إشكاليّة الماهية والوجود والحقيقة في العقل الأرسطيّ المؤسّس

مقاربة نقدية لبنية خطاب الحد عند أرسطو

د. عبدالواسع الحميري*

ahemyare@kku.edu.sa

تاريخ الاستلام: 2022/01/02م	تاريخ القبول: 2022/02/24م

ملخّص:

تسعى هذه الدراسة إلى طرح أسئلة الماهية والوجود والحقيقة على العقل الأرسطي المؤسّس، بهدف الوقوف على طبيعة الدّور الذي لعبه هذا العقل في تأسيس مفهوم الحقيقة ومفهوم الواقع، فضلاً عن مفهوم الإنسان والعقل المدرك لهما. حيث تم تناول قضايا الدراسة في مقدمة وتمهيد، وجملة محاور؛ تمّ خلالها تناول مفهوم الحدّ الأرسطيّ, وأهمّ عناصره التكوينية, مفردةً ومركبةً، ودلالة كلّ منها على حدة, وتوصّلت إلى عدد من النتائج, أبرزها: أنّ نسق خطاب الهيمنة السّياسيّة المؤسّس قد فرض حضوره المهيمن على كلّ أنساق خطابات العقل والمعرفة الأخرى, بما في ذلك نسق خطاب العقل الفلسفيّ اليونانيّ المؤسّس, حيث أسهم في صياغة بنية المنطق الأرسطيّ, بما في ذلك مفهوم الماهية ومفهوم الوجود والحقيقة, وبلوره على النّحو الذي ما زلنا نعرفه ونعترف به حتى يوم النّاس هذا.

الكلمات المفاتيح: الماهية، الوجود، الحقيقة، الحدّ، التّأسيس.

* أستاذ الأدب والنقد - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508

The Problematic Nature of Essence, Existence, and Reality in the Aristotelian Founding Mind: A Critical Approach to the Structure of Aristotle's Discourse of Limit

Dr. Abdulwase Al-Hemyari*

ahemyare@kku.edu.sa

Received date: 02/01/2022	Acceptance date: 24/02/2022

Abstract

This study seeks to pose questions of essence, existence and truth to the founding Aristotelian mind, with the aim of identifying the nature of the role that this mind played in establishing the concept of truth and the concept of reality ,in addition to the concept of man and the mind aware of them. The issues of the study were addressed in an introduction, a preface, and a number of axes including a discussion on the concept of the Aristotelian limit and its most important formative elements, singular and compound, as well as the significance of each one separately. The study reached a number of results, the most prominent of which are: The founding political hegemony discourse has imposed its dominant presence on all discourses of reason and other knowledge, including the founding Greek philosophical mind discourse, where it contributed to formulating the structure of Aristotelian logic, including the concept of essence and the concept of existence and reality. The founding political hegemony discourse has crystallized these concepts in the way that we still know and acknowledge until this day.

Keywords: Essence, Existence, Truth, Limit, Foundation.

*Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities - King Khalid University, Saudi Arabia.

مقدّمة:

تعدّ إشكاليّة الماهية والوجود والحقيقة واحدةً من المشكلات الفلسفيّة العويصة التي أشكلت وما تزال تشكل على العقل الفلسفيّ قديما وحديثا. لذا كان من بين أهمّ أسباب الاختلاف بين البشر؛ أفرادًا وجماعاتٍ، وتوتّر علائقهم؛ اختلاف مفهوم الحقيقة ومفهوم الواقع، ومن ثمّ، مفهوم الصّدق والكذب وتعدّد دلالاتهما في وعيهم، بتعدّد مواقعهم ومواقفهم، فضلًا عن تعدّد تصوّراتهم وزوايا نظرهم إلى كل ذلك.

وما تهدف إليه هذه الدّراسة هو محاولة إعادة طرح سؤال الماهية المتعلّق بحقيقة كلّ من الماهية، والوجود، والحقيقة على العقل الفلسفيّ الأرسطي: ما الماهية؟ وما الوجود؟ وما الحقيقة؟ وما العلاقة بينها؟ وأين يكمن كلّ منها؟ في عالم الدّاخل، أم في عالم الخارج؟ في الأعيان أم في الأذهان؟ وما العلاقة بين مفهوم الماهية ومفهوم الوجود والحقيقة؟ وهل الحقيقة هي الوجود ذاته، أم أنّها شيء مغاير له؟ ومن ثمّ، هل هي ذاتيّةٌ أم موضوعيّةٌ؟ واحدةٌ، أم متعدّدةٌ؟ مطلقةٌ، أم نسبيّةٌ؟ وما علاقة الحقيقة باللّاحقيقة؟ وهل يمكن الحديث عن الحقيقة بمعزل عن أضدادها ومقابلاتها: الكذب، الخطأ، الوهم.... أم هي متلازمة معها؟ هل الحقيقة خاصيّة من خصائص العقل وحده، أم تتدخّل فيها الأهواء والرّغبات والغرائز؟ ثمّ كيف تفرض الحقيقة نفسها؟ وهل لها قيمة معرفيّة، أم أخلاقيّة، أم نفعيّة بالنسبة للإنسان؟

ولأنّ ما تهدف إليه هذه الدّراسة ليس محاولة إعادة طرح أسئلة هذه الإشكاليّة على مطلق الفكر الفلسفيّ الذي خاض، وما يزال، غمار البحث عن إجابات ممكنة لأسئلة هذه الإشكاليّة، بقدر ما تهدف إلى إعادة طرح هذه الأسئلة الإشكاليّة على مرآة ما تسمّيه بـ" العقل الأرسطيّ المؤسّس"، فإن السّؤال الذي تجب المبادرة إلى طرحه هنا، هو: ما المقصود بـ" مفهوم التّأسيس هنا"؟ تأسيس ماذا؟ وكيف؟

-1-مفهوم التّأسيس

وهنا يمكن القول: إنّ المقصود بالتّأسيس: تأسيس وجود الموجودات بعامّة؛ المحسّة منها والمجرّدة، وتأسيس وجود الموجودات إنّما يكون بحدّها وتحديدها، أو بتسمية مقوّمات وأسس وجودها التي تجعل منها هذه الموجودات إيّاها، أو هي هي.

أمّا العقل المؤسّس فنعني به العقل اليونانيّ، بدءًا من سقراط، وكما تجلّى بخاصّة عند كلّ من أفلاطون وأرسطو. ونصف هذا العقلَ بالمؤسّس، لأنّه المؤسّس للحقيقة وللواقع، والمؤسّس للإنسان وللعقل المدرك لهما، والمؤسّس فضلًا عن ذلك لمعقولات العقل من جهة ثانية، فهو إذن المؤسّس للماهية وللوجود وللحقيقة؛ ذلك أنّه أوّل عقل سعى إلى صياغة مفهوم الماهية ومفهوم الوجود، ومن ثمّ، مفهوم الحقيقة؛ بما في ذلك حقيقة العقل نفسه وحقائق معقولات العقل، أو حقيقة الموجودات، وحقيقة العقل المتعقّل لها.

فنحن إذن إنّما نصفه بالمؤسّس لأنّه العقل الأوّل الذي بادر إلى طرح أسئلة الوجود على الموجودات، فأسّس ذاته، وأسّس، في الآن ذاته، معقولاته، ممثّلةً في موجودات العالم من حوله؛ أسّس ذاته بجعل هذه الذّات- ولأوّل مرّة في تاريخ الفكر البشريّ **المدوّن** على الأقلّ- موضوعًا للتّأمّل والنّظر العقلانيّ الفلسفيّ؛ وأسّس معقولاته بسعيه الدّؤوب إلى تشييد حدّها، وإقامة حدودها؛ حيث جعل لكلّ منها حدّا وحدودًا بها تُعْرَفُ، وعلى أساسها تميّز وتُعَرَّفُ؛ فلا تختلط بغيرها أو تلتبس[1].

لذا كان واجبًا علينا، في سياق ما نحن فيه هنا، المبادرة إلى التّعرّف على طبيعة الحدّ الأرسطيّ المؤسّس الذي أقامه هذا العقل، وجعل منه أساسًا لمعرفة ذاته ولمعرفة معقولاته / موضوعاته، انطلاقًا من السّؤال:

فما الحدّ إذن؟ كيف عرّفَ هذا العقلُ الحدَّ أوّلًا؟ وما هي أهمّ مكوّناته التّأسيسيّة، وما دلالة كلّ مكوّن على حدة؟

-2- مفهوم الحد

الحدّ، عند أرسطو، من حدّ الشّيء يحدّه حدًّا؛ فهو حادّ ومحدود، والحدّ: الفصل بين الشّيئين، لئلّا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدّى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، ومنه: حدود الحرم، وحدّ السّارق والزّاني وغيرهما، لأنّه يمنعهما من معاودة الزّنى والسّرقة، ويمنع غيرهما أيضًا من إتيان الجنايات، وأصل الحدّ: المنع والفصل بين الشّيئين، تقول: حدّ الرّجل عن الأمر يحدّه: منعه وحبسه[2].

ولأجل هذا سمّي البوّاب حدّادًا؛ لأنّه يمنع من دخول الدّار من لا يستحقّ أن يدخلها، وسمّي السجّان حدّادا أيضًا، لأنّه يمنع السّجين من الخروج من السّجن. وسمّي ما يفصل بين الأراضي المملوكة حدودًا؛ لأنّ بها يمتنع اختلاط الحقوق. وسمّيت الحدود في الشّريعة حدودًا، لأنّها تمنع من العودة إلى المعصية، ولأجل هذا أيضًا سمّي التّعريف حدّا، لأنّه يمنع من دخول ما ليس من المحدود، ويمنع من خروج ما هو من المحدود[3].

وبهذا يتّضح أنّ الحدّ -في لسان العرب- قد يطلق ويراد به الرّسم أو الصّورة أو الشّكل أو المجسّم الذي نعتمد عليه في عمليّة الفصل بين الممتلكات والحقوق، وتمييز بعضها عن بعض. وقد يطلق ويراد به الشّيء الحادّ؛ الأداة؛ أداة الفصل والتّمييز بين الأشياء/ الأجزاء المتداخلة (السّيف أو الشّفرة أو السّنان أو النّاب). وقد يطلق ويراد به الشّخص الخبير؛ ذو الخبرة أو السّلطة المعرفيّة الذي ينصب الحدود، ويرسم الرّسوم الفواصل بين الحقوق؛ حتّى لا يختلط بعضها ببعض، أو يعتدي بعضها على بعض (الشّخص صاحب العلم أو الخبرة أو التّجربة أو السّلطة)، أو الذي يقيم الحدود (الشّرعية أو القانونيّة) بين النّاس في المجتمع، ومنه قولهم: هذا شخص حادّ الطّبع أو المزاج: سريع النّزق والغضب.

والحدّاد -كما سبق-: البوّاب؛ لأنّه يمنع من دخول الدّار من لا يستحقّ أن يدخلها، والسّجّان؛ لأنّه يعالج الحديد من القيود، ويمنع السّجين من الخروج من السّجن. ومنه أيضًا البصر الحديد: النّافذ الرّؤية، أي الذي يخترق سطح المرئيّ إلى عمقه.

يؤشّر ما سبق إلى أنّ مفهوم" الحدّ " يتضمّن الدّلالة على أربع دلالات مركزيّة؛ لا يكون بدونها:

-أولاها: عمليّة فصل الأشياء بعضها عن بعض، لتمييز بعضها عن بعض؛ حتى لا تختلط، فتضيع بضياع هويّتها.

-ثانيتها: العلامة أو الشّارة الدّالّة على حصول عمليّة الفصل والتّمييز بين الأشياء بعضها عن بعض (الصّورة، أو الشكل، المجسم الدّال على عمليّة الفصل، والتّمييز).

-ثالثتها: أداة الفصل والتّمييز بين الأشياء (الشّيء، الأداة الحادّة).

-رابعتها: الشّخص الفاعل.

فهو (الحدّ) إذن عبارة عن عمليّة كليّة مركّبة؛ تشترط حضور عدد من العناصر والمكوّنات، وتتحقّق وفق عدد من الشّرائط والمبادئ، وتؤسّس، في نهاية الأمر، لما يسمّى بـ" الحدّ، بالمفهوم الأرسطيّ، أقلّها سبعة عناصر هي:

1-الحادّ بصيغة اسم الفاعل.

2-المحدود.

3-المحدود فيه (مقام الحدّ وسياقه).

4-والمحدود به (لغة الحدّ).

5-والمحدود له (متلقّي الحدّ المشارك في عمليّة إنتاجه).

6-والمحدود لأجله (غايات الحدّ ومقاصده النهائيّة).

7-إضافة إلى فعل الحدّ نفسه.

هذا عن المفهوم اللّغويّ للحدّ الأرسطيّ ومكوناته البنيوية التّأسيسيّة.

أمّا مفهومه الفلسفيّ أو المنطقي؛ فنجد أرسطو يستخدم كلمة (حدّ) ليدلّ بها على مقوّم أولى للقضيّة، باعتباره حدًّا لها، وأمّا الكلمة الإنجليزية Term فمشتقّة من الكلمة اللّاتينيّة Terminus التي تعني حدّا، كما تعني طرف النّهائيّة في آن معًا، والحدود- شأنها شأن غيرها من الشّارات والفواصل التي تحدّ وتحدّد في المجالات الأخرى، كحدود الكيانات السّياسيّة مثلًا، وحدود الملكيّات العقّاريّة الخاصّة - تنهض بوظيفة واحدة مزدوجة: الفصل والوصل، في آن معًا؛ فهي تضع الخطوط الفاصلة بين الشّيء والشّيء الآخر، من جهة، ولكنّها تصل الشّيء بشيء آخر، من جهة ثانية، لهذا لم يكن لأيّ حدّ قوّة منطقيّة إلّا من حيث هو متميّز عن غيره من الحدود، ومتّصل بغيره من الحدود في آن واحد[4].

وقد عرّف أرسطو الحدّ بـ"أنّه قول وجيز منبئ عن ذات الشّيء وماهيته"[5]. أو بأنّه "الدّليل على ما هو الشّيء في إنّيّته"[6]. أو على أنّه "القول الدّال على ماهية الشّيء" ويعني بالماهية كمال حقيقة الشّيء التي بها هو هو، وبها يتمّ حصول ذاته[7]، أي على كمال وجوده الذّاتي، وهو ما يتحصّل له من جنسه القريب وفصله[8].

وقد ميّز أرسطو بين نوعين من الحدود: حدود أصحاب العلم الطّبيعيّ، وحدود الجدليّين، قائلًا: "إنّ حدود أصحاب العلم الطّبيعيّ، في القديم، كانت مأخوذة من الموادّ فقط، أمّا حدود الجدليّين؛ ويعني بهم الفلاسفة، فمأخوذة من الصّور فقط. فالغضب -على سبيل المثال- كان يحدّه صاحب العلم الطّبيعيّ بأنّه غليان الدّم الذي في القلب، أمّا صاحب علم الجدل، وهو النّاظر في الصّورة، فكان يحدّه بأنّه شهوة الانتقام"[9].

