وزارة التعليم العالي والبحث والعلمي
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب

الترقيم الدولي (ISSU) ١٩٩٢-١١٣٦

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة تصدر عن قسم الفلسفة/كلية الآداب

العدد الثامن عشر

تشرين الثاني/٢٠١٨

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

العدد الثامن عشر

٢٠١٨

رئيس التحرير

أ.د.حسن مجيد العبيدي

الهيأة العلمية الاستشارية

١- أ.د. أدونيس عكرة/رئيس المركز الدولي لعلوم الانسان/اليونسكو/لبنان.

٢- أ.د. الطاهر بن قيزة /جامعة تونس الاولى /تونس.

٣- أ.د. عمر بوساحة / جامعة الجزائر /الجزائر.

٤-أ.د.محمد الشيخ/جامعة محمد الخامس/المغرب.

٥- أ.د.اشرف منصور / جامعة الاسكندرية /مصر

٦-أ.د.عماد الدين عبد الرزاق/جامعة بني سويف/مصر.

٧- أ.د. حسون عليوي السراي/الجامعة المستنصرية /العراق

٨-أ.د.عبد الكريم سلمان الشمري/جامعة بغداد/العراق.

٩- أ.د. جميل خليل المعلة /جامعة الكوفة /العراق.

١٠-أ.د. عبدالله محمد علي الفلاحي/جامعة إب/اليمن.

الموقع الالكتروني للمجلة

Journalofphilosopy@yahoo.com

البريد الالكتروني

journalofphilosophy@yahoo.com

مدير التحرير

أ.م.د.عارف عبد فهد

كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير

م.م. أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

تنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

المحاسب المالي

رنا حسين عباس

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

تصميم وطباعة

مكتب الإثير

للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

العدد
الثامن عشر
تشرين الثاني

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

١-الدرس الفلسفي في العراق توثيق تاريخي ومعرفي	أ.د. حسن مجيد العبيدي	١-٦
٢-تأسيس مفهوم الجوهر في الفلسفة اليونانية	د/ مبروك طحطاح	٧-٣٤
٣- المعرفة الإحتمالية قراءة في طبيعيات أبيقور	د. سلام عبد الجليل البحراني	٣٥-٤٨
٤- المعرفة عند الكندي في القراءات الفلسفية العربية المعاصرة	أ.م.د. عارف عبد فهد أسراء علي عودة	٤٩-٧٨
٥- الإصلاح التربوي بوصفه إصلاحا روحيًا التجديد البرغسوني	ا د.خالد البحري	٧٩-١٠٤
٦-إصلاح التعليم في العراق وتطبيق تقنية دلفاي في الدراسات المستقبلية	أ.م. د. رحيم محمد الساعدي	١٠٥-١٣٢
٧-السعادة والأخلاق والسياسة	نور الدين علوش المغرب	١٣٣-١٣٦
٨-فلسفة العلاقة بين علمي التاريخ والاجتماع	أ.م.د.ندى موسى عباس	١٣٧-١٥٢
٩-Roman Buddha	William Ferraiolo	١٥٣-١٦٦

ملحق العدد

١٠-سيرة وعلم مدني صالح الفيلسوف و الاديب و الناقد العراقي	أ.م. د. عارف عبد فهد	١٦٧-١٨٤
١١-ماهي الثورة؟ ميشيل فوكو	ترجمة: د. كريم الجاف	١٨٥-١٩٦

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨
Email:
Philosophyarts@yahoo.com

PHILOSOPHY

Philosophical magazine

الغلاف الاول

دعوة للاساتذة والباحثين

تدعو مجلة الفلسفة جميع الاساتذة والباحثين الاكاديميين لنشر بحوثهم العلمية والثقافية والفكرية الفلسفية للنشر في هذه المجلة ورفدها بكل ما هو جديد من بحوثكم الاكاديمية المتميزة

مع التقدير

مدير تحرير المجلة

شروط النشر في مجلة الفلسفة الجامعة المستنصرية

1- يقدم البحث (أو الدراسة) على شكل ثلاثة نسخ منفردة وعلى ورق أبيض قياس (A4) مع ترك مسافات مناسبة ما بين الأسطر وعلى بعد (3سم) من جميع الجهات و يكون حجم الخط المستخدم (simplified Arabic 14) , على أن لا تتجاوز عدد صفحات البحث (أو الدراسة) (25) صفحة وفي حال زاد عن ذلك يتحمل الباحث أجور نشر مضاعفة .

2- البحث يكون على قرص (CD) وبصورة مرتبة ومتناسقة بملفين احدهما بصيغة (pdf) والأخر بصيغة (word) حصراً مع الترقيم لكافة الصفحات ويذكر عنوان الباحث الوظيفي ومكان عمله والبريد الإلكتروني .

3- تقدم الأمور التالية باللغة العربية والانكليزية في ورقة خاصة (عنوان البحث , الخلاصة , اسم الباحث ولقبه ومكان عمله , keyword الكلمات الدلالية للبحث مفصولة بفارزة منقوطة) .

4- تقدم الجداول والأشكال البيانية والمخططات مرسومة بالحبر الأسود الصيني على ورق رسم هندسي (تريس) وتكون الصفحات مرقمة و محتوية على عنوان مختصر يدل على محتوياتها .

5- يشترط في البحث (أو الدراسة) أن لا يكون قد نشر أو قبل للنشر في أي مجلة داخل القطر أو خارجه .

6- يخضع البحث أو الدراسة للتقويم السري من قبل خبير متخصص في موضوع البحث على وفق الأعراف الأكاديمية المعتمدة .

7- لا تعاد البحوث أو الدراسات إلى أصحابها سواء نشرت في المجلة أم لم تنشر.

8- البحوث المنشورة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعكس وجهة نظر هيأة التحرير.

9- يمنع ذكر اسم الباحث في متن البحث .

10- تستوفى أجور النشر في المجلة كما يلي:

أ- أستاذ دكتور 75000

ب- أستاذ مساعد 60000

ج- مدرس فما دون 40000

د- (100) مائة دولار من الزملاء العرب و الاجانب تدفع كاملة مع البحث وفي حالة عدم صلاحية البحث للنشر يعاد المبلغ الى الباحث بعد خصم (20) عشرون دولاراً.

11- بالنسبة لبحوث طلبة الماجستير والدكتوراه المستلة من الرسائل تكون أجور النشر بالقياس الى لقب الأستاذ المشرف وكما مبين في الفقرة رقم (10) .

12- يشار الى المصادر والهوامش في متن البحث بأرقام توضع بين قوسين، وتكتب حسب الاسلوب التالي :

<u>المقالة</u>

اسم الكاتب (أو الكاتبين) ، "عنوان المقالة"، أسم (الشهر و السنة) ، رقم الصفحة

<u>الكتاب</u>

اسم المؤلف (أو المؤلفين)،"عنوان الكتاب" ، الطبعة .(مكان النشر : الناشر ، سنة النشر)، رقم الصفحة أو الصفحات.

13- ترتب المصادر في نهاية البحث حسب الاسلوب التالي :

<u>المقالة</u>

اسم الكاتب (أو الكاتبين) تحت اللقب . "عنوان المقالة". <u>اسم المجلة</u> (الشهر ، السنة) صفحتا البداية و النهاية للمقالة.

<u>الكتاب</u>

إسم المؤلف (أو المؤلفين) تحت اللقب ،"عنوان الكتاب " ، مكان النشر : الناشر ، سنة النشر.

<u>ملاحظة</u>: يوضع البحث ثم الهوامش ثم المصادر.

<u>ملاحظة مهمة</u> : يرجى التقيد بالشروط أعلاه وبخلافه لاينشر البحث .

<u>11 - انجازات المجلة بشكل عام</u>

1. أنجازات المجلة :- صدور 17 عدد للمجلة وهذا هو العدد الثامن عشر
2. الجوائز الحاصلة عليها المجلة :- لا يوجد
3. الأهداف الموسومة من المجلة هي كالآتي :-
   - أ- تنشيط الدرس الفلسفي في العراق
   - ب- إشاعة ثقافة الحوار والتعايش التي يدفع بأتجاهها الفكر الفلسفي
   - ت- التعريف بالمنجز الفلسفي العراقي
   - ث- الأنفتاح على الثقافات الأخرى التي تشكل الفلسفة محورها
4. لغة النشر :- هي اللغة العربية
5. نطاق التوزيع :- الجامعات العراقية ونعمل الآن على مشروع تحويلها لنظام pdf لغرض توزيعها عراقيا وعربيا
6. طريقة التحكيم العلمي (تقييم البحوث) :-
7. يتم التقييم من قِبل أساتذة متخصصين ومن هُم بلقب أستاذ وأستاذ مساعد والبحث يخضع لمقومين أثنين وفي حال تعارض التقييم بينهما يتم عرضه على مقوم ثالث ، مع ألتزام الباحث بالملاحظات .
8. مصادر التمويل :- التمويل ذاتي
9. سعر النسخة :- خمسة آلاف
10. لا نعمل بالمستلات وأنما نعطي عدد من المجلة لكل باحث إلا في حال طلب الباحث لمستلات .

<u>توجه المراسلات والأستفسارت الى :</u>

بغداد – كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ، مجلة الفلسفة ، مدير تحرير المجلة .

المحور الاول

الدرس الفلسفي في العراق
توثيق تاريخي ومعرفي

أ. د. حسن مجيد العبيدي*

أولاً– توثيق تاريخي: تأسس قسم الفلسفة في العراق لأول مرة بجامعة بغداد كلية الآداب عام 1949، وقد ترأس القسم في حينه المتفلسف اللبناني المصري ألبير نصري نادر، ورافقه في التأسيس مجموعة من التدريسيين العراقيين والأجانب من إنكلترا وكندا واستراليا، ومن العراقيين علي الوردي وعبد الجليل الطاهر وشاكر مصطفى سليم، ومعظم هؤلاء هم علماء اجتماع بامتياز.

غادر ألبير نصري نادر رئاسة القسم بعد مدة ليأتي من بعده رئيساً المتفلسف المصري المعروف علي سامي النشار، وليبقى فيه من نهاية الخمسينيات حتى بداية الستينيات. ليرأس القسم بعد ذلك أستاذ عراقي هو صالح الشماع.

في عام 1953 تخرجت أول دورة فلسفية ضمت جعفر آل ياسين ومحمد جواد الموسوي ومدني صالح وسهيلة علي جواد، ثم تلتها دورات أخرى تخرج فيها فؤاد البعلي وحسام محي الدين الآلوسي وياسين خليل وناجي عباس التكريتي وآخرين انصرفوا في شؤون الحياة فغاب ذكرهم.

شكلت هذه الأسماء أعمدة الدرس الفلسفي العراقي المعاصر، فضلاً عن زملاء آخرين تخرجوا في جامعات عربية وغربية منهم: صالح الشماع وحازم طالب مشتاق، وهذان الأخيران لم يكونا من ضمن خريجي القسم، بل الأول كان خريج مصر والثاني خريج جامعة أوكسفورد.

التحق الرعيل الأول من خريجي قسم الفلسفة بالجامعات الأوربية ولاسيما بريطانيا وألمانيا لنيل أعلى الدرجات العلمية، وهم كل من: جعفر آل ياسين (ت2013) (بريطانيا/ أكسفورد) وياسين خليل (ت1986) (ألمانيا/ مونستر)، وحسام محي الدين الآلوسي (ت2013) (بريطانيا/ كيمبردج)، ومدني صالح (ت2007) (بريطانيا/: كيمبردج)، وناجي التكريتي (بريطانيا/ كيمبردج).

عاد معظم هؤلاء الذين ذكرناهم إلى العراق محملين بأعلى الشهادات الجامعية

المتخصصة في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الغربية ولاسيما المنطق الرياضي ما بين عامي 1961 و1970. ليسهموا في تطوير مناهج الدرس الفلسفي

العراقي، إذ نقلوا معهم مناهج ورؤى وفلسفات وأيدلوجيات ومواقف الجامعات

والمعاهد التي درسوا فيها وتخرجوا. ويمكن أن نطلق على هذا الجيل بـ(الجيل الأول) في الدرس الفلسفي العراقي المعاصر.

---

*أستاذ الفلسفة وتاريخها /قسم الفلسفة/كلية الآداب/الجامعة المستنصرية

كما عمل في هذا القسم على تدريس الفلسفة والكتابة فيها مع الجيل الأول أساتذة ممن لم يتخرجوا من قسم الفلسفة ولم يحمل تخصص أولي، لكنهم مع ذلك نالوا شهادات الدكتوراه والماجستير فيها، وهم كل من: كامل مصطفى الشيبي (ت2007) (مصر/ بريطانيا) وعرفان عبد الحميد فتاح (ت2007) (بريطانيا/ كيمبردج) وعبد الأمير الأعسم (بريطانيا/ كيمبردج) وكريم متى وموسى الموسوي (فرنسا) وفاتنة جميل حمدي (الجامعة الأميركية/ بيروت).
وبعد أن قام الجيل الأول أو بعضه في التدريس في بداية الستينيات من القرن المنصرم تخرج على يديه جيل ثاني في الدرس الفلسفي العراقي المعاصر، في منتصف الستينيات حاملين شهادة البكالوريوس في الفلسفة. ونظراً لعدم وجود دراسات عليا في القسم، أنطلق الجيل الثاني هو الآخر إلى خارج العراق طالباً التخصص ونيل درجة أعلى فيها، ليعودوا مع بداية السبعينيات محملين بشهادات الدكتوراه والماجستير وليسهموا مع الجيل الأول في ترسيخ الدرس الفلسفي العراقي وتشكيل هويته ورسم معالمها فيما بعد. وهؤلاء هم كل من: قيس هادي أحمد (مصر/ القاهرة) وأميمة الشواف (مصر/ القاهرة) وعامر عبود النفاخ (فرنسا/ حلقة ثالثة) وعبد الستار الراوي (مصر/ الإسكندرية) ونمير العاني (الاتحاد السوفيتي سابقاً).

فتحت لأول مرة الدراسات العليا بهذا القسم بمستوى الماجستير حصراً مع النصف الأول من عقد السبعينيات ولتستمر حتى اليوم، إذ بدأت هوية القسم تظهر بشكل جلي من خلال الرسائل العلمية المقدمة فيه في موضوعات الفلسفة وتاريخها وشخصياتها الكبيرة المعروفة، إذ قامت تلك الرسائل على وفق المناهج البحثية العلمية المعاصرة، وتحت إشراف أساتذة القسم المتخصصين اذ كان كل واحد منهم يشكل مرجعية فلسفية وأيدلوجية خاصة به.
ويمكن أن نطلق على من نال شهادة الماجستير في القسم في عقد السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات الجيل الثالث في الدرس الفلسفي العراقي والذي استمر حضوره بقوة في الواقع الفلسفي العراقي حتى اليوم، وهم كل من: عبد الزهرة البندر وعلي حسين الجابري وفضيلة عباس مطلك ومحمد جلوب فرحان وثامر مهدي وقاسم العبيدي (ت؟) وجعفر حسن الشكرجي (ت2015) وكيورك مرزينا آل قابو ونظلة احمد نائل ونعمة محمد إبراهيم ومحمد محمود الكبيسي وعبد الأمير موسى الشمري وسهام شيت حميد وعبد الجليل كاظم الوالي ومجيد مخلف طراد ومشهد سعدي وحسن مجيد العبيدي (كاتب هذه السطور) .

استمر قسم الفلسفة في جامعة بغداد بمنح شهادة الماجستير في هذا العقد وعقد التسعينيات ليظهر جيل رابع، أسهم بقوة في رفد الدرس الفلسفي العراقي برسائل علمية في موضوعات الفلسفة والفكر العربي الإسلامي واليوناني والحديث، وهم كل من: حسن فاضل جواد ويحي محمود المشهداني (ت2007) وعبد الكريم سلمان ومحمد حسين النجم وناجي حسين جودة وعبد القادر موسى المحمدي وباسمة جاسم خنجر وحازم سليمان ناصر وحميد خلف علي السعيدي ومهدي طه مكي وصلاح فليفل عايد ومنذر جلوب يونس وعلي حاكم ورسول محمد رسول وعلي عبد الهادي المرهج وفيصل غازي مجهول وفوزي حامد الهيتي وأفراح لطفي الشيخلي وجواد كاظم سماري ومحمد محسن أبيش وولاء مهدي الجبوري وآخرين ممن لا تسعف الذاكرة لذكرهم.

