# أرسطو ناقداً أفلاطون: المثال، المعرفة والنفس.

**بن دنيا سعدية**
**جامعة مستغانم**

**تاريخ الإيداع :** 2018/03/22 **تاريخ القبول : 2018/03/28**

**ملخص:**

لقد خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في الكثير من آرائه الفلسفية وقام بمراجعة نقدية واسعة لنظرياته وطروحاته بتمحيصها وتدقيقها، ويعتبر المعلم الأول قارئاً جيداً لفلسفة أفلاطون وقد استطاع بصوابية كبيرة أن يركز اشتغاله النقدي على التكوين الفلسفي والإشكالي لهذه الفلسفة وكذلك لمقولاته الأساسية.

بتركيزه على تعارض المثالي مع الجزئي المحسوس، يتخذ أرسطو مسافاته النقدية من أفلاطون وقد قدم عدة اعتراضات في هذا الصدد تبرز أن عمق الوجود لديه (أرسطو) يختلف عنه عند (أفلاطون) والطرح الأساسي لهذه النقدية هو أن العالم الحسي مصدر للوجود والحقيقة.

بنقده لأفلاطون افتتح أرسطو منهجا خصباً في النقد سابقا بذلك عصره، وسنحاول في هذه الدراسة التطرق إلى معالجة أهم المحاور الجوهرية التي أسسا لها وساهمت في تفعيل البحث الفلسفي محاولين إبراز أهم التماثلات وكذا التمايزات الموجودة بينهما.

**الكلمات المفتاحية:** النقد؛ المثال؛ المحسوس؛ العقل؛ نظرية المعرفة؛ النفس؛ العقل الفعال؛ الوجود.

**Abstract**:

Aristotle disagreed with his teacher Plato in many of his philosophical views and conducted a critical review of his theories and aspirations. The first teacher is a good reader of Plato's philosophy, a delegation that was able to focus his critical work on the philosophical and problematic formation of this philosophy as well as the basic concepts.

Focusing on the ideal conflict with the concrete partial, Aristotle takes his monetary distances from Plato and has made several objections in this regard that highlight the depth of existence (Aristotle) is different from (Plato) and the basic premise of this criticism is that the sensory world is a source of existence and truth.

In his critique of Plato, Aristotle opened a rich approach in criticism earlier in his time. In this study, we will attempt to address the most important axes that established it and contributed to the

activation of philosophical research, trying to highlight the most similarities and differences between them.

**Key-word**: Critic; ideal; concrete; reason; theory of knowledge; blade; effective reason; existence.

**مقدمة:**

تبدو كل فلسفة ترتكز على الفلسفة اليونانية هي فلسفة استعادة لحظة الاستئناف الفلسفي للفكرة الأولى أو ما يمكن دعوته بلحظة التأصيل والتجذير للفكرة الفلسفية، وبهذا المعنى نصف الفلسفة اليونانية بأنها الفلسفة الأولى، إنها لحظة الاستئناف في تاريخ التفكير الفلسفي، ولذلك سنجد أنه من المعلوم من الفلسفة بالضرورة أن يكون المرور على لحظة التأسيس تلك واستعادتها لمعرفة التطورات اللاحقة للمقولات الفلسفية وأشكال التغير التي تطرأ عليها عندما يريد أيّ فيلسوف أن يعرض لنسق فلسفي مختلف أو يريد أن يرتكز على النصوص الأولى ولكن دون أن ينصهر كليا في الصورة المقولاتية للطرح الفلسفي الذي تبني عليه الفلسفة اليونانية خصوصيتها.

لقد تميزت النصوص الفلسفية اليونانية بكونها النصوص الأولى أو النصوص المؤسسة، وهذا ما منحها تماسكا معرفيا وقوة دلالية لا تضاهيها ولا تعادلها سوى القوة الدلالية للنصوص الدينية، وفي هذا السياق ظلت الفلسفة الأفلاطونية و الأرسطية تهيمنان على المنظومة الفلسفية ردحا طويلا من الزمن، صحيح أن الحضارة اليونانية شيدت حصونها الفكرية المنيعة وبنيانها الفلسفي المتراص على أيدي رهط من الفلاسفة والحكماء الذين استطاعوا بجدة أفكارهم ودقة طروحاتهم أن يقدموا للإنسانية جمعاء تفكيرا فلسفيا أصيلا، بيد أنها لم تصل إلى أقصى درجات التطور والارتقاء التي أدركتها مع أب الفلسفة سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو اللذان يعزى إليهما إكمال جهود الفلاسفة الأوائل والوصول بالفلسفة اليونانية إلى ما وصلت إليه من إبداع فلسفي.