وهو يرى أنّه يجب أن يكون حدّ الرّجل الطّبيعيّ مؤلّفًا من الأمرين جميعًا، لأنّه إذا كانت هذه الأشياء إنّما هي معان في مادّة (هيولى)، فإنّها تقوّم من شيئين: من الصّورة، ومن المادّة (الهيولى). بحيث يمكن القول في حدّ البيت، على سبيل التمثيل: إنّ مَنْ حدَّهُ بأنّه ستارةٌ، تمنع الإنسان ممّا يخاف أن يعرض له من الفساد، نتيجة (عوارض) الرّياح والمطر والحرّ والبرد، فقد حدّه، من قِبَلِ الصّورةِ فقط، وغَفَلَ عن مكوّن المادّة، وَمَنْ حدّه بأنّه جسمٌ؛ يُعْمَلُ من لبن، وخشب، وحجارة، فقد حدّه من قبل المادّة (الهيولى)، وجهل أمر الصّورة، وَمَنْ حدّه من قبل الأمرين جميعًا، فقد حدّه بجزأيه اللّذين من قبلهما كان البيت (بيتًا)؛ فَعُلِمَ البيتُ بجميع ما به قوامه[10].

ولمّا كان ما يستهدفه الحادّ بفعل الحدّ - عند أرسطو- هو لا شيء سوى جوهر الموجود وأعراضه، وكانت أعراضُ الموجودِ المحدودِ، إذا تؤمّلت، تنقسم - كما يقول أرسطو- إلى قسمين: قسم يخصّ الموجود نفسه، ولا يحتاج فيه إلى غيره (كاختصاص نفس الإنسان بالعقل دون بدنه؛ إذ هي لا تحتاج - في عمل العقل، وهو التّصوّر- إلى البدن، كما يقول أرسطو). وقسمٍ ممّا يشترك فيه الموجود المحدود مع غيره؛ ولا يتمّ له ذلك إلّا به (كاشتراك النّفس مع البدن في أفعال باقي القوى الأخرى، كالحسّ، والغضب، والشّهوة[11]. أقول: لمّا كان ذلك كذلك، كان الطّريقُ إلى (تشييد) حدّ الموجود هو الطّريق إلى معرفة جوهر وجوده.

ولأنّ الطّريق إلى معرفة جوهر الموجود ليس سالكًا - كما يقول أرسطو- لاسيّما في ظلّ شيوع الظّنّ أنّ هذه الطّرق ليست واحدةً، بل هي متعدّدة، وأنّ النّتائج التي توصل إليها هذه المعرفة لا بدّ أن تكون مختلفة، وهي مبادئ الأشياء[12]، كان واجبًا على الحادّ أن يراعي في تشييده حدّ الموجود جملة أمور:

-معرفة جنسه؛ وهل هو داخل في جنس الجوهر، أم في جنس العرض؛ الكمّ، أو الكيف، أو غير ذلك من الأجناس العشرة.

-ثمّ معرفة؛ هل هو داخلٌ في جنس ما هو موجود بالقوّة من هذه الأجناس، أو في جنس ما هو بالفعل[13].

-ثمّ معرفة حاله، وهل هو متجزّئ، أم غير متجزّئ، بل بسيط[14]، أو غير مركّب.

ولأنّ ما يوجد له الحدّ عمومًا - حسب أرسطو- هو المعنى الكلّيّ للمحدود (مثل الحيّ)، دون الجزئيّ[15]، وسواء انطلقنا في تشييد حدّ الموجود، من الجزء إلى الكلّ أو من الكلّ إلى الجزء[16]، فإنه يجب على الحادّ العلم والمعرفة الماقبليّة بطبيعة/ ماهية المحدود، أي بجنسه وفصله، وبأسباب وجوده، فإن لم تتيسّر له هذه المعرفة الكليّة الشّاملة لزمه أن يعرف معرفةً ماقبليّةً أحوال (أعراض) المحدود.

فمعرفة ماهية المثلّث - على سبيل المثال- هي السّبب في كون معرفتنا أنّ زوايا المثلّث مساوية لقائمتين، وكذلك معرفة ما هو المستقيم، والمحدّب، هي التي أوقفتنا على خواصّهما، وأمكنتنا من معرفة ماهيتهما. وهذا يعني أنّه متى حصل للحادّ علمٌ بوجود جميع أعراض المحدود الذّاتيّة أو أكثرها، فإنّه يمكنه حينئذ أن يأتي من قبل تلك الأعراض بحدّ تامّ للمحدود، وأن يحدّه بأجود حدّ.

وإذا عُرِفَتْ الحدودُ، فقد عرفت جميع أعراض الشّيء المحدود، ولذلك كانت الحدود هي مبدأ البراهين المطلقة، أعني مبدأ براهين الوجود، ومبدأ براهين أسباب الوجود، وأمّا الأعراض فهي مبدأ براهين الوجود.

ونظرًا لأهمّيّة هذا، فقد كانت الحدود التّامّة - كما يقول أرسطو- هي التي يصار منها لمعرفة الأعراض التّامّة بسهولة، ولذلك فإنّ أيّ حدّ لم يُصَرْ منه إلى معرفة أعراض الشّيء بسهولة، فليس بحدّ، وإنّما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لا محصول له[17].

وهنا وجدنا أرسطو يؤكّد صراحةً على أنّه يجب، في معرفة جوهر المحدود، وتشييد حدّه، أن يسلك المسلك المشار إليه آنفًا، وألّا يقتصر في معرفته على هذا الحّد الذي يكتفي بمجرّد الإجابة عن سؤال الماهية الأساس: ما هو؟ كما كان قد فعل أفلاطون، وما كان عليه حال الحدّ عند أهل الطّبيعة، دون أن يأتي بالسّبب القريب الذي لأجله كانت تلك الماهية، فإنّه لا ينبغي في الحدود أن نقتصر على معرفة الإجابة عن سؤال الماهية: ما هو الشّيء المحدود، بل ينبغي أن نتجاوز، في إجابتنا، حدود هذا السّؤال، إلى الإجابة عن سؤال آخر، هو سؤال العلّيّة: لماذا هو؟ متضمّنًا الإتيان بالسّبب

الذي لأجله كان ذلك الشّيء المحدود، حتّى يكون الحدّ من جنس الحدود التي تشتمل على ما يجري منها مجرى مبدأ برهان ونتيجة برهان.

أمّا الحدود التي نكتفي فيها بالإجابة عن سؤال الماهية: ما هو فقط؟ فإنّها تشبه تلك الحدود التي هي نتائج برهان - كما يقول أرسطو- أي يبقى فيها إعطاء السّبب القريب[18].

وبهذا تغدو الماهية، عند أرسطو -بحسب ريكور نقلًا عن برغسون- هي الثّوب الجاهز الذي يتناسب مع كلّ موجود[19]، ويغدو تحليله المنطقيّ للحدّ الماهوي هذا، ليس تحليلا مركّبًا من المادّة والصّورة، بل مجرّد نقل للصّورة التي لا تبدو -في سياق الإنتاج التّحليلي- مولّدةً، بل سابقةً في الوجود على كلّ عمليّة توليد أو تحليل[20].

ومن هنا، فلا غرابة إذن في أن تغدو الصّورة، في الوعي الأرسطي المؤسّس، هي السّبب الفاعل، وهي المبدأ المحرّك[21]، وهي، من ثمّ، الماهية وأساس الحدّ[22]، وهي الحقيقة والواقع، في الوقت عينه. لتغدو الفلسفة أو العلم -عند أرسطو- هو علم الصّور، ويغدو الحدّ، من ثمّ؛ حدّ فرد ما هو حدّ له من جهة الصورة أو المفهوم، وليس من جهة مطابقته للواقع (الماصدق)[23]. بما يؤكّد أنّ تصوّر أرسطو للعلم، تمامًا هو تصوّره للواقع، قد بقي تصوّرًا أفلاطونيًّا، على الرّغم من مشاربه التّجريبيّة وميله إلى روح التّقليد الطّبيّ[24].

ولأنّ ما يعنينا، في سياق ما نحن فيه هنا، ليس مجرّد الوقوف على مفهوم الحدّ، وأهمّ عناصره التّكوينيّة، عند أرسطو، ولا مجرّد الكشف عن الدّلالات الجزئيّة المتعلّقة بكلّ عنصر من عناصره التّكوينيّة المفردة، وإنّما الكشف عن طبيعة الموقف الفلسفيّ الأرسطيّ المعبّر عنه عبر البنية التّكوينيّة الكليّة للحدّ، والتّعرّف، ومن ثمّ، على أهمّ الخصائص التي تدمغه عند أرسطو، فضلًا عن أهمّ الأسباب والدّواعي التي حفزته إلى اتّخاذ ما اتّخذ من موقف مفارق أو موافق لموقف الآخر من قضايا الحدّ أو التّعريف المؤسّسين للوجود وللحقيقة.

-3- البنية التّكوينيّة للحدّ الأرسطي

وحتّى نتمكّن من النّهوض بهذه المهمّة، بشكل علميّ ومنهجيّ، يلزمنا تحليل بنية (خطاب) الحدّ عند أرسطو، وتفكيكه إلى عناصره الأوّليّة الضّروريّة، للتّعرّف على طبيعتها؛ مفردةً ومركّبةً،

والوقوف، من ثمّ، على دلالاتها وأبعادها الثّقافيّة والحضاريّة، في سياقاتها المختلفة. ولنبدأ بالعنصر التّكوينيّ الأوّل، وهو عنصر الحادّ:

(3-1) الحادّ

الحادّ عند أرسطو هو الشّخص الفاعل في الحدّ، المنتج للحدّ، والمحرّر للمحدّود، والمتوّفّر على شرطي: العلم (المعرفة) الماقبليّة الصّحيحة بـ" جوهر المحدود وأعراضه"، والقدرة على نقلها أو الإبانة عنها للآخرين ممّن يجهل تلك المعرفة. وهي مهمّةٌ صعبةٌ لا ينهض بها إلّا من توافر على شرطين آخرين ضروريّين، هما: الاجتهادُ، والعدالةُ، وهما شرطان أشار إليهما بعض شارحيه، وفي طليعتهم ابن رشد- وتداولهما معاصروه ومن جاء بعده- حيث قال ابن رشد، مقرّرًا: إنّه يجري على أصحاب النّظر من المتكلّمين والحكماء (الفلاسفة) المنوط بهم مهمّة تقرير حقائق الموجودات وإصدار الأحكام (القطعيّة والنّهائيّة) بشأنها، ما يجري على الحكّام في الحقوق بين النّاس؛ من وجوب العدل (في أحكامهم) ولزوم الاجتهاد فيها، وتحمّل تبعات إصدارهم لها، مؤكّدًا، في هذا السّياق، أنّ لهؤلاء النّظّار من المتكلّمين والحكماء من الأجر على اجتهادهم، مثل ما للحكّام في شؤون القضاء بين النّاس[25].

وبهذا يتّضح أنّ الحادّ، في العقل الأرسطيّ التّأسيسيّ للحدّ، هو من يحتلّ في المجتمع، ومن ثمّ، في بنية (خطاب) الحدّ، موقعَ رمزِ السّلطةِ؛ سلطةِ الحقيقةِ إجمالًا؛ ممثّلةً في الحقيقة: العقليّة (الفيلسوف)، أو الحقيقة العلميّة (العالِم) أو الحقيقة المعرفيّة (العارف)، أو اللّغويّة (العالم اللّغويّ)، أو التّشريعيّة والقانونيّة (رجل الشّريعة والقانون) أو الشّرعيّة (الدّينيّة والأخلاقيّة، ممثّلًا في الفقيه)، وهي الحقيقة التي تعبّر عن نفسها مرّةً واحدةً، لا تتكرّر قطّ، من خلال ما يسمّيه هذا العقل بالحدّ الفلسفيّ أو المعرفيّ أو اللّغويّ، أو القانونيّ أو الشّرعيّ، وتبرز صورتها الكلّيّة النّهائيّة عبره، أو من خلاله.

(3-2) المحدود

(3-2-1) والمحدود، عند أرسطو، هو ما يستهدفه الحادّ بفعل الحدّ، وما يستهدفه الحادّ بفعل الحدّ، في الوعي الأرسطي، هو ما يمكن تسميته بـ" جوهر الموجود وأعراضه، والمقصود بـ" جوهر

الموجود وأعراضه" ما به كانت "موجوديّة " الموجود. وما به كانت موجوديّة الموجود - حسب أرسطو- هو لا شيء سوى صورته (الأيدوس) (Eidos) التي له (والتي تأتي في مقابل الماهية أو المفهوم أو المثال عند أفلاطون)[26].

فإذا كان أفلاطون قد هدف عبر موقفه الفلسفيّ إلى الكشف عن الوجود الأسمى أو المثال (المافوق حسّي) للموجودات، فإنّ أرسطو قد سعى إلى الكشف عن "وجودِ الموجودِ من حيث هو وجود"[27]. أي من حيث إنّ له وجودًا صوريًّا (حقيقيًّا)؛ في موقع محدّد من سلّم الوجود الكونيّ؛ لا من حيث هو مجرّد صورة أو ظلال لموجود آخر مفارقٍ له، ومتعالٍ عليه، كما كان قد قال أفلاطون، لذلك وجدناه يؤكّد ضرورةَ إدراكِ وجود الموجود (المحدود)، من جهة ما هو به موجودٌ، وليس من جهة أنّه هو ذاته الموجود الحقيقيّ الذي يجب إدراكه، في مقابل أنّه ليس هو الموجود الظّاهر، أي إدراك ماهية ما يكون، وليس إدراك الماهية من جهة ما هي كيان[28].

وبهذا يتبين أنّ بحث أرسطو، فيما بعد الطّبيعة، قد جاء كردّ فعل غير مباشر على موقف أفلاطون في "نظريّة المُثل" التي أخذ يفنّدها، ويكشف عوارها، مبيّنًا:

1-أنّ نظريّة المُثُلِ هذه قد جاءت عَارِيةً عن طرح سؤال الكيف: كيف نشأ العالم؟؛ ما جعلها تبدو عاجزةً عن فهمه وتفسيره، ومن ثمّ، عن تعليل ظواهره، لاسيّما ظاهرة الحركة التي إن بقيت غائبةً عن الوعي المفكّر، فمحال على هذا الوعي أن يفسّر من الطّبيعة شيئًا. وإذا كان ذلك كذلك، فلم يبق أمام أرسطو إلّا أن يشرع في محاولة البحث عن علّة أخرى للوجود[29]، يتمكّن خلالها من الرّبط بين الموجودات وأسباب وجودها، لتنتهي محاولته هذه، من ثمّ، إلى ابتكار علم جديد، لم يكن له من قبلُ وجود، هو علم المنطق[30] الذي كرّسه لتنظيم هذه العلاقة بين طرفي هذه الثّنائيّة وتصميمها، أي بين المادّة ومثالها.