في عقد الثمانينيات وبخاصة في النصف الثاني منه وتحديداً عام 1988 تم لأول مرة فتح الدراسات العليا على مستوى الدكتوراه في قسم الفلسفة بجامعة بغداد، إذ انضم في الدورة الأولى كل من: عبد الجليل كاظم الوالي ونبيل عبد الجبار وعلي حسين الجابري ومحمد محمود

الكبيسي، وفي مطلع التسعينيات منه تم منح أول شهادة دكتوراه فلسفة في القسم عام 1991 للدكتور عبد الجليل كاظم الوالي عن أطروحته نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط.

في عام 1991 فتح قسم الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة المستنصرية، ليمنح هو الآخر درجة البكالوريوس فيها. ثم فتح فيه لاحقا في عام 2002 دراسات عليا على مستوى الماجستير، وفي عام 2006 افتتح الدرس الفلسفي على مستوى الدكتوراه، وليستمر هذا القسم برفد الوسط الأكاديمي العراقي بهذا التخصص.

وفي عام 1993 فتح قسم ثالث لتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة الكوفة، ولكن هذه المرة على مستوى البكالوريوس والماجستير والدكتوراه دفعة واحدة. وهذه علامة بارزة ومميزة تسجل لهذا القسم كون عميد الكلية في تلك المدة عبد الأمير الأعسم وهو أحد أساتذة الفلسفة في العراق المعاصر. إذ تخرج في هذا القسم ما يشكل اليوم هوية الدرس الفلسفي الكوفي المعاصر وهم كل من نعمة محمد إبراهيم ومهدي طه مكي وجميل حليل المعلة وحامد حمزة الدليمي وباقر الزيدي وفلاح إحسان وعامر عبد زيد الوائلي وسامي الميالي وزيد عباس الكبيسي وستار جبر الأعرجي ومنذر جلوب يونس وجواد كاظم سماري وحمزة جابر سلطان ورؤوف أحمد الشمري وآخرين من جيل الشباب الواعد فلسفيا.

هذه الأقسام الثلاثة لحقها فيما بعد أقسام فلسفية في جامعات البصرة الموصل وواسط وكلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، لتشكل بمجموعها هوية الدرس الفلسفي العراقي اليوم. إذ انضم للتدريس فيها ما يمكن أن يطلق عليه الجيل الثالث والرابع من المتخصصين بهذا اللون المعرفي العلمي.

ثانياً– الجانب المعرفي: شكل قسم الفلسفة في جامعة بغداد منذ تأسيسه هوية معرفية وأيدلوجية مميزة، لاسيما أنه قام في حقبة صعود الأيدلوجيات الماركسية والقومية والبعثية على الواجهة الفكرية والسياسية العراقية حينها، فضلاً عن انتشار الوجودية أدباً ومسرحاً وفلسفة، والمدارس الفلسفية الأخرى كالوضعية المنطقية والتحليلية والتاريخية. إذ تبنى بعض أساتذة هذه الأيدلوجيات وروج لها وللتيارات الفكرية الغربية ومدارسها الفلسفية، ولاسيما الوضعية المنطقية والماركسية والوجودية ومدرسة فرانكفورت وغيرها، ناهيك عن تبني البعض الآخر للرؤية الاستشراقية في تدريساتهم للفلسفة وبخاصة الفلسفة الإسلامية وتأثرها بالفلسفة اليونانية، حتى انعكس ذلك في دراساتهم ومؤلفاتهم التي وصلت إلينا.

وعلى سبيل المثال نذكر هنا ياسين خليل وتبنيه للوضعية المنطقية ولاسيما الجانب الاصطلاحي العلمي منها، وخير شاهد على ذلك مؤلفاته ودراساته في المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي ودراساته في الفلسفة المعاصرة ومناهج البحث العلمي والتراث العلمي العربي والأيدلوجية العربية، في حين تبنى حسام محي الدين الآلوسي المنهج المادي التاريخي الماركسي في دراساته وكتبه، إذ نحت له عنوان المنهج التكاملي، وقد طبقه بنجاح في مؤلفاته، وخير مثال على ذلك مقدمته لكتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، أما نمير العاني فقد كان أهم العناصر الفاعلة في قسم الفلسفة وفي تبني الفكر المادي الجدلي التاريخي في كتاباته وأبحاثه، وإنْ لم يستمر بالتدريس في القسم بسبب مواقفه المناهضة للسلطة في حينها، إذ غادر العراق عام 1979 ليستقر في جامعة عدن فيما بعد.

أما الفلسفة الإسلامية بشخصياتها المعروفة من الكندي حتى ابن خلدون وصدر الدين الشيرازي، وعلم الكلام بمدارسه المعروفة (المعتزلة والأشاعرة) والتصوف بشخصياته المعروفة ومذاهبه،

فقد كان لها نصيب وافر في هذا الدرس، إذ شكلت مؤلفات أقسام الفلسفة في بغداد والكوفة والمستنصرية عناوين بارزة في هذه الدراسات برسائل وأطاريح قدمت عن الفلاسفة العرب المسلمين ومنطقهم وفلسفاتهم الطبيعية والماورائية والأخلاقية والسياسية والمعرفية، فضلاً عن المدارس الكلامية والصوفية، حتى ليمكن القول أن الدرس الفلسفي العراقي يعد علامة بارزة في الدرس الفلسفي العربي المعاصر الذي اهتم كثيراً بالفلاسفة المسلمين وفلسفاتهم الميتافيزيقية والطبيعية والأخلاقية والمنطقية.

وخير مثال على ذلك ما أنتجه كل من : كامل مصطفى الشيبي وحسام الآلوسي (ت2013م) وجعفر آل ياسين (ت2013م) وعرفان عبد الحميد (ت2007م) فتاح ومدني صالح (ت2007م) ومحمد جواد الموسوي وموسى الموسوي وناجي التكريتي وعبد الأمير الأعسم وقاسم السامرائي ومحسن مهدي (ت2002م)، ومحمد رمضان عبد الله (ت2015م)، وعبد الستار الراوي وعلي حسين الجابري وفضيلة عباس مطلك ونعمة محمد إبراهيم ومحمد محمود الكبيسي ونظلة أحمد نائل الجبوري وحسن مجيد العبيدي ومجيد مخلف طراد وعبد الكريم سلمان وحميد خلف السعيدي ويحي محمود المشهداني وعبد القادر المحمدي وناجي جودة (ت2013م) وفيصل غازي مجهول وفوزي حامد الهيتي وعارف عبد فهد ونضال ذاكر العاني وعامر عبد زيد الوائلي وسامي الميالي وستار جبر الاعرجي وياسين حسين الويسي ورؤوف محمد الشمري وحمزة جابر سلطان وأياد كريم الصلاحي وجواد كاظم عبهول وحسين حمزة العامري، وآخرين ممن لم يسع المجال لذكرهم.

في حين احتلت الفلسفة اليونانية مكانة هي الأخرى في الدرس الفلسفي ولكن ليست بمستوى الفلسفة الإسلامية، إذ ما قدم من مؤلفات في هذا الجانب لا يوازي ما قدم في الفلسفة الإسلامية، وهنا تحضر دراسات ياسين خليل عن منطق أرسطو ونظرية القياس المنطقي، ومؤلفات جعفر آل ياسين وكريم متى وحسام الآلوسي وحازم طالب مشتاق وعبد الجليل كاظم الوالي ومحمد جلوب فرحان ومحمد حسين النجم وحسن حمود الطائي وحامد الدليمي وطه جزاع وجميل خليل المعلة عن الفلسفة اليونانية بشخصياتها المعروفة ومذاهبها في الوجود والمعرفة والطبيعة والأخلاق.

أما الفلسفة الحديثة والمعاصرة ولاسيما الجانب المنطقي منها ونظرية المعرفة والميتافيزيقا وشخصيات هذه الفلسفة، فلقد كانت هي الأخرى لها حصتها في هذا الدرس، وهنا يظهر مرة أخرى بقوة ياسين خليل في دراساته عن الفلسفة المعاصرة ومناهج البحث العلمي فيها، وإسهامات كل من كريم متى ونمير العاني وقيس هادي أحمد وفاتنة حمدي وسهيلة علي جواد وعبد الأمير الشمري وأفراح لطفي وحسون عليوي السراي ومنذر جلوب يونس وعلي حاكم وزيد عباس الكبيسي وهبة عادل العزاوي وسالي محسن الجبوري ومنتهى عبد جاسم وليث اثير يوسف (الذي يعد هذا الأخير من أبرز الدارسين للمنطق المعاصر وتطبيقاته على الحاسوب)، وحيدر ناظم ومحمد الكعبي وخضر دهو وقاسم الشمري وحسن صديق ومسلم حسن واياس المهنا وعبد الله المرهج، وعلي عبود المحمداوي، وهذا الأخير شكل ظاهرة فلسفية مميزة في نشاطاته الفلسفية في مجال مدرسة فرانكفورت ودراساته عن هابرماس، وقيس ناصر في دراساته عن الفلسفة السياسية الكَندية المعاصرة، وآخرين ممن لم تسعف الذاكرة لذكرهم.

فضلاً عما تقدم تم إدخال مادة الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى الدرس الفلسفي العراقي

المعاصر في نهاية الثمانينيات من القرن المنصرم ليُسهم هو الآخر في تقديم تصورات معرفية وتاريخية وفكرية وأيدلوجية عن أبرز المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين بدءاً من منتصف القرن الثامن عشر ميلادي وحتى العصر الراهن، إذ لم يكن في قسم الفلسفة بجامعة ببغداد من هو متخصص بهذا اللون من التفلسف. ولكن مع ذلك انبرى بعض الدارسين للفلسفة من الجيل الرابع لتقديم رسائل وأطاريح ودراسات في هذا الفكر، وهنا يظهر حسن فاضل جواد، ليتلوه علي حسين الجابري في كتاباته المعروفة عن هذا الفكر، ولينهض بهذه المهمة ببراعة مشهودة كل من عامر عبد زيد في دراساته عن عابد الجابري وعلي عبد الهادي المرهج في دراساته عن ابن رشد الفكر العربي المعاصر، وفوزي حامد الهيتي ورائد جبار كاظم.

وفي نهاية القول، يمكن أن نشير إلى أن الدرس الفلسفي العراقي المعاصر الذي خرج من تحت عباءة أقسام الفلسفة في الجامعات العراقية حصراً، وإن كانت هناك إسهامات أخرى رفدت هذا الدرس من خارج أسوار الجامعة ولاسيما الحوزات العلمية والمدارس الدينية المنتشرة في عموم العراق، وبخاصة النجف وكربلاء وبغداد والموصل وشمال العراق، التي تجعل للفلسفة ومنطقها التقليدي مكانة مهمة في دروسها ومحاضراتها فضلاً عن علم الكلام والعرفان أو التصوف، وهنا يحضر بقوة محمد باقر الصدر في فلسفتنا والأسس المنطقية لاستقراء وعلي كاشف الغطاء في كتابه نقد الآراء المنطقية، ومحمد رضا المظفر في كتابه الشهير المنطق، وعبد الكريم المدرس الملقب بعبد الكريم بيارة في كتابه المنطق، ومحمد تقي المدرسي في كتابه عن المنطق الإسلامي. وغيرهم كثير.

كل ذلك شكل هوية الدرس الفلسفي العراقي اليوم في العالمين العربي والإسلامي، حتى أصبحت له هوية مميزة بين الباحثين العرب في مشرق العالم العربي ومغربه ناهيك عن العالم الإسلامي.

تأسيس مفهوم الجوهر في الفلسفة اليونانية

د/ مبروك طحطاح[1]

– مقدمة: تشغل مسألة الجوهر حيّزا بارزاً في تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته، إذ يعد البحث فيه بحثاً عن الحقيقة بتجلياتها المختلفة، وأهميته تنبع من كونه مركزاً وحاملا لكل ما هو متغيّر في الأشياء، فهو الثابت المستتر وراء الظواهر، وهو العلّة المفسّرة لكل ما هو متغيّر، يتقدم عن سائر الموجودات، فإذا كان هذا الأصل فاسداً فالأمور كلها تكون فاسدة، إنه أوال الموجودات، وإذا انعدم، انعدم كل شيء. وبيان هذا الجوهر كان الغاية النهائية والمقصودة من كل بحث، لأنّه إذا عرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر، فقد عرفت العلّة الأولى لجميع الموجودات. إنه مسألة المسائل حسب ابن رشد، كما تنبع أهميته أيضا من خلال مكانته في الفلسفات عبر العصور منذ الإرهاصات الأولى لبداية التفكير الفلسفي حتى وقتنا الرّاهن، سواء عندما كان البحث في صورة مصدر الأشياء وأصلها، أو كان البحث في صورة النموذج المفارق و الخالد، أو كان البحث في صورة عدد، أو حتّى عندما أصبح البحث فيه كمفهوم مجرد قائم بذاته.
نودّ في هذا العمل أن نتتبع صورة الجوهر في بوادر نشأة المفهوم الأولى مع فلاسفة اليونان الأوّل، وكيف أخذ تطوره كمفهوم مجرد بتطور صورة العقل البشري آنذاك، ليترّقى إلى صورة مثل عليا خالدة، وصولاً إلى الفيلسوف "أرسطو" الذي بحثه بإسهاب ونظّر لأصوله، فأهم كتبه تجعل الجوهر محور الدراسة؛ "كتاب الطبيعة" المعروف بالسماع الطبيعي، الذي يبحث العلم الطبيعي، يجعل من الجوهر الطبيعي المتحرك أساسه، في حين يخصص جلّ مقالات "كتاب ما وراء الطبيعة"، وعلى الأخص مبحث الإلهيات، للجوهر ومعانيه وأنواعه، أما "كتاب المقولات" أو ما يعرف بـ (قاطيغورياس) فيبحث عن الألفاظ المفردة أو ما يعرف بالمقولات العشر، وأهم ما في هذه المقولات مقولة الجوهر.

ونظراً لهذه الأهمية، كان لابد لنا أن نتتبع ما ورد في كتب أرسطو من نصوص تتعلق بالجوهر، ونحاول أن نستشف منها تأصيلاً لهذا المفهوم. لكن هذا الموقف، كما قلنا، لن يستقيم ما لم نعرف رؤية مفكري وفلاسفة ما قبل أرسطو من المسالة. لقد قال أرسطو في عمله" ما وراء الطبيعة" أن مسألة الجوهر كانت و لا تزال وستظل مطروحة للنقاش، وربّما لن نصل إلى حقيقة نهائية في ذلك. فلماذا لم ينسب تأصيل المفهوم لهؤلاء دون أرسطو؟ وما الذي بحثه أرسطو حتّى ينسب إليه هذا المفهوم وكثيراً من المفاهيم المركزية الأخرى التي تمثل مجال البحث الميتافيزيقي؟ إنّ مثل هذه المفهومات هي التي انتظم بها المجال العلمي والفلسفي عند اليونانيين، وبقي الإطار أو الرحم الذي نمت فيه العلوم والفلسفات إلى ما بعد عصر النهضة[1]، سواء مع الاتجاهات الفلسفية المدرسية وحتى الفلسفات التي ناهضتها واعتمدت المصطلح الأرسطي. إنّ الإجابة عن مثل هكذا سؤال يتطلب فحص الآراء التي قيلت في الجوهر، أو في الأصل، أو في المبدأ، إذا افترضنا مبدئياً بوحدة المعنى لهذه الألفاظ المتعدّدة.

المبحث الأول:ما قبل أرسطو والبحث عن الأصل:

1 **أستاذ محاضر بجامعة الجلفة الجزائر– كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية– قسم الفلسفة وعلم النفس .**

كانت بداية الفلسفة الإغريقية في القرن السابع أو السادس قبل الميلاد بحسب اختلاف مؤرخي الفلسفة، وذلك كتمييز لها عن قصائد الشعراء التي ارتبطت بالأسطورة وتحدثت عن ولادة الآلهة و ولادة البشر. هذه البدايات الأولى للفلسفة مثّلت محاولة لتفسير أصل العالم الحسّي وتركيبه من مصدر طبيعي محدّد.[2] ويمكن تسمية فلسفة ما قبل سقراط بالفلسفة الأيونية، إذ تتميّز هذه المرحلة الأقدم في الفلسفة اليونانية، على وجه الخصوص، هو الاندماج التام بين العلم والفلسفة، فلا تمييز بين التأمل والبحث العلمي، سواء كان ذلك في علم الفلك، أو الرياضيات، أو حتى الطب في بداياته، فكل هذه الفروع كانت متضمنة في مجال الفلسفة [3].