إن موقع أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني محوري أو مركزي من حيث أنهما تقاسما التأسيس للجدل الفلسفي وتنازعا البحث في الإشكاليات الفلسفية الكبرى، والشيء المختلف في طروحاتهما هو إثارتهما لمشكلات الوجود والمعرفة بشكل جديد ومختلف قائم أساسا على النقد والتحليلات المكثفة. بيد أن أرسطو لا يتّخذ نفس مواقف أستاذه، ويقف معه في الفلسفة على طرفي نقيض، إذ ثمّة الكثير من المسائل التي لا يتفقان حولها وتتسع فيها الهوة بينهما. لكن هل ينبني على هذا النقد تعارضٌ تامّ ونهائي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو؟

**منهجية أرسطو في النقد الفلسفي:**

يعتبر أرسطو واحدا من أهم الفلاسفة الذين قادوا النشاط الواسع للفلسفة بعد أفلاطون، ويظهر ذلك من خلال نظرياته الفلسفية الدقيقة ونتاجه الفلسفي الغزير، وقد جاء مذهبه متجانسا جامعا لشتى فروع العلم والمعرفة، حيث أنه اطلع على جملة العلوم التي كانت سائدة في عصره والتي عرض لها بالبحث والنقد، كما تناول دراسات الفلاسفة القدامى بالدراسة و التحليل ومن ثمة أبدع في مجالات معرفية عديدة وألبس الفلسفة شكلا جديدا من الرؤى والأفكار حتى استحق بذلك لقب المعلم الأول.

تلقى أرسطو تعليمه الفلسفي على يدي أستاذه أفلاطون الذي يحبه يحبه ويقدره كثيرا من بين كل تلامذته، حتى أنه لقبه ب<العقل> نظرا لنباهته الفائقة وذكائه الحاد، وهكذا نشأت بين الأستاذ وتلميذه علاقة وطيدة سرعان ما ارتبطت وبشكل وثيق بالبحث الفلسفي الجاد والرصين.

عمد أرسطو إلى إنشاء حركة فكرية قوية شملت البحث في ميادين جديدة لم تكن سائدة من قبل، كان على رأسها المنطق الذي يرجع إليه الفضل في تنظيمه و إكماله*، والمعروف عن أرسطو أيضا، فضلا عن ضلوعه في الفلسفة، اشتغاله بالعلم الطبيعي، حيث أنه مزج في أبحاثه بين التفلسف والطبيعيات ومن المعارف الفلسفية والعلمية التي تدارسها نورد على سبيل الذكر لا الحصر: الإلهيات، الفلك، الطبيعة، الأخلاق، السياسة...الخ

وعلى الرغم من أنه عاصر أفلاطون وتتلمذ على يديه إلا أنه يعارضه في كثير من المسائل لعل أهمها نظرته الفلسفية التي يغلب عليها الطابع المثالي المحض، فالتقارب الكبير بين أفكارهما – والتي تكاد تصدر من بوتقة واحدة- لا ينفي الاختلافات الموجودة بينهما والانتقادات اللاذعة التي وجهها أرسطو- في أكثر من موضع- لأستاذه حتى أنه قال مقولته الشهيرة " أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون".

ينطلق أرسطو في دراساته الفلسفية من منهجية واضحة ودقيقة تعتمد بادئا ذي بدء على عرض نظريات الفلاسفة السابقين عليه، ثم نقدها وتقويمها ثانية، ليخلص أخيرا إلى تقديم آرائه "الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين"(1)، حيث أنه يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة ليفندها ويطرح منها "ما لا قيمة له لكي يستبقي خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية"(2). وهو بهذا ينتهي إلى حقيقة جد مهمة مفادها أن المعرفة لم توجد مكتملة عند الفلاسفة والمفكرين السابقين، ذلك أنهم لم ينتهوا- في رأيه- إلى كثير من المسائل الجوهرية الانتباه الواعي الذي ينتشلها من دائرة الشك والأوهام، ويرفعها إلى مصاف الدراسات المحررة من شوائب الأخطاء.

ومن ثمة يعتقد أن الإخراج الدقيق للحقيقة يتطلب تبين آراء المفكرين القدامى باعتماد أسلوب النقد الموضوعي، مع ضرورة الموائمة والتأليف بينها، وتبيان ما هو صائب فيها يستحق الإتباع والاعتماد، وما هو خاطئ منها يستوجب الإقصاء والاستبعاد.