2-أنّ نظريّة المثل الأفلاطونيّة تنهض على فرضيّةٍ يكذّبها الواقعُ؛ فإذا كان أفلاطون قد افترض ثباتَ المُثُلِ، وأكّد سكونيّتَهَا، وأنّها على حال لا تتغيّر، ليؤكّد - تبعًا لذلك- أنّ صورها - وهي الأشياء في الأعيان- كمثالها ثابتةٌ ساكنةٌ، غير متحرّكة، فإنّ الواقع الملموس- كما يقول أرسطو- يشهد بسقوط

هذه الفرضيّة الأفلاطونيّة، ويؤكّد أنّ أشياء العالم (الممثَّلة) ترتقي، وتنحطّ، ولا تستقرّ على حال. أي أنّها في حال من التّغيّر والصّيرورة الدّائمة، ما يوجب طرح السّؤال على أفلاطون: فكيف تتغيّر هذه الأشياء الصّور مع أنّ أصلها -وهو المُثل- ليست متغيّرة؟!

3- أنّ هذه النّظريّة تقوم على مصادرةٍ مفادها: أنّ المُثلَ لا تُدرَك بالحسّ. والحقّ- كما يقول أرسطو- أنّها تُدرَك بالحسّ، لأنّ ما يحدث حقيقةً- حسب المنطق الأفلاطوني- هو أنّنا فقط نأخذ الأشياءَ التي تُدرَك بالحسّ ونجرّدها من حسّيّتها، ونعمّمها، ونمنحها تسميةً ثانيةً: أنّها غير محسّة، وإلّا فما من فرقٍ في حقيقة الأمر، بين الشّيء ومثاله، أي بين الإنسان في ذاته ومثال الإنسان إلّا من جهة التّخصيص والتّعميم؛ لذا فليست المُثلُ الأفلاطونيّةُ إلّا الأشياء المحسوسة، وقد جُرّدت من حسّيّتها/ شيئيّتها.

4- أنّ نظريّة المُثُلِ تقوم على مبدأ الفصل التّام والمطلق بين الأشياء (في الأعيان) وَمُثُلِهَا (في الأذهان)، ومن ثمّ، بين ماهية الأشياء (في الأذهان) ووجودها (في الأعيان)، واستقلال كلّ منهما بنفسه عن الآخر؛ فإذا كانت المُثل، في رأي أفلاطون، هي ماهية الأشياءِ، وإن كانت واقعةً خارجها، فإنّ ماهيةَ الأشياءِ- حسب أرسطو- يجب أن تكون في الأشياء ذاتها، لا خارجًا عنها، لذا لجأ أفلاطون إلى حيلة فصل المُثل عن الأشياء، وجعلها عالمًا مستقلًّا، وجعل لكلّ مثال وجودًا مستقلًّا ... إلخ[31]... وهو ما حدا بأرسطو إلى تكريس جهده للتّصدّي لهذه الأطروحة الخطيرة، وردم هذه الفجوة بين مكوني الوجود هذين، من خلال تناوله لثنائيّة أخرى، هي ثنائيّة الكلّيّ والجزئيّ، أو ما يسمّى- بتعبير آخر- بـ"ثنائيّة الهيولى والصّورة" التي سنكرّس لها الفقرة الآتية.

وبهذا يكون أرسطو قد توصّل- خلال نقده لنظريّة المثل الأفلاطونيّة- إلى نتيجة معاكسة تمامًا للنّتيجة التي كان قد توصّل إليها أفلاطون في نظريّته، مفادها؛ أنّه إذا كان أفلاطون قد قال: إنّ الموجودات هي مجرّد صور من المثل، فإنّ أرسطو قد قال: إنّ المثل هي صور الموجودات[32].

وإذا كان ذلك كذلك، فهذا يعني أنّه لا خلاف حقيقيّا بين أرسطو وأفلاطون في أنّ الكلّيّ- لا الجزئيّ- هو الحقيقيّ، وأنّه هو الجوهر، على الرّغم من أنّه لا وجود له في (الأعيان)، لأنّ ما هو موجود في (الأعيان)- بحسب أفلاطون وأرسطو كليهما- هو لا شيء سوى الموجود الجزئيّ[33]. لذا وجدنا

أرسطو يؤكّد أنّ الحقائق الكلّيّة، كالعدل، والحرارة، والبرودة، وكذا حقيقة الإنسان، ليس لها وجود (جزئيّ) خارجيّ، وإنّما الموجود، في الخارج، هو الأشياء مفردةً؛ الشّيء الحارّ، والشّيء البارد، والفرد الإنسانيّ.

أمّا الأشياء مركّبةً التي هي الحقائق الكلّيّة فليس لها وجود إلّا في عقولنا، فمثلًا حقيقة الإنسان هو القَدْر المشترك بين النّاس كلّهم، وهو الذي نسمّيه الإنسانيّة، والإنسانيّة (بما هي صفة نوعيّة أو معنى كلّيّ، يتعلّق بالمجموع أو بالكلّ) لا تُوجد مستقلّةً وحدها عن أفراد الإنسانيّة، إنّما توجد في الأفراد (بالقوّة)، كوجود الحرارة في الحارّ، والبرودة في البارد، والنّار في القادح، وهكذا.

وهذه الإنسانيّة (الموجودة في الإنسان الفرد بالقوّة) لا بُدَّ أن تتحقّق في كلّ فرد، ليكون (بها) إنسانًا، بحيث إذا سُلِبَت منه لم يبقَ إنسانًا، وليس بضروريّ ما ذهب إليه أفلاطون- كما يتصوّر أرسطو- من أنّ كلّ ما نتصوّره (في الأذهان) لا بُدَّ أن تكون له صورةٌ موجودةٌ قائمةٌ في نفسها (في الأعيان)، فإنّنا قد نتصوّر (في الذّهن) ما ليس له وجود خارجيّ، كتصوّر جبل من ياقوت، وبحر من زئبق، ونحو ذلك[34].

وبهذا يغدو الكلّي -عند أرسطو- هو الوجود الصّوريّ (العقليّ) للموجود الجزئيّ؛ سواء أكان له وجود في الخارج أم لا. وبهذا أيضًا يغدو الجدل الفلسفيّ، في الوعي الأرسطي، جدلًا بين الكلّيّ والجزئيّ، عبر ما يسمّى بـ"ثنائيّة الهيولى والصّورة"، موضوع الفقرة الآتية:

(2-2-3) الهيولى والصّورة

إذا كانت ثنائيّة الماهية والصّورة، أو المثل والممثّل، هي الثّنائيّة التّأسيسيّة في فلسفة أفلاطون، فإنّ ثنائيّة الكلّيّ والجزئيّ أو الهيولى والصّورة، تعدّ هي الثّنائيّة المركزيّة التي تخلّلت مجمل فلسفة أرسطو، وبها أو من خلالها سعى إلى تفسير الكون بأكمله، مؤكّدًا، في هذا السّياق، أنّها ثنائيّةٌ تلازميّةٌ، لا يمكن الفصل بين طرفيها في الواقع، وإن أمكن الفصل بينهما، في الذّهن المتصوّر لهما؛ فلا صورة من غير هيولى، ولا هيولى من غير صورة، وكلّ موجود في الخارج يتكوّن منهما معًا، وهما ليسا منفصلين- كما قلنا- إلّا في الفكر المفكّر فيهما.

ونحن حين نفكّر فيهما منفصلين إنّما نفعل ذلك- كما يقول أرسطو- لتقريب صورتهما وتيسير فهمهما فحسب، وإلّا فما من سبب يدعونا إلى التّفكير فيهما منفصلين بعضهما عن بعض، غير ما

يدعو عقل المهندس[35] -إن صحّ التّعبير- الذي يفكّر في الأشكال (الهندسيّة) ويتحدّث عنها، كما لو كانت قائمةً بنفسها؛ فيتحدّث- على سبيل التّمثيل- عن المثلّث، والمربّع، والمخمّس والدّائرة على أنّها أشكال، وإن لم يكن لها، في حقيقة الأمر، أيّ وجود ذاتيّ مستقلّ في الخارج، وإنّما الموجود، في الخارج، أشياء على شكل مثلّثات، وأشياء على شكل مربّعات، وأشياء أخرى على شكل دوائر... إلخ.

ولمّا كان ذلك جائزًا في حقّ المهندس، كان من حقّ المفكّر الفيلسوف أيضًا- في ظواهر الوجود- أن يفكّر في خواصّ الأشكال/ الصّور (الذّهنيّة المجرّدة) للموجودات كما لو كانت موجودات واقعيّة، حتّى وإن لم يكن لها أيّ وجود موضوعيّ واقعيّ خارج الذّهن المفكّر؛ لأنّنا إذا لم نقل بهذا- كما يتصوّر أرسطو- وفهمنا أنّ لهذه الأشكال والصّور الذّهنيّة المجرّدة وجودًا خارجيًّا، فإنّنا نكون قد وقعنا في الخطأ عينه الذي كان قد وقع فيه أفلاطون، حين كان قال بوجود عالم المُثُلِ، مستقلًّا عن عالم الحسّ[36].

على أنّه لا ينبغي أن يُفهم من هذا أيضًا، أنّ أرسطو قد قصد بالهيولى عينَ ما نقصده نحن بالجوهر الفيزيائيّ (مجرّد المادّة)، مثل مادّة الخشب أو الحديد، وأنّ ما يقصده بالصّورة، في مقابل ذلك، هو مجرّد الشّكل الخارجيّ (الغُفْل) الذي تبدو عليه المادّة في الأعيان. حيث أكّد، في هذا السّياق، أنّ ما يكون عليه الشّيء هو الهيولى، وأنّ ما يصير إليه هو الصّورة؛ فالخشب – على سبيل المثال- هو الهيولى، إذا نظرتَ إليه من جهة علاقته بالسّرير المصنوع منه؛ إذ هو المادّة التي منها يصنع السّرير، وبها يصير سريرًا، وهو أيضًا الصّورة؛ إذا نظرت إليه من جهة علاقته بالنّبات النّامي، إذ هو الهيئة أو الصّورة التي يصير إليها النّبات.

إذن فالهيولى والصّورة -عند أرسطو- مصطلحان نسبيّان، وهما يُظهِرانِ أيضًا أنّ الصّورة ليست مجرّد شكل لمادّة ما؛ لأنّ ما هو صورة من جهة، هو هيولى، من جهة أخرى، لكنّ الشّكل لا يمكن أن يكون أيّ شيء إلّا أن يكون شكلًا. لذا فالشّكل جزء من الصّورة، وليس هو الصّورة، لأنّ الصّورة تتضمّن، في الحقيقة، كلّ صفات الشّيء الموصوف، بما في ذلك شكله، فضلًا عن التّنظيم (الدّاخليّ) لمكوّناته، وعلاقة الجزء بالجزء، وخضوع كلّ الأجزاء لمنطق الشّكل، إضافة إلى الوظيفة التي ينهض بها الشّيء.

إذن فالصّورة- عند أرسطو- هي محصّلة شبكة العلاقات الدّاخليّة والخارجيّة للشّيء. إنّها الإطار الكلّيّ المثالي، الذي فيه ينتظم الشّيء، ويمارس وظيفته التي لأجلها كان. لأنّ وظيفة الشّيء- عند أرسطو- هي غايته، أو قل: هي علّته الغائيّة النّهائيّة، وما لأجله كان أو وجد؛ حيث وظيفة اليد- على سبيل التّمثيل- هي قوّتها على الإمساك، وهذه الوظيفة هي جزء من صورتها، ولهذا فإنّها متى فقدت وظيفتها ببترها، فإنّها تفقد، بالمثل، صورتها.

فالصّورة إذن ليست مجرّد شكل، لأنّ اليد المبتورة لا تفقد شكلها، ولكنّها تفقد صورتها التي تتضمّن كلّ صفاتها[37] الجوهريّة الحيويّة.

أمّا الهيولى فهو- في الوعي الأرسطيّ- ما لا صفات له[38]، لأنّ الصّفات كلّها كلّيّات، ولأنّها كلّيّات، فهي من سمات الصّورة.. "والهيولى- في ذاته- لا صورة له، ولا مظهر، وإنّما الذي يحدّده، ويمنحه صفته، أو يُظهر، بالأحرى، (ماهيته) هو الصّورة. لذا فإنّه ما من فرق بين هيولَى وهيولى، أي بين موجود وموجود، أو بين شيء وشيء، فالشّيء لا يختلف- بذاته- عن الشّيء الآخر، إنّما يختلف عنه بصفاته (النّوعيّة) التي تجلي حقيقته[39]. "فما يعطي الشّيء تعيّنًا، وطابعًا، وصفةً، أي ما يجعله هذا الشّيء أو ذاك، هو لا شيء سوى صورته"[40].

وبهذا يغدو الهيولى -عند أرسطو- هو إمكانيّة كلّ شيء (أو هو الوجود بالإمكان)، وإن لم يكن هو، في الواقع، شيئًا بعينه، وهو لا يصير شيئًا بعينه إلّا بإحرازه للصّورة[41]، أي عندما يصير شيئًا بالفعل[42].

ولمّا كان وجود الموجود أو صيرورته، عند أرسطو، يتضمّن التّحوّل من (حالة) الوجود بالقوّة إلى (حالة) الوجود بالفعل، كان كلّ تغيّر يحدث في الموجود، وكلّ حركة هي انتقالٌ أو تحوّلٌ من: القوّة إلى الفعل، متضمّنًا: الانتقال من الوجود الهيولى إلى الوجود الصّوريّ.

ولمّا كانت الهيولى- بناء على هذا- مجرّد قدرة على التّحوّل، غير متحقّقة، وكانت الصّورة هي الفعل المحقّق تلك القدرة، كان لزامًا علينا- حسب أرسطو- تصوّر طبيعة العلاقة بين الهيولى والصّورة على النّحو الآتي:

-أنّ الصّورة التي هي المثال، والمثال- حسب منطق أفلاطون- هو الكلّيّ، ولا وجود لها بما هي الكلّيّ، إلّا في الجزئيّ. وهذا يعني:

-أنّ الصّورة ليست شيئًا أرقى من الهيولى، لأنّ الهيولى- ببساطة- هو ما يصير الصّورة، أو هو، بتعبير آخر: الـ(ما) في طريقه إلى الصّورة. لذا يعدّ وجود الهيولى، من حيث التّرتيب الزّمني، أسبق من وجود الصّورة[43]. أمّا على مستوى الفكر والتّصوّر، وعلى مستوى الواقع أيضًا، فالصّورة أسبق من الهيولى، لأنّنا إذا كنّا نقول: إنّ الهيولى هي إمكانيّة كلّ ما سيكون، فإنّ قولنا هذا يتضمّن: أنّ هذا الكلّ (ما) سيكون يعدّ حاضرًا في الهيولى حضورا مثاليًّا، بما هو إمكان، وإن لم يكن ماثلًا فيه، كفعل، أو كتحقّق. وهذا يقتضي أنّ الغاية ماثلة في (الوجود) منذ البدء، كمبدأ، وأنّ الأشياء- بطبيعتها- تنجذب نحو غاياتها النّهائيّة.

