy to the contemporary writers but wrote better about the authors of the past. The professional reviewer, however, need not be a failed creative writer. His criticism may itself be a creative work. Paul Elmer More was

can be brought to bear upon it as derived from other poems. In spite of this possibility, moral and spiritual preoccupations do involve, in actual practice, going outside the poem, outside the literary framework, into the larger social and religious contexts of literature. And the moment one does, so, one ceases to be a literary critic; one becomes a moralist, or a religious critic.

Eliot shows full awareness of the problem. In applying moral standards to contemporary literature in **After Strange Gods**, he admits that he is not speaking as a literary critic at all, but as a moralist: "I ascended the platform of these lectures only in the role of moralist... I do not wish to preach only to the converted, but primarily to those who, never having applied moral principles to literature quite explicitly - perhaps even having consciously, believed, that they ought not to apply them in this way to 'works of art' are possibly convertible." ³ There is no denying the importance of the role of a moralist in society. In fact, his importance for the moral health of society and humanity is perhaps even greater than that of the pure literary critic, or of literature purely as literature.

It is the moral and spiritual values which, according to T.S. Eliot, decide whether a literary work is great or not in its relation to the health of society, although its artistic excellences are determined purely by literary standards. The problem in relating poetry "to the spiritual and social life of its time and of other times" involves the various philosophical, theological, and religious systems of the world. And however great the importance of these systems may be in life, one ceases to be a literary critic the moment one brings these preoccupations to bear upon one's examination of poetry.

poem by literary standards, the critic suspends all social and spiritual standards for the time being. Discussing structural emotions, internal social data, and moments of spiritual breakthrough in a poem, he merely looks upon them as the material out of which the poem is made. In doing so he makes a literary response to the poem, not a social or spiritual one.

The moment a critic begins to make extra-structural judgments about a poem, his response is not necessarily literary; it may become social, ethical, spiritual, or any other as well. Pure literary standards are concerned with a sense of fact in and about the poem and the emotion made use of and generated by the structure. As I have already pointed out, this sense of fact has primarily to do with a sensuous perception of facts and events in a poem, a sensuous perception of even ethical and spiritual elements.

Senses and the mind have to be grouped together at one level; they can and do operate together, often independent, if required, of any moral or spiritual considerations. The ethical self, the soul, or the contemplative intellect, which takes a moral decision, is capable of ethical perceptions. Any perception of the witness self, the highest level of consciousness, may take us into the realm of mysticism and religion. And just as the senses and the mind work in cooperation with each other and interpenetrate our sense of fact, so also may the soul and the witness self interpenetrate when we are engaged in moral and spiritual perception. T.S. Eliot's later criticism applies moral standards to the study of literature.²

The way T.S. Eliot applies moral principles to his examination of literature involves bringing in external standards to the study of literature. There exists the possibility that, if a poem warrants it, literary, moral, and spiritual standards can be structurally derived from a poem or

related to man's fourfold power of apprehension.

A sense of fact, whether in perceiving an object in nature or an object of art, is the primary requirement for making a correct statement on the object or event concerned. An accuracy in sense perception, an accurate sense of fact, is subject to human limitations. Man, caught in the phenomenal, existential cycle of nature, can only have a finite perception. An individual critic's perception, are, of necessity, finite. He ought, therefore, to make contacts with the art perceptions of other critics, a process which Eliot has described as a "common pursuit."

Reviewing his early criticism in 1928, T.S. Eliot makes a remark about the scope of his critical activities which correspond to some of the levels of consciousness I have outlined above:" ... the problem appearing in these essays «in The Sacred Wood » ... is the problem of the integrity of poetry, with the repeated assertion that when we are considering poetry we must consider it primarily as poetry and not another thing... another problem not touched upon in this book: that of the relation of poetry to the spiritual and social life of its time and of other times." ! In considering poetry as poetry and not another thing, in apprehending it as an art, the faculty that is primarily and most importantly required to be in play is the critic's sense of fact about it. As an art object, a poem demands to be considered in the light of literary standards; it demands to be defined whether it is poetry or not.

A poem may contain, and it often does contain, social and spiritual elements. But the primary level of perception and description of a poem demands that the social and spiritual elements in it should be viewed by the critic merely as structural elements that make the poem an object of detached aesthetic contemplation. This means that in examining a

T.S. ELIOT'S CONCEPT OF THE NATURE AND FUNCTION OF CRITICISM

**By
Shiva M. Pandeya**

1

By criticism T.S. Eliot means the "commentation and exposition of works of art," an activity which demands that the critic must have "a very highly developed sense of fact." A sense of fact in criticism means a sense of the internal sensuous, ethical, and apiritual data of the poem. In apprehending and responding to any objects and facts in art, as in nature, one may find oneself employing one or the other or a combination of four distinct and yet interrelated levels of his consciousness: the senses, the mind, the ethical self, and the witness self. In apprehending an object of art these levels of consciousness are brought into play.

It is possible for man to apprehend an object or event only sensuously; he may also bring in an emotional response to his sensuous apprehension of it. He may, likewise, bring in his moral sense to assess the ethics of an event, if it has a moral or immoral content. Man may also perceive a phenomenon in relation to some spiritual truth and perceive himself perceiving it. These four kinds of perceptual activities are

- See also Hallet Smith, p. 219; Hugh Walker, **English Satire and Satirists**, Delhi, pp. 68-72.
5. Bernard Harris, **Elizabethan Poetry**, London, 1960, p. 191.
 6. "The Structural Design of the Formal Verse Satire", **Philological Quarterly**, vol. xxi, 1942, pp. 368-384.
 7. *Ibid.*, p. 368.
 8. Hallet Smith, p. 194.
 9. *Ibid.*, pp. 216-221.
 10. Mary Randolph, p. 378. Also pp. 378-380.
 11. *Ibid.*, pp. 379-380.
 12. *Ibid.*, p. 379: "Classical traditiō had taught Renaissance English satirists that formal satire was in direct descent from the old comedy and from the Greek Satyr-play and should therefore be quasi-dramatic in character."
 13. **The Poems of John Donne**, vol. ii, p. iii.
 14. **John Donne**, London, 1954, p. 102.
 15. J.B. Leishman, **The Monarch of Wit**, London, 1957, p. 110.
 16. **The Poems of John Donne**, vol. ii, p. xv.
 17. **The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne**, ed. R.S. Hillyer, New York, 1941, p. xxii.
 18. **The Poems of John Donne**, vol. ii, pp. 104-105.
 19. "Satire I", 11.42-48.
 20. See Bernard Harris, p. 191.
 21. **Poetry of the English Renaissance 1509-1660**, ed. Hebel and Hudson, New York, 1929, p. 331, 11.1-8. We may also contrast the humourist of Donne's "Satire I" with Marston's picture of a "Humour" in "Satire X: Humours" from **The Scourge of Villainy**, 1598, 11.13-29.
 22. Joseph Hall's satires appeared in two parts: **Virgidemiarum's** first three books of **Toothless Satires (1597)**; augmented in the following year by the three last books of **Biting Satires**.
 23. **Poetry of the English Renaissance 1509-1660**, p. 365, 11.1-16.

but of an irresistible interest in human character and in the totality of human experience. When the dramatic vision fails, there is a descent to the mere intellectual or bathetic as in "Satire V."