وعلى الرغم من أن أرسطو كان يعرض لجميع آراء السابقين بالنقد والتحليل ويعد ذلك مهمة أساسية لتنقيح التفكير الفلسفي وتمحيصه إلا أنه كان "حريصا دائما على تأكيد الفرق بين مذاهبه هو ومذاهب أفلاطون"(3) و انتقاد آرائه الفلسفية انتقادا شديدا، وهو الأمر الذي يظهر بنوع من الحرص الخاص الذي لا نكاد نلمسه في نقده لغير أفلاطون من الفلاسفة.

**نقد أرسطو للمثال الأفلاطوني والقول بالجزئي المحسوس:**

إذا كان أفلاطون يفصل بين عالم المثل والعالم الحسي ويرى أن الأشياء الحسية ما هي إلا مجرد أشباح حقيقة للوجود العقلي الحقيقي بالفعل، فإن أرسطو يرفض هذا الرأي ويرى على النقيض من ذلك أن هذه الأشياء نتاج للالتحام القائم بين الصورة والمادة، " فلا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة"(4)، و"يمكننا القول، حسب

المذهب الأرسطي، أنه توجد أشياء ضرورية لها سبب بضرورتها، مثلما هو الحال بالنسبة للعالم المحسوس"(5)، كما يعتقد أيضا أن هذه الموجودات لا تستمد وجودها على أساس أنها انعكاس للعالم العقلي المثالي، بل على أنها موجودة فعليا، حيث أنها تستمد وجودها وكينونتها نتيجة الوحدة الحاصلة بين الصورة والمادة.

إن المادة تدخل في تركيب جميع الموجودات ذلك أن الإتحاد بينها وبين الصورة يسري على جميع أشياء هذا العالم الواقعي الحياتي "ولا يستثنى من ذلك إلا الإله الذي هو الصورة الخالصة المفارقة التي لا يشوبها المادة، فإله أرسطو* هو المحرك الذي لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل إلا ذاته"(6). وهكذا يستعيد العالم الحسي الملموس موقعه ويصبح مصدرا للوجود والحقيقة، بل إنه الوجود الجوهري الحقيقي، بعد أن كان عند أفلاطون مجرد نسخة عن العالم المعقول المثالي المفارق والذي يعني بالنسبة إليه (أفلاطون) الوجود الوحيد الحقيقي، كما لم تعد المثل ماهيات الأشياء جميعها.

ولقد نقض أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية حينما أثبت أن هذه المثل "لا تستطيع أن تمنح الأشياء أي وجود، ومع أن أفلاطون يجعل الأشياء" مشاركة" المثل إلا أن هذه "المشاركة"، تماما كـ"المحاكاة" عند الفيتاغوريين، لا تتعدى كونها استعارة شعرية، كما أن نظرية أفلاطون تعجز عن تفسير ارتباط "المثل" بالأشياء، لأنها تنفي أن تكون هذه المثل الماهيات المباشرة للأشياء"(7). دود الإقرار بأن العالم الواقعي العيني هو العالم الحقيقي، وإنما ذهب إلى القول بأن الحقيقة كل الحقيقة موجودة في الجزئي الأقرب إلى المحسوس، حيث أنه" يتفق مع قدماء الطبيعيين في قولهم، إن الجزئي أو المفرد هو الوجود الحق"(8) ، وهو بذلك يختلف كثيرا عن أفلاطون الذي يرى أن المثال هو الأصل وهو الحقيقة الجوهرية، بمعنى أن الكلي هو الأحق بالوجود، حيث أن العالم العقلي يظل حكرا- كما سبق وأن رأينا مع أفلاطون- على الماهيات المعقولة والحدود الكلية، وهو وحده يملك خاصية الوجود الحقيقي.

وهكذا قد يبدو للوهلة الأولى أن نظرية المثل ومن خلالها الفلسفة الأفلاطونية برمتها قد تتهاوى وتندثر أمام هذا الطرح الأرسطي الذي يكاد يعصف بها من خلال دعواه المؤسسة، حتى أن لينين يقول" لقد تجاوز نقد أرسطو لنظرية "المثل" كونه نقدا لمثالية أفلاطون، ليصبح نقدا للمثالية عامة..."(9) ، بيد أن أرسطو وبالرغم من تقويضه السابق لنظرية المثل المؤسسة لأهم قضايا أفلاطون وآرائه الفلسفية، لم يصل إلى حد الجزم بإنكار المثالية في عمومها.

فأرسطو عندما ينتهي إلى القول بأن التحام الصورة بالمادة ينطبق على سائر موجودات العالم الحسي، لا يستبعد من قوله هذا بأن" هذه الصورة مفارقة بريئة من المادة، جاءت إليها من الخارج"(10) ، بحيث أن المادة ما هي إلا الوجود بالقوة، في حين أن الصورة هي الوجود بالفعل وهي التي تمنح الموجودات إمكانية التحقق الفعلي. وهذا يعني أنه يحتفظ في فلسفته بشيء من المثالية ولم يصل صراحة إلى حد نفي عالم المثل المفارق لعالم الأشياء الحسي.