ولمّا كانت كلّ صيرورة- حسب أرسطو- هي صيرورة نحو غاية، وكانت لا تحدث حقًّا إلّا في سبيل غاية، كانت الغاية هي المبدأ الفاعل في عالم الوجود، والعلّة الحقيقيّة لصيرورته. فالحركة إذن لا تنتج بقوّة دفع عرضيّة من الخلف، بل بقوّة جذب مثاليّة من الأمام؛ ينجذب خلالها الموجود نحو غايته/ وجوده/ صورته، كما تنجذب قطعة الحديد نحو المغناطيس. وهنا أيضًا تغدو الغاية، في الوعي الأرسطيّ، هي مبدأ (وجود) الصّورة، وهي الأوّل المطلق في الفكرة وفي الواقع، وإن كانت الأخيرة، على مستوى التّحقّق الفعليّ في (التّجربة) الزّمنيّة.

وبهذا أيضا تغدو الغاية- عند أرسطو- هي الحقيقة المطلقة، وهي المبدأ الأوّل الذي تصدر عنه الصّورة، ويصدر عنه الكون كلّه[44].

وعلى هذا النّحو يكون قد جرى تصوّر المطلق (الله) على أنّه العلّة الأولى (لكلّ صور الوجود)، وتصوّر عالم (الوجود)، من ثمّ، على أنّه المعلول لهذه العلّة. ومعلوم أنّ العلّة تسبق دومًا معلولها في الزّمن، وفي التّجربة. وبهذا أيضًا يكون قد جرى تصوّر المطلق –تعالى- على أنّه هو مبدأ الصّورة، وأنّه، من ثمّ، هو علّة كلّ العلل: الصّوريّة، والغائيّة، والفاعلة.

ولأنّه -تعالى- هو العلّة الصّوريّة، فهو المثال المطلق (الفكر الخالص). ولأنّه العلّة الغائيّة، فهو الغاية المطلقة الذي تتوجّه إليه كلّ الغايات الأدنى، وتسعى إليه كلّ الموجودات[45]، بوصفه الكمال

المطلق. ولأنّه العلّة الفاعلة، فهو العلّة المطلقة لحركة الموجودات وصيرورتها. وهذا يعني أنّه (تعالى) المحرّك الأوّل ضرورةً، ولأنّه المحرّك الأوّل ضرورة، فهو -بالضّرورة- غير متحرّك؛ وكونه -بما هو المحرّك الأوّل- غير متحرّك، تعدّ نتيجة ضروريّة لتصوّر أرسطو: كغاية وكصورة أيضًا، فالحركة هي انتقال الشّيء نحو غايته، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية وراءها، ومن ثمّ، لا يمكن أن تتحرّك[46].

ولمّا كانت الغاية -في الوعي الأرسطيّ- هي الذّروة العليا للموجودات، أو قل: إنّها هي الصّورة المجرّدة (للوجود)، التي يسمّيها أرسطو «الله»، ويقول عنه: إنّه هو الموجود حقًّا؛ لأنّ له أتمّ «صورة» وأكملها، وكلّما قارب الشّيء من كمال الصّورة كان أقرب ما يكون إلى هذه الحقيقة المطلقة (إلى الله)، بوصفه العلّة الصّوريّة (والعلّة الغائيّة، والعلّة المحرّكة، وغاية الغايات)، فالعلاقة بين الله والخلق إذن- وفق هذا التّصوّر- ليست علاقة زمانيّة، أعني ليست علاقة في (زمن)[47]، وإنّما هي علاقة عقليّة تصوّريّة عِلِّيَّة؛ علاقة علّة بمعلول، أو علّة مؤثّر بأثر، لذلك فهي -وإن تبدّت للمتأمّل فيها، بناء على ذلك- زمنيّة، إلّا أنّ هذه الزّمنيّة تعدّ زمنيّة عرضيّة، ومسألة ظاهريّة لا حقيقة لها، وإلّا فهي في الأصل ليست علاقة زمنيّة، ولا هي علاقة مؤثّر بأثر، إنّما هي علاقة منطقيّة، أي علاقة مقدّمة بنتيجة؛ فـ"الله" هو المقدّمة المنطقيّة الضّروريّة، والعالم هو النّتيجة" الضّروريّة المتمخّضة عن هذه العلاقة، فالله يمنح العالم وجوده، كما تمنح المقدّمة المنطقيّة النّتيجةَ وجودَها؛ فالنّتيجة، في القضيّة المنطقيّة، تتبع المقدّمة، أي أنّ المقدّمة تُذْكَر أوّلًا، والنّتيجة ثانيًا، ولكن جاءت أوّلًا في الفكر، لا في الزّمن، فالتّقدُّم والتّأخُّر في المقدّمة والنّتيجة تصوريّ فكريّ، لا زمنيّ، وكذلك واجب الوجود أو مُفِيْضُ الوجودِ على العالَم -عند أرسطو- هو أَوَّلٌ في الفكر أو في التّصوّر، لا في الزّمن[48].

وبهذا يكون أرسطو قد نقل موضوع الفلسفة أو العلم من الموجودات المحسّة في (الأعيان) ذاتها إلى صورها المعقولة المجرّدة (في الأذهان)، وغيّر طبيعة العلم ذاته؛ ليجعل موضوعه صور الموجودات الكلّيّة التي لا وجود لها إلّا في (الذّهن)؛ فرتّب قواعد منطقه، بحيث جعلها قادرةً على أن توصلنا إلى التّصوّر الكلّي للموجودات[49]. لتغدو الفلسفة، بهذا، هي البحث عن الأسباب والمبادئ

الأولى للموجودات، أي أنّها العلم بأسباب الموجودات. وأسباب الموجودات التي نبحث عنها في الفلسفة هي أسباب موجوديّتها (المنطقيّة) بالصّورة التي بها توجد[50] (في الأذهان)، وليس أسباب وجودها في واقع وجودها الخارجيّ (في الأعيان). وهنا يغدو مبدأ الهويّة الأرسطي هو التّعبير المنطقيّ عن مبدأ الجوهر[51] المنظور إليه بما هو دوام الموجود، وبما هو حامل التّغيير، وبما هو، من ثمّ، جذر مبدأ الهويّة[52].

وبهذا أيضًا يكون أرسطو قد ذهب من الموجودات (في الأعيان)، بما هي جواهر إلى الموجود (الأوّل) بما هو جوهر الجواهر[53]، من حيث إنّ ثمّة جواهر ثوانيَ (صوريّة غير مفارقة لمادّتها) هي في علاقة مع الجوهر الأوّل (المفارق للمادّة= الإله)[54]، لذا كانت الجوهرانيّة الحقّة -عند أرسطو- إنّما تتحقّق في الموجود الأوّل، المتخلّص من كلّ وجود (هيولانيّ) بالقوّة، بوصفه صورةً خالصةً[55].

وبهذا أيضًا يكون أرسطو قد توصّل إلى نتيجة حاسمة، وإن بصورة ضمنيّة، مفادها: أنّ الصّورة هي التي تتحكّم في جوهرانيّة الجواهر، وأنّ جميع الجواهر (الصّوريّة) منحدرة عن الجوهر الأسمى (الله) الذي نكون بمعرفته قد عرفنا سائر الموجودات المنحدرة، أو المفيضة عنه[56].

(3-3): المحدود له

وهو مَنْ يتوجّه إليه خطاب الحدّ، عند أرسطو؛ أو هو متلقّيه؛ قارئُهُ أو سامعُهُ، والذي يحتلّ، في بنية المجتمع، ومن ثمّ، في بنية خطاب الحدّ الأرسطيّ، موقعَ الآخر: بوصفه؛ إمّا العاقّ، الشّاق عصا الطّاعة؛ الخارج عن الجماعة، والذي يجب إعادته إلى حظيرة الطّاعة، أو بوصفه الغِرّ، الجاهل الذي تلتبس عليه حقائق الوجود وحقائق الموجودات، فيسهل على الآخر، بالمفهوم الأوّل، خداعُهُ والتّغريرُ به، وتزييفُ وعيه بحقائق الوجود وبحقائق الموجودات، ما يفضي إلى ضياع الحقائق المشتركة، وتلاشي الهويّات المشتركة التي تشدّ أفراد المجتمعات بعضهم إلى بعض، وتجعل بعضهم بسبب من بعض، في كلّ مجتمع وعصر.

وفي طليعة ذلك المجتمع اليونانيّ الواحد الذي سعى فلاسفة اليونان -وفي طليعتهم سقراط وأفلاطون، ومن بعدهما أرسطو- إلى استعادة وحدته بعد انهيار، وترسيخ لحمته بعد تمزّق وشتات،

في إشارة جليّة إلى أنّه الفرد الذي ينتمي إلى (طبقة العامّة) التي يجب حمايتها من خطر الفكر الفلسفيّ (الجدليّ) السّفسطائيّ الزّائف، أي من فساد الفكر الفلسفيّ الفردانيّ التّدميّريّ السّاعي إلى تفكيك بنية المجتمع اليونانيّ وتقويض سلطته السّوسيو- سياسيّة الجامعة، بتربيته على الطّاعة، وتعليمه كلّ ما هو عامّ ومشترك، بما يضمن وحدة المجتمع، وزيادة لحمته.

(3- 4) المحدود به

لئن كان أفلاطون قد أشار، في أكثر من سياق، إلى أنّ المحدود به (أداة الحدّ)، هو لا شيء سوى الاسم اللّغويّ، الحامل للفكر، والمنوط به مهمّة تسمية الوجود[57]، حيث كان قد نظر إلى اللغة بوصفها دليلًا على الواقع، وَجعلَ من دلالتها على الواقع أساس التّسمية الصّحيحة لموجوداته المحسّة والمجرّدة، وإن بقيت، مع ذلك -على الدّوام- عاجزةً عن التّسمية الصّحيحة لتلك الموجودات، غير وفيّة في نقلها لمواهبها كما هي، فكانت مشكلة الحدّ الأفلاطونيّ إذن مرتبطة بمشكلة اللّغة، وقدرتها على التّسمية الصّحيحة للوجود[58] -فإنّ الأمر عند أرسطو يختلف عنه عند أفلاطون، باعتبار أنّ المحدود به، عند أرسطو، ليس هو الدليل اللغوي الحامل للفكر، وإنما هو المحمول الفكري ذاته، أي ما يضفيه الشّخص الحادّ على المحدود من وصف بالجنس والفصل؛ من حيث إنّه يجب -حسب أرسطو- وصف المحدودِ بأعمّ ما فيه من صفات الجنس (صفة الحيوانيّة بالنّسبة للإنسان)، وبأخصّ ما فيه من صفات النّوع (كصفة النّطق بالنّسبة للإنسان)، وذلك لضمان ثبات الوصف المشترك والماهية المشتركة المؤسّستين للهويّة المشتركة في الموصوف؛ في إشارة جليّة إلى أنّه يجب تحديد الموجود المحدود بما يعمّه وَيُعمِّمُه من صفات الجنس، من جهة، وبما يخصّه ويخصّصه من صفات النّوع، من جهة ثانية.

فحين نحدّ الإنسان- على سبيل التّمثيل- بأنّه "حيوان ناطق" ؛ فإنّنا نكون قد حددناه بأعمّ ما فيه من صفات (الجنس) الذي ينتمي إليه الإنسان أو إلى فصيلته، وهي صفة الحيوانيّة، وبأخصّ ما فيه من صفات (النّوع)، وهي صفة النّطق التي تميّز الإنسان (كنوع) عن سائر الحيوان؛ فهو بالصّفة الأولى/ الحيوانيّة ينفتح على كلّ أفراد جنس الحيوان، لكنّه بالصّفة الثّانية ينغلق على أخصّ خصائص النّوع الإنسانيّ، وهي النّطق[59].

غير أنّ السّؤال الذي ينبغي المبادرة إلى طرحه هنا: لماذا اشتراط الجنس والفصل في صياغة الحدّ الأرسطيّ عمومًا؟

وهنا نقول: إنّ ذلك راجع إلى رؤيا العالم الفلسفيّة التي انطلق منها المعلّم الأوّل أرسطو، حيث تفترض النّظريّة الكونيّة، عند أرسطو، أنّ كلّ موجود من موجودات الطّبيعة؛ له وجود عام، وله موقع خاصّ في سلّم الوجود الكونيّ أو الطّبيعي؛ ينتمي إليه، ويتحدّد به؛ فهو موجود ينتمي إلى نوع معيّن من الموجودات، أو قل: إلى فصيلة معيّنة منها، ويتحدّد بها أو في إطارها[60]، ما يحتّم على العقل الحادّ الإلمام بالمعنى الكلّي للمحدود، انطلاقًا من معناه الجزئيّ، والقبض على الصّورة الكليّة الذّهنيّة المجرّدة، انطلاقًا من المادّة المحسّة، في إشارة جليّة إلى أنّه يجب سلوك سبيل الاستقراء، في عمليّة الحدّ، بوصفها العمليّة التي نستخلص بها الماهية أو الصّورة من اشتباكها بالمادّة، حتّى يمكن إدراكها بالعقل، وهي في طبيعتها الجوهريّة الخالصة[61].

وبهذا يبدو الاستقراء، على هذا الأساس، عمليّة نفسيّة، إن لم تكن نفسيّة، بالمعنى الذّاتي للكلمة، وهو المعنى الذي كانت له السّيطرة على كثير من التّأمّل الحديث، بل العمليّة النّفسيّة عندئذ هي أقرب ما تكون إلى عمليّة بيولوجيّة. والبيولوجيّ، في هذا السّياق، هو التّحقّق بالفعل لما هو موجود بالفعل في الكون بالقوّة، ولذلك ربّما كان من الأفضل أن نتصوّرها عمليّة "تربويّة"؛ ينتقل بها عقل الصّفوة المختارة من النّاس من حالة الوجود بالقوّة إلى حالة الوجود بالفعل، بواسطة الصّور التي تعدّ كامنةً في موضوعات الخبرة، فهؤلاء الصّفوة من النّاس يُهدون إلى حيث يدركون المعاني الكليّة التي كانت متضمّنة بالضّرورة- طوال الوقت- في الكيفيّات، وفي الأشياء المحسّة التي تقع للإدراك الحسيّ في تجربته... فالاستقراء إذن هو، على وجه الدّقة، العمليّة التي نهدي بها ونربّي عليها شخصًا حتّى يصبح قادرا على إدراك الصّور الثّابتة والجوهريّة في ذاتها وبذاتها[62].

