الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

م. د. صباح مفتن حميدي

كلية الآداب/ جامعة بغداد

Sabah.m@coart.uobaghdad.edu.iq

الملخص

لا يختلف اثنان من المهتمين بالشأن الفلسفي على أنّ أرسطو هو الفيلسوف الذي انتظمَت معه مفاهيم الفلسفة اليونانية؛ إذ قدَّمَ لنا إسهامات كبيرة لا سيما في الميدان المنطقي والطبيعي وما بعد الطبيعي والاخلاقي والسياسي والفني لا زالت تُلْهم الكثير من الفلاسفة والباحثين.

وكلمة الطبيعة في اللغة اليونانية physis والفعل phyesthai وتعني ينمو أو يولد؛ فما هو بالطبيعة يكون مولوداً وينمو بحالة دينامية من داخل، أمّا ما هو نتاج للعمل الفني فهو مصنوع ويعمل بحركة ميكانيكية من خارج. وبحثَ أرسطو في الطبيعة بوصفها العلم الذي يبحث عن الأشياء الطبيعية النامية، فطبيعة الشيء هي غايته التي وجد من أجلها.

وحاولنا في هذا البحث أنْ نستلهم من كتابات أرسطو الطبيعية، وأنْ نوضح اشتغالات هذا المفهوم النامي لديه، وماذا تعني الطبيعة بوصفها حركة نامية ذاتية تسير وتنتقل إلى حالة الاكتمال، فتنتقل من القوة إلى الفعل أو من الهيولى إلى الصورة.

وناقشنا أيضاً خصائص الطبيعة الرئيسة، والفرق بين الطبيعة الصناعة، وماذا يعني أرسطو بالأشياء الطبيعية والأشياء اللاطبيعية، وفكرة الاكتمال الطبيعية، وهل أنَّ الحركات النامية تشترك في حركة الصيرورة، فضلاً عن موضوعات سرمدية المادة من حيث قِدَمها وخلودها، وعلاقة الحركة النامية بطبيعة اللامتناهي.

الكلمات المفتاحية: (الحركة النامية، الطبيعية واللاطبيعية، الاكتمال، انرجيا، انتلخيا، الحركة السرمدية)

The Growing Movement in Aristotle's Natural Philosophy

Abstract

There is no disagreement among those interested in philosophical affairs that Aristotle is the philosopher with whom philosophical concepts were organized; as he provided us with great contributions in the logical, natural, metaphysical, ethical, political and artistic fields that still inspire many philosophers and researchers.

The word nature in the Greek language is physis and the verb phyesthai means to grow or be born;

what is by nature is born and grows in a dynamic state, while what is the product of artistic work, for example, is made and works with mechanical movement from outside. Aristotle researched nature as the science that searches for natural growing things, as the nature of a thing is its purpose for which it exists.

In this research, we tried to draw inspiration from Aristotle's natural writings, and to clarify the functions of this developing concept, and what nature means as a self-developing movement that moves and moves to a state of completion, moving from potential to action or from matter to form.

We also discussed the main characteristics of nature, the difference between nature and industry, what Aristotle means by natural and unnatural things, the idea of natural completion, and whether developing movements participate in the movement of becoming, in addition to the topics of the eternity of movement and its eternity and the relationship of developing movement to the nature of the infinite.

Keywords: (Developmental Movement, Natural and Abnormal, Completion, Energy, Antalya, Eternal Motion).

المقدمة

بدأ البحث الطبيعي مبكراً مع بدايات الفلسفة اليونانية، وطُرحَت المدرسة الأيونية اليونانية تأمّلات طبيعية عدة، وكان لحركة الظواهر الطبيعية من قبيل الفيضانات والزلازل والبرق والرعد السبب الأبرز في اهتمام الأيونيين بهذا البحث، ومن ثم، كانت هذه الظواهر تمثل استفزازاً للتفكير الفلسفي.

وعلى الرغم من أنّ تأمّلات المدرسة الأيونية الطبيعية، وما تلاها من فلسفات ما قبل أرسطو لم تكن بالمستوى الفلسفي المطلوب؛ إلاّ أنها تعد في وقتها محاولات وتفسيرات جديرة بالاهتمام والبحث إذا قيست مع البحث الطبيعي لأرسطو الذي نظَّمَه على وفق مفاهيم فلسفية ذهنية مستمدة من الواقع الخارجي، ولَم يغفل فيها الواقع البيولوجي والاجتماعي، يساعده في ذلك انتهاءه من اكمال البحث المنطقي الذي نقدَ من خلاله الكثير من التأملات الطبيعية لدى الفلاسفة.