لقد وضع أرسطو إذن الصورة بمعناها المفارق في مقابل المثال الأفلاطوني، بيد أنه يوضح أن التناقض الظاهر بينها وبين المادة ليس تناقضا مطلقا،" فالصورة فعل لتشكيل المادة وتكون المادة إمكانا أو قوة لما ستكون الصورة فعلا له"(11) ، وهذا يعني أنه من اليسير الانتقال – وبكل مرونة- من المادة إلى الصورة الموافقة لها وبالعكس.

كما أن القول بمادية العالم لم يمنع أرسطو من القول بأنه " إذا صعدنا سلم " الصور" نصل أخيرا إلى صورة أعلى، هذه" الصورة الأخيرة هي المحرك" أو الله، القائم خارج العالم"(12). فأرسطو وبالرغم من تشبثه بالعالم الحسي- والذي يتخذه منطلقا لفلسفته الميتافيزيقية- جعل إلهه، وهو المحرك الذي لا يتحرك، خارج حدود هذا العالم، وهو بذلك يحاول أن يتخذ موقفا وسطا بين الاتجاهين المادي والمثالي.

وهكذا تتخذ مثالية أرسطو من العالم الواقعي منطلقا لها في مقابل مثالية أفلاطون التي كانت تتجه دوما صوب العالم العقلي وتعتبر أن الواقع يمثله فقط هذا العالم المفارق دون سواه، وهذا يعني أننا أمام ضرب مميز من المثالية الموضوعية التي تتبدى في مجملها على أنها واقعية صرفة، لكنها تتغذى في عمقها وتتلون بكثير من العناصر المثالية التي تسربت إليها من الفكر السقراطي والأفلاطوني.

لقد أنزل أرسطو المثل من برجها السماوي المتعالي ووضعها في هذا العالم المادي جنبا إلى جنب مع الهيولى، وهذا يعني أن مذهبه مؤسس على المثال، والمثال الواقعي- بنوع من التجوز- ودلالة ذلك أنه لم يتحرر في فلسفته من سيطرة الفكر الأفلاطوني القائم في عمومه على المثال، غير أن هذا لا يلغي طبعا الاختلافات الكبيرة والكثيرة الموجودة بين الفلسفة الأرسطية ونظيرتها الأفلاطونية ، فأرسطو لم يدخر جهدا في نقد فلسفة أفلاطون بعامة ونظريته في المثل بخاصة.

لم يتقبل أرسطو الفكرة الأفلاطونية التي تقضي بأن المثل( أو الصور) متباعدة أتم التباعد عن المادة ولا يمكن التقريب بينهما على اعتبار أن الأولى هي جوهر الأشياء وعلة لوجودها في العالم المحسوس، في حين أن الثانية مادية محسوسة ومن ثمة ينبغي أن تترتب بعيدا عنها.

وقد حاول تجاوز هذا الطرح فقال" إن الكلي أو الجزئي لا يوجدان متباعدين في عالمين مختلفين، ليس المثال شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن يتضما بالقوة وعلى نحو آلي لتكوين عالم، إن الكلي أو الجزئي، الهيولى أو الصورة لا ينفصلان، والرابطة بينهما ليست آلية، بل عضوية"(13).

وقد أسس تفنيده لهذه الثنائية انطلاقا من رفضه القاطع لفكرة أفلاطون التي ترمي إلى أن المثل هي جوهر الأشياء" الجوهر الأول" ولا جوهر فوقها، فهو يزيح هذا الاعتقاد ويطرح تصورا بديلا عنه مفاده أن الموجود الجزئي هو الجوهر الحقيقي.

كما يرى أرسطو أن أفلاطون حينما قال إن الموجودات الحسية هي " نسخ" عن المثل و" تشارك" فيها، لم يشرح علاقة المثل بالأشياء واكتفى بالمشاركة التي لا تعبر عن العلاقة الموجودة بينهما على نحو حقيقي وإنما على نحو مجازي شاعري(14). وكان حريا بأفلاطون- فيما يرى أرسطو دائما- أن يقدم تفسيرا عقلانيا للمسألة بدلا من هذه الاستعارة الشعرية.

ولما كانت الفلسفة الأفلاطونية تنبني في جوهرها على قاعدة التسليم بأن العالم العقلي هو أصل الوجود وأن العالم الحسي ظل وانعكاس له، يرى أرسطو على العكس من ذلك أن" الوجود الحقيقي إنما هو الوجود

الطبيعي، أي الوجود المادي المتحرك حركة* محسوسة"(15)، ومن ثمة فإن أشياء الحس وموضوعاتها تحمل في ذاتها حقيقة جوهرية كانت إلى وقت قريب منعدمة عند أفلاطون.