(3-5) المحدود فيه

(مقام التّعريف وسياقه الخارجيّ)

والمقصود بمقام الحدّ أو التّعريف، عند أرسطو، مقام السّؤال الباعث على الحدّ: ما الذي يحدو الشّخص الحادّ: الفيلسوف أو الحكيم المحاوِر عمومًا على اللّوذ بمقام التّساؤل عن الحدّ

المؤسّس لماهية الموجود (المحدود) عمومًا؟ ما الذي يجعله يطرح مثل هذا السّؤال عن الموجود: ما هو؟

وهنا نقول: الأصل في الحدّ أنّه يأتي- عند كلّ من أفلاطون وأرسطو- في مواجهة قلق السّائل الحادّ أو المعرّف؛ لكن أيّ قلق هو هذا القلق الذي بقي يحدو السّائل المعرِّف على البحث عن تعريف للموجود أو التّأسيس لحدّه؟ أهو القلق المعرفيّ النّاجم عن وضع الحادّ العارف/ أفلاطون في إطار علاقته بالموجود المعروف، وفي إطار علاقته هو بنظام المعرفة (السّفسطائيّة الحسّيّة) السّائد، وشكّه أو تشكّكه، في حقيقة ما يعرف من كنه ذلك الموجود، وفي قدرة هذا النّظام المعرفيّ على توفير متطلّبات المعرفة الحقّة أو الحقيقيّة، وشعوره، من ثمّ، بأنّ هذا النّظام قد بات يمثّل قيدًا، وأنّ عليه- بما الأمر كذلك- أن يتجاوز وضعه المعرفيّ في إطار ذلك النّظام، باتّخاذ وضعيّة أخرى؛ يتمّ خلالها التّعرّف على الموجود (المحدود) كما هو في ذاته، أو النّظر إليه من زوايا أخرى أكثر إحاطةً وشمولًا بحقيقته، وما يكونه في ذاته، أم هو القلق الوجوديّ[63]؛ النّاجمُ عن شعور الحادّ المعرِّف بحيرة الآخر (المحدود لأجله)، الذي ما يزال جاهلًا بحقيقة المحدود، والمنتظر من الحادّ حدّا له يبدّد حيرته، ويزيل عنه غشاوة الجهل التي تحيط به؛ لذلك فهو القلق المصحوب باليقين المعرفيّ، والمجرّد من الخوف والقلق المعرفيّ[64]، أم هو أيضًا القلق الوجوديّ؛ ولكن النّاجم عن وضع الموجود المحدود الملتبس غير الواضح في سياق فوضى الوجود والمعرفة عمومًا، أو في إطار علاقته بباقي الموجودات الكونيّة الأخرى؛ الحسّيّة أو المجرّدة؛ الشّيئية أو المفاهيميّة؛ بحكم أنّه كان وما يزال يتداخل معها ويختلط بها، ويبحث له عن موقع خاصّ يميّزه عن غيره، ما يوجب وضع حدّ لهذه الوضعيّة الأنطولوجيّة الملتبسة[65]؟.

بالعودة إلى السّياق التّاريخيّ للتّعريف أو الحدّ الأفلاطو- أرسطي بالذّات، نجد أنّ فكرة التّعريف أو الحدّ لم تنشأ أصلًا إلّا لمواجهة فوضى الوجود بعامّة، أي الذي يشمل وجود الموجود البشريّ في إطار علاقته بباقي موجودات الطّبيعة، من جهة، ووجود الموجود البشريّ (اليونانيّ) في إطار علاقته بفوضى الوجود السّوسيو-سياسيّ (في المدينة) الذي كان قد أسّس له السّفسطائيّون،

حين كانوا قد أسّسوا الوجود عمومًا على أسس معرفيّة حسّيّة، وجعلوا من نظام المعرفة الحسّيّة نظامًا للوجود، أو قل: حين كانوا قد أقاموا المعرفة الحسيّة مقام المعرفة العقليّة، وسعوا إلى ترسيخه، في المجتمع اليونانيّ: حيث كان السّفسطائيّون قد قالوا بالنّسبيّة المطلقة في الحقائق، وأنكروا وجود ما يسمّى بالحقائق (الكلّيّة) المشتركة بين النّاس، يمكن الرّجوع إليها في الاستدلال عند نشوب الخلاف فيما بينهم كمواطنين، في المدينة، وقرّروا أنّ لكلّ فرد مقياسًا خاصًّا به؛ يقيس به الحقائق، وهذا يعني القول بتعدّد الحقيقة، وأنّ الشّيء الواحد تتعدّد حقائقه بتعدّد الأشخاص المتفاعلين معه، ومن هنا جاء قول (بروتاغوراس):" الإنسان مقياس كلّ شيء"[66].

وهو إنّما يعني بالإنسان هنا، الإنسان الفرد، وليس الإنسان الجنس، وأنّ حقائق الأشياء من وضع عقولنا نحن البشر، ولا وجود لها حقيقيّا خارج عقولنا، بما يوافق المذهب المثاليّ الذي ينكر أنّ للأشياء وجودًا مستقلًّا عن العقل النّاظر إليها، ويؤكّد أنّ وجودها وجود عقليّ محض.

وقد فهم أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو، أنّه حقًّا إنّما أراد به الإنسان الفرد، ومن هنا كان موقفهما منه، وتصدّيهما لخطر أطروحته هذه التي عدّاها خطرًا، يستهدف بالذّات الإطاحة بسلطة الحقيقة (الكليّة المشتركة)، من جهة، وبسلطة المجتمع اليونانيّ، من جهة ثانية، معتمدين، في ذلك، تبنّي فكرة الماهية الكلّيّة المطلقة المشتركة المجرّدة أو الخالية من الخواصّ الجزئيّة المتغيّرة، حيث أقرّا -تبعًا لسقراط الذي كان قد سبقهما إلى هذه الفكرة[67]- أنّ الماهية هي موضوع العلم الثّابت الذي من شأنه أن يوصل النّاس إلى اليقين، ومن ثمّ، إلى لمّ شعث الكينونة الاجتماعيّة الممزّقة، ووحدة صّف الجماعة.

وحاصل هذه الفكرة أنّ المعرفة لا ينبغي أن تقتصر على ما تدركه الحواسّ، لأنّ الحواسّ خادعة، ولا تدرك إلّا كلّ ما هو جزئيّ ومتغيّر، وأنّ العلم (الذي هو الفلسفة) لا يكون إلّا بحقيقة الشّيء (الكليّة)، وما كان من الأمور المحسوسة لا يمثّل الحقيقة في نفسها، إذ الحقيقة موجودة فيما وراء المحسوسات، وهي الماهية المطلقة[68]، أو الماهية الكليّة - حسب وصف أفلاطون- التي تنتمي إلى عالم المثل.

وبهذا يكون أفلاطون قد انطلق في فلسفته للطّبيعة، من نظريّة المعرفة، نافيًا أن تكون نظريّة المعرفة هي نظريّة الإدراك الحسّي السّفسطائيّة التي تقرّر أنّ المعرفة هي لا شيء غير الإدراك الحسّي،

نظرًا لما يترتّب عليها من نتائج خطيرة؛ من أهمّها: جعل الإنسان هو معيار الحقيقة، ومن ثمّ، القول بتعدّد الحقيقة بتعدّد الأشخاص النّاظرين إليها، والإطاحة بمبدأ موضوعيّة الحقيقة، ووجود حقيقة مشتركة. فضلًا عمّا يفضي إليه الإدراك الحسّي من انطباعات متناقضة، فالشّيء الواحد يبدو كبيرًا عن قرب، صغيرًا عن بعد[69].

ليأتي أرسطو من بعد أفلاطون، فيقرّر، هو الآخر، أنّ الإدراك الحسّيّ ليس هو العلم الصّحيح، المعتبر الذي ينتفي عنه الشّك، إنّ العلم الحقيقيّ إنّما هو إدراك الكلّيّ أو الماهية المطلقة، وليس إدراك الأفراد الجزئيّة... وبهذا يكون أرسطو قد ميّز بين ما يدركه الحسّ (في المعرفة) وما ينبغي أن يتوصّل إليه العقل في العلم/ الفلسفة؛ فهو إذن لا يشكّ فيما يدركه الحسّ، أو ينفي جدوى المعرفة الحسّيّة، كما كان قد فعل أفلاطون، إلّا أنّه لا يعدّه العلم الصّحيح، فالعلم الصّحيح عنده، هو ما يتوصّل إليه العقل من ماهيات الأشياء التي هي فوق المحسوسات، ولهذا وجدناه يفرّق بين العلم بالشّيء، وبين معرفة الشّيء، ليأتي ابن سينا، من بعده، كما سنرى، فيقرّر، هو الآخر، تبعًا له، أنّ الحسّ طريق لمعرفة الشّيء، لا إلى علمه، وأنّنا إنّما نعلم الشّيء بالفكرة والقوّة العقليّة[70]، وليس بقوّة الحسّ.

وبهذا يكون أرسطو، ومن تأثّر به من فلاسفة الإسلام، قد قصر العلم الصّحيح على ما يدركه العقل، باعتباره العلم الذي لا يتطرّق إليه تشكيك السّفسطائيّين، وجعل غايته من طلب العلوم: أن يتحصّل الإنسان على القدر الكلّيّ للمجهول، وهو ما سمّاه بماهية الشّيء وكنهه[71].

وبهذا أيضًا يكون أرسطو ومن تأثّر به، قد نقل موضوع العلم من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعقولة، وغيّر طبيعة العلم، فجعل موضوعه الأمور الكليّة التي لا توجد إلّا في الذّهن، ولهذا رتّب قواعد منطقه على أن توصل إلى التّصوّر الكلّي للأشياء[72].

(3- 6) المحدود لأجله

ونعني بهذا العنصر الغايات والمقاصد النّهائيّة؛ القريبة منها والبعيدة التي يهدف إلى تحقيقها الحادّ أو المعرِّف من خلال فعل الحدّ أو التّعريف؛ وهل الغرض من التّعريف أو الحدّ عمومًا هو

الكشف عن حقيقة المحدود المعرفيّة، أم تقرير حقيقته (ماهيته) الذّهنيّة المتطابقة في وعيه مع حقيقته الخارجيّة؟ الكشف عن حقيقة المحدود الممكنة، أم الحكم على ماهيته الذّهنيّة الكائنة[73]؟

يقول ابن سينا، في تحديد ما يهدف إليه الفلاسفة (الحكماء)، ويعني بهم أرسطو تحديدًا، من الحدّ، وأنّهم إنّما يهدفون إلى أن ترتسم في النّفس (نفس الحادّ والمحدود له) صورةٌ معقولةٌ (للمحدود)؛ مساويةٌ لصورته الموجودة، فكما أنّ الصّورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذّاتيّة بالقوّة أو بالفعل، فإذا فعلوا هذا يتغيّر التّمييز، فطالب التّحديد للتّمييز كطالب معرفة شيء لأجل شيء آخر[74]. ومن شأن هذه الصّورة أنّها لا ترتسم (في الذّهن) إلّا ببيان الشّيء نفسه، والشّيء لا يكون إلّا بأوصافه الذّاتيّة. ولهذا نصّ الفلاسفة على أنّ الحدّ لا يكون إلّا لشيء موجود، حتّى يمكن أن ترتسم صورته في ذهن الواجد، أمّا إذا لم يكن موجودًا فالحدّ لا يرسم صورته في الذّهن، بل يشرح اسمه[75].

وبهذا يتّضح أنّ الحدّ، عند أرسطو ومن سار في فلكه، يهدف إلى بيان ماهية الشّيء وجوهره الكليّ المجرّد من خواص الأفراد الجزئيّة[76]؛ لذلك فهو لا يهتمّ بأفراد الماهية الجزئيّة المتغيّرة التي لا تتّصف بالثّبات، وبما يؤكّد أنّ الهدف الأساس من الحدّ، وفق هذا المنطق، هو بناء الكلّيّ من أنقاض الجزئيّ، والثّابت من المتحوّل؛ الإنسان الكلّيّ (كمفهوم مجرّد) من أنقاض الإنسان المتعيّن (كفرد)، وأنّ وراء هذا الهدف المباشر- بالنّسبة للعقل الفلسفيّ اليونانيّ المؤسّس: سقراط وأفلاطون وأرسطو - هدفًا ضمنيًّا آخرَ؛ يتمثّل في مواجهة طيش السّفسطائيّين الذين سعوا إلى تقويض السّلطة السّياسيّة في المجتمع اليونانيّ، من خلال سعيهم إلى تقويض سلطة الحقيقة الكليّة المشتركة التي تمثّل عامل استقرار في المجتمع اليونانيّ، ووشيجة اتّصال وتواصل بين كافّة أفراده ومكوّناته، وهذا يعني أنّ الهدف الحقيقيّ من تبنّي مقولة الماهية الكلّيّة المركّبة من الجنس والفصل، على النّحو الذي أسّس له العقل الأرسطيّ بالذّات، إنّما يتمثّل في التّعبير عن إرادة القوّة، وفرض الهيمنة السّياسيّة في المجتمع.

وليس هذا الموقف ببعيد عن موقف الطّغاة والمستبدّين في كلّ مكان وآن؛ الذين ما ينفكّون يدافعون عن سلطة الحقيقة، ومن ثمّ، عن السّلطة السّياسيّة السّائدة في المجتمع، المستندة إلى

وحدة تلك السّلطة؛ سلطة الحقيقة، ويقفون في وجه كلّ دعوة جديدة تشكّل تهديدًا لكلّ ما هو سائد ومستقرّ.

وهو ما يسمح لنا بالقول، تبعًا لذلك: إنّ نسق خطاب الهيمنة السّياسيّة المؤسّس قد فرض حضوره المهيمن على كلّ أنساق خطابات العقل والمعرفة الأخرى، بما في ذلك نسق خطاب العقل الفلسفيّ اليونانيّ المؤسّس، حيث أسهم في صياغة بنية المنطق الأرسطيّ، بما في ذلك مفهوم الماهية ومفهوم الحقيقة، وبلورته على النّحو الذي ما زلنا نعرفه ونعترف به حتى يوم النّاس هذا.

لذلك فلا غرابة إذن في أن تلقى هذه الصّياغة للماهية المجرّدة، كبديل عن الحقيقة قبولًا كونيًّا عامّا لدى العقل البشريّ في كلّ مراحل نموّه المختلفة، حيث ظلّ هذا العقل خاضعًا طوال القرون الماضية لمقولاته، ولم يتمكّن من تجاوز هذه المقولات إلّا مع بداية عصر النّهضة الأوروبيّة، وظهور مفهوم النّسبيّة عند إنشتاين؛ حيث تطلّع العقل الأوربيّ، مع ظهور هذا المفهوم الأخير- إلى مقاربة الأشياء كما هي في ذاتها، لكن بعد أن أفلت من قبضة مفهوم الحقيقة والماهية الأرسطيّ، وأطاح بكلّ ذلك الموروث الذي كان قد كبّل العقل البشريّ بكلّ أنواع الكوابح والقيود(77).

الخاتمة:

وبهذا تكون هذه الدّراسة قد كشفت عن جملة حقائق، وتوصّلت إلى عدد من النّتائج المهمّة:

- تتعلّق أولاها بطبيعة الدّور الفلسفيّ الذي نهض به العقل الأرسطيّ المؤسّس؛ وأنّه حقًّا قد سعى، ما أمكنه السعي، إلى تأسيس ذاته، من جهة، وإلى تأسيس معقولاته، ممثّلةً في موجودات العالم من حوله، من جهة ثانية؛ بسعيه الدّؤوب إلى تشييد حدّها، وإقامة حدودها؛ حيث جعل لكلّ منها حدّا وحدودًا بها تُعْرَفُ، وعلى أساسها تُميّز وتُعَرَّفُ؛ فلا تختلط بغيرها أو تلتبس.