و سنحاول في هذه الدراسة أنْ نبحث موضوع الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية، و سيكون السؤال المركزي هو: هل أنَّ هذه الحركة الطبيعية حركة خَلْق ذاتية دينامية من داخل، تولد وتنمو وتسير نحو الاكتمال، و من ثم تصير حركة بالمعنى الذي أراده وبحَثهُ أرسطو، أم أنها حركة عرضية وميكانيكية صناعية من خارج؟

لم يكن لدى أرسطو أدنى شكل في أنَّ بحثه في الطبيعة لن يقف عنده؛ لأنه يؤمن كما أُستاذه أفلاطون بأنَّ جوهر البحث الفلسفي يتصف بالاستمرارية والإبداع والتأمل على الرغم من أنه وضع كل أبحاثه الفلسفية برؤية منطقية وواقعية نالت تقدير رجالات العصر الفلسفي اليوناني و ما بعده من الفلاسفة والسياسيين والمؤرخين.

وقسَّمنا هذا البحث على مطالب ثلاثة:

المطلب الأول– الفلسفة الطبيعية ما قبل أرسطو. وعرَضنا فيه البحث الطبيعي للفلاسفة ما قبل أرسطو.

المطلب الثاني– ميدان الفلسفة الطبيعية لدى أرسطو، وتناولنا فيه اشتغالات الطبيعة عند أرسطو، والفرق بين الأشياء الطبيعية والأشياء الصناعية، فضلاً عن خصائص الطبيعة الرئيسة وفكرة الاكتمال الطبيعي.

المطلب الثالث– الحركة النامية.. حركة سرمدية دائمة، وناقشنا فيه الحركة والتغيّر، والصيرورة بوصفها حركة مشتركة لا نهائية، فضلاً عن قِدَم الحركة النامية وخلودها، وعلاقة الحركة النامية باللامتناهي.

المطلب الأول

الفلسفة الطبيعية ما قبل أرسطو

أولاً– الفلسفة الطبيعية ما قبل سقراط: التعارض بين المعرفة العقلية المعرفة الحسية

كانت السمة الغالبة على طبيعيات الفلاسفة ما قبل سقراط أنّهم وضعوا التفسير الروحي أو العقلي متداخلاً مع التفسير الحسي، ومن ثم، آمنوا بأنّ نتائج العقل أفضل من شهادة الحواس على الرغم من أنهم لم يدركوا تماماً حينها ما تعنيه المعرفة العقلية والمعرفة الحسية؛ إذ نظر بعضهم إلى المادة بنزعة حيوية فوَحَّدَ بين المادة المحسوسة وبين المنفس، ومنهم من لجأ إلى مبادئ وجدانية لتفسير التغير في العناصر، وآخرون وصفوا القوة العاقلة في الكون بالألوهية وبالحياة. وهو ما يضعنا أمام تساؤل: كيف وضعت الفلسفة ما قبل سقراط تفرقة في القيمة بين نتائج العقل ونتائج الحس؟ كان من الطبيعي أنْ يتوارى الإنسان ويقلّ الاهتمام به أمام هذه التفسيرات، وعلى الأرجح فأنَّ هذا التساؤل عرَّضَ هذه الحقبة لهجمات عدّة؛ إذ وَجَّه السفسطائيون نقداً شديداً لهذه الفلسفة من أنَّ البحث في العلم الطبيعي لا فائدة منه في جعل سلوك الفرد صالحاً في الحياة، فضلاً عن تناقضات تفسيرات الفلاسفة حول أصل الكون والوجود. (هويدي، يحيى، ١٩٩٣، الصفحات: ١٧، ٢٣)

والحقيقة، أنّ المعرفة الحسية كانت تمثل لدى الفلاسفة الأوائل شرط وجودها؛ إذ أخذوا على عاتقهم تفسير العالم الطبيعي على الرغم من أنّ طرحهم الفلسفي لم يكن طرحاً واضحاً؛ فإذا حاولَت هذه الحقبة إنكار هذه المعرفة يعني أنها تقضي على نفسها بنفسها في الأساس الذي قامت عليه؛ فكان من المحتّم أنْ يأتي اليوم الذي يعود فيه العقل الإنساني– بعد أنْ أتعبهُ البحث في طبيعة الأشياء– وينظر إلى النتائج التي انتهى إليها:

كان لا بدَّ أنْ يظهر من جرّاء ذلك تعارض في الأفكار الإنسانية؛ إذ أفرزت هذه التعارضات بين المذاهب الفلسفية اصطدام الافكار فيما بينها، فظهرَت في القرن الخامس ق. م تيارات فكرية تدعو إلى الفردية وتؤكد على المعارضة بين الطبيعة والتقاليد الاجتماعية، فعارَض بعض السفسطائيين العدالة التقليدية المبنية على العُرف المذي يحمي الضعفاء في مقابل قيمة العدالة الطبيعية المتي يكون فيها التفوق للأقوى. (مير، غاستون، ١٩٨٠، ص٢٨) وتُنْبِئُ نا رواية "ديوجينيز الكلبي" من أنه مارَسَ الحياة الخالصة على الطبيعة فقط. فكان ذات مرة حَلَق نصف شعر رأسه، وكان

معتاداً على السير حافي القدمين فوق الجليد، وقيلَ انه أقدمَ مرة على أكل اللحم النيئ لكنه عجزَ هضمه، وكان يقول أنّ الأشياء المفيدة للجسم تباع بأثمان بخسة بينما التماثيل تباع بثمن عالي. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٨، ص٣٨)

ثانياً– الفلسفة الطبيعية عند سقراط وافلاطون: محدودية الحواس وقوة العقل

يبدو الصراع الذي قادته الفلسفة في القرن الخامس ق. م ضد الفلسفة الطبيعية كان من أجل إزاحتها من الميدان، وظلّت آثاره ظاهرة حتى أواخر الحضارة اليونانية بحجة أنّها لا تؤدي إلى الإقرار بوجود الإله، ولا تزيد البشر شيئاً ولا تجعلهم أفضل في حياتهم العملية. (جيجن، أولف، ١٩٧٦، ص ٢٨– ٣٠) ويذكر لنا أرسطو أنَّ أرستيفوس السفسطائي دعا إلى رفض دراسة الرياضيات لأنها لا تقول شيئاً عن الخير والشر؛ إذ كان السفسطائي يفضّل الصناعات الدنيا؛ لأنه يجد فيها السبب الغائي "النفعي". (أرسطو، بلا تاريخ، ج١، ص١٨٤)

وتعبيراً عن هذه الفكرة اتّخذ هيراقليطس لنفسه أشهر حِكَم دلفي "اعرف نفسك بنفسك" على أنها تعني أنّ واجبنا ليس معرفة العالَم الخارجي بل معرفة أنفسنا؛ فمن العبث أنْ نهتم بأقل الأشياء منالاً ولا ننظر إلى أنفسنا؛ فعلى الإنسان أنْ يدرك بأنه غير قادر على الفهم الكامل، فهذه القدرة تختص بها الآلهة فحسب (هيراقليطس، ١٩٨٣، ص٣٤) واجتمعَ لدى ديمقريطس نوع من الملاحظة العينية قائم على فلسفة مادية صرفة، فبدى لنا أنّ النظام المادي الذي يستمد الطمأنينة من المعرفة العقلية بطبيعة الأشياء بوصفها غاية هو الذي يجب أنْ يصبوا إليه سلوك الإنسان؛ إذ إنّ ديمقريطس يرى أنّ النفس الإنسانية تبدو مادية صرفة، وعدّها جزء من المادة، فهي مبدأ الحياة والحركة. وهذا البحث يضعنا على أعتاب حقبة جديدة في الفلسفة اليونانية يقع فيها على سقراط ومعاصريه توفير الحياة الصالحة للإنسان. (هويدي، يحيى، ١٩٩٣، ص١٨)

وانتهى البحث السفسطائي إلى أنَّ المعرفة الإنسانية عاجزة عن إدراك الواقع كما هو في ذاته، ومن ثم، إلى نسبية المعرفة والأخلاق؛ فبحثَ سقراط في إيجاد منهج جديد يقوم على ارتباط الحياة بالعلم؛ لأنّ المعرفة الحسية نسبية محدودة وتوقعنا في الخطأ، وتنتهي بنا إلى تناقضات، ويعني هذا أنّ العلم يرد التناقضات الحسية إلى فكرة مشتركة واحدة بعينها، ومن ثم، يرى سقراط بأنَّ معيار الحقيقة قائم في أنه يضع حدّاً للتعارض السفسطائي ويجعل من الإنسان متفقاً مع نفسه وقادراً على نقل الحقيقة إلى الآخرين. والحق أنّ البحث في القيم هو مقصد سقراط من هذا العلم؛ إذ حاول التوصل إلى تعريفات أو تصورات أو ماهيات عقلية للأشياء تجعلَ من العقل حاكماً في أفعال الانسان وسلوكياته. (اليسوعي، جيمس فينيكان، ١٩٩١، ص٢٩)