غير أن أرسطو لم يوفق في تحديد أصل هذا الوجود الحسي، فهو لما يقول إن العالم مؤلف من الهيولى والصورة لم يستطع أن يحدد مصدر هذه الهيولى، "ففي مذهبه الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن وجودها في ذاته بالكلية أي أنها جوهر حقيقة مطلقة، وهذا غير متفق بالمرة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها، ليست شيئا سوى إمكانية محضة"(16). وبالتالي بقي احتمال ثاني هو أن الصورة مبدأ مطلق للأشياء، أي أنها ضرورية والعالم كله يجب أن يشتق منها، لكن أرسطو يخفق من جديد في تبيان كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا محددا لذاته، بل هو يرفض من الأصل هذا الرأي ويذهب إلى أن العالم لا يشتق منها. ومن ثمة نستنتج أن " أرسطو – مثل أفلاطون – قد سمى مبدأ ذاتي التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل كيف يفسر ذاته بذاته"(17) .

وبذلك بقيت الثنائية القائمة بين الهيولى والصورة عالقة ولم تحل في الأخير شأنها في ذلك شأن ثنائية (المثال والمادة) الأفلاطونية التي انتقدها أرسطو ولكنه لم يوفق في تقديم البديل الفلسفي عنها.

**تفنيد أرسطو لنظرية المعرفة الأفلاطونية:**

إن النظرة المختلفة لأرسطو إلى نظام الوجود وطبيعته قد حددت أيضا نظريته في المعرفة فهو يقول إن" كل موضوعات المعرفة هي وقائع جزئية ندركها من خلال الإدراك الحسي، فإن قوانين العلم الكلية ما هي إلا طريقة مناسبة وحسب لأجل وصف المتشابهات المتكررة التي نلاحظها في أحداث الأشياء المحسوسة"(18). وذلك مؤداه أن العالم الخارجي الحسي، وما يحتويه من أشياء وجزئيات، يصلح وبجدارة لأن يكون موضوعا للإدراك، وهكذا يصبح الإحساس مصدرا أساسيا للمعرفة الإنسانية.

كذلك لم يوافق أرسطو السفسطائيين في اعتمادهم الجدل والسفسطة سبيلا إلى العلم والمعرفة، فكما كان أفلاطون يعارضهم ويسفه أقوالهم فعل أرسطو الشيء نفسه ورفض تصوراتهم، " ويظهر ذلك في " السوفسطيقا" التي كشف فيها عن الجدل المغالطي الذي اتبعه السفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية...."(19)

و بالرغم من أن أرسطو يجاري أستاذه في مثل هكذا موقف، إلا أنه يختلف عنه اختلافا جذريا وجوهريا من حيث المبدأ والمنطلق، فهذا الطرح الأرسطي الجديد يبقى في تفاصيله متناقضا مع نظرية أفلاطون في المعرفة، والتي دلت صراحة على أن هناك تمايزا كبيرا ومفصليا بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية الصحيحة، من منطلق أن المثل هي الحقيقة المطلقة، وهي في الوقت ذاته مصدر للمعرفة وعلة لها.

وعلى هذا مضى أرسطو في تفنيذ الموقف الأفلاطوني وإبطاله، مقررا أن المعرفة لا تتطلب ولا تقتضي البتة" وجود أشباه هذه" المثل" التي تعلو على نطاق التجربة الحسية حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه"المثل" لا تزيد، في رأي أرسطو، عن أن تكون مجرد "مجازات شعرية". إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك" واحد فوق المتعدد وبعده" (أي المثال، ويقصد التصورات العقلية الخالصة التي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي الواقع، كما وصفها أفلاطون). وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة على نحو كلي"(20). وهذا يعني أن معطيات الحس هي المادة الأصلية والوحيدة للعلم والتفكير، والتي نصل من خلالها إلى إدراك الحقيقة، وبالمقابل فإن التصورات الكلية لا تصلح أبدا أن تكون مادة للمعرفة، بحكم أنها ذات طبيعة عقلية خالصة، حيث أن دراستها لا تجدي نفعا في إدراك ما هو جزئي وخاص.

ونتيجة هذا كله أن أرسطو قد عني بنظرية المعرفة عناية خاصة، إذ يعود إليه الفضل بعد سقراط وأفلاطون في بحث مسألة المعرفة لذاتها بيد أنه بالغ وأخطأ لما اعتبر التجربة الحسية مصدرا وحيدا للمعرفة، كما أنه أهمل مسألة خاصة ودقيقة – كغيره من فلاسفة اليونان- حين لم يحدد الأسس والمبادئ التي يمكن من خلالها بناء معرفة صحيحة ويقينية.