NOTES

1. H.J.C. Grierson, ed., **The Poems of John Donne**, vol.ii, London, 1912, pp. 100-105.
2. T.Spencer, "Donne and His Age", **A Garland for John Donne**, Cambridge: Mass., 1931, pp. 180-183. In chapters i and ii of his **Shakespeare and the Nature of Man** (New York, 1942), he has illuminated the dilemma of the view of man as it produced tragedy, showing how the sceptical tradition represented by Montaigne viewed man as another animal and challenged the Platonic-humanistic glorification of man. The same dramatic contrast, he recognizes, produces satire, although for satire the observation of social life and behaviour is probably more important than the sceptical theory. See also Hallet Smith, **Elizabethan Poetry**, Cambridge: Mass., 1952, pp. 206-207; E.K. Chambers, "The Disenchantment of the Elizabethans", **Sir Thomas Wyatt and Collected Studies**, London, 1933.
3. Prologue to **Every Man in His Humour**.
4. Horace's theory of satire had marked influence in Elizabethan England, both directly and indirectly. The critical doctrine of satire in Minturno's **De Poeta** added to Horace's theory a principle which was important to the development of the Renaissance English satire. As infirmities and wounds are the concern of medicine, Minturno says, the passions and troubles of the mind are the concern of satire. You cure one with bitter medicines, the other with harsh word. This concept of satire was behind almost all the satires of the Renaissance. We can see this in Shakespeare's Jaques when he proposes to set himself up as a satirist: co. **As You Like It**, II, vii, 11.58-61.

reveals itself produces the dialectic of drama in which people react on each other, with all the consequent results. The humourist of "Satire I", Coscus--" a Lawyer, which was (alas) of late, But a scarce Poet" of "Satire II", and the courtier "in immaculate clothes, and symmetry Perfect as circles" of "Satire IV" are not there only to serve as "whip and spur" to the satirist, but are truly dramatic creations. The characters in these satires, the satirist himself, the adversaries, and other satirical portraits are all embodiments of ideas and attitudes, and the dramatic situations in which these characters interact are at bottom a clash between ideas and attitudes on the one hand and, on the other, the dramatization of Donne's vision of the social reality of his time fragmented in the satires for dramatic ends.

The poet's dependence on explicit systems of values, his expression of abstract norms by which he judges things and characters, are a necessity of the genre he has adopted in his satires. But the importance of the parts which work by "implication" cannot be overstated. Donne's satires come alive even today, when we are no longer interested in the physical or moral conditions of the last years of the sixteenth century, partly by their ingenious argument or by their occasional just observation, clever example, and memorable phrase, but mainly by those passages where the poet is at once sympathetic in the way of drama and disinterested in the way of all art. When this is wanting, all that the serious intentions of Donne can produce is only poor poetry as in "Satire V." This satire is inadequate in its transformation of the actual into the experiential, and so is inadequate as poetry. It also fails as drama, because it does not give the sense, found in the whole of "Satire III" and in parts of the other three satires, of the immediate visible responses of human beings which is the basic abstraction of drama. Whenever Donne's poetry succeeds, it is for him not merely a question of literary devices

satires are perceptibly and significantly dramatic. They have all an outer dramatic framework within which the satire itself is enclosed. However, there are differences which should be noted. Whereas the first and fourth satires provide almost perfect examples of the quasi-dramatic structure of the formal verse satire: they have two active participants the satirist and an "adversarius", a background of some sort, and a thesis to be elaborated; the second satire has an "Adversarius" who is a mere shadow, just a mute listener to the satirist, and no background. In spite of its perfect quasi-dramatic structure, the fourth satire is so crammed with detail that no clear plan or idea comes out of it. But all the three satires, the first, second, and fourth, employ dialogue, situation, and character in some marked form to illustrate their points, win their case, and persuade their audience. An added grace of all the three satires is the poet's sense of humour which constantly lightens and refines the crudities of anger. The fifth satire is grim and humourless, and we miss in it the fine dissolution of anger in humour. Its poetry too suffers because of the relative absence of detachment on the part of the poet.

The quasi-dramatic architectural design adopted by Donne in his satires may be found in the works of other Renaissance satirists. However, what needs to be emphasized is that Donne goes beyond just form and organization. His satires go deeper and are rooted in the poet's vision of the life, the people, and the behaviour of his time. The sheer joy he manifests in the creation of character and portrayal of human relationships, though only occasionally in his satires, goes beyond the limited end of the satirical form and is a sign of the presence of dramatic imagination functioning through profound sympathy with the diverse conflicting elements of human nature. The dramatic form in which this interest

the ostentatious fop in Donne's "Satire I." But whereas the scenes and events of Donne's satires at their best are characterized by passion and strength, and every character in them is depicted through action, Davies composes his work in a still-life study. Hall's *Virgidemiarum*, written at about the same time as Donne's satires,²² exhibits an experience of a wholly bookish kind unlike that of Donne's satires which embody a dramatic vision of characters and things, and possess the breath of life itself. The difference may be seen clearly if we place side by side Donne's dramatization (though in the vein of parody) of Coscus' composition of verse in the language of law (in "Satire II", 11.49-57) and Hall's satirical representation of a type of literary affectation in the sixth satire of *Virgidemiarum*:

Another scorns the homespun thread of rhymes
 Matched with the lofty feet of elder times.
 Give me the numbered verse that Virgil sung
 And Virgil self shall speak the English tongue:
 Manhood and garboils shall he chant, with changed
 feet,
 And headstong dactyls making music meet;
 The nimble dactyls striving to outgo
 The drawling spondees pacing it below;
 The ling'ring spondees, labouring to delay
 The breathless dactyls with a sudden stay.
 Whoever saw a colt, wanton and wild,
 Yoked with a slow-foot ox on fallow field,
 Can right areed how handsomely besets
 Dull spondees with the English dactylets.
 If Jove speak English in a thund'ring cloud,
Thwick thwack, and riff raff, roars he out aloud.²³

To be fair, the extreme unevenness of Donne's satires cannot be minimized or ignored. The first, second, and fourth

of the word "Angels" (spirits and coins): "Judges are Gods; he who made and said them so, / By means of Angels." But the most surprising invention is yet to come. "Fair laws," the poet says, "is established / Recorder to Destiny... and she / Speaks Fate's words,"

...but yet hath foul long nails,
With which she scratcheth Suitors; In bodies
Of men, so in law, nails are th'extremities,
So Officers stretch to more than law can do,
As our nails reach what no else part comes to.
(11.74-78)

Here, if anywhere, wit remains an end in itself. The satire is thus a collection of clever statements, and the reader fails to see any personality behind them involved at more than the level of intellectual ingenuity.