- وتتعلّق ثانيتها برؤيته لطبيعة العنصر الأوّل من عناصر البنية التّكوينيّة المؤسّسة للماهية والوجود والحقيقة الأرسطيّة، وهو الحادّ، وأنّه الشّخص الفاعل في الحدّ، المنتج للحدّ، والمحرّر للمحدّود، والمتوفّر على شرطي: العلم (المعرفة) الماقبليّة الصّحيحة بـ"جوهر المحدود وأعراضه"، والقدرة على نقلها أو الإبانة عنها للآخرين. وهي مهمّةٌ صعبةٌ لا ينهض بها إلّا من توافر على شرطين

آخرين ضروريّين، هما: الاجتهادُ، والعدالةُ في النّظر إلى الموجود المحدود، وتقرير حقيقته، ومن ثمّ، إصدار الحكم عليه بما تقرّر له من وصف بالجنس والنّوع.

- وتتعلّق ثالثتها بطبيعة رؤيته لحقيقة الفلسفة والفلاسفة؛ وأنّ الأصل في الفلسفة أنّها العلم بحقائق الوجود وبحقائق الموجودات، أمّا الفلاسفة فالأصل فيهم أنّهم العلماء بحقائق الموجودات، وبآلات العلم (الاستدلال) على حقائق الموجودات المضمرة في عالم الوجود (أي العلماء بعلم المنطق)، بمعنى أنّهم العلماء بمناهج النّظر إلى حقائق الموجودات وطرائق الاستدلال عليها؛ لذلك تبدّت له هذه الحقائق هي هي دائمًا، أي أنّها ثابتةٌ راسخةٌ، لا تتغيّر. لأنّه إذا كانت آليّات النّظر إلى الموجودات هي هي، وزوايا النّظر إليها هي هي، فإنّ حقائق الموجودات المنظور إليها، عبرها أو من خلالها، لن تكون هي الأخرى إلّا هي هي. وفي هذا تأكيد جليٌّ على جمود العقل الفلسفيّ والمنطقيّ الذي أسّس له مثل هذا الطّرح على حدّ سواء.

- وتتعلّق رابعتها برؤيته لطبيعة الماهية والحقيقة؛ وأنّ الأصل في حقائق الموجودات ومواهيها، أنّها موجودةٌ وجودًا ماهويًّا قبليًّا سابقًا على وجودها في العقل العالِم، وأنّها -بما هي كذلك- لا تحتاج إلّا فقط لمن يَعلَمُهَا ويُعَلِّمُهَا من العلماء بها، وبما يؤكّد رسوخ مبدأ الهويّة، في هذا الوعي الذي يقرّر أنّ الموجود هو هو، وليس هو غيره؛ وهذا يعني أنّ حقائق الموجودات هي هي على الدّوام، ولا تختلف أو تتغيّر البتّة؛ لأنّ من شأن القول بذلك أنّه يصطدم مع مبدأ أرسطي آخر، هو مبدأ عدم التّناقض الذي يقرّر- كما هو معلوم أيضًا- أنّ الموجود لا يكون هو وغيره في آنٍ معًا.

- وتتعلّق خامستها بطبيعة رؤيته لوظيفة الحدّ عموما؛ وأنّه إنّما ينهض بوظيفة أحاديّة (مغلقة)، هي وظيفة كشف المحتجب، وإظهار صورته، أو ماهيته أو حقيقته المقرّرة له في الذّهن، وليس وظيفة اكتشاف المحتجب، والكشف عن صورته كما تمّ اكتشافها عبر اللّغة في فعل الحد.

- وتتعلّق سادستها بطبيعة الخلفيّة المرجعيّة الكامنة وراء هذه الرّؤية الأرسطيّة للماهية والحقيقة والوجود؛ وأنّ وراء هذه الرّؤية بالفعل دافعًا سياسيًّا كامنًا؛ يتمثّل في إرادة الهيمنة

السّياسيّة للعقل الفلسفيّ المفكّر، بحيث تكون السّيادة المطلقة في الدّولة والمجتمع اليونانيّ، للفلسفة والعقل، ومن ثمّ، للأنا العقلانيّة الفلسفيّة الأرسطيّة، المتمحورة حول ذاتها.

- وتتعلّق سابعتها بطبيعة رؤيته للجدل الفلسفيّ؛ وأنّه ليس سوى جدل بين الكلّيّ والجزئيّ، عبر ما يسمّى بـ"ثنائيّة الهيولى والصّورة" التي تعدّ الثّنائيّة المركزيّة التي تخلّلت مجمل فلسفته، وبها أو من خلالها سعى إلى تفسير الكون بأكمله، مؤكّدًا، في هذا السّياق، أنّها ثنائيّةٌ تلازميّةٌ، لا يمكن الفصل بين طرفيها في الواقع، وإن أمكن الفصل بينهما، في الذّهن المتصوّر لهما.

- وتتعلّق ثامنتها بطبيعة رؤيته لوجود الموجود؛ وأنّه ليس سوى (حركة) انتقال الموجود، وتحوّله، أو صيرورته من القوّة إلى الفعل. أي من (حالة) الوجود الهيولى إلى (حالة) الوجود الصّوريّ، بما يؤكّد أنّه حركة انتقال وتحوّل نحو غاية، أو في سبيل غاية، هي المبدأ الفاعل في عالم الوجود، والعلّة الحقيقيّة لصيرورته، وهي، من ثمّ، مبدأ (وجود) الصّورة، وهي الأوّل (الله) المطلق في الفكرة وفي الواقع.

- وتتعلّق تاسعتها بطبيعة تصوّره للمطلق (الله)؛ وأنّه هو، لا سواه، مبدأ الوجود الصّوريّ، ومبدأ كلّ المبادئ، وعلّة كلّ العلل: الصّوريّة، والغائيّة، والفاعلة (المحركة). فهو مبدأ الوجود (الصّوريّ) وعلّته؛ وهو المثال المطلق، والغاية المطلقة الذي تتوجّه إليه كلّ الغايات الأدنى, وتسعى إليه كلّ الموجودات, بوصفه الكمال المطلق, فضلا عن كونه العلّة المطلقة لحركة الموجودات وصيرورتها.

- وتتعلّق عاشرتها برؤيته لحقيقة العلاقة بين مبدأ الوجود، والموجود، أي بين الموجود الحقّ (الله) والخلق؛ وأنّها ليست علاقة زمانيّة، أعني ليست علاقة في (زمن)، بقدر ما هي علاقة عقليّة تصوّريّة منطقيّة عِلّيّة؛ علاقة علّة بمعلول، مقدّمة بنتيجة؛ يبدو الحقّ (الله)، خلالها، هو المقدّمة المنطقيّة الضّروريّة، والعالم هو النّتيجة" الضّروريّة المتمخّضة عن هذه العلاقة، فالله يمنح العالم وجوده، كما تمنح المقدّمة المنطقيّة النّتيجةَ وجودَها.

- وتتعلّق الحادية عشرة بطبيعة رؤيته للصّورة؛ وأنّها هي التي تتحكّم في جوهرانيّة الجواهر، وأنّ جميع الجواهر (الصّوريّة) منحدرة عن الجوهر الأسمى (الله) الذي نكون بمعرفته قد عرفنا سائر الموجودات المنحدرة منه، أو المفيضة عنه.

- وتتعلّق الثانية عشرة برؤيته لطبيعة الخلفيّة المرجعيّة لموقفه من مقوّمات الحدّ؛ واشتراط الجنس والفصل في صياغة الحدّ؛ وأنّ ذلك راجع إلى طبيعة النّظريّة الكونيّة التي انطلق منها أرسطو، والتي تفترض أنّ كلّ موجود من موجودات الطّبيعة؛ له وجود عام، وله موقع خاصّ في سلّم الوجود الكونيّ أو الطّبيعي؛ ينتمي إليه، ويتحدّد به؛ وذلك باعتبار أن كلّ موجود من موجودات الطّبيعة ينتمي إلى نوع معيّن من الموجودات، أو قل: إلى فصيلة معيّنة منها، ويتحدّد بها أو في إطارها، ما يحتّم على العقل الحادّ الإلمام بالمعنى الكلّي للمحدود، انطلاقًا من معناه الجزئيّ، والقبض على الصّورة الكليّة الذّهنيّة المجرّدة، انطلاقًا من المادّة المحسّة.

- وتتعلّق الثالثة عشرة بطبيعة رؤيته لمقام الحد وسياقه الخارجي (التاريخي)؛ ممثلا في مقام السؤال الباعث على الحدّ؛ وأنّه مقام السّؤال النّاجم عن وضع الموجود الحادّ في إطار فوضى الوجود بعامّة، أي الذي يشمل وجود الموجود البشريّ في إطار علاقته بباقي موجودات الطّبيعة, من جهة، ووجود الموجود البشريّ (اليونانيّ) في إطار علاقته بفوضى الوجود السّوسيو-سياسيّ (في المدينة) الذي كان قد أسّس له السّفسطائيّون، حين كانوا قد أسّسوا الوجود عمومًا على أسس معرفيّة حسّيّة، وجعلوا من نظام المعرفة الحسّيّة نظامًا للوجود، فقالوا بالنّسبيّة المطلقة في الحقائق، وأنكروا وجود ما يسمّى بالحقائق (الكلّيّة) المشتركة بين النّاس، يمكن الرّجوع إليها في الاستدلال عند نشوب الخلاف فيما بينهم كمواطنين، في المدينة، وقرّروا أنّ لكلّ فرد مقياسًا خاصًّا به؛ يقيس به الحقائق، وهذا يعني القول بتعدّد الحقيقة، وأنّ الشّيء الواحد تتعدّد حقائقه بتعدّد الأشخاص المتفاعلين معه. ما حدا بأفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو، إلى أن يتصديا لخطر هذه الأطروحة السفسطائية التي عدّاها خطرًا، يستهدف بالذّات الإطاحة بسلطة الحقيقة (الكليّة المشتركة)، من جهة، وبسلطة المجتمع اليونانيّ، من جهة ثانية، معتمدين، في ذلك، تبنّي فكرة الماهية الكلّيّة المطلقة المشتركة المجرّدة أو الخالية من الخواصّ الجزئيّة المتغيّرة، حيث أقرّا - تبعًا لسقراط الذي كان قد سبقهما إلى هذه الفكرة- أنّ الماهية هي موضوع العلم الثّابت الذي من شأنه أن يوصل النّاس إلى اليقين، ومن ثمّ، إلى لمّ شعث الكينونة الاجتماعيّة الممزّقة، ووحدة صّف الجماعة.

- وتتعلّق الرابعة عشرة برؤيته لطبيعة الغاية أو المقصديّة النّهائيّة؛ التي يهدف إلى تحقيقها الحادّ من خلال فعل الحدّ؛ وأنّ الهدف الأساس من فعل الحد، هو بناء الكلّيّ من أنقاض الجزئيّ، والثّابت من المتحوّل؛ الإنسان الكلّيّ (كمفهوم مجرّد) من أنقاض الإنسان المتعيّن (كفرد)، وأنّ وراء هذا الهدف المباشر- بالنّسبة للعقل الفلسفيّ اليونانيّ المؤسّس: سقراط وأفلاطون وأرسطو - هدفًا ضمنيًّا آخرَ؛ يتمثّل في مواجهة طيش السّفسطائيّين الذين سعوا إلى تقويض السّلطة السّياسيّة في المجتمع اليونانيّ، من خلال سعيهم إلى تقويض سلطة الحقيقة الكليّة المشتركة التي تمثّل عامل استقرار في المجتمع اليونانيّ، ووشيجة اتّصال وتواصل بين كافّة أفراده ومكوّناته، وهذا يعني أنّ الهدف الحقيقيّ من تبنّي مقولة الماهية الكلّيّة المركّبة من الجنس والفصل، على النّحو الذي أسّس له العقل الأرسطيّ بالذّات، إنّما يتمثّل في التّعبير عن إرادة القوّة، وفرض الهيمنة السّياسيّة في المجتمع.

الهوامش والإحالات:

([1]) نقول هذا؛ لأنّ الأصل في الأسّ والأساس -في لسان العرب- أنّه أصل كلّ شيء، وأسّ البناء: مبتدؤه، وأسّ الإنسان: قلبه؛ لأنّه أوّل متكوّن في الرّحم، ومنه: أسّس الدّار يؤسّسها تأسيسًا: بنى حدودها، ورفع قواعدها، وتأسيس القافية بحرف الألف، وهي ألف تلزم القافية، وليس بينها وبين حرف الرّوي إلّا حرف واحد؛ كألف ناصبِ، في قول النّابغة: كليني لهمّ يا أميمةَ ناصبِ. إذ لا بدّ من هذه الألف إلى آخر القصيدة؛ سمّيت ألف التّأسيس- كما يقول ابن جنّي (نقلا عن صاحب اللسان)- من أسّ الحائط وأساسه؛ وذلك لتقدّمها، والعناية بها، والمحافظة عليها، كأنّها أسّ القافية. قال ابن فارس: الهمزة والسّين يدلّ على الأصل، والشّيء الوطيد الثّابت، فالأسّ أصل البناء، والأسّ أصل الرّجل، والأسّ وجه الدّهر. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة: مادة (أ- س - س).

([2]) وحدّ كلّ شيءٍ: طرف شَبَاتِه، كحدّ السّيف، والسّكّين، والسّنان، والسّهم، وقيل: الحدّ من كلّ ذلك: ما رقّ من شفرته، والجمع حدود. والمحادّة: المخالفة ومنع ما يجب عليك، وحدود الله: الأشياء التي بيّن تحريمها وتحليلها، وأمر ألّا يتعدّى شيء منها، فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها أو نهى عنه منها، ومنع من مخالفتها. فكأنّ حدود الشّرع فصلت بين الحلال والحرام. والحديد هو الجوهر المعروف، سمّي به، لأنّه منيع. قال ابن فارس: الحاء والدّال أصلان: الأوّل: المنع، والثّاني: طرف الشّيء، فالحدّ: الحاجز بين الشّيئين، وفلان محدود: إذا كان ممنوعًا. نفسة ،والصفحة نفسها.

([3]) ينظر: العميري، الحد الأرسطي: 14.

(4) ينظر: ديوي، المنطق نظرية البحث: 551.

(5) ينظر: أرسطو، البرهان: 5 / 463، 465.

(6) ينظر: أرسطو، كتاب النفس: 30.

(7) ينظر: ابن سينا، البرهان: 3/ 52.

(8) ينظر: ابن سيناء، رسالة في الحدود: 78.

(9) ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس: 6.

(10) ينظر: نفسه : 6.

(11) ينظر: نفسه: 2.