**نقدية أرسطو لمذهب أفلاطون في النفس:**

يتناول أرسطو مسألة النفس أيضا ويوليها اهتماما كبيرا، حيث أنه وضع دراستها في المرتبة الأولى بالنسبة لسائر المعارف(21) ، على أنه لم يجعل النفس مفارقة بطبيعتها- كأفلاطون- بل هي عنده صورة الجسم متحدة به اتحادا جوهريا.

ومذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي كأستاذه وتتضح هذه الثنائية من خلال تعريفه للنفس على أنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". فالنفس مختلفة عن البدن والبدن لن يكون أبدا مماثلا للنفس، وعن ذلك يقول أرسطو أيضا:" الجسد متمايز عن النفس، وصورة الجسد الطبيعي تأخذ الحياة بقوة، وبالتالي النفس غير قابلة للانفصال عن الجسد"(22).

وتفرقة أرسطو هذه امتداد- في واقع الأمر- لفكرته السائدة في جميع فلسفته. وهي فكرة المادة والصورة، فالجسد هو بمثابة المادة الأولى أو الهيولى، والنفس هي بمنزلة الصورة.

وإذا كان أفلاطون قد افترض ثلاثة نفوس هي النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة، فإن أرسطو يرى عكس أستاذه أن النفس الإنسانية واحدة. وما نراه فيها من اختلاف إنما مرده إلى وظائفها العديدة والمختلفة التي تقوم بها.(23) وتبعا لهذه الوظائف قسمها إلى نفس نباتية وحاسة وناطقة ويتضح ذلك من خلال تعريفه للنفس بأنها: "ما به نحيا ونحس ونعقل ونتحرك في المكان"(24) ، على ألا نفهم- طبعا- أن هناك نفوسا متعددة، فأرسطو إنما يقصد

من التقسيم أن هناك وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق- أن أرسطو لم يوجه كبير عناية لشرح طبيعة النفس والبرهنة على خلودها، بقدر ما اتجه إلى بحث وظائفها وخصائصها، وبذلك كانت دراسته أقرب إلى الاتجاه العلمي الحديث.

ولقد أقر أرسطو أستاذه على تقسيمه النفس إلى قسمين: الأول عقلي يتصل بالعقل ويختص بالفضائل، أما الثاني فغير عقلي ويتعلق بالشهوة، بالإضافة إلى ذلك ذهب مذهب أستاذه في أن العقل هو الجزء الإلهي في الإنسان والذي به يتأمل الإله.(25) وهو ما نستشفه من خلال قوله:" إن العقل قوة إلهية وأكثر ما فينا ألوهية. له المحل الأول بين قوانا، يتعقل بالأمور الجميلة الإلهية، وتعقله هو السعادة القصوى"(26).

إن العقل حسب أرسطو هو الصفة المميزة للإنسان، بل هو أسمى قوى الإنسان(27) ، "فالعقل الإنساني قادر على تأمل وتفكر الآلهة- الكواكب"، لذلك جعل موضوع منطقه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد وهو أيضا عملية الفكر في النفس فما يسميه (أرسطو) بالعقل إنما هو الأداة التي تفكر بها النفس وتكون بها التصورات. وأفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال. والعقل يرادف من جانب آخر التناسق والنظام.(28)

وكما قسم أرسطو النفس إلى قسمين عاقل وغير عاقل، قسم كذلك الفضائل إلى قسمين خلقية وعقلية. وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى نوعين : فضائل عقلية رئيسية: وهي العلم أي المعرفة البرهانية لكل ما هو ضروري وأزلي. ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء، ثم الحكمة العملية وهي معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية، وأيضا العقل الحدسي الذي يدرك المبادئ التي يستند إليها العلم وأخيرا الحكمة الفلسفية وهي اتحاد العقل الحدسي بالعلم. فضائل عقلية ثانوية: وهي مثل جودة التروي والتفكير والفهم الجيد أي جودة المشورة ثم جودة الحكم.(29) وجميع هذه الفضائل – سواء كانت رئيسية أو ثانوية- يؤول إلى النفس ثم إلى العقل.