تعبّر هذه الفلسفة عن وجهة نظر دوغماتية خالصة، وبدون أي شكل للبحث في إمكانيات المعرفة البشرية، بل الاهتمام انصب كلّه حول البحث في المشكلات الأساسية لأصل و مصدر الكون، وبذلك تعدّ فلسفتهم بحق فلسفة طبيعية. وأول ما نشأ من التساؤل تعلق بالمبدأ الرئيسي أو جوهر الأشياء [4]. إن المحاولات الأولى في البحث عن مبادئ وأصل الأشياء هي بتعبير – ولتر ستيس – محاولات مفكر مبتدئ [5]، وتتعلق المشكلة بالنسبة للأوائل بطبيعة ذلك المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع الأشياء.

لقد اعتبر "طاليس" "Thales".624ق.م.546– .ق.م، الذي يعدّ أول الفلاسفة، الماء بمثابة جوهراً تتكون منه كل الأشياء، كما تصور الأرض أشبه ما تكون بقطعة خشب تطفو على سطح الماء. لكنه لم يعط – حسب مؤرخ الفلسفة اليونانية الألماني إدوارد اتسلر – تفسيراً أكثر للطريقة التي تتكون بها كل الأشياء من الماء [6]. لا يوجد اتفاق في التفسير حول مبررات القول بذلك، ربما قادته ملاحظاته نتيجة للدور الذي يلعبه الماء في الطبيعة، أو ربّما عن طريق فكرة أن بذور جميع الأشياء ومما تتغذى تحمل خصائص الماء.[7]. لكن "أناكسيمندر" "610) " Anaximander ق.م545–.ق.م) دفعته صعوبة تفسير كل شيء بالماء هذه إلى القول بمبدأ آخر هو اللامحدود أو اللامتناهي [8]. لكن اختلفت تفسيرات اللاحقين لهذا المبدأ، المهم أنه ليس واحداً من العناصر الطبيعية الأربعة المعروفة، التي فسرت بها الأشياء، وليس بالجوهر الذي يقع بين الهواء والنار، أو الهواء والماء، وليس مزيجاً من الجواهر الفردية، إنّه مبدأ يسميه "الآبيرون" Apeiron أو اللانهائي كجوهر أولي، ليس حادثاً ولا فانياً، كما أن حركته شبيهة بأن تكون خالدة [9]. وعن طريق الانفصال أو الاتصال تنشأ عناصر وموجودات الكون المختلفة.

أمّا تلميذه "أناكسيمنس" "Anaximenes" (توفي 525 ق.م) فلم يشأ أن يفسر بمبدأ أستاذه أي باللامحدود، لكون الجوهر الأول ليس شيئاً غير محدود أو معين من أي تعريف دقيق، بل لا بد أن يكون باتفاق مع جوهر طاليس الذي يتصف بأنه متعيّن. وقد وجد هذه الصفات في الهواء، ليس لأنه يمتد في اللانهائي فحسب، بل أيضاً هو في حركة مستمرة وفي تغيّر [10]. أول ما ينشأ عن هذا الجوهر هو الأرض التي تبدو و كأنها معلقة في الهواء [11] أمّا مع الفيثاغورية فقد بدأ الفكر اليوناني يتحول في نوع و أسلوب التفكير وذلك بإدخال عنصر جديد نشأ في التصوف الأورفي القديم. المبدأ الأساس الذي اقترحته هذه المدرسة هو أن طبيعة الأشياء أو جوهرها هو العدد. وبدون شك أنهم وصلوا إلى هذه العبارة المذهلة من خلال دراستهم للموسيقى التي استفادوا منها في غايات أخلاقية [12].

إنّ إدراكهم لهذه الحقيقة أدى بهم إلى مبدأ جديد غير متضمن في الطبيعة أو المادة ذاتها مثل

الماء أو الهواء، لكنه مبدأ متعال عن الحسّ. ومن ثمّ امتدت الثنائية التي تخص الإنسان من الجسم والروح إلى ثنائية في الكون من المادة والصورة. إن عدد فيثاغورس مختلف عن ماء طاليس، أو أبيرون أناكسيمندر، أو هواء أناكسيمنس، إنه شيء مختلف عن المادة ومتميّز عنها، على الرغم من الاتصال بها. إنّ القول أن "كل شيء هو العدد" قد فهم عند مؤرخي الفلسفة بصيغتين مختلفتين: إمّا أن كلّ الأشياء أعداد، بمعنى أن الأشياء ذاتها هي في جوهرها أعداد، أي أنّ الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء، أو أن الأشياء تحاكي الأعداد، أي أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. [13] لم يميزوا في واقع الأمر بين التأكيد على أن مبادئ وقوانين العدد هي مبادئ وقوانين الأشياء، والتأكيد على أن الأعداد نفسها هي الأشياء أو جواهر الأشياء، أي بين العدد كعلة صورية وبين العدد كعلة مادية لكل الأشياء[14]. و مع المدرسة الإيلية The leatics تبرز تصورات جديدة وكذا مشاكل جديدة في البحث، فإذا كانت الفلسفة الفيثاغورية قد تميّزت بقولها بالثنائية، أي ثنائية المادة والصورة في الكون، فإنّ الإيلية قد تميّزت بالواحدية، أي القول بواحدية الجوهر أو المبدأ، لكن نشأت معها مشكلة جديدة، تعدّ لاحقاً إحدى المشكلات الفلسفية الكبرى، تتعلق بالمادة الأولية التي ينشأ عنها هذا التنوع الهائل، ويتمثل هذا التساؤل في: كيف ينشأ التعدد والتنوع في الموجودات الفردية من الواحد الذي يعدّ أساس كل شيء [15].أصبحت الآن مشكلة الواحد والتعدد، الثبات والتغيّر، الوجود والصيرورة هي مركز المناقشة في هذه الفترة.

في قصيدته "في الطبيعة" نجد "اكسنوفان" Xenophanes (570 ق.م.-475 ق.م)، الذي يعدّ مؤسس هذه المدرسة، يبرز فكرته المركزية التي تؤسس لفلسفته، والتي تتمثل في وحدة كل شيء، يعني أنّ الكل واحد، هذا الكل الواحد هو في الوقت ذاته هو الإله الخالد، بدون بداية وبدون نهاية، وهو مشابه لذاته دائماً وغير قابل للتغيّر. يذكر أرسطو عنه أنه أول فيلسوف يقول بالثبات، أي ثبات الوجود ووحدته، الله والطبيعة شيء واحد، وعليه يظل الوجود شيئاً واحداً، لكن التغير الذي يحدث يكون في الأشياء الجزئية وليس في الكل [16]. هراقليطس heraclitus (484 -544.) ق.م)،شأنه شأن اكسنوفان، هو الأخر قد بدأ من ملاحظة الطبيعة التي اعترها كلاً متسقاً عن طريق مبدأ روحي يسميه اللوغوسlogos.. ولكنه ظل قريباً إلى موقف فلاسفة المدرسة الأيونية القدماء. لقد نظر إلى هذا العالم وكأنه يرتدّ إلى أساس مادي محدّد متمثلاً في النّار، ورأى أن القانون العام للكون، أو ما يجب أن ينظر فيه إلى الكون على أنّه كشيء هو في تغير مستمر. كل شيء في تغير، ولا شيء بثابت "لا نستطيع أن نستحم في ماء النهر مرتين" و " الإله هو الليل والنهار، الصيف والشتاء، الحرب والسلم، التخمة والمجاعة". جوهر كل الأشياء، عند هراقليطس، هو النّار".. هذا العالم لم تخلقه الآلهة أو الإنسان، وهي نار كانت ولا تزال ناراً حية خالدة تضيء بمقدار وتنطفئ بمقدار [17]. يقول هراقليطس بالكثرة المطلقة بدل الوحدة، والتغيّر الدائم بدل الثبات. الوجود يتحول باستمرار ولا يتوقف لحظة واحدة عن التغير، كل شيء في تغير مستمر" الوجود دائم السيلان".اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، وهو الله، وهو النار" [18]. وطالما أن عملية التغيّر مستمرة فلا وجود لأي أشكال ثابتة، ولكن كل شيء في تحول من حالة إلى نقيضها باستمرار.العالم نشأ من نار أولية، وروح الإنسان هي جزء من النار الإلهية)[19]

سيأخذ الفكر الفلسفي في اليونان منحى آخر أكثر تجريداً مع بارمنيدس .Parmenides (540-470) ق.م)، الذي يعدّ أول مفكر فلسفي حقيقي بين مفكري اليونان، وأول من استنتج

منطقياً مصطلح الوجود المطلق [20]. يتفق بارمنيدس و هراقليطس على عدم الثقة في مشروعية الحواس وما تقدمه، وبحثا جميعاً عن تصحيح ذلك عن طريق التفكير، ولكنهما بطريقين متناقضين، بالنسبة لهراقليطس نحصل على وهم ثبات الوجود عن طريق الحواس، والحقيقة وراء هذا هو أن جوهر الكون هي النّار، وهو في تغير مستمر، أما بارمنيدس فقد رأى أن خداع الحواس ترينا الصيرورة الظاهرية والتغيّر فقط، لكن الحقيقة التي تختفي وراء ذلك هو أن الوجود في ثبات مستمر. [21]. يتصف الوجود عند بارمنيدس بالوحدة والثبات، هو الكل وهو الواحد، قديم أزلي، ولذلك يرى البعض إلى أن الوجود عنده يكتسب صفة الطبيعة عند سبينوزا Spino–za، أي أنه يتصف بصفات الجوهر عند اسبينوزا. أمّا الذريونThe Atomists فيمثلون نظاماً فلسفياً وسطاً بين آراء هراقليطس في التغيّر، والآراء القصوى للمدرسة الإلية في الوجود، مع ممثلها الأول لوكيبوبيس Leucippus وممثلها لاحقاً ديموقريطس Democritus 460– 370 ق.م. لقد كان مقتنعاً مثل بارمنيدس باستحالة الوجود المطلق أو الفناء المطلق [22] . فالكون المطلق معناه الصدور من لاشيء، والفناء المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء. رأى ديمقريطس أن الوجود والخلاء هما المقومان الأساسيان لكل الأشياء، ولكي نستطيع تفسير الظاهرة من هذه المسلمات يرى أن الوجود وكأنه مكون من عناصر لا تعد، وعلى اعتبار تناهيها في الصغر لا يمكن أن تدرك منفصلة عن بعضها البعض، ولكنها في الحقيقة منفصلة الواحدة عن الأخرى من خلال وجود الخلاء (الفراغ) بينها.

هذه العناصر في ذاتها غير قابلة للقسمة، أي لا تتجزأ، كما أنّها غير متناهية في الصغر، مع أن لا وجود للخلاء فيها، وهي ما أطلق عليها لفظ الذرّات أو الجواهر الفردة. إنها الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء" [23]

مع مرحلة بناء النسق الفلسفي عند اليونانيين الذي يكون أفلاطون (347–427)(Plato ق.م) أحسن ممثل لها، لقد تأثر بمشارب متعددة في بناء فلسفته، وفي القول بنظرية المُثل، التي تعدّ مفتاحَ البحث عن الحقيقة، ومفتاحاً لتفسير أصل الأشياء الحسية، الطبيعية منها والمصطنعة، وحتى الموجودات الرياضية، "..ظلت(نظريته في المثل) وستظل الأساس الجذري لكل طرح أفلاطون الفلسفي" [24] لكن من الصعوبة لأيّ دارسٍ لأفلاطون أن يستخلص موقفاً واحداً من محاوراته، وذلك لان رأيه في المحاورات لم يكن واحداً، رأيه في المحاورات الأولى يختلف عن رأيه في المحاورات الأخيرة [25]. لكن ما مضمون هذه النظرية؟ يفرق أفلاطون بين العلم الصحيح والعلم غير الصحيح، فالعلم الصحيح لا يقوم إلا على معرفة الصور الثابتة أو الماهيات، وذلك عن طريق منهج الجدل الذي يعرفه أفلاطون في كتابه (الجمهورية) بأنه :" هو المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، لا يستخدم شيئاً حسياً، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان" [26]. هذه المعاني التي يصل إليها العقل بالتأمل صعوداً هي بمثابة نماذج قائمة بذاتها ومفارقة لعالم المادة(كل ما هو قائم بذاته جوهر)، كما أنّها بريئة عن عالم الكون والفساد. إذن كما يوجد علم صحيح حقيقي يتعلق بالماهيات أو الكلّيات، هناك وجود حقيقي كذلك، إنه عالم المُثل الثابت والخالد المقابل للعالم الحسّي المتغير.

من المحاورات الأولى لأفلاطون ومنها "فيدون"، و"الجمهورية"، و" المأدبة"، و "فيدروس" يلخص لنا الأب "جيمس فينيكان اليسوعي" مجمل ما ورد فيها عن نظرية المثل بقوله: "إنّ عالمنا الحسّي هذا، عالم الصيرورة، لا يمكنه أن يفسر ذاته بذاته، لأن وجوده وطبيعته مستمدّان من اشتراكه في الحقائق الوجودية، الأزلية، الثابتة، المنزهة عن كل مادية والتي هي الكنه النهائي للوجود" [27]. هذه المثل، أو الكليات، أو الماهيات، هي أشياء ثابتة ومفارقة مقابل الأشياء

المحسوسة، المثال هو الحقيقة وهو الشيء بالذات وهو الجوهر الذي تُستمد منه الأشياء الحسّية وجودها، لكن ما علاقة هذا الكلّي، أي المثال، بالشيء المحسوس؟

الصور ماهيات مستقلّة قائمة بذاتها في عالم علوي، صلتها بالعالم الحسي صلة مشاركة ومحاكاة هكذا يقول أفلاطون. لكن كيف يتم إدراك النفس للمثل أو لما هو مفارق؟ يقول أفلاطون لو لم تكن النفس حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمي الأشياء وتحكم عليها، وهذا يعني أن تكون النفس قد اكتسبتها في حياة سابقة، فقبل اتصالها بالبدن كانت في صحبة الآلهة، تشاهد (فيما وراء السماء) موجودات (ليس لها لون ولا شكل)، ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن، فهي إن أدركت أشباح المثل(المحسوسات) تذكرت المثل" [28]. هذه النظرية وصل إليها أفلاطون بالتفكير في المذاهب السابقة، ويمكننا الاعتماد على هذا التعريف الذي قدّمه الأستاذ الأهواني في عمله عن أفلاطون ويلخص به المفهوم: "المثال هو المعنى المعقول الثابت الواحد في مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيّرة التي ينطبق عليها هذا المعنى، وأنّ المحسوسات تشارك في المثل أو تحاكيها" [29]. بتأملنا لعناصر هذا التعريف نجد أن عناصر التعريف قد وردت لدى فلاسفة سبقوا أفلاطون، وربّما يرشدنا ذلك إلى المصادر التي تأثر بها في بناء نظريته هذه.

أولى المصادر بلا شك كانت من فلسفة أستاذه سقراط، فمنطلق أفلاطون – حسب مؤرخ الفلسفة إميل بريهيه– هو ما يسمى عادة بالمفهوم السقراطي، أو ما سماه هو منذ ذلك الحين، بالمثال(eidosأو [30] (idea). لم يستعمل سقراط لفظ المثال وهو بصدد مناقشة المفاهيم الأخلاقية وحتى الجمالية، ولكنه أشار إلى ضرورة وجود حقيقة كلّية نبحث عنها وراء الأشياء المحسوسة الجزئية، فوراء الأشياء الجميلة المحسوسة حقيقة كلية هي "الشيء بالذات ". كان سقراط يبحث في الفضائل الخلقية، وبمناسبتها يسعى إلى تحديد كليات، غير أنّ الكلّيات والتعاريف في نظر سقراط كيانات منفصلة.. الأفلاطونيون هم الذين فصلوا بينها وأطلقوا عليها اسم المثل" [31]..هكذا أخذ أفلاطون عن أستاذه طلبه الكلي، فاعتقد أن هذا الكلي ليس مستخلصاً من الأشياء المحسوسة، بل أنّ لها وجوداً مستقلاً.