(12) وذلك أنّ مبادئ الأشياء التي جواهرها مختلفة هي أيضًا مختلفة، مشيرًا إلى أنّ هذا أحد الأسباب التي أدّت إلى عواصة ما يلتمس من معرفة جوهر النّفس. ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس: 3.

(13) ينظر: نفسه: 3. فإنّ كلّ واحد من الأجناس يوجد بهذين النّحوين، أعني بالقوّة أو بالفعل- أو هو أحرى أن يكون بالفعل، واستكمالًا من أن يكون بالقوّة. ينظر: نفسه: 3.

(14) ينظر: نفسه: 4.

(15) يشير أرسطو إلى أن المعنى الكلي؛ إما أن لا يكون موجودا خارج المحدود، وإما أن يكون موجودا، ولكنه متأخر في وجوده عن المعنى الجزئي المشار إليه.. وإن لم تكن النّفس كثيرة بالذّات، بل بالأجزاء، أي بقواها المختلفة.

(16) يجب الإشارة هنا إلى أن أرسطو قد تساءل هنا عن نقطة البداية في تشييد الحد: وهل ينبغي أن نبحث أوّلًا عن الموجود المحدود (النّفس) (في كليّته)، أي عن الموجود مركّبًا من مجموع أجزائه، أم نبحث (عنه مجزّأ) أي بدءا من أحد أجزائه، قبل البحث عن كليّته؟، هل علينا- بتعبير آخر لأرسطو- أن نبدأ أوّلًا، فنفحص الأجزاء، ثمّ نفحص بعد ذلك أفعال تلك الأجزاء، أم ينبغي أن يكون الأمر بالعكس؟. ففي سبيل تشييد حدّ النفس-على سبيل التمثيل- هل علينا أن نفكّر أوّلًا في الجزء من النّفس الذي يسمّى العقل، قبل أن نبحث عن فعل هذا الجزء الذي هو التّصوّر، أم علينا أن نفحص عن التّصوّر بالعقل، ما هو؟ قبل أن نبحث عن العقل ذاته؛ ما هو؟. وكذلك الحال، في الإحساس، مع الحاسّ، وسائر قوى النّفس. فإن كان ينبغي أن نفحص عن الأفعال أوّلًا، كما يظنّ ذلك، فهل ينبغي أن نبحث عن موضوع الفعل، قبل الفعل، أم عن الفعل قبل موضوعه؟ بتعبير آخر: هل ينبغي أن نبحث عن المحسوس (ما هو) قبل الحسّ؟، وعن المعقول قبل العقل الذي هو الفعل، أم يجب أن يسير الأمر على خلاف ذلك؟. ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس: 5، 6.

(17) ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس: 5، 6. وبالجملة، فالبراهين إنّما تتركّب حدودها على الاستقامة، وليس يوجد فيها الدّور، أي أنّه متى كان الدّور كان قياسًا فاسدًا، ومتى كانت الاستقامة، كان قياسًا صحيحًا. والحدود كلّها متناهية؛ لأنّ المحدودات متناهية. ينظر: نفسه: 27.

([18]) ينظر: نفسه: 50، 51.

([19]) ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 250.

([20]) ينظر: نفسه: 251.

([21]) ينظر: نفسه: 252. وبحسب أرسطو، فإنّ بين الممكن والواقع تقوم القوّة... فلأنّ الحركة هي حقًّا حركة فعل ما، ولكنّه غير كامل؛ لأنّ الشّيء الذي بالقوّة، والذي تكون الحركة فعله، هو شيء غير كامل، ومن هنا صعوبة الإمساك بطبيعة الحركة... لذلك فإنّ القوّة العارية ليست جليّة، فهي تدرك أو تتعقّل من جهة كونها مبدأ. ينظر: نفسه: 244، 245). أمّا الممكن فهو ما تقتضيه اللّغة، أو هو بصورة خاصّة، ما يقتضيه كلّ حكم على المستقبل، وعلى العموم هو كلّ حكم لا يتعلّق بالأزليّ. إنّه، بكلمة واحدة: الممكن بما هو جهة من جهات الحكم، أو هو بعبارة أخرى: العرضيّ في الإثبات... أو هو "ما لا يكون نقيضه غير خاطئ ضرورة، وعلى الأخصّ في علاقة بالمستقبلات الجائزة، هو إمكان التّخلّص من مبدأ التناقض... وهو ما لا يصحّ إلّا بالّنسبة للماضي أو الحاضر. ينظر: نفسه: 245.

([22]) ينظر: نفسه: 253.

([23]) أي من جهة أنّه صورة في مادّة، لا من جهة أنه مجرّد صورة؛ لأنّ المركّب (مادّة- صورة) هو (الجوهر) الوحيد المتولّد، أمّا (مجرّد) الصّورة فهي غير متولّدة؛ فالحدّاد قد يصنع كرة البرنز، ولكنّه لا يصنع استدارة الكرة. ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 259.

([24]) ينظر: نفسه: 266.

([25]) ينظر: ابن رشد، فصل المقال: 44.

([26]) ينظر: ريكور: الوجود والماهية والجوهر: 170. أي أنّه المحسوس المتحرّك؛ على أنّه لا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ الجوهر، عند أرسطو، يتقوّم في جوهريّته بالمادّة، بل ينبغي إدراك أنّه إنّما يتقوّم بصورته؛ لذا فهو، بهذا، يقترب في فلسفته من أفلاطون، رغم ما بينهما من اختلاف.

([27]) باعتبار أنّ " أفلاطون كان قد يئس من الواقع المحسوس... مؤكّدًا، في هذا السّياق، أنّ المثل مفارقة للمحسوس، وأنّ الأشياء المحسوسة "المشتركة في الاسم" تشارك فيها بمحاكاة شبيهة بمحاكاة الفيثاغوريين. في حين بقي أرسطو يراهن، على عكس ذلك، على الواقع المحسوس، باعتبار أنّ ثمّة علمًا ممكنًا بالأشياء المحسوسة" ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 195، 196. وهذا يعني أنّ أفلاطون كان قد سعى إلى إدراك أسباب الموجودات المحيطة بنا (ليرجع ذلك إلى أربعة أسباب، لتبدو الإشكاليّة الفلسفيّة عنده، في النّهاية، إشكاليّة إمكان المعنى واللّغة، في حين تبدّت الإشكاليّة الفلسفيّة، عند أرسطو، بوصفها إشكاليّة الواقع المحسوس، منظورًا إليه في لماذ ائيّته، لا في حضوره الخام. ينظر: نفسه: 197، أي من زاوية السّؤال عن علّيّته، ولماذا هو هكذا؟.

([28]) ينظر: ريكور: الوجود والماهية والجوهر: 213.

([29]) غير تلك العلّة التي كان قد فرضها أفلاطون في فلسفته، حين زعم أنّ للكون عنصرَيْن: مادّة ومُثُلًا.

(30) ينظر: أمين، ومحمود، قصة الفلسفة اليونانية: 136.

(31) بنظر: نفسه: 140.

(32) ينظر: نفسه: 139. كما فَنَّدَ أرسطو نظريّة المُثل أيضًا بما أسماه «الإنسان الثالث»، موضّحًا أنّ المثال إنّما يشرح القدر المشترك بين الأشياء، وكلّما كان هناك قدر مشترك بين أشياء كان هناك مثال، فهناك قدر مشترك بين النّاس كلّهم؛ لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان. ولمّا كان هناك قدر مشترك أيضًا بين الفرد من النّاس، وبين مثال الإنسان، وجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سمّاه أرسطو «الإنسان الثّالث»، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثّالث والفرد من النّاس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى ما لا نهاية، وفي هذا التسلسل، وهو محال. ينظر: نفسه: 139.

(33) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 222.

(34) ينظر: أمين، ومحمود، قصة الفلسفة اليونانية: 140.

(35) أي غير وجودنا الذّهني الهندسي المصمّم بمقاسات الفكر المنطقيّ، وفقا لقوانينه الصّارمة.

(36) يجب الإشارة هنا إلى أن الخطأ الذي اتهم به أرسطو أفلاطون هو تصوّره أنّ الأشكال/ المثل يمكن أن توجد بنفسها، مؤكّدًا أنّ الصّورة هي ذاتها المثال، وأنّه لا يمكن أن تكون المُثُلُ قد وجدت في عالم خاصّ بها، وبمعزل عمّا هي مُثُلٌ لها ، ينظر: تفصيل هذه القضية في كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 227، 228.

(37) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 229، 230.

(38) ورد في نص المترجم (ما له صفات).

(39) ينظر: أمين، ومحمود، قصة الفلسفة اليونانية: 142.

(40) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 229، 230.

(41) ينظر: نفسه: 231، 233.

(42) وبهذا نستطيع أن ندرك أنّ أرسطو لا يعني بـ (الهيولَى) ما بات يعبّر عنه حديثا بـ(المادّة)؛ حيث صرنا نقول: إنّ مادّة الذّهب مثلًا تختلف عن مادّة الفضّة، بل كان يعني به ما هو أعمق من مجرّد المادّة؛ إذ ليس الذّهب عنده بمختلف عن الفضّة في الهيولَى، وإنّما في الصّورة، أو لنقل: في جملة الصّفات (النّوعيّة) التي تميّزه (كنوع) عن الفضّة، فالهيولَى عنده إذن هو أيّ شيء منظورًا إليه من زاوية صفاته النّوعيّة، أو هو بتعبير آخر شائع في الفلسفة- " ما (هو موجود) بالقوّة". إنّه أيّ شيء بالقوّة، ولكنّه «بالفعل» شيء معيّن، وما يمنحه هذا التّعيين هو الصّورة، ينظر: أمين، ومحمود، قصة الفلسفة اليونانية: 142.

(43) إذ هو إمكانيّة ما سيكون، والصّورة تحقّق، والإمكانية سابقة الوجود- زمنيا- على التحقق.

(44) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 231-233.

(45) وإنّ كان كلّ موجود له غايته في ذاته.

(46) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 234، 235.

(47) لأنّ أرسطو يعتبر أنّ الزّمن ليس شيئا حقيقيًّا ثابتًا، وإنّما هو مجرّد مظهر فقط، فالإنسان العادي يرى أنّه متى كان الله هو الخالق للعالَم، وجب أن يكون الله أولًا وبعد سنين ربما قُدِّرَت بالملايين، رأى الله -لسبب ما- أن يُبرِز العالَم إلى الوجود فأوجده.

(48) ينظر: أمين، ومحمود، قصة الفلسفة اليونانية: 143.

(49) ينظر: العميري، الحد الأرسطي: 50، 51.

(50) ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 214.

(51) ينظر: نفسه: 217.

(52) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(53) ينظر: نفسه: 218.

(54) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(55) ينظر: نفسه: 222.

(56) ينظر: نفسه: 223. هذا وقد تدرّج أرسطو في تعريفه للجوهر بأنّه، من جهة أولى، ما يكون لشيء ما أن يكون، أيّ أساس قابليّته للمعرفة، وأنّه من جهة ثانية، ما يثوي تحت الموضوع أو الذّات، ينظر: نفسه: 230. وهو يعني بالموضوع "الموضوع المنطقيّ" الذي يقال عنه كلّ ما سواه... في إشارة إلى أنّ الجوهر هو كلّ ما لا يحمل على موضوع، وإنّما هو ما يحمل عليه كلّ موضوع... إنّه لا شيء سوى الجوهر الفرد الذي يقال عنه كلّ ما سواه. أو لنقل: إنّه ما يكون موضوعًا دائمًا، وليس محمولًا أبدًا، ينظر: نفسه: 230، 231.

(57) إذ الأصل في اللّغة أنّها هي التي تسمّي الوجود، وتمنحنا القدرة على أن ننجز أمرًا، فهي التي تسمّي الفاعل، وهي التي تسمّي فعل الفاعل، لتحصل بذلك المطابقة والصّدق؛ مطابقة فعل الفاعل لما فعل، أو لما وقع منه في الواقع، أي أنّها تحاكي الواقع كما هو، وهذا يعني أنّ الفكر والرّأي والتّصوّر، إنّما يوجد في عقولنا حقيقةً وباطلا معًا. ومن هنا، فإنّ فيض الفكر الذي ينساب عبر الشّفتين، ويقرع سمع المتلقّي، يدعى كلامًا... وبهذا يتجلّى أنّ اللّغة تكون حقيقيّة وزائفة في آن، ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 284، 285؛ لذلك وجدنا أفلاطون يتساءل بدايةً عن طبيعة اللّغة: وهل لها مشاركة مع اللّاوجود، ليؤكّد أنّها -بطبيعتها- مخادعة، وخائنة، ومنحازة للباطل- ويعني بالباطل هنا الباطل السّفسطائيّ- الذي يوجد في مجال اللّغة والرّأي، ينظر: أفلاطون، المحاورات الكاملة: 280.

(58) ينظر: نفسه: 16.

(59) والمقصود بالنّطق-كما يقول ابن حزم- ليس (مجرّد) الكلام، ولكنّه التّمييز للأشياء، والفكر في العلوم والصّناعات والتّجارات، وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كنّينا بالنّطق، اتّفاقًا منّا -كما يقول-. وكلّ إنسان ناطق النّطق الذي بيّنا، إلّا من دخلت على ذهنه آفة عرضيّة، وإلّا فبنيّته، ولو رمى الحجارة، محتملة؟ أو زالت تلك

الآفة- لكلّ ما ذكرنا. وليس كذلك سائر الحيوان، حاشا الملائكة والجنّ، فإنّه لا يتوهّم من شيء من الحيوان غير ما ذكرنا فهم الأمور التي وصفنا، ينظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق: 34.

(60) لذا يأتي الإدراك الحسيّ الذي هو ضرب من المعرفة، في مرتبة دنيا، إلى الحدّ الذي ندرك به الشّيء المرئيّ أو المسموع أو الملموس، من حيث هو فرد؛ ينتمي إلى فصيلة معيّنة، وأدنى درجة من درجات المعرفة، وهي مجرّد الإحساس، وهي درجة ندرك بها مباشرة من الكيفيّات ما تحدّده الصّور الحاسّة، كما هو الحال في حاسّة اللّمس؛ حين ندرك بها الصّلب واللّين، والإحساس والإدراك الحسّيّ ضربان من المعرفة، تسودهما المادّة التي هي مبدأ التّغيّر، ومن ثمّ، فهي مبدأ النّقص في الوجود، مثال ذلك حين يتحوّل اليابس إلى رطب، وبصفة عامّة، فإنّ الجزئيّ الذي يعرف بالإدراك الحسّيّ، خاضع للكون والفساد، أي أنّه خاضع للولادة والموت؛ كالشّجرة؛ تخرج من البذرة، ثمّ تتحلّل وتزول؛ والإدراكات الحسّيّة المتكرّرة هي التي تؤلّف الخبرة؛ وعند الموهوبين في ملكاتهم الفطريّة من النّاس، الذين لديهم القدرة الكامنة على التّفكير العلميّ والفلسفيّ، تكون الصّورة المدركة، من حيث هي صورة، ويتمّ ذلك شيئًا فشيئًا، فهي تدرك أوّل الأمر بكونها صورة تخضع المادّة، ثمّ تدرك آخر الأمر بكونها صورة تحرّرت تحرّرًا كاملًا من أيّة رابطة تربطها بالمادّة؛ وهكذا ينشأ تعريف الأشياء وتصنيفها، وتتكوّن المعرفة العلميّة على أساس الإدراك العقليّ، ورؤية حقائق الأشياء رؤيةً مباشرة ومشتركة، ينظر: جون ديوى، المنطق: 654، 655.