Taking all of Donne's five satires together, apart from the poet's awareness of the literary genre he has adopted in them,¹⁹ their more or less common manner—harsh, discursive, anecdotal, and allusive, and their mingling of concrete examples, presented with contemptuous and realistic detail, with generalization, a very significant aspect is their projection of the poet's personality from the start is their unmistakable individuality of tone. They are related directly to the circumstances of his own career, and are reflections of his preoccupations with his own intellectual, social, and spiritual betterment. This distinguishes Donne as a satirist from the other Renaissance satirists.²⁰ But even more than this, it is the dramatized action in Donne's satires, composed in nervous and frenetic images, which sets them apart from other contemporary satires. Many of the features of Donne's satires are also found in the works of other Renaissance satirists. Davies's *In Ciprium*²¹ draws a character similar to

he is not giving utterance to a genuine pessimism but only posing, taking up an attitude of moral and intellectual superiority, the conventional pose of the satirist, and overdoing it. This may be the reason why the fifth satire is, among all Donne's satires, the most unconvincing. It seems that Donne is here interested less in the things he is satirizing and more in exhibiting how well he can argue and spin off conceits.

Beginning his argument in the poem with a syllogism,

If all things be in all,
As I think, since all, which were, are, and shall
Be, be made of the same elements:
Each thing, each thing implies or represents...

(11.9-12)

Donne grants full licence to his fancy to arrive at whatever conclusions it may:

Then man is a world; in which, Officers
Are the vast ravishing seas; and Suitors,
Springs; now full, now shallow, now dry; which to
That which drowns them, run: These self reasons do
Prove the world a man, in which, Officers
Are the devouring stomach, and Suitors
The excrements, which they void.

(11.13-19)

The is followed by an antithetical use of couplets and sustained conceits. In the passage which comes after this, the whole point turns on the exploitation of the double meaning

The satirist reaffirms his intention of being humourless and ruthless in his condemnation of officers and courts of law and suitors:

What is he
Who Officers' rage, and Suitors' misery
Can write, and jest?

(11.7-9)

There was hardly any setback in Donne's life at the time when "Satire V" was probably composed, so far as we know, which could justify the sombre change. However, a clue is provided by Grierson's account of the composition of this satire.¹⁸ According to him, the words "You Sir, whose righteousness she loves," etc. show that the poem was written after Donne had entered Sir Thomas Egerton's service, i.e. between 1598, if not earlier, and February 1601-2 when he was dismissed. The poem was probably written in 1598-99. Grierson finds in "Satire V" a note of enthusiasm as of one who has just entered on a service of which he is highly proud. The occasion of the poem was probably Egerton's endeavour to curtail the fees claimed by the Clerk of the Star Chamber. The enthusiasm of the young Donne, then, newly entered on a service and his eagerness to impress his master with the didactic power of his pen were perhaps at the root of the general and unmitigated condemnation of his age in "Satire V." This enthusiasm leads the poet to adopt the mood of the "malcontent" so fashionable at his time. There is nothing in the satire for which we can take it as an illustration of the habitual pessimism that is sometimes attributed to Donne. When he says,

O Age of rusty iron! Some better wit
Call it some worse name, if ought equal it;
The iron Age, **that** was, when justice was solid, now
In **me** is **dearer** far...

(11.35-38)

We can only conjecture what Donne could have achieved by continuing with such a comic manner. But this was not to be. Detail is piled on cumbersome detail. But individual lines are here and there striking:

And unto her protests, protests, protests,
So much as at Rome would serve to have thrown
Ten Cardinals into the Inquisition;
And whispered by Jesu, so often, that A
Pursevant would have ravish'd him away
For saying of our Lady's psalter;...
(II.212-217)

However, such lines do not add up to a structural whole. Dramatic elements such as situation, character, and dialogue are lost in a crowd of detail, and there emerges no clear plan or dominant idea as in "Satire I."

"Satire V", dealing with officers and courts of law and suitors, as well as their wrongs, broadens out into abstract generality and condemns the poet's age rather too much. In "Satire I", Donne ridicules only the superficial fool who takes seriously such tokens as costume. The sins of lawyers form the subject of "Satire II." "Satire III" is aimed at those who decline to find the true religion, or make the search for it with closed or misguided minds. "Satire IV" attacks Elizabeth's courtiers. In the first, second, and fourth satires, the poet's anger is constantly relieved by a sense of humour- by his comic perception of the incongruity, apart from the darker points, of the objects of his satire. On the contrary, the very opening of "Satire V" proclaims that there is going to be no laughter in it:

Thou shalt not laugh in this leaf, Muse, nor they Whom
any pity warms:...

This is followed by a long dialogue between the poet and the courtier, in the course of which the courtier reveals himself and the satirist (though apparently tortured and sweating) has some fun at the cost of his adversary. Most of it is too overloaded with detail, but parts of the dialogue are charmingly lively and brilliant in their movement and pauses:

He smack's and cri'd, He base, Mechanic, coarse,
So are all your Englishmen in their discourse.
Are not your Frenchman neat? Mine As you see,
I have but one Frenchman, look, he follows me.
Certes they are neatly cloth'd:-I, of this mind am,
Your only wearing is your Grogaram.
Not so Sir, I have more.

(11.81-87)

The joke first turns on the poet's pretending to misunderstand the bore's colloquial, but rather affected, indefinite use of "your." The poet applies it to himself and thus secures initiative to deflate the vanity-swollen bladder of the courtier. After saying that the Frenchmen are certainly neatly clothed, he adds, "I, of this mind am, / Your only wearing is your Grogaram." A similar example of humour arising out of confusion about a word (i.e. "spare") is found in 11.140-144:

...But the'hour

Of mercy now was come; He tries to bring
'Me to pay a fine to 'scape his torturing,
And says, Sir, can you spare me; I said, willingly;
Nay, Sir, can you spare me a crown?