كما تدلّنا عناصر التعريف على تأثير فيثاغوري واضح، لفظ المشاركة أو لفظ المحاكاة استعملها الفيثاغوريون وهم بصدد حديثهم عن علاقة العدد بالأشياء المحسوسة، فالأشياء المحسوسة تحاكي الأعداد وتشابهها، وأفلاطون يقول أنّها تشاركها أو تحاكيها. كما أخذ عن "أقراطيلوس" و "هراقليطس" أنّ المحسوسات لتغيّرها المتصل وحتى بارمنيدس فكرة عدم الثقة في مشروعية المعرفة الحسية، و أن الموضوعات الحسية لا تصلح لأن تكون موضوع علم. لم يكن أفلاطون مستقراً على رأي مما ذكرناه سابقاً نظراً للصعوبات التي اعترت نظريته أولاً، ونظراً لأن المحاورات كانت تمثل مراحل مختلفة من تفكير أفلاطون الفلسفي، فهناك المرحلة السقراطية، التي لم تنته جل محاوراتها بنتيجة معينة، والمرحلة الثانية التي تعبر محاوراتها عن مرحلة تحول تحت تأثير الفيثاغورية، ثم مرحلة تعبر محاوراتها عن النضج، والتي يمتحن فيها نظرية المثل، أمّا أعماله الأخيرة فتميّزت محاوراته بالميل نحو الاهتمام بتأييد الجانب الإبستيمولوجي عن الجانب الأنطولوجي في نظرية المثل [32] ولذلك نجده قد عاد إليها ليمتحنها في محاورة بارمنيدس"، فوجد مثلاً أنّه، من الغرابة في الأول، أن يكون للأشياء الحقيرة مثالاً، كما استبعد فكرة المشاركة واستبدلها بفكرة المحاكاة، ولكنّه أقر في المحاورة ذاتها بأنه: " حين يكبر في السن، وتستولي الفلسفة عليه، فسيعتقد في وجود مثل لجميع الأشياء، تشارك فيها، وتستمد منها أسماءها" [33]

هذه المثل هي الجواهر التي نفسر بها الموجودات الحسية، وما كان للإنسان أن تحصل له المعرفة وتتكشف له الحقيقة لو لم يعتقد بهذه الكيانات الثابتة التي ترتفع عن المحسوسات الجزئية، لتطرح مشكلة الواقعية المتطرفة، وجود شيء قائم بذاته، وبالتالي مستقل عن العقل، كأن نقول بوجود فضيلة قائمة بذاتها، ورجل قائم بذاته، وهكذا..مثل هذه العقبات وغيرها هي التي نبهت عقل مثل عقل أرسطو ومن بعده لمناقشتها.

المبحث الثاني: أرسطو وتأسيس المفهوم:

1- أرسطو وموضوع الفلسفة: لقد هيّأت المناقشات السابقة، فيما يتعلق بأصل ومصدر الكون، الأرضية الخصبة لأرسطو لمناقشة الجوهر سواء من حيث المفهوم أو من حيث الطبيعة وأيضاً من حيث تصنيفه لأنواع الجواهر. فاستفادته من آراء السابقين أمر معترف به في كتابات أرسطو نفسه على الرغم من الانتقادات التي يقدمها دوماً للسابقين بعد عرضها كأفكار شكيّة. لكن قبل أن نتطرق إلى ذلك، لابد و أن نشير أولاً إلى مفهوم أرسطو للفلسفة بصورة عامة، وعلاقة ذلك المفهوم بالجوهر، إذ لا ينفك المفهوم في صورته العامة عن مفهومه العام للفلسفة، وثانياً، لابد لنا من الحديث عن موقف أرسطو من موقف القدماء فيما يتعلق بأصل الكون أو جوهره وأيضا رأيه من مثل أفلاطون إذا اعتبرناها بمثابة أشياء قائمة بذاتها. لكن أين نجد مسألة الجوهر ضمن مباحث أرسطو المتعدّدة؟

من أهم مباحث أرسطو المنطقيات والطبيعيات والإلهيات والأخلاق، والسياسة. في قسم المنطقيات يفحص أرسطو في كتاب "المقولات" أو ما يعرف(قاطيغورياس) عن الألفاظ المفردة أو ما يعرف في منطق أرسطو بالمقولات العشر، وأهم ما في هذه المقولات مقولة الجوهر. أما في الطبيعيات نجد "مقالة الطبيعة" أو ما تعرف بـ"السماع الطبيعي" يحدّد فيها موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجوهر الطبيعي المتحرك. في مبحث الإلهيات يعتبر كتابه"ما وراء الطبيعة" من أهم و أقوى المباحث في هذا الجانب لكونه أولاً يرتبط بالبحث في المبادئ الأولى، ولذلك سمي بالفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، وثانياً يجعل موضوع جل مقالاته الجوهر. ذلك لأن العلم الإلهي يبحث في ماهية الجوهر، و الجوهر هو أولى الموجودات، ومن ثمة كان البحث في ماهية الجوهر من أهم أبواب هذا العلم [34].

ب- ينطلق في بداية كتابه " ما بعد الطبيعة"[2]*، المقالة الأولى منه، و الموسومة عند فلاسفة العرب بـ"الألف الصغرى" من تعريفه للفلسفة، لكنّه قبل ذلك سيأخذ على الفلاسفة الطبيعيين أولاً، وعلى معلّمه "أفلاطون" ثانياً [3]** فيما يخص اهتمامهم بالعلل المادية في فحصهم عن

2 * - سنعتمد هنا على كتاب ابن رشد"تفسير ما بعد الطبيعة" الذي يعتمد النص الأرسطي ثم نعقبه بالتفسير، ولكي لا نخلط بين النص الأصلي لأرسطو وتفسير ابن رشد له، فإنّنا، وكما رسمت في الكتاب أصلاً، نضع الحرف الأول (T) للكلمة التي استعملتها السكولائية اللاتينية (Textus) للإشارة إلى نص أرسطو، والحرف الأول(C) للكلمة اللاتينية (Commetum) للإشارة إلى نص ابن رشد التفسيري.

3 **- مع أنّ أرسطو يلح على ضرورة شكر القدماء لأنهم قد "...أعانونا بعض المعرفة..وذلك أنّا أخذنا بعض

أصل الكون، فالعالم الحسي الذي نعيشه هو عالم ليس بسيطاً، ولذلك يقول في المقالة الثانية: " ..ومع ذلك يقولون بسهولة أن الأجسام البسيطة(ماء، تراب، هواء..) هي المبدأ لأنهم لم يعتمدوا عند فحصهم عن كون بعضها من بعض" [35]. إذن لا يمكن أن يفسر بعلّة واحدة مثل ما اعتقد الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط في العلة المادية. كما لا يعتقد بالعلة الصورية لوحدها، أو بعالم مفارق لتفسير هذا العالم الحسي الذي يتصف بالصيرورة والجزئية لعدم وجود صلة واضحة بينهما، فهو ينكرأصل الكون، وفي العلة القول بأن الفلسفة الحق هي البحث في عالم المثل(الوجود الحق) أو عالم الكليات فقط، وذلك أنّه لا يمكن أن نفسر ما يحدث في عالم الموجودات الحسية الجزئية عن طريق صور مثالية في عالم مفارق.

يفرق أرسطو بين نوعين من الفلسفة، الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، يقول أرسطو:" ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة، الفلسفة النظرية، لأن غاية المعرفة النظرية الحق وغاية الفلسفة العملية الفعل". ومعلوم أنّ معرفة الحق مرتبطة عنده بمعرفة المبادئ و العلل، وتبعاً لهذا يضيف أرسطو: "..ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علّته" [36]، ولهذا ترتبط معرفة الشيء معرفة حقيقية بمعرفة علّته. وينتهي البحث عن العلل في الأخير إلى علّة الوجود الأولى، وهذه هي الغاية القصوى التي هي مناط البحث الفلسفي، و يحدّد لنا ابن رشد في تفسيره مكانة هذه العلّة الأولى عندما يقول: " وإن كان هاهنا علّة أولى لجميع الموجودات على ما تبيّن في العلم الطبيعي، فإن تلك العلّة هي أولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات، وذلك أن الوجود والحق إنّما استفادته جميع الموجودات من هذه العلّة" [37]. يرفض أرسطو تسلسل العلل إلى مالا نهاية يقول: "..ومن البيّن أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية". ويمكن أن نعلّل ذلك بما أورده ابن رشد مفسراً رأي أرسطو الأخير:" لا يوجد للأشياء سبب مادي ويكون للمادة مادة، ويمر ذلك إلى غير نهاية، ولا سبب محرك أيضاً كذلك، أي يكون للأشياء التي هاهنا محرك وللمحرك محرك ويمر إلى ما لا نهاية" [38]. وهكذا لا يمكن أن توجد علل غير متناهية لا في الأسباب الفاعلة ولا في المحركة ولا في المادة ولا في الغاية. لكن ما معنى السبب وفق التقليد الأرسطي؟

يحدّد أرسطو مفهوم السبب أو العلة في كتابه"السماع الطبيعي" أو ما يعرف بـ" كتاب الطبيعة" في أوجه معينة، فيقول: السبب يقال على وجه واحد(ويقصد بهذا أنه يقال على أحد الوجوه): أولاً، ما عنه يكون الشيء وهو فيه، ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان [39]. ثانياً، يقال على الصورة والتمثال، وهذا هو القول الدّال على ماهية الشيء. ثالثاً، ويقال أيضاً الشيء الذي منه المبدأ للتغيير والهدوء..وبالجملة الفاعل للمفعول والمغير للمتغيّر. رابعا، يقال أيضاً على معنى الغاية المقصودة، وهذا هو " ما من أجله" مثال ذلك الصحة عند المشي. هذه– يقول أرسطو– هي الوجوه التي تكاد أن تكون الأسباب عليها تقال. [40].

وعلى هذا التحديد، يؤكد على أن الفلسفة هي تفسير الأشياء بأسبابها وعللها، ويقصد بذلك العلل الأربعة التي حدّدها، وهي العلل المادية، والعلل الصورية، والعلل الغائية، والعلل الفاعلية، والفلسفة في الأخير، هي البحث عن العلل النهائية. وهكذا يؤكد أرسطو في المقالة الأولى أن المعرفة الحقّة هي معرفة بالعلل، هذه العلل التي تنقسم إلى أربعة أقسام: العلة الصورية، والتي تتكون من ماهية الشيء، والعلة المادية، والعلة الفاعلة أو المبدأ الأول للحركة، والعلة الغائية، ويؤكد أن الفلاسفة قبله(وقصد بذلك الطبيعيين الأوائل) قد اشتغلوا بالعلة المادية للأشياء، أو الأصل المادي للأشياء. [41]. كما أنّه ينتهي في المقالة الثانية إلى التأكيد على العلل الأربعة

الآراء عن بعض من سلف" T2. ص ص: 8/9.

فقط لا أكثر: "..وخليق أن يكون جميع هؤلاء يشهد لنا، لأنّه لا يمكنهم أن يزيدوا علة أخرى"[42]

وبناء على هذا التحديد لموضوع الفلسفة، المرتبط أساساً بالبحث في العلل، هل سيكون البحث في الجوهر، في الأخير، هو الأخر من قبيل البحث في العلل ؟ سؤال لن نجيب عنه إلا بعد أن نبدأ البحث في التحديد المفهومي للمصطلح، وذكر أنواعه. لكن ما العلم الذي يختص بدراسة الجوهر؟

في كتاب"ما بعد الطبيعة"، المقالة الثالثة منها، أشار أرسطو إلى جملة من المسائل الميتافيزيقية قبل أن يتناول بالفحص فكرة الجوهر، وهي مسائل طرحها بحججها المؤيدة والمعارضة، أي أن فحصه لها أخذ طابع الشك، يقول أرسطو في خاتمة المقالة الثانية: "..وينبغي أن نبادر لنقول شيئاً ما في الشكوك العارضة في الأمور الأخرى". ويقصد بذلك . حسب ابن رشد . الشكوك العارضة في مطالب هذا العلم العويصة" [43]. والهدف من هذه المقالة، أي المقالة الثالثة، أن يأتي بالأقاويل الجدلية التي تثبت الشيء الواحد بعينه وتبطله في جميع المطالب العويصة في هذا العلم. وأهم ما ذكره فيما يتعلق بالجوهر في هذه المقالة من مسائل شكّية يمكن حصر بعضها كالآتي: هل هناك علم واحد أم عدّة علوم لكل الجواهر؟ هل يتناول علم ما بعد الطبيعة الجواهر فقط أم حتّى الأعراض الخاصة بتلك الجواهر؟ هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر؟ هل يمكن الإقرار بالجواهر المحسوسة فقط أم أيضاً بالجواهر غير المحسوسة؟ ما العلم الذي يدرس الجوهر؟ هل هناك علم يختص بدراسة هذا المفهوم؟ ومن يحق له ذلك؟ [44]

يميّز أرسطو بين العلم الكلي والعلوم الجزئية، ويرى أن هناك علماً واحداً له حق النظر في الهوية على كنهها، أي في الجوهر، وهو ليس من العلوم الجزئية، وهذا هو العلم الكلّي الذي يسمى حكمة، وهو ينظر في أشرف الأسباب، التي هي الغاية الأولى والصورة الأولى. بينما العلوم الجزئية تلك التي تنظر في أجزاء هذه الهوية منفصلاً منها. إذن موضوع الجوهر عند أرسطو ليس لعلم واحد من العلوم الجزئية، لأنه معلوم ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في الوجود بما هو موجود، إنما للعلوم الجزئية النظر في العرض الذي يعرض لجزء من الهوية. [45]

العلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الأشياء هو علم الشيء المتقدم الذي تتصل سائر الأشياء، وبسببه تسمى وتذكر...فإذا كان هذا المتقدم على المقولات هو الجوهر، فمعلوم أنه ينبغي أن تكون معرفة أوائل الجوهر وعللها في حدّ الفيلسوف. [46] . إذن الفيلسوف هو صاحب هذا العلم، أي هو الذي يعرف أوائل الجوهر وعلله، ومن عرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر، فقد عرفت العلة الأولى لجميع الموجودات.

2 – تحديد مفهوم الجوهر:

لمفهوم الجوهر أهمية بالغة كما أشرنا عند أرسطو، إذ يُعدّ ركيزة البحث مادامت القسمة الأولى، التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود، تنحصر في الجوهر والعرض، ولكونه مبحثاً نشأ عند الفلاسفة الأوائل في بحثهم عن الوجود حتى معلّمه أفلاطون، فهو مسألة المسائل – بحسب ابن رشد – و الموضوع الأساسي الذي شغل بال الفلاسفة منذ نشأة الفلسفة الطبيعية، ويشير أرسطو إلى الآراء السابقة في ذلك: " أمّا الجوهر فمنهم من يقول أنّه واحد(يحتمل أنّه يشير إلى بارمنيدس، أو من كان يقر بأحد العناصر الأربعة الطبيعية)، ومنهم من قال أنّه أكثر من واحد (مثل أنكساغوراس و الذّريون)، هذه الكثرة إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية" [47]، ومنهم من رأى أنه صور كثيرة مثل ما قال أفلاطون(المثل). لكنهم أجمعوا منذ القديم على أن الوجود

بالحقيقة هو الجوهر كما يقول ابن رشد. لكن لماذا لم يعتدّ ببحثهم في تأصيل هذا المفهوم؟

يقدم ابن رشد إشارة بالغة لعدم الاكتفاء ببحث القدماء في مسالة الجوهر، خاصة عند الطبيعيين، وهو أنّهم ربطوا الجوهر بعناصر طبيعية لتفسير الكون، ومن ثمّة يقول ابن رشد مفسراً نص أرسطو:"..وأحسب أنّ جميع هؤلاء الذين حكى عنهم هذه الآراء في الجوهر هم الذين كانوا لم يشعروا من الأسباب الأربعة إلا المبادئ الهيولانية فقط" [48]. كما أنّ معلّمه و من نحا نحوه لم يشعروا إلاّ بالأسباب الصورية. ولكون أبحاثهم لم تصل إلى مرتبة البرهان فإن موضوع الجوهر بقي متحيّراً فيه. يقول أرسطو في المقالة السابعة التي تعدّ – بحسب ابن رشد – أول مقالة ابتدأ يفحص فيها عن الجوهر:" وأيضاً الأمر الذي لم يزل يطلب منذ دهر، وهو الآن مطلوب أبداً، ومتحيّر فيه أبداً، في ماهية الهوية هو هذا: ما الجوهر؟"[49].

لا بد من الإشارة لمسألة منهجية هامّة في بحث أرسطو، ذكرها ابن رشد، يحدّد فيها الفرق بين بحث الجوهر في العلم الطبيعي كما ورد في كتابه" السماع الطبيعي"، وبحث الجوهر في علم ما بعد الطبيعة، ففحصه في علم ما بعد الطبيعة هو بجهة غير الجهة التي فحص بها في السماع الطبيعي. فحصه في السماع إنما هو فحص عن مبادئ الجسم بما هو طبيعي، أي بما هو موجود ساكن أو متحرك، وهنا إنما فحص عنه من جهة ما هو جوهر فقط، أي قائم بذاته [50]. وهذا ما سنشير إليه لاحقاً عند الحديث عن أنواع الجوهر.