واستمدّ أفلاطون من الفلاسفة الأوائل كثيراً من التصورات الطبيعية إلاّ أنّ جميعها لا تساوي شيئاً إذا ما قورنت مع تعاليم سقراط. وعلى الرغم من محاولات

أفلاطون العديدة في الاشتغال الطبيعي إلاّ أنّ مفاهيمه الطبيعية بل أغلب فلسفته كانت تغلب عليها تفسيرات دينية أُسطورية[1] شغلَت مكاناً واسعاً في محاوراته؛ مما يبدو لنا أنه لَم يُوَجِّه عنايته الجادة إلى الميدان الطبيعي، وربما يكون ذلك بسبب تأثُّره بأُستاذه سقراط، وأنَّ البحث اليسير الذي قدَّمه في الطبيعة هو استكمالاً لمذهبه الفلسفي العام من ناحية، وتأكيده لبعض المعتقدات الدينية وتفسيراتها الرمزية التي أراد إدخالها بدل ما هو مألوف من ناحية أخرى، لذلك، نجده يقتصر هذا البحث في محاورة أو محاورتين وحسب، وهكذا فلم يعنى أفلاطون بالصور الحسية بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة في جو يسمو فيه الخيال الخصب والوجدان الفيّاض. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١١٦)

المطلب الثاني

ميدان الفلسفة الطبيعية عند ارسطو

أولاً– الطبيعة واشتغالاتها عند ارسطو

يختلف أرسطو عن أستاذه أفلاطون في أنّه يقدِّم الوجود المادي على الوجود العقلي، بمعنى أنّ الوجود العقلي هو الصورة المنتزعة من الوجود الخارجي المادي، في حين أنّ أفلاطون يقدِّم الوجود العقلي "المُثل" على الوجود المادي، وأنّ الوجود المادي مستنبط من الوجود العقلي "المُثل". وهذا يعني أنّ أرسطو فيلسوفاً واقعياً بينما أفلاطون فيلسوفاً مثالياً. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٦٨) والحقيقة، نحن لسنا معنِيّين بما تعنيه الطبيعة في عصرنا الحاضر من معنى، وكل ما يهمنا هو الحقبة اليونانية التي تشكَّلَ فيها هذا المفهوم مع أرسطو والذي يعد كتابه "السماع الطبيعي" الذي الَّفَه في أواخر عهده بالأكاديمية بعد وفاة أفلاطون هو الكتاب الرئيسي في بحثه للطبيعيات. (أرسطو، ج١، ١٩٨٤، ص١)

يقول أرسطو أنّ كلمة "طبيعة" تقال على نجوم الناجم ونشء الناشئ المتميز لخلقته وصورته عن الذي نشأ فيه، مثل الأجنّة والثمار والزروع، وفي هذا الجنس تدخل المتكونات من ذاتها. (أرسطو، بلا تاريخ، ص٥٠٨) والناجم تعني النامي، والنامي في لغة العرب أصله الظهور، فيقال نما النبت إذا نشأ وظَهر. والنابت هو الطري من كل شيء حين ينبت صغيراً، ومن هنا سمّي النبات عندهم نامي. والنَجْم تعني ما طلعَ من النبات على غير ساق. ونجَمَ تعني ظهَر وطلَع: يقال نجمَت الكواكب، أي طلعت، وسميت النجوم نجوماً لأنها تطلع وتظهر بعد أنْ لم تكن. وعلى هذا يقال طبيعة لكل ما برز وظهر من شيء ما بعد أنْ لم يكن، وكأنه اسم يدل على مجموع الظهور والنشوء لشيء في شيء أو من شيء. (معلوف، لويس، ١٩٤٧، الصفحات: ٣٨٣، ٧٩٣)

ويقال "طبيعة" على الشيء الذي منه ينمو النامي أولاً وهو فيه. ويقال ينمو لجميع ما ينشأ في شيء آخر