Such, as Donne saw them, were the courtiers of Elizabeth. His mother, like most single-hearted Catholics of the time, must have regarded the lady as an upstart Jezebel, who unjustly claimed power from God instead of submitting to His will. R.S. Hillyer reads an interesting double meaning in a reference in "Satire III":

Is not our Mistress fair Religion,
As worthy of all our Souls' devotion,
As virtue was to the first blinded age?

In writing these lines, says Hillyer, "Donne was not thinking merely of theology... Such phrasing smacks too much of courtly eulogy to escape notice as an ironic twisting of it. The last decade of the reign was astir with double meanings... Donne was not entirely blind to the possibilities of his training."¹⁷

The verse of "Satire IV" is more explicitly dramatic than that of "Satire III." It presents the situation of the poet's going to the Court, being pestered by a courtier, and finally going back home to reflect on the folly and futility of those whom he has found at the Court. He has the bad luck, as the poet puts it, to visit the Court, where he is at once accosted by a courtier, "Stranger than seven Antiquaries' studies, / The Afric's Monsters, Guinea's rarities," who pretends to be a great traveller, linguist, and repository of secrets. When the person names the poet and comes to him, the poor victim can only shudder and groan:

I whisper, God;
How have I sinn'd, that thy wrath's furious rod,
This fellow chooseth me?

(11.49-51)

"Satire IV", like the first, deals with a bore. Donne has based this satire on Horace's *Ibam forte via Sacra*, but follows an independent line, recreating a conventional scene with a new force. Horace's theme is at bottom a contrast between his friendship with Maecenas and the way in which vulgar and pushing people sought, and sought in vain, to obtain an introduction. Donne, like Horace, deals with a bore, but makes this the occasion for drawing a general picture of the hangers-on at Court. The vein of this satire is far less serious than that in which the third satire is written, for it too probably bears the impress of personal feeling. When Donne wrote this satire, in his early twenties, it is quite possible that he himself was angling for a minor position at the Court. But, on the other hand, the influence of the Catholic Church—possibly through his mother—was also at work on him. His mother was of a high lineage, a direct descendent of Sir Thomas More's sister. The fourth satire shows the feeling of the poet who, with the memory of a position rightly his, saw it snatched away by inglorious parvenus in an age of shifting social values. The fierce contempt for Elizabeth's courtiers in the satire may be seen as Donne's apologia to himself for his failure in a contest in which he never really put his heart:

...Thou which since yesterday hast been
Almost about the whole world, hast thou seen,
O Sun, in all thy journey, Vanity,
Such as swells the bladder of our Court? I
Think he which made your waxen garden, and
Transported it from Italy to stand
With us, at London, flouts our presence, for
Just such gay painted things, which no sap, nor
Taste have in them, ours are; And natural
Some of the stocks are, their fruits, bastard all.

(II.165-174)

For the various sects of Christianity Donne presents surprisingly individualized characters, who have eccentric and stubborn preferences. Mirreus, the Catholic, "Thinking her unhous'd here, and fled from us," seeks her at Rome because he knows that she was there a thousand years ago and he loves her rags so. Crantz, the Puritan, loves nought but her who at Geneva is known as religion, "plain, simple, sullen, young, / Contemptuous, yet unhandsome," as some lecherous men find no wenches handsome but "coarse country drudges." There is evidence elsewhere that Donne loved neither of these extremes. In that brilliantly witty piece, "The Will", he jibes at both:

My faith I give to Roman Catholics;
All my good works unto the Schismatics
Of Amsterdam;...

Graius, the Anglican, will take only that religion which is handed him by his governors, like those that marry solely by the decision of their guardians. The careless Phrygius abhors all religions, like a man who, knowing some women whores, dares marry none. His opposite Graccus finds no essential difference between them and loves them all alike, promiscuously.

If this is wit, we do not feel it. Rather it is the instrument by which the poet makes vivid what has been referred to as an eager mind at work: the mind of the poet desperately trying to get out of a dilemma like a dramatic protagonist in conflict. Many of Donne's poems arise out of the dramatic imagination and are in essence drama. Such poems are dramatic in either form or substance, or in both. "Satire III" is an instance of drama in substance; "Satire I" of drama in form.

effect of the poem is achieved through this. Underlying the satire is a picture of the amorous proclivities of the Elizabethan gallant:

Is not our Mistress fair Religion,
As worthy of all our Souls' devotion,
As virtue was to the first blinded age?
Are not heaven's joys as valiant to assuage
Lusts, as earth's honour was to them?

(11.5-9)

Here we have the same combination of the divine and the carnal loves which is found in so many of Donne's divine poems:

Take me to you, imprison me, for I
Except you' enthrall me, never shall be free,
Nor ever chaste, except you ravish me.
("Holy Sonnet XIV")

About religious intolerance the poet says:

...and must every he
Which cries not, Goddess, to thy Mistress, draw,
Or eat thy poisonous words? courage of straw!

(11.26-28)

For the current love of the world Donne chooses the following metaphor:

So the world's self, thy other lov'd foe, is
In her decrepit wane, and thou loving this,
Dost love a withered and worn strumpet;...

(11.37-39)

"Satire III" is similar to the second satire in so far as the "Adversarius" here too is just a mute listener to the poet. The invective of the poem is aimed against those who refuse to make the effort to find truth in religion, or make the search wrongly on sectarian lines. The positive point towards which the whole exegetical and rhetorical procedure is aimed is that the Elizabethan courage which found expression in war, commercial traffic, and explorations, in a bold defiance of the perils of unknown lands and distant shores, and in stout maintenance of honour in duels, should be devoted to the greatest venture of all and the most significant—that search for truth which would determine the real future and not only the fading, short-lived future of the world.

In fact, "Satire III" is not a satire in the ordinary sense. It is rather an epistle on the theme of discovering the true religion. Grierson has indicated the similarity between this satire and the opening as well as closing stanzas of Donne's **Progress of the Soul**. Both are, by tone and temper, connected with Donne's verse-letters, and in both the personal interest is very marked. "Each is," says Grierson, "a vivid picture of the inner working of Donne's soul at a critical period in his life."¹⁶ In the third satire, Donne is inspired by a subject that affected him perhaps more vitally and closely than the subjects of his other satires. There is wit in the sexual imagery of this satire, but the ingenuity is transformed by a genuine passion and an eager mind at work, the last of which makes the poem intensely dramatic, although not in the way of the other satires. We feel the conceits of "Satire III" coming from a man whose participation in what he is saying is not merely cerebral. There is an undoubted feeling of sincerity in the poem and its rough lines are penetrated by an intense hunger for truth.