(61) ينظر: ديوى، المنطق: 654، 655. وهنا يعرف العقل بأنه، على وجه الدّقة، هذا الإخراج من عالم الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل في عالم المعرفة، لصور الوجود الخالصة، ينظر: نفسه: 655.

(62) ينظر: ديوى، المنطق: 655.

(63) الفرق بين القلق المعرفيّ والقلق الوجوديّ أنّ القلق المعرفيّ هو القلق النّاجم عن وضع الكائن العارف في إطار ما يعرف، أو في إطار نظام المعرفة السّائد، وشكّه أو تشكّكه، في حقيقة ما يعرف، وفي قدرة هذا النّظام على توفير متطلّبات المعرفة الحقّة أو الحقيقيّة، وشعوره، من ثمّ، بأنّ هذا النّظام قد بات يمثّل قيدًا، أو قل: قد أصبح يمثّل حجابًا يحول دون إدراك حقائق الموجودات التي يحاول التّعرف على حقائقها من خلاله، وأنّه، من ثمّ، قد بات يزيّف وعي العارف بحقائق الموجودات المعروفة، وأنّ عليه- بما الأمر كذلك- أن يتجاوز وضعه الانطولوجيّ في إطار ذلك النّظام، باتّخاذ وضعيّة أخرى؛ يتمّ خلالها التّعرّف على الموجود كما هو في ذاته، أو النّظر إليه من زوايا أخرى أكثر إحاطة وشمولًا بحقيقته، وما يكونه في ذاته. فهو إذن القلق الناجم عن شكّ الحادّ في حقيقة المحدود، وحيرته إزاء تلك الحقيقة التي ما تزال -في نظره- غير معلومة، والمدفوع إليه (إلى الشك) برغبة معرفة حقيقته، وهذا يقتضي أنّه الشّك/ القلق، أو القلق/ الشّك المفجّر طاقة المعرفة في الحادّ/ العارف، والحافز له على سلوك كلّ سبلها الممكنة. وخلافًا له القلق الوجوديّ الذي يعد قلقا ناجما عن وضع الموجود في علاقته بعالم وجوده -المتحقّق الآن- هنا، والحافز له، في الوقت ذاته، على اختيار مصيره في إطار هذا العالم، أو على اختيار وضعيّة أخرى غير تلك الوضعيّة،

يتمكّن خلالها من تجاوز حالة الاستلاب التي يعانيها في إطار هذا العالم إلى حالة أخرى يتمكّن خلالها من فرض شروطه على العالم. ويرتبط بهذا النمط من القلق، الشّك الوجوديّ، وهو الشّك المتعلّق بوضع الموجود المحدود في إطار عالم وجوده المشكوك فيه، أو قل: إنّه الشّك المتعلّق بأصل وجود (الأنا) في إطار أشياء العالم المشكوك فيه، أو بأصل وجود الشّيء المشكوك فيه، وهل هو موجود بالفعل أم لا؟ أو قل: إنّه الشّك المتعلّق بما يكونه وضع الشّاك في إطار علاقته بأشياء العالم المشكوك فيه، أي بمعتقداته السّابقة حوله، أو بموقفه الجاهز منه؛ سلبًا أو إيجابًا، تعلّقًا به، أو نفورًا منه، ويأتي في مقابل الشّك المعرفيّ الذي يتعلّق بوضع الشيء المعروف ذاته في إطار نسق المعرفة الجاهزة ونظامها عمومًا، لا بما يكونه وضعه في إطار علاقتنا به نحن السّاعون إلى معرفته. فالأوّل (الشّك غير المعرفيّ) ناجم عن وضعنا نحن وما نكونه في ذاتنا أو في إطار علاقتنا بأشياء العالم المشكوك فيه، والثّاني (الشّك المعرفيّ) ناجم عن وضع الشّيء المعروف وما يكونه في ذاتنا أو في نظام معرفتنا الجاهزة له. والأوّل (الشّك غير المعرفيّ) ناجم عن (فساد المعتقد) في الشّيء المشكوك فيه، وعدم التّجرّد من كلّ رؤية سابقة أو معتقد سابق حوله. وقد يكون ناجمًا عن (فساد السّلوك) والرّغبة في التّفلّت أو التّحرّر من كلّ التزام دينيّ أو أخلاقيّ إزاء الشّيء المشكوك فيه. ينظر: الحميري، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: 201، 202.

(64) يجب الإشارة هنا إلى أنه حين يكون الدافع إلى التموضع في أفق السّؤال هو القلق المعرفيّ، فإن أقصى ما يسعى إليه السائل خلال إجابته الماهويّة عن السّؤال: ما هو؟ هو أن يقدّم معرفة ممكنة عن المحدود، أمّا في إجابته عن السّؤال التّعريفيّ فإنّه لا يقدّم إلا معرفة قطعيّة ونهائيّة (ما قبليّة)، فمن يعرف لا يعرّف إلا عن علم ثابت ومستقرّ، فأنا أعرّف بك، لأنّي أعرفك أصلا؛ فهو في الإجابة عن السّؤال التّعريفيّ يقدّم معرفة ما قبليّة عن المحدود، في حين أنّه يقدّم في الإجابة عن السّؤال المعرفي نوعا من المعرفة الما بعدية الممكنة بالمحدود.

(65) يشير بول ريكور إلى طبيعة هذا القلق الباعث على الحدّ أو التعريف- عند كل من أفلاطون وأرسطو، وأنه قلق معرفيّ، ناجم عن الشّعور بأن الفكر لم يعد يكتفي بمجرّد (سرد) الإجابات التي تعدّد الأشياء، وتسعى إلى تصنيفها من خلال عطف بعضها على بعض، فضلًا عن كونه الفكر الذي خيّبت ظنّه سذاجة التّعريفات الأولى، وأنهكته عطف المظاهر أو الأنواع بعضها على بعض، لذلك فهو يطالب الآن بإخضاعها لصفة غالبة ومستوى أعلى من المعرفة. ينظر: ريكور، الوجود والماهية والجوهر: 16.

(66) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 47.

(67) حيث كان سقراط -حسب قول أرسطو- أوّل من طلب الحدّ الكلّيّ طلبا مطردا، وتوسّل إليه بالاستقراء، وإنّما يقوم العلم على هاتين الدعامتين: يكسب الحدّ بالاستقراء، ويركّب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين". كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 52.

(68) ينظر: العميري، الحد الأرسطيّ: 45، 46.

(69) ينظر: ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية: 154- 158.

([70]) ينظر: ابن سينا، التعليقات: 148.

([71]) ينظر: العميري، الحد الارسطي: 50.

([72]) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.

([73]) وهل يمكن القول: إنّ غايات الحدّ ومقاصده، تختلف باختلاف مقام الحدّ وسياقه؛ فقد تكون غايات ومقاصد معرفيّة، وقد تكون غايات ومقاصد تعليميّة، وقد تكون غاياته ومقاصده سياسيّة صرفة؛ تتمثل في إرادة التّسلّط والهيمنة، وقد تكون غير ذلك.

([74]) ينظر: ابن سيناء، رسالة في الحدود: 74.

([75]) ينظر: ابن سيناء، النجاة في المنطق والإلهيات: 1 / 99.

([76]) ينظر في هذا وفي كل هذه المنقولات: العميري، الحدّ الأرسطي: 37-40. وهذا يعني أنّ الغرض من الحدّ هو تمييز المحدود عن غيره تمييزًا يجعله معروفًا ومدركًا، وقيل: الغرض تقرير ذاتيّات الشّيء المحدود، أو تقرير الأوصاف الذّاتيّة التي مجموعها حقيقة الحدود، وإنما التمييز لاحق بها بالضرورة.

([77]) ما جعله يراوح مكانه ويعلن عجزه عن مقاربة موجودات العالم، كما هي في ذاتها، حيث كان قد وصل إلى قناعة راسخة، بأنّ كلّ العلوم قد نضجت حتّى احترقت؛ علوم مكتملة؛ حقائق جاهزة، ولم يترك المتقدّمون للمتأخرين شيئا؛ كل الأسئلة قد تمت الإجابة عنها.

قائمة المصادروالمراجع:

1) أرسطوطاليس، البرهان، ضمن تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.
2) أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م.
3) أفلاطون، المحاورات الكاملة - محاورة السفسطائي، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994م.
4) أمين، أحمد، وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.
5) ابن حزم، علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
6) الحميري، عبدالواسع، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2013م.

7) ديوى، جون، المنطق نظرية البحث، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: عبدالرشيد صادق محمودي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010م.
8) ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص كتاب النفس، أبو الوليد بن رشد، تحقيق وتعليق: الفرد. ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م
9) ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986م.
10) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.
11) ريكور، بول، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة: فتحي انقزو، حبيب الجربي، محمد بن ساسي، محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، وزارة الثقافة التونسية، تونس، 2012م.
12) ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ، البرهان- ضمن كتاب الشفاء لابن سيناء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م.
13) ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ، النجاة في المنطق والإلهيات، متاح على الرابط الآتي: https://ia600504.us.archive.org/18/items/alnjaat/alnjaat.pdf
14) ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ، التعليقات، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
15) ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ: رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة، دار العرب، ط 2، القاهرة، د.ت.
16) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.
17) العميري، سلطان بن عبدالرحمن، الحد الأرسطي، أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلاميّة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2008م.
18) الفارابي، محمد بن محمد، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار الشرق، بيروت، 1965م.
19) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
20) كرم، يوسف، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي القاهرة، 2012م.
21) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.
22) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508

Arabic References:

1) Aristotle, Kitāb al-Nafs, Naqalahu 'ilā al-ʿArabīyah: 'Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabīyah, al-Qāhirah, 1949.
2) Aristotle, al-Burhān, ḍimna Talkhīṣ Manṭiq 'Arisṭū, li-Ibn Rushd, ed. Jīrār Jihāmī, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Bayrūt, 1992.
3) 'Aflāṭūn, al-Muḥāwarāt al-kāmilah - Muḥāwarat al-Safsṭā'ī, naqalahā 'ilā al-ʿArabīyah: Shawqī Dā'ūd Tamrāz, al-'Ahlīyah lil-Nashr & al-Tawzīʿ, Bayrūt, 1994.
4) 'Amīn, 'Aḥmad, & Zakī Najīb Maḥmūd, Qiṣṣat al-Falsafah al-Yūnānīyah, Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah. 1935.
5) Ibn Ḥazm, Alī Ibn 'Aḥmad, al-Taqrīb li-Ḥad al-Manṭiq & al-Madkhal 'ilaīhi bi-al-'Alfāẓ al-ʿĀmmīyah & al-'Amṭilah al-Fiqhīyah, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, N. D.
6) al-Ḥimyarī, ʿbdālwāsʿ, Naẓarīyat al-Maʿrifah bayna al-Qur'ān & al-Falsafah, al-Mu'assasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt. 2013.
7) Dywā, Jūn, al-Manṭiq Naẓarīyat al-Baḥṭ, tr. Zakī Najīb Maḥmūd, Taqdīm: ʿAbdalrashīd Ṣādiq Maḥmūdī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2010.
8) Ibn Rushd, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Talkhīṣ Kitāb al-Nafs, Abū al-Walīd Ibn Rushd, ed. al-Fard. L. ʿAbrī, murājaʿat: Muḥsin Mahdī, taṣdīr: 'Ibrāhīm Madkūr, al-Majlis al-'Aʿlā lil-Ṭaqāfah, al-Qāhirah, 1994
9) Ibn Rushd, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Faṣl al-Maqāl & Taqrīr mā bayna al-Sharīʿah & al-Ḥikmah min 'Ittiṣāl, Dār al-Mashriq, Bayrūt, 1986.
10) Rwrty, Rītshārd, al-Falsafah & mir'āt al-Ṭabīʿah, tr. Ḥaydar Ḥājj 'Ismāʿīl, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2009.
11) Rykwr, Būl, al-Wujūd & al-Māhīyah & al-Jawhar ladā 'Aflāṭūn & 'Arisṭū, tr. Fatḥī 'Anqzw, Ḥabīb al-Jarbī, Muḥammad Ibn Sāsī, Muḥammad Maḥjūb, al-Markaz al-Waṭanī lil-Tarjamah, Wizārat al-Thaqāfah al-Tūnisīyah, Tūnis, 2012.
12) Ibn Sīnā', al-Ḥusaīn Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Ḥsana, al-Burhān -ḍimna Kitāb al-Shifā' li-Ibn Sīnā, al-Mu'assasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1988.

13) Ibn Sīnā, al-Ḥusaīn Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Ḥsana, al-Najāh fī al-Manṭiq & al-ʾlāhīyāt, Link: https://ia600504.us.archive.org/18/items/alnjaat/alnjaat.pdf

14) Ibn Sīnā, al-Ḥusaīn Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Ḥsana, al-Taʿlīqāt, ed: ʿAbdalraḥmān Badawī, al-Dār al-ʾIslāmīyah lil-Ṭibāʿah & al-Nashr & al-Tawzīʿ, Bayrūt, N. D.

15) Ibn Sīnā, al-Ḥusaīn Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Ḥsana, Risālat fī al-Ḥudūd ḍimna tisʿ Rasāʾil fī al-Ḥikmah, Dār al-ʿArab, al-Qāhirah, N. D.

16) Stys, Wltr, Tārīkh al-Falsafah al-Yūnānīyah, t.r Mujāhid ʿbdālmnʿm Mujāhid, Dār al-Thaqāfah lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 1984.

17) Ibn Fāris, ʾAḥmad Ibn Fāris ibn Zakarīyā, Muʿjam Maqāyīs al-Luġah, ed. ʿAbdalssalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.

18) al-ʿUmayrī, Sulṭān Ibn ʿAbdalraḥmān, al-Ḥadd al-ʾAristī, ʾUṣūlahu & lawāzimah & ʾAṯāruh ʿalā al-ʿAqīdah al-ʾIslāmīyah, Master's Thesis, Jāmiʿat ʾUmm al-Qurā, 2008.

19) al-Fārābī, Muḥammad Ibn Muḥammad, al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī, ed. Rafīq al-ʿAjam, Dār al-Sharq, Bayrūt, 1965.

20) Karam, Yūsuf, al-ʿAql & al-Wujūd, Muʾassasat Hindāwī al-Qāhirah, 2012.

21) Karam, Yūsuf, Tārīkh al-Falsafah al-Yūnānīyah, Muʾassasat Hindāwī lil-taʿlīm & al-Thaqāfah, al-Qāhirah, N. D.

22) Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.