---

(1) والواقع، أنّ هذه التفسيرات استمدّها افلاطون من تقاليده الأُسرية؛ إذ كانت عائلته تقيم ذبائح وصلوات، ولديها إيمان ديني ثابت، ولذلك جاء فكره الصوفي مشغوفاً بروايات أُسطورية وبأعراف طقوسية دينية. (مير، غاستون، ١٩٨٠، ص٩)

ويتصل به إمّا بالتلامس وإمّا بالتلاحم، مثل الأجنّة والثمار وأجزاء الاعضاء المتصلة بعضها ببعض. ويقال "طبيعة" لعنصر الشيء الذي منه يتكون الشيء من غير أنْ يتغير طبيعته، مثل النحاس الذي يتكون منه الصنم فإنه إذا تكون منه الصنم بقي النحاس نحاساً وكذلك الشيء المنحوت من الخشب يبقى فيه طبيعة الخشب وكذلك الأمر في سائر الأشياء المتكونة من مثل هذه الأشياء، فإنّ طبيعة كل واحد من هذه هي طبيعة الهيولى من غير أنْ تتغير. وبهذا النوع من اسم الطبيعة قال الفلاسفة الاوائل أنّ العناصر هي طبيعة الأشياء الطبيعية، فمنهم يعتقد أنّ العنصر تراب فيرى في طبائع الأشياء كلها أنها ترابية، ومنهم يعتقد أنّ العنصر هو النار فيرى في طبائع الأشياء أنها نارية..، وهكذا، يقال اسم "الطبيعة" على الجوهر الذي هو الصورة، وهو مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات. ويقال في الهيولي طبيعة لأنها تقبل هذه الطبيعة، ويقال في حركة النمو أنها طبيعة لأنها طريق إلى هذه الطبيعة التي هي الصورة ومبدأ لها. (أرسطو، بلا تاريخ، ص٥٠٩)

وعلى ذلك، فالطبيعة عند أرسطو هي العلم الذي يبحث عن الأشياء الطبيعية النامية، فطبيعة الشيء هي غايته التي وجد لأجلها؛ إذ إنّ بعض الأشياء موجود بطبيعته، وبعضها موجود لأسباب أُخرى، فأمّا الأولى، فهي الكائنات الحية والاجسام البسيطة؛ فهي موجودة وجوداً طبيعياً، ويحركها مبدأ من داخل؛ وهي صورة الشيء التي الذي بها يكون ما هو، وهي المقوّمة لجوهره. وأمّا الثانية، فهي الأشياء المعمولة بالصناعة لا بالطبيعة، مثل صورة الثوب والخشب والكرسي والطاولة. ويكون للأشياء طبيعة لو كان في داخلها مبدأ ينشئ لها الحركة والسكون؛ والطبيعة كائنة في صورة الشيء أكثر منها في مادته، فالصورة هي الطبيعة لأنّ كل شيء يقال له (هو) حين يحصل على كماله المتحقق، أمّا الذي يكون موجوداً بالقوة فلا يكون قد اكتسبَ طبيعته الخاصة بعد؛ فثمرة التفاحة هي شجرة بالقوة من أشجار التفاح، لكنها اكتسبَت طبيعتها الفعلية عندما صارت على صورتها التي نطلق عليها تفاحة. (أرسطو، ١٩٨٤، ص ٧٨– ٨١)

ويختلف العلم الطبيعي عند أرسطو عن العلم الرياضي والإلهي من حيث الموضوع، فهو الجوهر المتحرك والساكن من ذاته، أو هو الموجود القابل للحركة وغير المفارق للمادة. اذن، فالغرض من هذا العلم هو البحث عن الجواهر الطبيعية المتحركة المتغيرة والنامية، وعن المبادئ والعلل التي تنجم عنها هذه الجواهر. فالطبيعة والحركة والمادة هي المفاهيم الكبرى في هذا العلم.(أرسطو، بلا تاريخ، ج٢، ص٦٩٧– ٧٠٥)

إذن، تكون الموجودات الطبيعية التي يبحث عنها هذا العلم هي الموجودات الحسية التي تولد وتنمو وتشترك في مبدأ الحركة والسكون من داخل من حيث أشكال التغير والحركة المختلفة؛ وبناءً على ذلك تكون الطبيعة علة التحرك والسكون ومبدئهما في الكائنات الحية الذي تسند اليه بالذات وليس عن طريق العرض.