Most of "Satire III" is an extended sexual conceit, and the

You said, if I return'd next size in
 Lent,
 I should be in remitter of your grace;
 In th'interim my letters should take
 place
 Of affidavits: words, words, which
 would tear
 The tender labyrinth of a soft maid's
 ear,
 More, more, than ten Slavonians
 scolding, more
 Than when winds in our ruin'd
 Abbeys roar.

Then by an abrupt and obscure transition(11.61-62'
 Donne proceeds to satirize the man who takes up the practice
 of law for mere gain and ensures for himself a reputation
 worse than that of an "imbrothel'd strumpets prostitute."
 (1165-76) The avarice of the lawyer comes in for special
 attention and there is exhaustive and contemptuous detail in
 the simile in 11.81-86 reminiscent of Ben Jonson's practice:

For as a thrifty wench scraps kitching-stuff,
 And barrelling the droppings, and the snuff,
 Of wasting candles, whcih in thirty year
 (Relique-like kept) perchance buys wdding gear;
 Piecemeal he gets lands, and spends as much time
 Wringing each Acre, as men pulling prime;...

There is large exuberance in the following backhanded satire
 on the reformed churches.(11.87-96) Finally, the standpoint
 of the satirist, that of an upholder of the old-fashioned virtue
 against a degenerating mankind, is given. (11.103-112)

But these, the poet declares, like other monstrous sinners
such as lechers, usurers, drunkards, swearers, do not harm
him; they only punish themselves. What the poet cannot
stand, however, is Coscus,

Whom time (which rots all, and makes botches pox,
And plodding on, must make a calf an ox)
Hath made a Lawyer, which was (alas) of late
But a scarce Poet;...

(11.41-44)

It is with reference to Coscus that the irony of the "so
excellently best" of 1.3. is clarified. A sort of parody-drama of
Coscus' verse along with the satirist's comments is given in
11.44-60 and makes an amusing reading:

...jollier of this state,
Than are new benefic'd ministers, he
throws
Like nets, or lime-twigs, Wheresover
he goes,
His title of Barrister, on every
wench,
And woes in language of the Pleas,
and Bench:
A motion, Lady; speak Coscus; I
have been
In love, ever since **tricesimo** of the
Queen,
Continual claims I have made,
injunctions got
To stay my rival's suit, that he sould
not
Proceed; spare me; In Hillary term I
went,

and wanting in dramatic unity to make one agree with K.W. Gransden that "one suddenly finds one has lost the thread of the often difficult argument, and is becoming bored." ¹⁴

"Satire II" is "much less individual and characteristic." ¹⁵ The poem opens with a generalization:

Sir, though (I thank God for it) I do hate
Perfectly all this town, yet there's one state
In-all ill things so excellently best,
That hate, towards them, breeds pity towards rest.

After this comes an account of the sins of poetry which, "like the Pestilence and old fashion'd love", catch men "Riddlingly" and cannot be removed "till it be starv'd out" (11.5-9). Some poets there are who labour over scenes (starving themselves in the process) for "idiot actors" (11.11-16). There are others who would "move Love by rhythms", but magic is now, the poet warns, ineffective and "Pistolets are the best Artillery." (11.17-20) Then there are poets who "write to Lords, rewards to get." (11.21-22) But-

...he is worse, who (beggarly) doth
chaw
Others' wit's fruits, and in his
ravenous maw
Rankly digested, doth those things
out-spew,
As his own things; and they are his
own, 'tis true,
For if one eat my meat, though it be
known
The meat was mine, th'excrement is
his own:

(11.25-30)

whatever simplicity and nonchalance this satire seems to have are only an assumed simplicity of verbal surface beneath which there exists a skilfully evolved and delicately managed development of dialectical argument in a dramatic pattern. The same quasi-dramatic structure, though in a lesser degree, is found in the other four satires of Donne too.

The sins of lawyers form the subject of "Satire II." It is addressed to someone called "Sir" (whatever his identity is, he is undoubtedly a **persona**). The "bold soul" of l.63, invoked to esteem aright such worthless people as "choose/Law practice for more gain" (ll.62-63), is the "Sir" or the type character to whom the whole poem is addressed.¹³ This "Adversarius", very different from the "humourist" of "Satire I", is just a shadow, only a mute decoy who listens to the satirist's invectives against the lawyer-poet Coscus (the anonymous author of the sonnet sequence *Zepheria*), and then after a sudden transition at ll.61-62, against those who adopt the profession of law for mere gain. Thus this satire has a different situation from that of "Satire I." There is here, for all practical purposes, only one participant, and there is also no setting of any sort. There is only a thesis to be argued and the satirist expounds it from the first to the last. The manner is discursive, anecdotal, and elusive. Concrete examples, presented with colourful and realistic detail, mingle with passages of generalization, but the liveliness of "Satire I" is missing. This is only to say that Donne's satires are uneven. In "Satire II" we are often taken by a fine and just observation, a clever illustration, a memorable phrase, but the entire poem is abstract

The dialogue begins abruptly and continues elliptically, broken and interrupted, throughout the whole elaborate and studied rhetorical apparatus. Here it would be useful to remember that classical satire, as it had descended from oral genres, was still in Augustan Rome designed to be recited in the public arcade or forum and was probably energetically dramatized as the speaker gave his lines.¹²

To illustrate his thesis, win his case, and move his audience to thought and perhaps to psychological action, Donne utilizes miniature dramas such as we have seen in 11.83-90 and 100-104. He also uses sententious proverbs: "Here are God's conduits, grave Divines; and here Nature's Secretary, the Philosopher." (11.5-6); quotable maxims: "Why should'st thou .../ Hate virtue, though she be naked, and bare?" (11.37-41); brief sermons (11.37-48); sharp debates; series of vignettes; swiftly sketched but painstakingly built satirical characters as those of the captain, the courtier, and the justice in 11.16-22; apostrophes and invocations to abstractions: in brief, anything and everything to push his argument forward to its philosophical and psychological conclusion in much the same manner as events might push action to its denouement in drama.