هناك اختلاف في زوايا النظر إلى الجوهر عند أرسطو قد تجعل القارئ أحياناً مربكاً في تصنيفها، فأوجه القول على الجوهر متعددة بتعدّد النصوص، لكنه يحصرها، على الأشهر، في أربعة أوجه: الموضوع والماهية و الكلي والجنس.

يمكننا الاعتماد في تحديد المفهوم على المقالة الخامسة من كتاب "ما بعد الطبيعة"لأرسطو، أو ما يعرف عند فلاسفة العرب بـ"كتاب الدّال"، إذ تعدّ معجماً فلسفياً خالصاً، و تحتوي على ثلاثين مفردة تشتمل على أهم المفهومات التي ينتظم بها المجال العلمي والفلسفي اليوناني.

يقول أرسطو: "...كل هذه الأشياء تسمى جواهر لأنّها ليست محمولات موضوع (أي لا تقال على موضوع)، بل الأشياء الأخرى هي محمولاتها(تقال عليها)" وينتهي بعد عرضه للأحوال التي يقال عنها الجوهر إلى: "..ينتج عن كل ذلك أنّ الجوهر يرجع إلى معنيين: فهو الموضوع الأخير، الذي ليس مقولاً عن أي موضوع غيره. وهو أيضاً ما هو قابل للفصل، لكون الشخص معتبراً في جوهره، أي أنّه شكل كل موجود أو صورته [51]، أمّا في "كتاب المقولات" يقدم أرسطو التعريف الآتي:"الموجودات منها ما يحمل على موضوع وليست في موضوع(...) وهذا هو الجوهر العام مثل الحيوان والإنسان" [52]. ثم يضيف في ذات الفصل: " الجوهر بالجملة سواء كان عاما أو شخصاً هو الذي ليس في موضوع أصلاً"، وبعد ذلك يشير إلى الجوهر الأول:" الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه"[53]. في واقع الحال هذا التعريف لا يصدق إلا على الجوهر الموصوف بأنه (أول) – وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم.

ما تقدّم من صيّغ للتعريف تحملنا على طبيعة هذا التعريف المكرّر، فهو ذو طابع منطقي خالص مؤسس على فكرة الحمل والإسناد، ويمكننا أن نستنتج منه شقين:

يفهم من الجزء الأول من التعريف "مالا يقال على موضوع" على أنّه يتعلق هذا الشطر بمسألة

الحمل، معنى هذا أن يقال على موضوع، أي أن يحمل اللفظ الذي يدل على ذلك الشيء على اللفظ الذي يدل على الموضوع، فالجوهر هو الحامل ولكنه لا يحمل على شيء، وعلى هذا الأساس يحدد أرسطو على ما يقال الجوهر، فهو يقال على الأجسام البسيطة، كالتراب والنار والماء والأشياء المشابهة الأخرى. وفي الغالب فإنه يقال على الأجسام ومركباتها سواء الحيوانات أو الموجودات الإلهية، وأخيراً على أجزاء هذه الأجسام..كل هذه الأشياء تسمى جواهر لأنها ليست محمولات موضوع، بل الأشياء الأخرى هي محمولاتها. (54)، ويضيف: "..وبمعنى آخر فالجوهر هو كل علّة محايثة لوجود الموجودات التي تتمثل طبيعتها في أنّها ليست مقولة عن موضوع".

أمّا الجزء الثاني من التعريف الذي يفيد أن الجوهر الأول هو الموجود الذي لا هو في موضوع، أي ليس ذلك الموجود الذي يستمد وجوده من موجود آخر، فهو لا يستمد وجوده من وجود آخر، بل الآخر هو الذي يستمدّ وجوده من الجوهر، و حتى لو افترضنا عكس ذلك فإنه لو ارتفع ذلك الموجود الأخر الذي نفترض أن الجوهر الأول يستمد وجوده منه فإن الجوهر الأول يبقى موجوداً، وهذا ما أشار إليه أرسطو موضحاً حيث يقول: " ويقال الجوهر على الأجزاء المحايثة للموجودات، هذه الأجزاء التي تحدّ شخصها وتعيّنه، والتي يؤدي القضاء عليها إلى القضاء على الكل" (55).

مسألة وجود الجوهر ليست مسألة تجريد للجزئيات وحصوله في الذهن فقط، أي أنّه كلّي من الكليات يوجد في الذهن، لآن هذا مناقض للتعريف، فمن تعريف الجوهر الأول أنه لا يوجد في موضوع، و افتراضنا وجوده في الذهن يتنافى والتعريف المقدم للجوهر الأول الذي لا يوجد في موضوع. ومادام الجوهر الأول ليس وجودا ذهنياً خالصاً فهو متحقق في الواقع، أي له وجود خارجي. لم يعد مفهوم الجوهر مفهوما منطقياً خالصاً، مؤسس على فكرة الإسناد والحمل فقط، بل أضحى مسألة وجود بالأساس، وهذا ما يدفعنا إلى فحص طبيعة الأشياء التي يمكن أن يقال عنها أنّها جواهر. سيكون التعريف أوضح لو اعتمدنا على الصيغة التي اعتمدها الفيلسوف الفرنسي، صاحب المعجم الفلسفي، "أندريه لالاند":

" ما هو دائم في الأشياء التي تتغير، بحيث يعتبر هذا الدائم بمنزلة ذات يبدلها التغير وتبقى هي ذاتها..فتكون حاملاً مشتركاً لصفاتها المتعاقبة"، أو هو "ما يوجد بذاته دون أن يفترض كائناً مختلفاً يكون محموله أو نسبته" (56). تحديدات أرسطو لمفهوم الجوهر ربّما تصدق على أكثر المفاهيم جوهرية لمفهوم الجوهر، وأعني بذلك مفهومه للجوهر الموضوع، و هذا ما يبرزه لنا حديث أرسطو عن الأوجه التي يقال بها الجوهر، فيقول: وإن كان الجوهر يقال على أنواع كثيرة، فإنه ينحصر في أربعة أنواع مشهورة. عدّدها أرسطو تباعاً كالآتي:

"يطلق أولاً على ماهية الشيء، ويقال ثانياً على الكلّي المحمول على الشيء من طريق ما هو أنه جوهر، وثالثاً على الجنس القريب المحمول على الشيء أنه جوهر، وأخيراً تقال على الموضوع الأول، ويعتبر الوجه الأخير جوهراً أكثر من غيره، ولهذا السبب يبدأ الفحص عنه، أي عن الجوهر الحامل أو الموضوع" (57).

أولاً. أمّا الموضوع فيعني به شخص الجوهر، أو هو ".. الذي تقال الآخر عليه، وأما ذلك بعينه فلا يقال على غيره ". ويعني ذلك مسألة الحمل أو الإسناد، فهو الذي تحمل عليه سائر الأشياء، ولا يحمل هو على شيء أصلاً. وهو الذي عرّفه في المقولات بأنّه هو الذي تقال الآخر عليه، وأمّا ذلك بعينه فلا يقال على غيره. يقول أرسطو "أنّ الموضوع الأول يظن أنّه جوهر أكثر

من غيره" [58]. وهذا يعني أنّ الموضوع الذي تحمل عليه سائر الأشياء هو أحق باسم الجوهر من بين أنواع معاني الجوهر الثلاثة الأخرى التي ذكرها أرسطو. يعرفه "لالاند" بأنّه:" الجوهر الفردي، بقدر ما يكون مباشرة وبامتياز الذات التي تنسب إليها أو تنفي عنها عدّة محمولات، ولا تكون هي عينها محمولاً لأي ذات أو فاعل" [59].

وهذا الموضوع(الجوهر) يقال على الهيولى(المادة) من جهة، وعلى الصورة من جهة أخرى، وعلى المجموع منهما من جهة ثالثة. يقول أرسطو في "كتاب النفس: " ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولى، يعني ما ليس بذاته شيئاً معيناً، ويقال ثانياً على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولى، ويقال ثالثاً على المركب من الهيولى والصورة" [60]، وهذا ما يلخصه أيضاً في كتاب "ما بعد الطبيعة": "ويقال مثل هذا بنوع ما الهيولى، وبنوع آخر الصورة، وبنوع ثالث الذي منهما" .وهذه هي ما تعرف بمبادئ الجوهر المحسوس الفاسد التي هي موجودة فيه. فالهيولى هي جوهر من حيث هي موضوع للصورة، والصورة هي جوهر من حيث هي مقومة، والمركب منهما جوهر من قبل أنّه مركب من جوهرين. يقدم أرسطو مثالاً عن هذا فيقول: إنما أقول هيولى مثل النحاس، الموضوع للتمثال، والصورة مثل شكل التمثال، وبالمركب منهما مثل الصنم المجموع من النحاس والشكل[61]. لما ذكر مبادئ الجوهر المحسوس وكانت مبادئه جواهر، ذكر كم عدد الجواهر، وهو ذكر ممّا تبين من ذلك من مقالات الجوهر وفي العلم الطبيعي، فبين أنها ثلاثة: مادة وصورة والمجتمع منهما، ليترقى من ذلك إلى معرفة الصورة الأولى والغاية الأولى" [62].

الجوهر، إذن هنا، عند أرسطو بوصفه الموضوع المفرد المعين المشار إليه، المركب من مادة وصورة هو الأولى باسم الجوهرية، وهذه ما تعرف بمبادئ الجوهر الكائن الفاسد التي هي موجودة فيه، و التي هي في حد ذاتها جواهر، أعني الصورة و الهيولى".و التي بحثها على وجه الخصوص في السماع الطبيعي وبعض مقالات ما بعد الطبيعة.

المادة أو الهيولى: عند أرسطو هي: "هذا الشيء من طريق ما يرى". وتعدّدت تفسيرات شرّاح أرسطو للمادة، ويمكن أن نوجز هذه الرؤى كالآتي: – هي الشيء الذي يرى ويحس من طريق الصورة، أو هي هذا الشيء في الحس، أي أن الحس ليس يدرك الفرق بينها وبين (هذا الشيء)، وإنّما يدركها العقل. وفهم منها أيضاً هي هذا "الشيء من طريق ما يرى"هي المادة القريبة. وأخيراً يفهم منها أنّها هي المادة الأولى التي تفهم وتتصور بالنسبة، أي أنها التي نسبتها من جميع الأشياء الموجودة بالفعل، أعني مثل نسبة الخشبة للسفينة، ذكر ذلك في المقالة الأولى من السماع الطبيعي. [63].

كما بيّن أرسطو أن المادة هي موضوع التغيّر و الموضوعة للأضداد، مادة تتعاقب عليها الأضداد، يتغير بعضها إلى بعض. يقول أرسطو: " ولما كان الموجود على ضربين فقد يتغير كل متغير مما هو موجود بالقوة إلى ما هو بالفعل" [64]. وهكذا ".. جميع الأشياء التي تتغير لها مادة إلا أنها مختلفة"، هذا يعني أنّها موضوع غير معيّن، فليست ماهية أو كمية أو كيفية. كل متغير فإنما يتغير من شيء وإلى شيء وعن شيء، الذي عنه يتغير فهو المحرك، وأما ما منه يتحرك فهو الهيولى، وأما ما إليه يتحرك فهو الصورة [65]. ويصدق على المادة: سواء التي يتركب منها الشيء، أي المادة الخاصة كالنحاس بالنسبة للتمثال.أو المادة العامة التي يقصد بها الهيولى، الموجودة بالقوة لا بالفعل..كما يصدق في هذا الباب على الأجسام المركبة والبسيطة، التي هي بمثابة مواد الموجودات الطبيعية. فتكون أجزاء أجسام الحيوان والنبات والعناصر الأربعة التي تتركب منها جواهراً بهذا المعنى. يقدم أرسطو مناقشة جدلية لإثبات

جوهرية الهيولى، كما هو متعارف عليها بين النّاس "..وأيضا فإن الهيولى تكون جوهراً، فإنّها إن لم تكن جوهراً، فما الجوهر غيرها، وإلاّ كان الجوهر فائتاً"، و"الهيولى أعرف جوهرية من الصورة .." ويقدّم من خلالها حجّتين لإثبات ذلك:

– أنّها جوهر من قبل أنّها إذا ارتفعت سائر الأشياء لم ترتفع هي، وإذا ارتعت الهيولى ارتفعت سائر الأشياء، أي يصدق عليها التعريف السابق.

– الجسم وإن لم يكن غير الأبعاد الثلاثة (طول عرض وعمق) و الهيولى، وكانت الأبعاد الثلاثة ليست جواهراً، فواجب أن يكون الجسم إنّما صار جوهراً بالهيولى، فإن ما صار به الجوهر جوهراً فهو جوهر. من يسلّم بهذه الحجج فما عليه – يقول ابن رشد – إلا التسليم بأن الهيولى جوهر [66]. لكن هذه الحجج توجب في الظاهر أنّ الهيولى أحق باسم الجوهرية، لكن لا يمكن أن تكون كذلك لوحدها، ولذلك يظن أن الصورة هي الأخرى جوهر، على اعتبار أنّ المادة أو الهيولى جوهراً قائماً بذاته، وهي أعرف في الجوهرية من الصورة هذه مجرد أقاويل جدلية فقط بحسب ابن رشد وليس قول أرسطو [67]. أما موقف أرسطو الحقيقي فإنه لا يمكن اعتبار الهيولى لوحدها جوهراً فقط، لأن المعاني المفارقة التي تدل على إنيّة بقول هذا الشيء أنّها للجوهر أكثر ذلك، ولذلك ظنّ أنّ الصورة الذي من كليهما (المركب) جوهر أكثر من الهيولى هكذا يقول أرسطو. [68].

الصورة: أما فحص الصورة، يقول أرسطو، فإنّ فيها تحيّراً كثيراً. فحص أرسطو عن الصورة في كتابه "السماع الطبيعي" هو فحص طبيعي فقط لم يؤد به إلاّ إلى بيان الصور الطبيعية فقط، لا إلى الصورة من حيث هي جوهر، ولا إلى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة، وهو الفحص نفسه للجوهر بصورة عامة.

من حيث أسبقية الصورة أو الهيولى، نجد أن الصورة متقدمة في الوجود على الهيولى وأكثر هوية منها، وذلك بسبب أنّ الصورة موجودة بالفعل و الهيولى موجودة بالقوة، وبالتالي فهي متقدمة أيضاً على المركب من كليهما، لأنّ المركب من كليهما إنّما يكون موجوداً من كليهما من قبل الصورة " الجهة التي صارت الصورة متقدمة بها على الهيولى هي بعينها الجهة التي صارت متقدمة بها على المركب من كليهما" [69]. الصورة هي الطبيعة التي يتغير إليها الجوهر الذي هو العنصر، وهي معنى الشيء الذي هو به موجود بالفعل، ليس هو مفارق للهيولى الذي هو فيها [70]. فالعلّة متقدمة على المعلول، والصورة متقدمة على المركب منهما.

وأهمية الصورة بالنسبة للهيولى أو حتى بالنسبة للمركب من الصورة و الهيولى تكمن في أنّ الهيولى قوة صرفة، لا يمكن أن تدرك في ذاتها، منفصلة عن الصورة، ولا يتصور أبداً أن يكون ثمة هيولى بدون صورة، يقول أرسطو: " لما كان الوجود للهيولى إنّما هو في إضافتها إلى هذا الوجود الذي قبله..وهو الصورة" [71]. إن الصورة تضفي على المادة المعقولية، إنّ هذه الطبيعة، لما لم يكن لها صورة لم يكن وجودها في المعنى المعقول منها وكان وجودها إنّما هو في الإضافة إلى الصورة. لكن هل توجد صورة من الصور مفارقة أم لا؟

يفرق أرسطو بين الصور الصناعية والصور الطبيعية؛ أمّا فيما تعلق بالصور الصناعية مثل (البيت) فلا توجد مفارقة، فهي إمّا في النفس أو الهيولى، أما الصور الطبيعية فإنه يقع فيها الظن، وقال أرسطو في هذا أن الذين وضعوا صوراً مفارقة لصور الأشياء الطبيعية(ويقصد بهذا معلمه أفلاطون) أنّهم لم يسئ الذين وضعوا ذلك. لكن أرسطو يرفض أن يكون طلب الأسباب الفاعلة للكائنات مرتبط بالقول بالصور التي قال بها أفلاطون، فالعلل منها فاعلة وهي

المتقدمة على الوجود، ومنها ما هي أجزاء الشيء الموجود وهي معه..فالإنسان يولده إنسان والفرس فرس مثله واحد لواحد وجزئي لجزئي لا كلي لجزئي. [72].