ثانياً– الأشياء الطبيعية والأشياء الصناعية

تختلف الأشياء "الطبيعية" عند أرسطو عن الأشياء "الصناعية"، والاختلاف بينهما بدايةً يكمن في الأصل اللغوي لكلمة الطبيعة في اللغة اليونانية physis والفعل phyesthai يعني ينمو أو يولد؛ فما هو بالطبيعة يكون مولوداً وينمو، أمّا ما هو نتاج للعمل الفني فهو مصنوع. وهكذا، فإنّ صفة الطبيعي تنطبق على الأجسام الحية وأجزاؤها المكوِّنة لها. ومن ثم، فالمادة غير العضوية تدخل ضمن الطبيعة أيضاً لأنّ الخلايا الحيَّة يمكن أنْ تتحلَّل وترجع إلى مكونات من عناصر. ومن هنا، فإذا أردنا تحديد ميدان الفلسفة الطبيعية وموضوعها عند أرسطو علينا أنْ ننظر إلى خصائص الأشياء التي تنتجها الطبيعة في مقابل الأشياء التي تنتجها الفنون الصناعية؛ إذ أنَّ الموجودات الحسية لدى ارسطو تكون إمّا بالطبيعة وإمّا بالصناعة: الأُولى، هي علة سائر الموجودات الحسية، والثانية، هي فعل الانسان في إحداث الموجودات أو إنتاجها. (تايلور، ١٩٩٢، ص٧٩)

ينتهي أرسطو في بحثه الميتافيزيقي إلى أنّ الفعل هو تلك الوظيفة الفعلية لذلك الكائن الموجود بالفعل، وهذا يدل على أنّه يجعل الأشياء متصلة اتصالاً وثيقاً بالوظائف الفسيولوجية pysiology؛ فعلى سبيل المثال، يكون إتمام تفسير الحيوان متى ما أوضحنا أنّ تركيب أعضاءه تمكِّنه من القيام بوظائفه العضوية الحيّة. ولن يكون للعلم الارسطي من قوام غير أنْ يوضِّح ويحدِّد واقعياً انتظام الانشطة الوظيفية الانسانية؛ فبعدَ أنْ رسمَت الميتافيزيقا هذه الأُطر؛ فيقع على عاتق التجربة مهمة ملء هذه الأُطر الصلبة؛ لأنّ المادة المندرجة فيها متنوعة ومتعددة الاشكال. (برهييه، اميل، ١٩٨٧، ص٢٦١)

تتميز الأشياء الحية عن الأشياء المصنوعة: الأُولى، يتوفر في باطنها مصدراً للحركة والماهية، والثانية، لا تعمل إلاّ من خلال حركة آلية من خارج. وهكذا يمكن تعريف الطبيعة بأنها مجموع الأشياء التي لها مصدراً داخلياً للحركة قائم في ذاتها، فعنصر التراب مثلاً يقع تلقائياً إلى أسفل، وعنصر النار يرتفع تلقائياً إلى أعلى. أمّا من يكون قادر على التغيّر من خارج فهو من الصناعة وليس من الطبيعة. (تايلور، ١٩٩٢، ص٨٠)

وإذا كان أرسطو يبحث مفاهيم الطبيعة في الأجسام المتحركة والمحسوسة؛ فيمكن تحديد هذا الجسم بأنه القابل للحركة والممتد بالفعل، وليس هو الجسم الرياضي والصناعي؛ إذ إنّ الأول غير قابل على الحركة بالفعل، وغير محسوس، وأنّ الثاني يتحرك من خارج. وهكذا تكون حركة الجسم الطبيعي حركة ذاتية نامية دينامية من داخل، بينما تكون حركة الجسم الصناعي حركة ميكانيكية صناعية من خارج. ومن هنا يمكن تحديد موضوع علم الطبيعة بأنه الجسم القابل للتحرك ومبدأ حركته ذاتية من خلال المولادة والنمو. ولَمّا كان كل جسم يتركَّب من هيولى وصورة، وتكون ماهية الجسم هي الصورة، فعلى ذلك فإنّ الطبيعة لا تطلق على المادة إنما على الصورة؛ بوصفها المُكَوّنة للماهية. ومن ثمّ، فالتعريف النهائي للطبيعة هو أنها مبدأ أُول وعلّة أُولى

بالذات لحركة بالذات أو سكون بالذات في شيء ا لمتغير له بالذات. (أرسطو، ١٩٨٤، ص٨١– ٨٢)

ثالثاً– خصائص الطبيعة الرئيسة عند أرسطو

على وفق ما تقدَّم يمكن أنْ نضع خ صائص ثلا ثة للطبيعة:

١– إن ها م بدأ با لذات، و هذا ي عني أنّ ع لّة الحر كة والسكون في جسم ما بوصفها علة صادرة عن ذا ته، فهي إذن تمتاز بالعلّية الذاتية، لذلك كان مع نى فكرة الطبيعة ا لمرئيس بأن ها ع لّة بالمعاني المختلفة للعلّة الصورية.