ووفقا لهذه الفضائل يقسم أرسطو أيضا العقل إلى نظري وعملي.وكل منهما يسعى في طلب المعرفة، فهو من حيث أنه يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلا نظريا ومن حيث أنه يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منها يسمى عقلا عمليا. والعقل النظري يقال بالاشتراك على درجات مختلفة فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة* والعقل الفعال.(30)

وبالرغم من أرسطو انتقد وبشدة آراء أفلاطون الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت، إلا أنه يميل إلى مرافقة هذا الرأي-بعد أن كان قد ثار عليه- في سياق حديثه عن العقل الفعال الذي يضطرب بشأنه أيما اضطراب. فأرسطو لم يكن واضحا في تحديد طبيعة هذا العقل وأبقى المسألة مبهمة غامضة. وحتى نتبين الأمر لابد من أن نلقي الضوء على مقالته فيما يخص العقول الثلاثة.

لاحظنا، فيما سلف، أن أرسطو يطلق العقل النظري- بالاشتراك- على درجات مختلفة هي:

1- **العقل الهيولاني المنفعل:** ما هو إلا العقل بالقوة أي مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها، وهو جزء من النفس من شأنه أن يكون محلا أو مستودعا يقبل المعاني العقلية. وهذا

يعني أن ليس له وجود محدد قبل أن يدرك هذه المعاني، وهو يخرج من القوة إلى الفعل بتأثير من الصور العقلية(31).

2- **العقل بالملكة( المستفاد):** وهو العقل المنفعل بعد أن استفاد من الصور العقلية واكتسبها بالفعل، فخرج إلى الفعل بعد أن كان بالقوة(32)، لكن الإشكال الجوهري الذي يواجه أرسطو هو: كيف تستطيع الصور العقلية إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل، إذا كانت هي الأخرى أشياء بالقوة؟

3- **العقل الفعال:** كحل لهذا الإشكال، لقد أضاف أرسطو إلى العقلين السابقين عقلا آخر سماه بالعقل الفعال، وهذا الأخير بدوره جزء من النفس، بحيث يقول: " في الواقع يفرق المرء في النفس من جهة بين العقل الذي يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى بين العقل الذي يضع المعقولات..."(33) أي بين العقل المنفعل الذي يقبل المعقولات ويتشكل بها، والعقل الفعال الذي يقدم له هذه المعقولات فيخرجه من القوة إلى الفعل.

والعقل الفعال بهذا المعنى فاعل وأسمى من العقل المنفعل، كما أنه مفارق، فهو" عندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ يكون خالدا وأزليا"(34).

لكن هل هذا يعني أن العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بعد وضعه للصور المعقولة وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل مستفادا بالملكة؟ أم أن أرسطو يقصد بالمفارقة مفارقة النفس للبدن بعد الموت؟

الأرجح أن يكون الرأي الأخير هو الصواب لأن أرسطو يقول " فمتى فارق فإنه يسير على غير ما كان عليه.. وهو الوحيد الذي لا يموت وهو الخالد... في حين أن العقل المنفعل قابل للفساد"(35) ونتيجة هذا كله أنه يقصد بالمفارقة مفارقة النفس للبدن إذ لا يعقل أن يفارق العقل الفعال لوحده منفردا وهو جزء لا يتجزأ من النفس؟ وهذا يتناقض طبعا مع مواقفه السابقة التي ينتقد فيها أفلاطون على رأيه القائل بأن النفس مفارقة للبدن بعد الموت. وعلى كل تبقى مسألة العقل الفعال من أعقد المسائل الفلسفية التي طرحها أرسطو وأشدها غموضا على الإطلاق، فلقد تركها دون حل الأمر الذي حمل الفلاسفة اللاحقين على تأويلها أكثر من تأويل.

**خاتمة:**

إن موقع أفلاطون في تاريخ الفكر الفلسفي محوري من حيث أنه قدم للتفكير الإنساني في عمومه نظرية واضحة المعالم والأسس في المعرفة، فالفلاسفة السابقون- وإن كانوا قد مهدوا بآرائهم الفلسفية الجريئة لهذه المسألة – فإنهم لم يستطيعوا أن يقدموا نظرية دقيقة ومكتملة في المعرفة على النحو الذي أبدعه أفلاطون، ذلك أن أغلب التيارات الفلسفية السابقة عليه كانت تنزع إما إلى رد المعرفة إلى الإحساس واعتبارها السبيل الأوثق للحقيقة ممثلة بخاصة في آراء السفسطائيين وعلى رأسهم بروتاغوراس، أو إلى اعتماد المعرفة العقلية ونبذ ما دونها من المعارف، وقد ظهر هذا الموقف تحديدا عند سقراط، غير أن أفلاطون استطاع أن يفيد من هذه الآراء ويوائم بينها ومن ثمة يطبعها بطابعه الخاص.