الجوهر المركب: الصورة و الهيولى يتّحدان اتّحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً(الجوهر الشخص أو المركب)، وعلى الرغم من أنّ كل واحد منهما جوهراً إلاّ أنّ كل واحد من هذين المبدأين ناقص في ذاته، مفتقراً إلى الأخر. المركب، إذن، جوهر ثالث على أساس أنّه مركب من الهيولى والصورة فقط، أي أنّه اعتبر جوهراً لكونه مركب من جوهرين، وفي فحصه عن مبادئ الجوهر المحسوس لم يول أرسطو اهتماماً كبيراً بالجوهر المركب يقول: "فلندع حيننا ذكر الجوهر الذي من كليهما أعني من الهيولى والمثال لأنه جوهر أخير"T9 ويفسر ابن رشد علّة هذا الترك في كونه جوهراً متأخراً عن الجوهرين اللذين منهما تركب، والفحص إنما هو عن علل الأشياء لا عن المعلولات، وهو بيّن أيضاً بنفسه أنّه جوهر" [73].

ثانياً. هوية الشيء: اسم الهوية هو عينه اسم الموجود، وهي الوجه الثاني من حيث الأهمية التي يقال عليها الجوهر، يقول أرسطو: "إن الهوية تقال بأنواع كثيرة(...) منها ما يدل على ما الشيء، وأنه هذا الشيء، ومنها ما يدل على كيفية أو كمية، أو شيء آخر من الأشياء التي تحمل بالقول على مثل هذا النوع" [74]. هذا يعني أنّ اسم الهوية واسم الموجود لا يقال على نوع واحد؛ اسم الهوية منه ما يدل على ماهية الجوهر المشار إليه أولاً، وعلى الجوهر المشار إليه نفسه ثانياً، ومنه ما يدل على عرض ما لهذا الشخص المشار إليه القائم بذاته ثالثاً، ومنه ما يدل على عرض في هذه الجواهر إما كيفية أو كمية.. التي تحمل عليه لا على أنها معرفة لجوهر..وإنما تحمل عليه ..من أنحاء حامل سائر المقولات" [75]. هذا يدفعنا إلى ضرورة معرفة علاقة الجوهر بالمقولات الأخرى.

الجوهر والمقولات: وهكذا من التحديد السابق نجد أنّ اسم الموجود واسم الهوية يدل كل واحد منها على مقولة الجوهر، وعلى سائر أعراض الجوهر أي المقولات التسع الأخرى*، "..والألفاظ المفردة التي تدل على معاني مفردة، هي ضرورة دالة على واحد من عشرة أشياء؛ إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع، وإما على له، وإما على أن يفعل، وإما على أن ينفعل" [76]. فلاشيء من المحمولات الأخرى مفارق، والجوهر مفارق.

والبحث الأرسطي في الجوهر والمقولات يأخذ طابع الفحص العلّي منذ البداية، مثلما حدّد موضوع الفلسفة، وأنه حين بيّن أن اسم الموجود واسم الهوية يدل كل واحد منهما على مقولة الجوهر وعلى سائر أعراض الجوهر التي هي المقولات التسع إنما أراد أن يبيّن أن : اسم الموجود يقال على المقولات العشر، وأن الجوهر أحق ذلك بالاسم، فإن الذي أحق بذلك الاسم من جميعها هو السبب في جميعها..فمن هذه المقدمات تنتج أن الجوهر علة سائر المقولات.. ومن هذا نخلص إلى أنّ التصور الأرسطي للجوهر ، مهما اختلفت زاوية النظر إليه، موضوع في منظور علّي منذ البداية [77].

اسم الهوية إنما يدل أولاً و بإطلاق وتقديم على مقولة الجوهر، ويدل بتقييد و تأخير على مقولة من مقولات الأعراض.."فإذ تقال الهوية على هذه الأنواع، فبيّن أن الهوية الأولى من هذه هي التي تدلّ بماذا هو، وهذا هو الدليل على الجوهر". يعقب ابن رشد على هذا أنّه فبيّن أنّ الأول الذي ينطلق عليه من هذه اسم الموجود أو الهوية بإطلاق هو الشيء الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه القائم بذاته؟، وهذا السؤال هو سؤال الجوهر ودليل عليه..

فإذا ما سألنا ما هو هذا الشخص القائم بذاته المسمى جوهراً، فلا نجيب في ذلك بشيء خارج عن ذاته. شخص الجوهر متقدم بالوجود على ماهيات الأعراض، وهذا بيّن بنفسه، وهذا دليل منطقي(4)[78] حسب رأي ابن رشد.

ماهية شخص الجوهر متقدمة بالوجود على ماهيات الأعراض، لكن الأعراض محل شك، يتساءل أرسطو عن الأعراض(المشي، البرء، القعود) إن كان كل واحد منها يدلّ على هوية أو غير هوية، ذلك بسبب أنها ليست قائمة بذاتها، ولا يمكنها أن تفارق الجوهر، بل إن كان المشّاء من الهويات والقاعد.. فإن هذه أجدر أن تكون هويات، وذلك لأنّ موضوعها(...) من الجوهر" وهذا ما يبسطه أكثر ابن رشد مفسراً قول أرسطو حين يقول: إنما صارت هذه جواهر لأنها أجزاء الجواهر التي هي جواهر بالحقيقة، وهي الجزئيات" [79]، وعلى هذه الكليات التي هي جواهر تدل مقولة الجوهر. الجوهر متقدم على الأعراض، يقول أرسطو، بالكلمة وبالمعرفة وبالزمان.

أمّا بالكلمة فيقول أرسطو:"..وهو أيضاً بالكلمة، فإنّه مضطر أن تكون كلمة الجوهر في كلمة كل واحد من الأشياء" [80]. فالجوهر متقدم على الأعراض بالحدّ، ضرورة أن تكون كلمة الجوهر في كلمة كل واحد من الأشياء، أي أن الجوهر يؤخذ في حدّ كل واحد من الأعراض. ثم أتى بالسبب في كون أن لا شيء من المحمولات مفارق للجوهر لكن الجوهر مفارق وهو قائم بذاته.. ومن ثمّ، لمّا كانت الأعراض قوامها بالجواهر، وجب أن تؤخذ في حدودها، والجواهر ليس يؤخذ في حدودها شيء من غير طبيعتها [81]. ويفسر ابن رشد هذا بقوله أن ماهيات الأعراض متأخرة عن ماهيات الجواهر على جهة ما تتأخر المسببات عن أسبابها.

أمّا بالمعرفة، يقول أرسطو: "..ونرى أيضاً أنّا نعلم كل واحد من الأشياء أكثر ذلك إذا علمنا ما هو هذا الإنسان(الجوهر)..وهنا يتقدم الجوهر على سائر الأعراض بالمعرفة: والدليل الذي نملكه على أن الجواهر أعرف من الأعراض، أن معرفتنا بشخص الجوهر المشار إليه تكون أتم بكلياته الجوهرية من معرفتنا إياه بالكليات العرضية ، أن نعرف إنسان بكلياته الجوهرية كالكينونة والعقل أفضل من أن نعرفه بأعراضه مثل الكيف والكم و الإضافة[82].

أمّا بالزمان، فيعني به لأن وجود الجوهر سابق عن وجود الأعراض التي تلحق به بالزمان، وذلك أشبه بالتمام أسبقية العلّة عن المعلول. فإذا كان أي عرض من الأعراض(كيف، كمن إضافة،..) متأخر حدوثه عن الجسم الذي هو فيه، فبيّن أنّ ذلك الجسم متقدم عليه في الزمان، مثال ذلك الموضوع الذي تتكون منه النّار متقدم على صورة النّار وحرارتها. ما استنتجه أرسطو من هذا أن ماهيات الجواهر متقدمة على الأعراض وهي علة لها.

أخيراً، الكلّي والجنس: هذان هما الوجهان الأخيران اللذان يقال عليهما الجوهر بعد الجوهر الموضوع والهوية، وهما الكلّي والجنس القريب. وهما من الكلّيات*، والكليات هي ما يحمل على الشيء عن طريق ما هو أنّه جوهر. وهناك الكلّي العام كما أنّ هناك الكلي الخاص. وقد كان الاعتقاد عند القدماء – يقصد بذلك أفلاطون– أنّ الكلّي العام أحق بالجوهرية من الكلّي

---

4 *– المقولات العشر: تمثل الخواص الأساسية التي تنتمي إلى الموجود الحقيقي الواقعي، ولخصها العرب قديماً في بيتين:

زيد، الطويل، الأزرق، ابن برمك في بيته، بالأمس، كان متكئاً

في يده، رمح، لواه، فالتوى فهذه العشر المقولات سوا

الخاص، لكن أرسطو يعتقد أنّ ما هو أقرب إلى الجوهر أولى بالجوهرية.

يسمي أرسطو الإنسان المشار إليه مثلاً كسقراط بالجوهر الأول وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم، أعني الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل. أمّا ما يعبر عن ماهية هذا الجوهر الأول، ككونه ناطقاً أو حياً، فهي الكلّيات، وهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً، مثال ذلك أن زيداً المشار إليه هو في نوعه، أي في الإنسان ، والإنسان في جنسه الذي هو الحيوان، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني [83].

والأنواع من الجواهر الثواني أولى من أن تسمى جواهراً من الأجناس لأنها أقرب إلى الجواهر الأول من الأجناس..ذلك أنه متى أجيب بكل واحد منهما في جواب ما هو الشخص الذي هو الجوهر الأول ، كان جواباً ملائماً من جهة السؤال بما هو ، إلا أن الجواب بالنوع عن السؤال بما هو أكمل تعريفاً للشخص المشار إليه من الجواب بجنسه، ما هو سقراط هو إنسان أفضل من أنه حيوان..الأنواع أحق باسم الجوهرية من الأجناس . أمّا الفرق بين النوع والجنس أنّ الجنس هو "المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع" كقولنا حيوان، أمّا النوع فهو المرتب تحت الجنس مثل إنسان، وهكذا إذا كانت الأنواع و الأجناس تحمل على الجوهر الأول، فإن الأجناس تحمل على الأنواع، كما تحمل سائر الأنواع على الجواهر، وليس ينعكس الأمر فتحمل الأنواع على الأجناس..فلما كان الأمر كذلك، وجب ضرورة أن تكون الأنواع أحق باسم الجوهر من الأجناس [84]. هكذا يتميّز الجوهر عن المقولات الأخرى (الأعراض) في كونه يتقدم عنها، فالجزئي سابق عن الكلي، بينما الكلّيات هي موجودات ثانوية لا توجد إلا بالجوهر الأول، عكس ما ذهب إليه أفلاطون.

3 –أنواع الجوهر :

لما أخبر أرسطو إذن، أنّ النظر في مبادئ الموجود يوجب أن يكون النظر في الجوهر، وأن الجوهر الذي نطلب مبادئه، أي الجوهر الفرد، ليس هو شيء كلّي مفارق، أخذ يقسم أنواع الجوهر. لكن علينا قبل مناقشة هذا، أن نطرح في هذا الباب مسألة شكّية عارضة أخرى ذكرناها في بداية العمل، وكما صاغها أرسطو بنفسه في المقالة الثالثة، وهي هل يمكن الإقرار بالجواهر المحسوسة فقط أم أيضاً بالجواهر غير المحسوسة؟ وهذا يجعلنا نتحدث عن أنواع الجواهر التي أقرّها أرسطو، لكن مع التحديدات السابقة للجوهر فقد أشرنا إلى البعض منها، لكن الأهم منها سنوجزه في هذا الجانب. لمّا كان البحث عند أرسطو يتعلق بالأساس بمسالة العلل، وكان فحص الجوهر أساسه، كان إذن، فحص علل الجوهر هو الغاية وهي المطلوب.

في مقالة اللام(المقالة الثانية عشرة) يبيّن أرسطو غرضه من البحث، وهو الفحص عن علل الجواهر ومبادئها، ومن ثمّة يكون التساؤل عن ما العلّة الأولى لجميع الجواهر الأخرى، وما طبيعتها أيضاً؟ ويمكن أن تلاحظ هذا من خلال ما برّر به أرسطو رأيه في أنّه إذا اعتبرنا الكون بجملته فإن الجوهر أول أجزائه، وإذا اعتبرناه على سبيل التعاقب والتسلسل، فالجوهر كذلك هو الأول. أمّا المقولات الأخرى، ويذكر أرسطو عل وجه الخصوص، مقولتي الكيف والكم [85] فإنّهما يأتيان بعد ذلك، ثم أن المقولتين في الأساس لا توجدان أصلاً، فما هما إلا كيفيتان تلحقان بالموجود، والحال مع جميع المقولات الأخرى، فهي لا توجد مفارقة للجوهر وهذا مذهب القدماء. أما أفلاطون وأتباعه – حسب أرسطو– أو ما يصفهم بالمحدثين، فهم يضعون الكليات

أو المثل جواهراً، باعتبارها

أمورا قائمة خارج النفس، موجودة بذاتها، ويرجع أرسطو ذلك إلى أسلوبهم التجريدي في البحث. بينما القدماء قالوا أن الجزئيات أولى بهذا الاسم، فقالوا أن النار والتراب والهواء من الجواهر لا الجسم عامة. [86]. فما موقف أرسطو في أنواع الجواهر؟

تعددت النصوص التي أوردها أرسطو في أنواع الجوهر، فهو يقسم الجوهر إلى جواهر قابلة للتغيير، وجواهر غير قابلة للتغيير، ومرة أخرى إلى جواهر قابلة للكون والفساد وأخرى خالدة، ومرة إلى أول و ثوان، و أخرى يذكر جواهر مفارقة وأخرى غير مفارقة، وأيضا الجواهر الحسية والجواهر المعقولة..لكن تتبع نصوص أرسطو تتيح لنا معرفة أهم الجواهر والجوهر الأزلي الأول أو جوهر الجواهر .تلك الغاية القصوى من كل فحص.

في المقالة السابعة من مقالات " ما بعد الطبيعة" الموسومة عند العرب بـ"مقالة الزّاي"، وهي أول مقالة يفحص فيها عن أنواع الموجود، وهي مقالة ابتدأ فيها بفحص الجوهر، ولما كان الجوهر منه مفرقاً وغير مفارق انقسم النظر في الجوهر إلى قسمين. ففحص في هذه المقالة والمقالة التي تليها عن الجواهر غير المفارقة وعددها، وفي المقالة المعروفة بمقالة اللاّم عن الجواهر المفارقة وعن
جودها وعددها [87]. وإذا كان أرسطو قد عالج مبادئ الجوهر المحسوس الكائن الفاسد في المقالة السابعة، كما بيّنها أيضاً في كتاب" السماع الطبيعي"، لكن بجهة غير الجهة التي تبيّنت في هذا العلم، ذلك أن النظر في مبادئه من حيث هو جوهر غير النظر في مبادئه من حيث هي أسباب التغيير الذي هو الكون والفساد، فإنّ المقالة الثانية عشرة المعروفة بـ"مقالة اللام" تنقسم إلى جزأين، أحدهما النظر في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد، والآخر النظر في مبادئ الجوهر الأزلي" [88].

وفي المقالة ذاتها يحدّد أرسطو، في نص له نعتمد عليه، أنواع الجواهر في ثلاثة أنواع بقوله: " والجواهر ثلاثة: أحدها محسوس، وهذا منه ما هو شيء سرمدي، ومنه ما هو فاسد، وهو الذي يقر به جميعهم، بمنزلة النبات والحيوانات(...) والآخر غير متحرك، ولهذا يقول النّاس أنّه مفارق. إذ قسّمه بعضهم إلى قسمين، وبعضهم وضع الصور و التعاليمية في طبيعة واحدة.." [89]. وما يقصده بالقول الأخير، بالصور و التعاليمية، هو المثل أو الصور وأيضاً مبادئ الرياضيات كما قال بها أفلاطون. ويوجز ابن رشد ذلك، تبعاً للنص السابق، بقوله أن الجوهر محسوس وغير محسوس، والجوهر المحسوس قسمان احدهما جوهر سرمدي غير كائن ولا فاسد على ما بينه في العلم الطبيعي، والآخر كائن فاسد وهو الذي يقر به الجميع مثل النبات والحيوانات، أي الأجسام الطبيعية.