٢– إنها علّة حركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، وليس شيئاً خارج ياً يحدث ف يه الحر كة؛ لهذا ي قول أر سطو بـ(الذات)، و هو را جع إلى التفر قة بين التحرك بالذات والتحرك بالغير.

٣– إنها مبدأ سكون، ولا بد أنْ يفهم هذا ال سكون أ نه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس بالمعنى المألوف من أنه انتفاء الحر كة؛ وعل يه، ف ليس من الممكن تصوّر السكون على هذا الأساس، والسكون في هذه الحالة بالذات بالنسبة للشيء؛ لأنّ ل كل ج سم مكانه الطبيعي الذي يسير نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم ساكناً؛ و بما أنّ ال سكون صادرٌ عن طبيعة الجسم نف سه ف من المم كن أنْ نف هم لماذا كان السكون في ذاته أيضاً. (بدوي، ع بد ا لرحمن، ١٩٦٤، ص١٩٩– ٢٠٠)

المطلب الثالث

الحركة النامية لدى أرسطو حركة سرمدية دائمة

أولاً– الحركة والتغير

تُمَثِّل الحركة وتغيّر ها مو ضوعاً رئي سياً في مب حث الطبيعة عند أرسطو؛ إذ يجعل من وجود الطبيعة المادي والمتغير و جوداً حقيق ياً، وأنّ الحر كة شرط رئي سي في الو جود، و لمّا كا نت الحر كة ت عني ا لمتغير في الحا لة المحسو سة؛ فأن ها ت ستلزم ت ضمُّنها في كل الحر كات الطبيعية؛ فهي تتطلّب وجود مكان وزمان تت حرك ف يه بو صفهما مرتبطين بالطبي عة ولا يم كن تجاه لهما. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٦٨)

يستعمل أرسطو لفظة التغيّر بوصفها مف هوم خاص بالقياس إلى لف ظة الحر كة ا لمتي ت شمل جم يع أ شكال الصيرورة؛ فهي جنس لأشكال مختلفة من التغيّر، لذلك يمكن القول أنّ أنواع الحركة هي أجناس الوجود لاسيما المقولات الرئيسة الأربعة؛ فسيكون لدينا م قولات أربعة تقابلها أنواع أربعة من الحر كة. وتتعلق حر كة الكون والفساد بالصفات الذاتية للشيء، وفي ها يحل مو جود محل آ خر، بين ما حر كة الا ستحالة تتعلق بالص فات العرضية، وفيها يحل عرض محل عرض آ خر. وهكذا ينطوي مفهوم الحركة عند أرسطو على معان واسعة يضم تحتها كل الحركات التي تصبح بها الأشياء على ما هي عل يه. والا نواع الاربعة من الم قولات والحر كة هي كالآتي:

١- حر كة ا لمتغير "ال كون والف ساد": "ال كون" بمع نى ظ هور شيء جز ئي إلى الو جود؛

و"الفساد" ضده بمعنى نهاية وجود الشيء، وهي حركة مقولة الجوهر[2]

٢- حركة الاستحالة: بمعنى حدوث تحوّل وتغيّر في كيفية الشيء، وهي حركة مقولة الكيف.

٣- حركة النمو والنقصان: بمعنى حدوث تغير في كم الشيء زيادة ونقصاً، وهي حركة مقولة الكم.