With great care Donne governs point, compactness, speed, climax, contrast, surprise, and a score more of the special effects so well illustrated by the best in Shakespeare and equally necessary for good and effective satire. Holding these varied materials together internally is the unifying thesis or core of argument, while the outer frame serves as an external enclosure for the entire piece. Thus,

combination is visible in every line of the following excerpt from the satire:

Now leaps he upright, jogs me, & cries, Do you see
Yonder well favoured Which? Oh, 'tis he
That dances so divinely: Oh, said I,
Stand still, must you dance here for company?
He droopt, we went, till one (which did excel
Th'Indians, in drinking his Tobacco well)
Met us; they talk'd; I whispered, let us go,
'T may be you smell him not, truly I do:
He hears not me, but, on the other side
A many-coloured Peacock having spied,
Leaves him and me; I for my lost sheep stay:
He follows, overtakes, goes on the way,
Saying, him who I last left, all repute
For his device, in hansoming a suit,
To judge of lace, pink, panes, print, cut, and plait,
Of all the Court, to have the best conceit;
Out dull Comedians want him, let him go;
But oh, God strengthen thee, why stoop'st thou so?
Why? he hath travelled; Long? No; but to me
(Which understand none) he doth seem to be
Perfect French, and Italian; I replied,
So is the Pox; He answered not, but spi'd
More men of sort, of parts, and qualities;
At last his Love he in a window spies,
And like light dew exhal'd, he flings from me
Violently ravish'd to his lechery.
Many were there, he could command no more;
He quarrell'd, fought, bled; and turn'd out of door
Directly came to me hanging the head,
And constantly a while must keep his bed.

(11.83-112)

Thou wilt not leave me in the middle street,
Though some more spruce companion thou dost
meet,

Not though a captain do come in thy way
Bright partial gilt, with forty dead men's pay,
Not though a brisk perfum'd piert Courtier
Deigns with a nod, thy courtesy to answer.
Nor come a velvet Justice with a long
Great train of blue coats, twelve, or fourteen strong,
Wilt thou grin or fawn on him, or prepare
A speech to court his beauteous son and heir;

(11.15-24)

This is followed by a more direct account of the
fop's vice:

Oh monstrous, superstitious puritan,
Of refin'd manners, yet ceremonjal man,
That when thou meet'st one, with enquiring eyes
Dost search, and like a needy broker prize
The silk, and gold he wears, and to that rate
So high or low, dost raise thy formal hat:
That will consort none, until thou have known
What lands he hath in hope, or of his own,
As though all thy companions should make thee
Jointures, and marry thy dear company.

(11.27-36)

The irrationalities of the "humourist" are brought out by means of some clever analogies in 11.53-64. However, his follies are more vividly portrayed in the second half of the satire, partly by description (11.67-82), but mainly through action and dialogue, most elaborately and meticulously done and sustained in an astonishingly organic unity of the essentials of drama and poetry. The fineness of this

"humourist" and the other figures are observed and judged is that of the austere life of the scholar (11.1-10), of simplicity and nakedness (11.37-48).

The entire satire is enclosed in an outer shell-like framework. The "combative hollow man or interlocutor" or "Adversarius", serving as a "whip and spur" to the satirist, is that same "humourist." The "Adversarius" ever draws out from the satirist, by his words and actions, fresh comment and anecdote concerning the vice in question. A panoramic background of a London street is lightly but clearly sketched. Altogether, then, we have the minimum essentials of the quasi-dramatic genre that the formal verse satire is: two actors or participants, the satirist and his "Adversarius"; a setting of some kind; and a thesis to be advanced. "Satire I" presents a situation in which the poet was persuaded to leave his books and take a walk with an absurdly foppish man who, after smiling at "every fine silken painted fool" they came across, left him, first for a celebrated tobacco-smoker, then for a celebrated judge of clothes, and finally for his mistress in whose house he quarrelled with other gallants and was turned out of doors with a fractured head.

Within this quasi-dramatic framework lies the satire itself, wherein the irrational and foolish court paid by the "humourist" to every ostentatious man is, as it were, turned about on a pivot and its various facets are mercilessly exposed and illumined by a wide variety of lively exegetical devices. The poet is apprehensive that his foppish friend will leave him in the middle of the street for the very first "spruce" fellow that comes along and so asks him to promise:

theory of satire derived from the classics and from Italian critics of the Renaissance, the classical satirists had for a long time formed a part of the Latin curriculum in the English grammar schools. If the Renaissance English satirist thought at all critically of the form of verse satire, he left no written or printed record of his thought. But, as Mary Randolph has pointed out, "certain elementary points in connection with the satires of Horace, Persius, and Juvenal were immediately visible to him; indeed, he could hardly escape them."¹⁰ "From observation and study of the classical satires, then," she adds, "the English Renaissance satirists learned these elementary things about form: that satires were usually written in clusters of indeterminate number, ... that their lengths were extremely variable; and that they were semi-dramatic and monometric."¹¹ Donne wrote a cluster of five satires; Lodge, four; Hall, thirty-five—the largest group of satires at the time; and Marston, eleven. The first, second, third, and fifth satires of Donne are of almost equal length (112, 112, 110, and 91 lines respectively), but the fourth satire (244 lines) is more than double the length of the other satires.

"Satire I" has exactly that "specific vertebrate form or architectural design" which Mary Randolph finds in the formal verse satire. It is bi-partite in structure. The poem had two clearly distinguishable parts. While in the one vice is turned about and thoroughly exposed, its opposing virtue is recommended in the other. The first satire attacks a "fondling motley humourist" as well as his adored ostentatious figures who frequented London streets at the time of Donne. The value against which the

be loose-jointed, crudely devised, and obscurely and harshly worded.⁴ But at another level there is a possibility that it resulted from the dictates of his own temper.⁵ In that case a significant aspect of Donne's satires would be their projection of his personality and their unmistakable individuality of tone. May I submit therefore that in his satires we move together with Donne, who sometimes addresses us directly, sometimes meditates by himself, and sometimes enacts characters and situations in the manner of drama, through the Court, the law courts, and the streets of London.

According to Mary Randolph, a formal approach to the Elizabethan verse satire is the most appropriate and rewarding.⁶ She finds in the genre a "specific vertebrate form or architectural design despite its apparently loose-meshed, casually discursive surface.

As it is going to be demonstrated in this paper, without in any way contradicting either the mercurial fluidity and elusiveness of the spirit by which satire flows into and fuses itself with other essentially or even temporarily congenial forms, or the claim that the significant sources of satire are not literary or philosophical but social and economic,⁸ that the approach suggested by Mary Randolph is more useful to purposes of literary appreciation.