ما يمكن استخلاصه من هذا النص الأرسطي ومن نص الشارح أيضاً تصنيفه لأهم أنواع الجوهر ويمكن حصرها كالأتي:

أولاً، الجوهر الطبيعي المحسوس: هذا الصنف يبحثه في العلم الطبيعي لارتباطه بالحركة و التغيّر، و ينقسم بدوره إلى نوعين: الأول هو ما يسميه أرسطو بالجوهر المحسوس الكائن الفاسد، أمّا الثاني فهو جوهر محسوس سرمدي. وهو جوهر متغيّر، وكل ما هو متغير له مادة [90]. لكن طبيعة هذه المادة مختلفة بحسب طبيعة التغيّر، المادة التي للكائن المحسوس الفاسد ليست هي المادة للأشياء السرمدية. وكل ما يتغير فعن شيء ما وإلى شيء ما، فما عنه يتغير الشيء فهو المحرك الأول (أو القريب)، وأما المتغير فهو المادة، وما إليه يتغير فهو الصورة

[91]. وضمن هذا الصنف يقول، كما مرّ بنا في الأوجه التي يقال بها الجوهر، بثلاثة جواهر، الصورة والمادة والمركب منهما. ويؤكد هذا في نص لاحق والجواهر على ثلاثة أنواع: أ- المادة التي توجد من حيث هي مرئية، ويقصد أرسطو بها المادة القريبة وليست المادة الأولى أو الهيولى التي توجد بالقوة فقط . ب- الطبيعة من حيث هي موجودة ما، أي حال تنتهي إليه الحركة، ويقصد بها الصورة. ج- حاصل التركيب منهما معا [92]. وهكذا تختلف الجواهر الطبيعية المحسوسة، سواء كانت فاسدة أم أزلية، عن غيرها في كونها مؤلفة من مادة وصورة، إلا أن الصورة لا توجد منفصلة عن الجوهر المركب في بعض الأحوال، فإذا كان للصورة وجود، فأحرى بها أن توجد في الأشياء الطبيعية. في هذا الباب يتجاوز أفلاطون في القول بالصور المفارقة للأشياء الطبيعية، كما أنّها يرتبط بمسألة العلل. ويشمل هذا الجوهر الطبيعي المحسوس، كما قلنا، على:

أ- الجواهر المحسوسة الكائنة الفاسدة: فهي الجواهر الذي بيّناه عند تحديد ماهية الجوهر الموضوع، وهي جواهر قابلة للكون والفساد، وأيضا جواهر متغيرة وهي من شأن العالم الطبيعي. هذه الجواهر الفاسدة هي التي يقر بها جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات، أو ما يعرف بالأجسام الطبيعية. التي تخضع للعلل الأربعة.

ب- الجواهر المحسوسة الأزلية: وهذا الصنف غير قابل للكون والفساد، وقابل للحركة، وتتمثل هذه الجواهر في الأجرام السماوية. هي جواهر متغيرة، الموجودات الأزلية التي ليست كائنة و فاسدة هي جواهر أزلية، ومتحركة حركة مكانية وحسب، ولها مادة تخصها أيضاً، إلا أن هذه المادة لا تكون ولا تفسد، بل تتحرك في المكان وحسب، تسمى بالأثير الذي هو عنصر بسيط. هذه الأجرام السماوية متنفسة ولكن لا تملك من قوى النفس سوى العقل والقوة الشوقية، فالجرم السماوي متحرك من تلقائه وممكن أن يسكن من تلقائه، والمقصود بالمتحرك من تلقائه هو كل متحرك عن إرادة وشوق [93]. لكن قد تبيّن استحالة سكون الجرم السماوي، فواجب أن يكون الدوام من قبل محرك أو قوة غير هيولانية. كما أنّها أحسن الأجسام كلها وهي متحركة عن طريق العقول المفارقة. لكن هل يقر أرسطو بالجواهر الطبيعية المحسوسة فقط، أي الجواهر المحسوسة الكائنة الفاسدة والجواهر الأزلية المحسوسة ؟

لا ينفي أرسطو وجود جواهر من طبيعة أخرى أشار إليها في نصه السابق وهي الجواهر المفارقة التي هي الأخرى ليست نوعاً واحداً وإن كانت تشترك مع بعضها.

ثانياً، الجواهر المفارقة للحس: وهي الجواهر التي لا تلحق بها الحركة بأي شكل، وهذه الجواهر هي موضوع العلم الإلهي الأصيل أو الفلسفة الأولى، ويشمل هذا الصنف على نوعين من الجواهر: العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية والنفس الناطقة التي قد تفارق الجسم بعد انحلاله من جانب، و الله المحرك للفلك والذي لا يتحرك. [94].

أ-النفس الناطقة: خصّص أرسطو مؤلفاً للنفس سماه بـ"كتاب النفس"، يحدّد غرضه في جزئه الأول، قبل أن يستعرض مذاهب القدماء في النفس، في دراسة و طبيعة النفس وجوهرها أولاً، ثم اللوازم التي تتعلق بها والتي يبدو أنّ بعضها أحوال تخصّ النفس بالذّات، والبعض الأخر يوجد في الحيوان أيضاً، لكنّه يبدي لنا أنّ هذه الدراسة والمعرفة أمر، على الإطلاق، ومن كل جهة، شديد الصعوبة. ثم يتساءل ضرورة بيان أي جنس تقال النفس عليه: هل هي شيء جوهر أم كيف أم كم ..أو شيء آخر من المقولات؟ [95]

يعود أرسطو إلى مفهومه للجوهر؛ أي الجوهر المركب من هيولى وصورة، وكيف هي الهيولى

قوة والصورة كمال أول. ليطبق ذلك على مفهومه للنفس والجسم، فيقول أنّ هناك إجماعاً على أنّ الأجسام هي قبل كل شيء الجواهر، وأنّ من بينها الأجسام الطبيعية، وبعض هذه الأجسام الطبيعية بها حياة، أي أنّها تتغذى وتنمو وتفسد، ويترتب عن ذلك، أنّ كلّ جسم طبيعي ذي حياة فهو جوهر ، ونعني بالجوهر هاهنا الجوهر المركب.

والجسم بهذه الصفة، أي صفة الحياة، ليس هو النفس، بل النفس هي الأخرى بالضرورة جوهر، بمعنى أنّها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ولكن هذا الجوهر كمال أول، ولذلك "..كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي آلي(عضوي) ذي حياة بالقوة"، وأيضاً أنّ "النفس هي جوهر بمعنى صورة، أي ماهية جسم ذي صفة معينة(جسم طبيعي ذي حياة بالقوة)" [96] من هذين التعريفين المتداخلين في المعنى يمكننا ملاحظة أنّ الجسم مادة الإنسان والنفس صورته، وأنّ النفس، من حيث المبدأ وبهذا المعنى، غير مفارقة للبدن، أي لا يمكن أن توجد بغير جسم، وليست بجسم، بل شيء متعلق بالجسم [97]. لكن الجزء الناطق منها، يقول أرسطو، باق عند انحلال الجسد، وهذا الجزء الناطق هو العقل. لكن العقل، وفق إحدى التأويلات عند أرسطو، هو جزء النفس الذي به نعرف ونفهم سواء كان مفارقاً أو غير مفارق" [98]. ويميّز أرسطو من جهة العقل الذي يشبه الهيولى..ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلّة الفاعلة..وهذا العقل(النفس الناطقة) هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث أنّه بالجوهر فعل، وعندما يفارق...عندئذٍ فقط يكون خالداً و أزلياً" [99].

العقول المفارقة: والعقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية أو الجواهر الحسية الأزلية كثيرة العدد، لكون هذه الجواهر محرّكة ليس تشوبها القوة فيجب أن تكون غير ذات مادة إذا كان قد وجب أن تكون سرمدية، فالقوة في الأشياء التي توجد فيها القوة سببها الهيولى، وبهذا يقول أرسطو ".. وينبغي أن يكون هذه الجواهر موجودة خلواً من المادة إذا كان يجب أن تكون سرمدية".

ب–الله أو المحرك الذي لا يتحرك: هذا أهم الجواهر على الإطلاق، وهو غاية البحث فيه عند أرسطو. أمّا المقالات التي فحص فيها هذا المطلب عدّت من أهم المقالات في الفلسفات الدينية على وجه الخصوص، ويمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى المقالتين السابعة والثامنة من كتاب" السماع الطبيعي" والمقالة الثانية عشرة من كتاب" ما بعد الطبيعة"، وضرورة هذا الجوهر(الله) تستشفّ من قول أرسطو الآتي:" لما كانت الجواهر ثلاثة: أثنين طبيعيين وكان الواحد غير متحرك فقد ينبغي أن نتكلم في هذا، ونخبر أنه قد يجب ضرورة أن يوجد جوهر ما سرمدي غير متحرك، ذلك أن الجواهر متقدمة لجميع الموجودات" [100]. وحسب ابن رشد فإن أرسطو أحب أن يضع الحديث عن الجوهر الغير متحرك(الله) على جهة الأشهر والأبسط، وهو أن ها هنا جوهراً غير متحرك مبدأ للجوهر المتحرك، ثم طلب مبادئ وجود هذا الجوهر المفارق الخالد بمقدمات من العلم الطبيعي ومن هذا العلم أي العلم الإلهي [101].

نعتقد أن نقطة الارتكاز، في هذا المنحى عند أرسطو، وجدها في مسالة الحركة، يقول أرسطو:"..إذا كانت الجواهر أجمعها فاسدة، فجميع الموجودات فاسدة، لأن كل ما كانت عللها كانت فاسدة فهي كائنة فاسدة. لكن أرسطو استثنى مقابل هذا التالي فقال: إلاّ أنه غير ممكن أن تكون الحركة حدثت حدوثاً وتفسد فساداً" [102]. بناء على تصوره للحركة تقدم أرسطو نحو إثبات جوهر الجواهر، أو المحرك الذي لا يتحرك، فقد تصور أرسطو في العلم الطبيعي أن الحركة دائمة لم تزل ولا تزال أي هي خالدة، والإنسان لا يمكن أن يفهم معنى الحادث والفاسد ما لم يفهم معنى المتقدم والمتأخر، ولا يفهم معنى المتقدم والمتأخر إلا بفهم الزمن الماضي

والمستقبل اللذان هما أجزاء الزمان. لكن لمّا كان لكل حركة محرك، كما أثبت ذلك في العلم الطبيعي، فما محرك هذه الحركة الأزلية السرمدية؟ يجب أن يكون محرك هذه الحركة هو فعل محض وليس يشوبه قوة أصلاً، أي لا يوجد في وقت من الأوقات محركاً بالقوة، لأنه إن كان جوهر محرك أو فاعل ليس هو فعل محض بل كان تشوبه القوة، فقد لا يكون منه تحريك في وقت من الأوقات". وذلك أن كل محرك تشوب القوة جوهره فقد يمكن في وقت من الأوقات ألا يحرك، لأنه إنما يحرك بمحرك آخر مخرج له من القوة إلى الفعل. الجوهر السرمدي يحرك دائماً، وإذا لم يكن فيه مبدأ تحريك، مثلما قال به البعض، أي القائلون بالصور، فما جدوى وما الفائدة من أن نضع جوهراً سرمدياً ليس فيه مبدأ تحريك..في وجود حركة سرمدية إذا لم يكن لهذا الجوهر فعل [103].

إذن من خصائص هذا الجوهر، كما حدّده أرسطو وشارحو فلسفته، هو أنه سرمدي ومحرك بالفعل، وهو الشيء الذي يتحرك إليه الجسم الذي هو أفضل الأجسام، وهو الجسم السماوي، أو الجوهر المحسوس الأزلي بالاشتياق. [104]..يلخص لنا أرسطو هذا كلّه في الفقرة الواحدة والأربعين بأنّه: جوهر أزلي وغير متحرك، مفارق للمحسوسات، ولا يمكن أن يكون لهذا الجوهر جسم، بل هو لا جزء ولا قسمة، لأنّه يحرك زماناً لا نهاية له، وليس شيئاً متناه، له قوة لا متناهية...وبيّن أنه لا ينفعل ولا يتغيّر [105]. ويضيف في الفقرات اللاحقة لها أنّه محرّك الكل وهو واحد. ويركز أرسطو على أنّه فعل محض، فمادام هذا الجوهر سرمدياً فهو فعل محض لا تشوبه القوة، لأن كل سرمدي فهو فعل محض وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة أصلاً، وأيضاً يدلّل في كتاب السماع الطبيعي المقالة الثامنة على أنّه مادامت الحركة أزلية فإن المحرك الأول يكون أيضاً أزلياً...وأيضاً أن هذا الجوهر غير ممتد وغير متجزئ. [106]. وبناء على هذا يكون أرسطو قد حدّد لنا مراتب الموجودات من حيث مبدأ التحريك، يقول أرسطو في الفقرة الخامسة والثلاثين من مقالة اللام: "..فقد يوجد إذا ما يحرك إذ لم يتحرك، ومن قِبل أنه قد يوجد متحرك أيضا، وأيضاً محرك ومتوسط أيضاً، فقد يوجد إذاً شيء محرك إذ لا يتحرك" [107]. وهكذا تحصر في ثلاثة: شيء هو متحرك أخير(الجواهر الكائنة الفاسدة)، شيء هو محرِك أول(الله)، شيء متوسط بينهما وهو المحرِك المتحرك الذي به يحرك الأول(الأجرام السماوية). وهكذا وجب أن يكون المحرك الأول غير متحرك، لأنّه لو كان كذلك لكان متوسطاً لا أول، ولكان بحاجة إلى محرك. لكن ما طبيعة هذا التحريك؟

إذا كان المحرك الأول يحرك من غير أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، فوجب أن يكون هذا المحرك إنما يحرك على نحو ما تحركنا الأشياء المشتهاة اللذيذة، ولا سيّما المعقولة التي ترى أن فعلها خير.أي أن الأشياء تتحرك شوقاً إلى الجوهر الأول، يقول أرسطو: " ..ويحرِك كما يحرك المشتهى والمعقول إذ لا يتحرَك ، وأوائل هذه هي بأعيانها، والتشوق هو الحسن الذي يميز، والمراد الأول الذي هو حسن .." [108]. ولمّا كانت الإجرام السماوية لا تدرك بالحس بل لديها العقل والقوة الشوقية، فالمحرِك لهذه الأجرام السماوية نفسه في غير هيولى، وأنه صورة مفارقة. كما يثبتها في السماع الطبيعي المقالة الثامنة منه، والصور المفارقة هي عقل كما أثبت في كتاب النفس.

أمّا مكانة الجوهر الأول أو المحرك الذي لا يتحرك مع الجواهر المحسوسة الأزلية أي الأجرام السماوية فإن ابن رشد، وبناء على رأي أرسطو، يرى أنّ الأجرام السماوية إذا كانت شهوتها من قبل العقل، وكان العقل إنّما يشتهي ما هو أكثر حسناً منه فيلزم ضرورة في الأجرام السماوية أن تشتهي في هذه الحركة ما هو أكثر حسناً منها، وإذا كانت هي أفضل الأجسام المحسوسة

وأحسنها، فالشيء الحسن الذي تشتهيه هو أفضل الموجودات [109]. المحرك الأول، إذن، من جهة هو عقل* مادام هو صورة مفارقة، ومن جهة ثانية هو فاعل للحركة لأنه فعل محض لا تشوبه القوة، ومن جهة ثالثة هو غاية أولى يسعى إليه، وهذه الغاية هي علّة تحريكه. فصورة الحمّام إذا قامت فينا صورته اشتقنا وتحركنا إليه، أي هذه الصورة فاعلة للشوق، وغاية للحركة. [110].

من يبحث في هذا العلم الذي يخص الجواهر المفارقة وبالأخص الجوهر الأول أو المحرك الذي لا يتحرك؟ هل هو صاحب العلم الطبيعي أم علم آخر؟

في واقع الأمر أنّ الكلام في الجوهر المتحرك، السرمدي والكائن الفاسد، لصاحب العلم الطبيعي، وذلك أن النظر الطبيعي إنما هو في الجواهر التي في حركة من حيث يأخذ مبادئ هذه من الفلسفة الأولى، أمّا الجوهر الغير متحرك فالكلام فيه خاص بالفلسفة الأولى حسب تفسير الأسكندر [111]. يعتقد ابن رشد أن صاحب العلم الطبيعي ينظر أيما في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد بالنحو الذي يخصه، أي بمبادئه القريبة، وأن هذا العلم (العلم الإلهي) ينظر في مبادئه القصوى حيث يبين أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ المتحرك" [112]. ثم يضيف لاحقاً تأويلاً مفاده أن القول بأنّ البرهان على وجود مبادئ الجوهر الطبيعي المحسوس يعود للفلسفة الأولى غير صحيح، فيقول أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يعطي أسباب الجوهر المتحرك، أما الصوري والغائي فليس يقدر على ذلك".