لقد أفصحت النقدية الأرسطية عن تعارض كبير بين آراء أرسطو وأفكار أستاذه أفلاطون، ذلك أنه كلما توجهنا في الفلسفة نحو الفكر الأفلاطوني بطابعه المثالي الكلياني، تبدى لنا في المقابل الطابع الواقعي العيني لفلسفة

أرسطو، غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة الأرسطية معارضة تماما لمذهب أفلاطون الفلسفي. فالتحليل النقدي الموضوعي لمذهب أرسطو- في ضوء المذاهب السابقة عليه- سرعان ما يبرز أنه لم يستطع التحرر من التأثير الأفلاطوني، كما يؤكد من جهة أخرى أن العديد من عناصر الفكر السابقة تسربت إلى فلسفته وشكلت ملامحها الرئيسية، بل إن أرسطو وباعترافه يعلن صراحة أنه قد استفاد من أفلاطون وغيره من الفلاسفة. وقصارى القول أن طبيعة الفكر الأرسطي تحمل بين طياتها- وفي آن الوقت- تأثرا كما نقدا وتجديدا للفلسفات السابقة عليها.

الهوامش :

* عادة ما ينسب مؤرخو الفكر والمناطقة إلى أرسطو تأسيس المنطق وإخراجه في شكله النهائي، غير أن الدراسات الحديثة قد أثبتت أن المنطق لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل قد خضع لعامل التطور الفكري والحضاري فقد أكدت هذه الاكتشافات أن شعوب الشرق، لا سيما الصينيين والهنود، كان لهم السبق- وبزمن بعيد- في معرفة الكثير من تفاصيل المنطق. فضلا عن أن الجذور العميقة للمنطق الأرسطي قد أرهص لها السوفسطائيون وسقراط في جولاتهم الجدلية، ثم تطور هذا الجدل عند أفلاطون ليصبح علما بذاته يستخدم فيه القسمة الثنائية. يراجع هنا: محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 163 وأنظر أيضا: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1976، ج2، ص ص35، 36.

1- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مشكلة التوفيق و الأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص.126

2- المرجع نفسه، ص.126

[3]- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص.39

4- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص .115

5- Régis Jolivet, "Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne", J.Vrin, Paris, 1955, p127.

* إله أرسطو هو صورة خالصة وفعل خالص، وعلى الرغم من أنه يقف خارج العالم، إلا انه ضرورة لازمة لوجود هذا العالم، حيث أنه المصدر الأعلى الذي يجعله يقوم بعملية النمو الكونية كلها ولمزيد من التفصيل راجع ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص.73

6- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص: .115

7- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب: توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة خضر زكريا، دار الفكر، موسكو، ط3، 1979، ص ص 103،102.

8- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، مرجع سابق، ص30.

[9]-جماعة من الأساتذة السوفيات، مرجع سابق، ص 103.

10- المرجع نفسه، ص 104.

11- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق ، ص 124.

12- جماعة من الأساتذة السوفيات ، مرجع سابق، ص.104

13- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 271.

14- المرجع نفسه، ص218.

* تقع الحركة عند أرسطو في أربع مقولات أساسية هي: مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان، فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغيير أو حركة الكون والفساد، ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة... الخ. لمزيد من التفاصيل. أنظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988، ط3، ص 169.

15- المرجع نفسه، ص 168.

16- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص.272

17 - المرجع نفسه، ص.274

18- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص 43.

19-مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص111.

20- ألفرد ادوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص.42

21- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص.118

[22]- Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Bordas, Paris, 1991, p :16.

23- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1962، ص124.

24- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، 1985، ط4، ص .31

25- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 59.

26-المرجع نفسه، ص218.

27- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط7، (د ت)، ص .171

28- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ص59، .60

29- - محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص 220،221.

* هذان العقلان: العقل الهيولاني (المنفعل) والعقل بالملكة (المستفاد) ليسا لأرسطو وإنما لشراحه اليونان من بعده وقد وضعوهم بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهبه العام.

30- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، لبنان، 1970،ص182.

31- محمود قاسم، مرجع سابق، ص ص .196،194

32- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 183.

33- محمود قاسم، مرجع سابق، ص.196

34- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص 154، .155

35- محمود قاسم، مرجع سابق، ص 197.

## المصادروالمراجع:


- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، 1985، ط4.

- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب: توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة خضر زكريا، دار الفكر، موسكو، ط3، 1979.
- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط7، (د ت).
- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.
- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988، ط3
- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1976، ج2.
- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1962.

- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

- Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Bordas, Paris, 1991.
- Michel Fattal, "Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et farabi", L'Harmattan, Paris, 2007.
- Régis Jolivet, "Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne", J.Vrin, Paris, 1955.