Mary Randolph traces the "Form" of the formal verse satire to the works of Lucilius, Horace, Persius, and Juvenal; and argues that the formal satire, appearing in England during the last decade of the sixteenth century, was based on the classical model.⁹ This development was as could be expected. Besides there being familiarity with a certain amount of

see things as they really were. Spenser had envied the happiness of his paper in being touched by the "lily hands" of the lady who governed his life. He was jealous of his lines because they would be read in the starry light of her "lamping eyes." But when Donne loses his mistress's bracelet, he regrets the loss, not because the bracelet was the colour of her hair, nor because it had lain against her arm, nor because its links symbolized the intertwining of their affections, but because it would cost him a lot of money to replace. The loss gives him the occasion to argue the question of which woman is worth good money. Here we have a clear instance of the late-Renaissance reaction against the earlier romantic idealism: of the disenchanting resolve to be at all cost realistic, to see things as they are, and to present them (as Jonson said) in "language such as men do use."³

Donne made his intention clear in the first of his five satires:

At birth, and death, our bodies naked are;
And till our Souls be unappareled
Of bodies, they from bliss are banished.
Man's first blest state was naked, when by sin
He lost that, yet he was cloth'd but in beasts' skin,
And in this coarse attire, which I now wear,
With God, and with the Muses I confer.
(11.42-48)

These lines express Donne's aim in his satires. At one level, their roughness of style may be regarded as an acceptance of a popular convention: of the current popular notion, arising from the long persisting lexicographical error which confused the English "satyre" with the Greek *satyros* and ignored its connection with the Latin *satura*, that satire should

John Donne's "Satires"

By

V.N. Sinha

John Donne's "Satires" were written before 1598-99. The earliest date assignable to them is 1593. On the back of the Harlian MS. 5110 in the British Museum is inscribed

"Oh Donne his Satires

Anno Domini 1593"

Thus they belong to the period of that sudden outburst of formal satire and satirical comedy which distinguishes the last years of the sixteenth century. It was brought about by a number of deep currents of influence, including the disruptive social and economic changes of the time, which are reflected in the growth of an interest first in realism and then in psychology (in those days called "anatomizing") in the early 1590's. It shows itself, for instance, in Sir John Davies's indecent society epigrams published in 1593 as well as in his highly introspective *Nosce Teipsum* (1599). The change is best epitomized in Greene's *Groatsworth of Wit* (1592) which starts as a romance but ends as a piece of stark disillusioned realism. In this sudden outburst we perceive a reaction against most of the literary ideals and fashions which had hitherto prevailed, and a declaration that it was time to

Editorial Notes

Yemen's share in this fourth issue of our Journal, is reflected in two articles : the first on Ibn alAmir's attitude towards the Wahhabi movement and the second on Natural Philosophy as interpreted by two Yemeni thinkers, namely Ibn Mattawaih and Ibn al Murtada. Philosophy also has its distinct share in the two articles on Aristotle and Philosophical Anthropology, the latter being a relatively novel theme and the former being so extensive in scope as might require to be published as an appendix to this issue. History and geography have received fair attention ; the former in the original article on Iraq as it appears in the Hussein / Mac Mahon exchange of letters; and the latter in the article on the cultural development of Mesopotamia as seen in its historical geography. The remaining two articles in Arabic belong respectively to the fields of language and literature, the one on language dealing in the structure of the dual form and the other with the social role of the characters of the novel.

In the English Section all the three articles published are devoted to literary criticism concerned respectively with the works of John Donne, T. S. Eliot and D. H. Lawrence.

It is hoped that the reader will find in the material presented much food for thought as well as an appetiser to further interest in academic research.

Contents

Editorial Notes.....	5
John Donne's "Satires" By V.N.Sinha.....	7
T.S. Eliot's Concept of the Nature and Function of Criticism By Shiva M. Pandeya.....	34
D.H.Lawrence and the Poetics of Soiar plexus By Dr. Rama. Yadav, Dept. of English, Kuwait University.....	73