لكن الحقيقة التي نستخلصها من كتابي "الطبيعة" و"ما بعد الطبيعة" هو تناولهما مسالة الجوهر معاً، أي اشتراك العلم الطبيعي والعلم الإلهي في النظر في مبادئ الجوهر، أعنى أن العلم الطبيعي يبيّن وجودها من حيث هي مبادئ جوهر متحرك، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما هي مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك. لكن الأولوية والأهمية تعود للفلسفة الأولى للعلم الإلهي الذي ينظر في المبادئ القصوى لا المبادئ القريبة هذا من جانب. ومن جانب آخر لو نظرنا إلى أسبقية أي جوهر على جوهر آخر فإن الأول في المعرفة هو الجوهر المحسوس، فإنّ النظر في الجوهر المحسوس ولواحقه هو أول في المعرفة ، والنظر في الجوهر المفارق هو آخر في المعرفة لكنّه أول في الوجود، ولذلك سمي علم ما بعد الطبيعة، أي بعد النظر في الجوهر المحسوس المطلق عليه اسم الطبيعة.

وهكذا، فمهما كانت التفسيرات الطبيعية السابقة عن أرسطو التي تفتقر إلى التحليل و التأصيل العلمي والفلسفي، إلاّ أنّها أشارت إلى الجوهر كعنصر تتمحور وتنتهي إليه جميع المظاهر الحسية من جهة، ومن جهة أخرى، يفسر به جميع التغيّرات الحاصلة في الطبيعة. لكنّها لم تبحث في ماهيته كمفهوم قائم بذاته، وبعيداً عن العناصر الطبيعية الحسية التي أشاروا إليها، و المتعيّنة بالكيف كالماء، و الذرّات، وحتى العناصر الرياضية. ومع ذلك يجوز لنا أنّ نعتبر تفكيرهم هذا بمثابة البذور الأولى لنشأة الفكر الفلسفي بمعناه الحقيقي، وربما المحاولات الأولى لكل علم وفلسفة، و نرى كيف انتقل هذا التفسير مع "أفلاطون" و على الأخص مع "أرسطو" من المستوى الطبيعي إلى مفهوم مجرد للجوهر. فقد تغلغل المذهب الأرسطي بزخم لا يقاوم في قلب المذاهب الفلسفية اللاحقة وعلى وجه الخصوص ما يعرف بالفلسفات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية، ويظهر جلياً مع الفلسفة المدرسية، و ناوأه في ذلك، وفي بعض الأحيان، المذهب الأفلاطوني، و انعكس هذا التأثر كلّه على مفهوم الجوهر لديهم، وامتدّ حتّى للفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، قرن الجوهر بامتياز، وحتّى التجريبية الإنجليزية التي

رفضت فكرة الجوهر الميتافيزيقية قد أخذت مفهومه وأنواعه كما ورد عند أرسطو، وكل هذا سنبيّنه في مقال لاحق.

الكلمات المفتاحية: الجوهر – الماهية – المادة– الصورة– الأعراض

ملخص: هذه الدراسة هي محاولة تتبع لنشأة وتطور مفهوم الجوهر في الفلسفة اليونانية، فالقدماء من اليونان اهتموا بالميتافيزيقا وبسؤالها المحوري حول الجوهر أو الوجود، لأن السؤال عن الوجود هو عينه السؤال عن الجوهر. لكن اهتمامهم اعتمد على تفسيرات ميثولوجية للعالم وطبيعية، اعتقدوا أن الكون مؤلف من نوع أو أنواع من العناصر الطبيعية كالماء، أو الهواء، أو النار، أو الذرّات..رفض أفلاطون هذه المحاولات للتفسير وقال بمبادئ هي صور معقولة التي تكون الأشياء الحسية نسخاً منها.

أخذ هذا المفهوم طابعه العلمي والفلسفي الأول فقط في فلسفة أرسطو، الذي يستخدم المفهوم بطرق متداخلة ومتعدّدة، لم يقبل بالتفسيرات الطبيعية أو حتى بمثل أفلاطون. في كتابه المقولات نجد أن الجوهر هو مالا يقال على موضوع وليس في موضوع ، وفي كتاب الميتافيزيقا هو الذي لا يحمل على موضوع، ولكن الكل يحمل عليه.. ثم يحصر لفظ الجوهر في أربعة: الماهية، والكلي، والجنس، والموضوع الحامل، كما يذكر مختلف أنواع الجواهر. في عمله الأول وهو "المقولات"، يقصد بالجواهر وببساطة الأفراد، أما في عمله اللاحق أي "ما وراء الطبيعة"، فالجواهر هي المركب من المادة والصورة. أرسطو يقرّ بثلاث أشياء تسمى جواهراً: المادة، والصورة، والمركب منهما. وأيضاً يميّز بين الجواهر الأولى والمقصود بها الأفراد، وهي الأشياء التي لا تحمل على موضوع، والجواهر الثوان التي يقصد بها أنواع وأجناس الجواهر الأولى. الكثير من الفلاسفة حتى العصر الحديث تأثروا بنظرية أرسطو في الجوهر.

Abstract :

Key words :

Substance– essence– matter– form– – accidents.

This study is an attempt to trace the rise and development of the concept of substance in Greek philosophy, the ancient Greek interest in metaphy–isics and its core question about substance or being. Because what being is ? is just the question, what is substance ?, but their interest focuses on mythological and natural explanations of the world. They thought that the being of the universe consisted in some kind or kinds of stuff, as water, air, fire, atoms..plato rejected these attemps of explanations, he said that the principles were the intelligible forms which material objects attemted to copy.

The concept of substance receives its first scientific and philosophical stamp only in Aristotle's philosophy. Aristotle uses the concept in sev–eral interrelated ways,In "Categories", Aristotle defines substance as that which is neither said of a subject nor in a subject, and in "Metaphysics"

, substance is that which is not predicated of a subject, but of which all else is predicated..then he applies the word substance to four objects : essence, universal, genues and substatum(objects) , and mentions also different kinds of substances. In the earlier work, Categories, substances are simply individuals ; but in in the later work they are complex of form and matter. he aknowledges that three things called substances, and that all three are substances in some sense or to some degree: matter, form and the composite of form and matter, and also he distinguishes between primary substances(individuals, things not predicated of a subject), and secondary substances(the species and genera of primary substances) .many philosophers till modern time were influenced by aristotle's theory on substance.

الهوامش1

1 - أنظر تقديم كتاب الدّال لأرسطو . ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية، إعداد: عبد الكريم المرّاق ، محمد المرزوقي، محمد محجوب، وكذا الدراسة المصاحبة له، عن المعهد القومي لعلوم التربية- تونس-منشورات المعهد 1983.

2- Burt .B,c, A Brief of greek Philosophy, BCBurt,MA Boston, Ginn and Company publisher.1889.p :1.

3 - Zeller, Outlines of the Greek Philosophy.Op.cit.p :39.

4 - Ibid. p :40.

5 -ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية.ت/ محمد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة 1984.ص: 26.

6 - Zeller. Op.cit.pp :42.43.

7 - - A Brief of greek Philosophy Op.cit, p :2.

8 - بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية.ط3..ص:131

9- Zeller. Op.cit. Pp :43-44.

10 - Zeller.Op.cit.pp :45-46.

11 - بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني.ص:138.-

12 - Zeller.Op.cit.pp :47- 51.

13 - بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص ص:143/144.

14 – A Brief of greek Philosophy,Op.cit. p : 6.

15 – Zeller.Op.cit. p :57.

16 – بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص: 159.

17 – Zeller.Op.cit.pp :62.

18 – – بدوي عبد الرحمن ، ربيع الفكر اليوناني، ص ص:140-138

19 – Zeller.Op.cit.pp :63.

20 – A Brief of greek Philosophy,Op.cit.p : 15.

21 – Zeller.Op.cit.pp : 66-67.

22 – Ibid..pp : 80-82.

23 – بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص: 152.

24 – الأب جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون: سيرته، آثاره، مذهبه الفلسفي، دار المشرق بيروت.ط1. 1991.ص:73.

25 – الأهواني، أفلاطون، نوابغ الفكر العربي، دار المعارف.القاهرة. ط4.ص:107.

26 – أفلاطون، الجمهورية. نقلاً عن: ر. فالتزر، أفلاطون، لجنة الترجمة للمعرف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني.ط1. 1982. ص:47.

27 – الأب جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون.مرجع سابق، ص:74.

28 – أفلاطون، فيدروس– فيدون. أورد النص . ر. فالتزر، أفلاطون، مرجع سابق .ص: 58.

29 – الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق. ص: 111.

30 – أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج 1. الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت ، ص:148.

31 – أرسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة الميم، 1078ب..أورده أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص:124.

32 – Zeller. Outlines of the greek Philosophy.Op.cit.PP :139-144.

33 – محاورة بارمنيدس، أورد النص الأستاذ الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق.ص:115.

34 – ماجد فخري، أرسطوطاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية بيروت.ص: 82.

35 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المكتبة الكاثوليكية– بيروت– ج1.المقالة الثانية تحقيق.موريس بويج12.T.. ص: 81.

36 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1.المقالة الأولى– c4/..T4 ص ص:11 – 12.

37 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، ج1.المقالة الأولى، c4، ص: 15.

38 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، ج1.المقالة الأولى c5/..T5 ص ص: 16– 17.

39 – أرسطو، الطبيعة، ت/ اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ج1. ص:100

40 – أرسطو، الطبيعة، المصدر نفسه، ص ص:102–101.

41 – A Brief of greek Philosophy,Op.cit.p :3.

42 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1.المقالة الثانية T10.. ص: 78..

43 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1.المقالة الثانية c51/..T51. ص ص: 162–163.

44 – انظر المرجع نفسه، ج1. المقالة الثالثة. T2. ص ص: 171– 172.

45 – انظر المقالة الرابعة، T1 . ص:296 وما بعدها.

46 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الرابعة. T2. ص:302.

47 – ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج1. المقالة السابعة، T5. ص:757.

48 – ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج1. المقالة السابعة، C5 .ص:761.

49 – ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج1. المقالة السابعة، T5. ص:756.

50 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة . المقالة السابعة. C5. ص: 760.

51 – أرسطو، كتاب الدّال، ترجمة واعداد مجموعة من الباحثين(تونس)، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية.1983.ص:35.

52 – ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات لأرسطو، الفصل الثاني، تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصرية للكتاب،1980. ص:–80.79

53 – ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات لأرسطو، تحقيق. محمود قاسم. ص:86.

54 – أرسطو، كتاب الدّال، مصدر سابق، ص:35.

55 – أرسطو، كتاب الدّال، مصدر سابق، ص:35.

56 – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات. باريس– بيروت.ص: 1360.

57 – ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج1. المقالة السابعة، C5 .ص ص:768 – 769.

58 – ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج1. المقالة السابعة، T.7 .ص: 768.

59 – أندريه لالاند. المرجع نفسه.

60 – أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية د.أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة ألأب جورج شحاتة قنواتي، ط1. دار إحياء الكتب العربية. 1949. الكتاب الثاني، ص: 41.

61 – ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، T.7 . ص ص: 770–769 .

62 – المقالة الثانية عشر، C.14.. ص: 1467.

63 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشر.C14 T14. .ص ص:–1470 1471.

64 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشر. T8.C8. .ص ص:1438–1437.

65 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشر. T12. ص:1454.

66 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة السابعة.T8. C8 .ص: 775.

67 – عبد الحميد صالح مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية.مجلة دمشق المجلد 18.العدد الثاني، 2002. ص180

68 ا– تفسير ما بعد الطبيعة لمقالة السابعة. T8. ص:772.–

69 – تفسير ما بعد الطبيعة. المقالة السابعة.T9.ص: 778.

70 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشرةن C16. ص: 1485.

71 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشر، C14. ص:1475.

72 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة الثانية عشر. T18/C18. ص:1491.

73 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة السابعة، C9 –T9. ص: 778.

74 – أرسطو، المقالة السابعة، T1. ص: 745.

75 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة السابعة، C1. ص:746.

76 – ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات لأرسطو، الفصل الثاني، 28–1b.25.ص:82.

77 – عبد الحميد صالح مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية.مجلة دمشق. مرجع سابق. ص:180.

78 – أرسطو المقالة السابعة، T2–C2. ص: 746.

79 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة السابعة. T3–C4. ص ص: 751–750.

80 – تفسير ما بعد الطبيعة المقالة السابعة. T4. ص: 753.

81 – المقالة السابعة، C4. ص:755.

82 – المقالة السابعة،..T4 C4. ص:755.

83 – ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات لأرسطو، الفصل الثاني، مرجع سابق، ص ص: 86–

84 – تلخيص كتاب المقولات.المرجع نفسه، ص:90.

85 – انظر المقالة الثانية عشرة، T1/T2. ص ص: 1408–1406.

86 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، T4./C4.ص ص:1419–1416.

87 – انظر مقدمة المقالة السابعة لابن رشد ص:745.

88 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، C1. ص:1407.

89 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة نفسها.T5. ص:1419.

90 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، T10. ص: 1446.

91 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، T12. ص:1452.

92 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة.T14. ص: 1499..

93 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة.T14. ص: 1499..

94 – ماجد فخري، أرسطو. مرجع سابق. ص:84.

95 – أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية د.أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة ألأب جورج شحاتة قنواتي، ط1. دار إحياء الكتب العربية. 1949.ص:4.

96 – أرسطو، كتاب النفس، المصدر نفسه.ص ص: 43–42.

97 – أرسطو، كتاب النفس، المصدر نفسه. ص: 49.

98 أرسطو، كتاب النفس، المصدر نفسه.ص: 108.

99 – أرسطو، كتاب النفس، المصدر نفسه.ص: 113.

100 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة.T29.. ص: 1556.

101 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، C29. ص: 1559.

102 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، C29/T29.. ص:1559.

103 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، ص ص :1566–1565.

104 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة، 1567.

105 – تفسير ما بعد الطبيعة . المقالة الثانية عشرة.T4. ص: 1626.

106 – أرسطو، الطبيعة. المقالة الثامنة.مصدر سابق.ص: 924.

107 – تفسير ما بعد الطبيعة .المقالة الثانية عشرة T35. ص: 1588.

108 – تفسير ما بعد الطبيعة . T.36 ص:1592.

109 – تفسير ما بعد الطبيعة .C37. ص: 1598.

110 – تفسير ما بعد الطبيعة.ص:.159 ما بعد الطبيعة 4 .

111 – تفسير . .C6ص ما بعد الطبيعة:1429.

112 – تفسير ما بعد الطبيعة ص:1426.

مصادر ومراجع البحث:

العربية:

فينيكان اليسوعي، الأب جيمس.(1991) أفلاطون: سيرته، آثاره، مذهبه الفلسفي. بيروت:دار المشرق بيروت.ط1.

ابن رشد،(1938). تفسير ما بعد الطبيعة. المكتبة الكاثوليكية– بيروت– تحقيق.موريس بويج.1938.

ابن رشد،(1980) . تلخيص كتاب المقولات لأرسطو. الفصل الثاني، تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصرية للكتاب.

أرسطو.(1983) . كتاب الدّال. ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية، إعداد: عبد الكريم المرّاق ، محمد المرزوقي، محمد محجوب. المعهد القومي لعلوم التربية– تونس–منشورات المعهد.

أرسطوطاليس، (1984)الطبيعة. ت/ اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أرسطوطاليس.(1949) . كتاب النفس. نقله إلى العربية د.أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة ألأب جورج شحاتة قنواتي، ط1. دار إحياء الكتب العربية.

الأهواني، أفلاطون. نوابغ الفكر العربي، دار المعارف .القاهرة. ط4.

بريهيه، إميل. تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ج 1/ الفلسفة اليونانية. ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت.

ر. فالتزر، ر(1982) أفلاطون. لجنة الترجمة للمعرف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني. ط1.

بدوي، عبد الرحمن. ربيع الفكر اليوناني. مكتبة النهضة المصرية.ط3.

فخري، ماجد. أرسطوطاليس، المعلم الأول. المطبعة الكاثوليكية بيروت.

ستيس، ولتر(1984). تاريخ الفلسفة اليونانية.ت/ محمد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة.

الأجنبية:

Burt .B,c.M, A., (1889).A Brief History of greek Philosophy. Boston : 1-
.Ginn and Company, publishers

Zeller, Eduard.() Outlines of the Greek Philosophy.(13th ed.). New
.York : Meridian Books. inc

الموسوعات:

لالاند، أندريه.موسوعة لالاند الفلسفية. منشورات عويدات. باريس- بيروت.

المجلات:

صالح،عبد الحميد.(2002) مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية.مجلة دمشق المجلد 18(2). 177-198.

Issued By
Department of Philosophy
The College of Arts-University of Al-Mustansiriya

No.18

sep/2018