1000000000

1000000000

1000000000

Journal of

The Faculty of Arts

No 3 - 1982



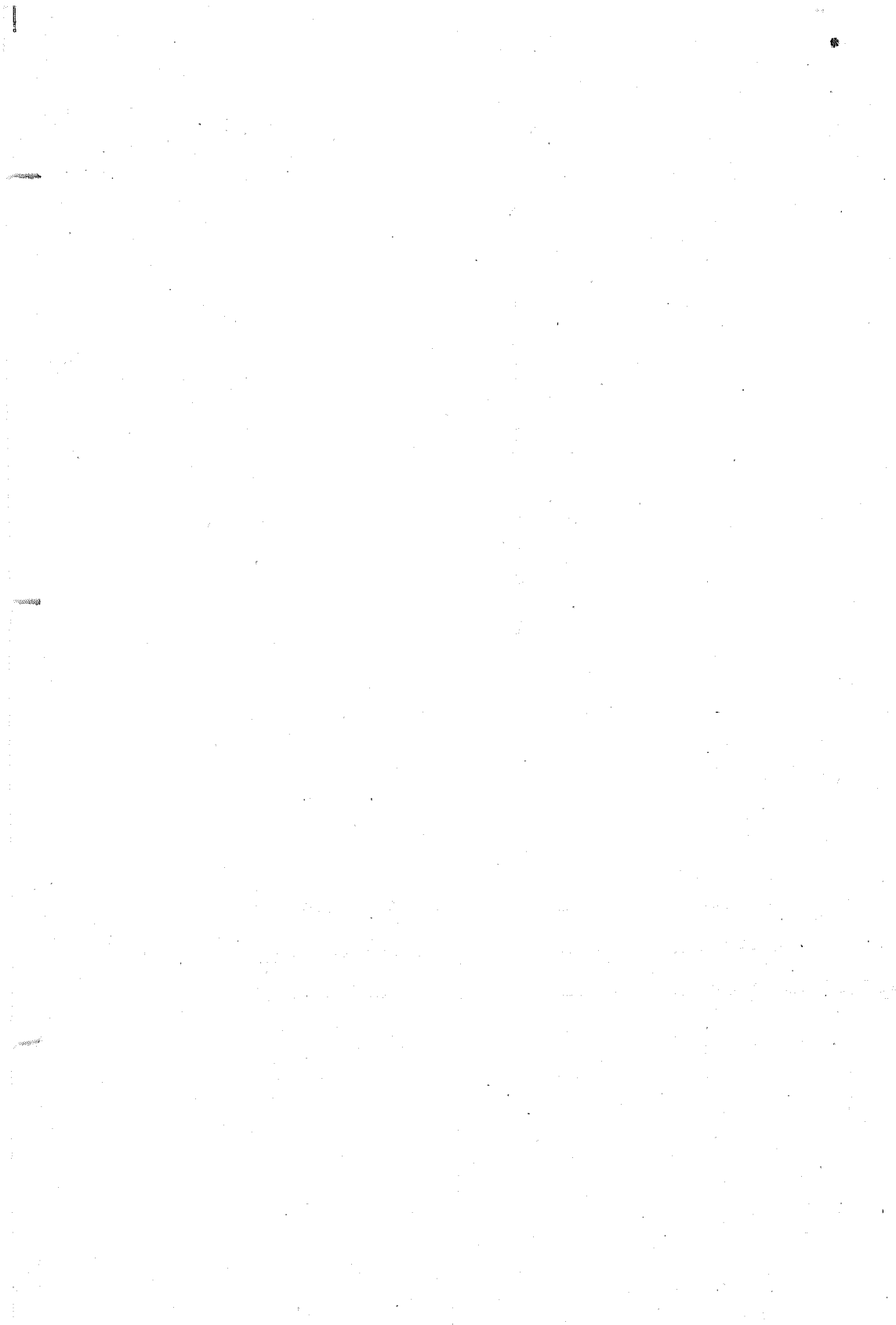
SANAA UNIVERSITY PUBLICATIONS



هيئة التحرير

مستشارا (عميد كلية الاداب)
سكرتيرا (رئيس قسم اللغة العربية)
عضوا (رئيس قسم اللغة العربية)
عضوا (رئيس قسم الدراسات الإسلامية)
عضوا (رئيس قسم الجغرافيا)
عضوا (رئيس قسم التاريخ)
عضوا (رئيس قسم اللغة الانجليزية)

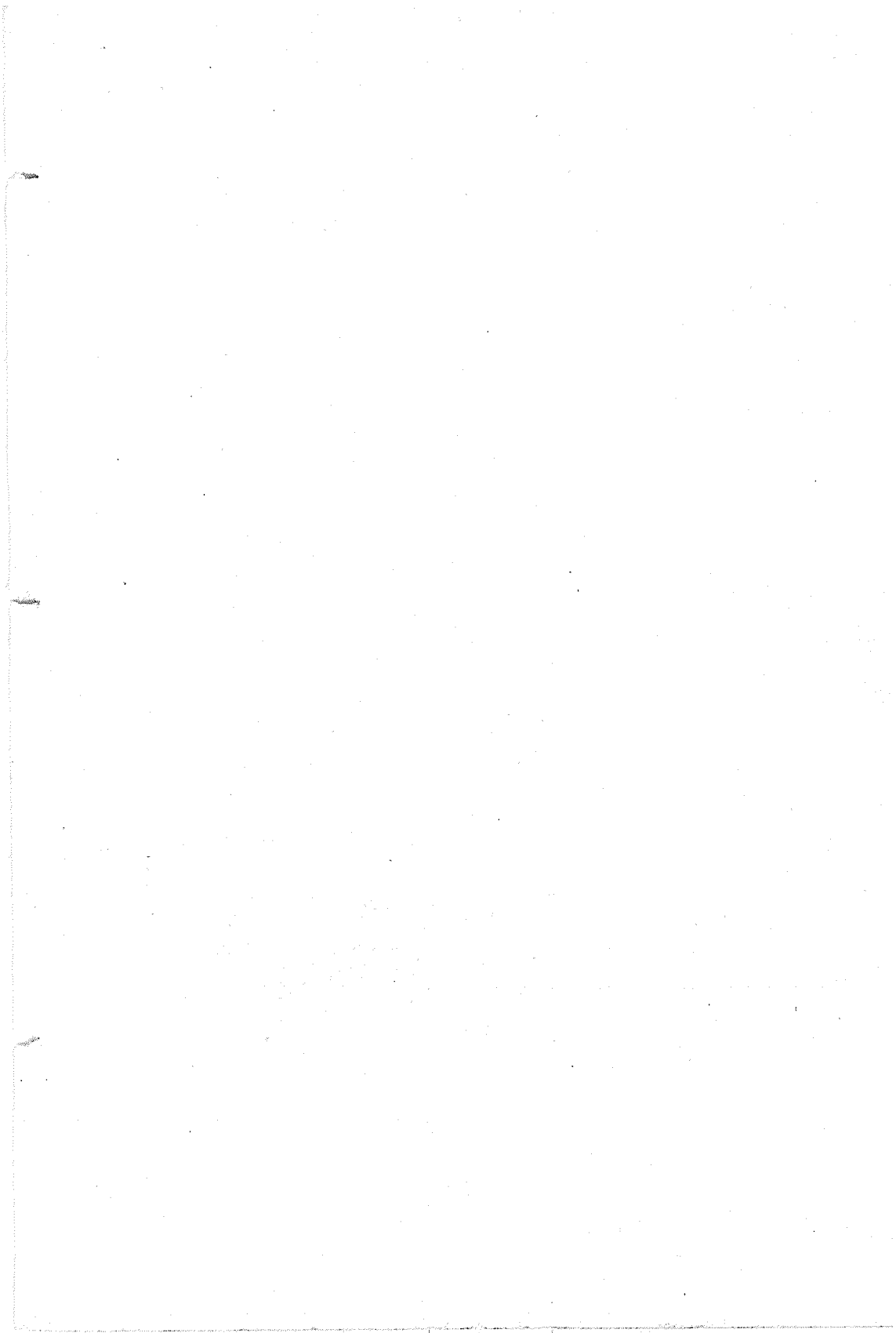
أ.د. مصطفى مندور
أ.د. محمد عبده غانم
أ.د. عزت حجازى
أ.د. أحمد محمود صبحى
أ.د. صلاح الدين الشامى
أ.د. محمد أنيس
أ.د. ك. س. مزرا



--	--	--	--	--	--

● في هذا العدد

- ٧ كلمة العدد
- أرسطو
- دعوة للفلسفة «بروتر بيتيقوس»
- ٩ مقدمة للعربية د. عبد الغفار مكاوي
- من الحكمة الدينية في اليمن
- الفلسفة الطبيعية بين «ابن متوية» و«ابن المرتضى»
- ٩٣ د. سامي نصر لطف
- ظاهرة التثنية في اللغة
- ١٦٤ د. ابراهيم خليفة سليمان
- العراق في مراسلات حسين -مكماهون
- ١٨٠ د. محمد أنيس
- موقف الشخصية الروائية من الواقع الاجتماعي
- رؤية نظرية ودراسة تطبيقية
- ١٩٤ د. أحمد ابراهيم الهوارى
- الجغرافيا التاريخية للتطور الحضارى
- في ارض ما بين النهرين
- ٢٢٠ د. صالح فليح حسن
- في الاثنروبولوجيا الفلسفية
- ٢٤٥ د. أبوبكر السقاف



[Faint mark]

[Faint mark]

[Faint mark]

Journal of

The Faculty of Arts

No 3 - 1982



SANAA UNIVERSITY PUBLICATIONS