٤- حركة النقلة بنوعيها، أي حركة الانتقال وتغيّر المكان، وهي حركة مقولة الوضع: الانتقال على خط مستقيم، والدوران في محيط دائري حول محور. وتعد حركة النقلة أهم أنواع الحركة؛ لأنّ حدوثها يتكرّر في أنواع الحركة الأربعة. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٦٩– ١٧٠)

ولمّا كانت الاجسام الطبيعية موجودة بالفعل وبالقوة ليس في وقت واحد ولا جهة واحدة، مثل يكون الشيء ذاته حاراً بالفعل وبارداً بالقوة؛ فيكون الشيء الذي يتغيَّر يفعل وينفعل في الزمن نفسه، وكل محرك طبيعي يتحرك فهو محرك (فعل) من جهة ومتحرك(منفعل) من جهة أخرى، فتكون الحركة في المحرك والمتحرك واحدة، فهي تماماً كما يقول هيراقليطس صعود ونزول والطريق واحد. وفي حالة أخرى يكون الفعل والانفعال بمعنى عكسي؛ إذ إنّ الإنسان الذي يذجب انساناً مما هو انسان بالقوة ينفعل أيضاً، فقبل أنْ يلد الانسان كان أباً بالقوة، ولكنْ بعد ولادته أصبحَ أباً بالفعل. كذلك قبل أنْ تتحوّل النطفة إلى طفل كانت طفلاً بالقوة وأصبحَت طفلاً بالفعل في الوقت الذي أصبح فيه الرجل أباً بالفعل. وعليه، فأنّ الفعل والانفعال ليس شيئاً واحداً بعينه؛ انما الشيء الواحد المتحد من جهة ومن أخرى هو الحركة التي يكون فعلها وانفعالها حالين مختلفين؛ لأنه يمكن أنْ يميز ذهنياً فعل شيء يفعل في آخر من فعل شيء يحتمل فعل شيء آخر، وعلى هذين الوجهين تكون الحركة دائمة، وتكون سبب كمال أحدها للآخر. (أرسطو، ٢٠٠٨، ص١٥٧– ١٦٠)

إنّ أسباب التغير في نظر أرسطو ترجع إلى الصورة والعدم والمادة؛ وأنَّ المادة هي موضوع التغير أو قوامه، وعليها يتعاقب "العدم والصورة". (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص٦٢) وهنا لا بد أنْ نشير بأنّ أرسطو لا يستخدم مصطلح العدم بمعنى اللاوجود على نحو ما استعمله بارمنيدس، بل استخدمه بمعنى اللامحسوس أو الافتقار إلى الوجود بالفعل؛ إذ إنَّ أرسطو– كفلاسفة اليونان– ينكر وجود مبدأ خروج الشيء من لا شيء، أو كون الوجود من اللاوجود، بمعنى أنّ الأشياء لا تكون ممّا لا وجود له أصلاً ولكن بمعنى تكون دائماً مما هو موجود؛ لأنَّ الكون يقتضي ضرورة وجود سابق لشيء موجود بالقوة ولكن غير موجود بالفعل. وهذا الشيء هو ما

---

(2) الجوهر أول المقولات الذي تسند إليه الحركة، ويسمي أرسطو الجواهر التي تتقوَّم بالطبيعة "الجواهر الطبيعية" ويسمّي الأعراض الذاتية (المقولات التسعة الأخرى) "الاعراض الطبيعية"، الجوهر يستحيل حدوثه عن عدم الجوهر لانتفاء موضوع يقوم فيه الحدوث. وهنا لا معنى لحركة أفلاطون المجردة لعدم وجود موضوع تحل فيه. (الفارابي، ١٩٦١، الصفحات: ٦٨، ٩٠)

نتحدث عنه بانه وجود ولا وجود (عدم) في وقت واحد. (أرسطو، بلا تاريخ، ص ١٠٦– ١٠٧)

فلم يقصد أرسطو بالعدم ما لا وجود له بالفعل بل ما هو موجود بالقوة؛ فالعدم صورة لكنها كائنة بالقوة. وهكذا تكون مبادئ التغيّر ثلاثة: ضدان (الصورة والعدم)، والمادة؛ لأنّ الضد لا يتغيَّر إلى ضدّه وإنما هو الشيء الذي يمتلك صورة ما بالقوة، لكنه يعدمها بالفعل ويصبح حائزاً عليها بالفعل؛ فإذا تغيَّر شيء من أبيض إلى أسود فالبياض لا يتغيّر إلى السواد؛ لأنّ الضد لا يتغيّر إلى ضده، بل أنّ الشيء المذي هو بالقوة أسود يصبح بالفعل كذلك. (أرسطو، ١٩٨٤، ص٦٣– ٦٤) ويقال أنّ شيئاً ما يفسد بصورة مطلقة حين ينتقل إلى اللامحسوس وإلى ما هو غير موجود أو معدوم، كذلك يقال أنه يكون ممّا لا وجود له أو من عدم حين يخرج من اللامحسوس؛ فسواء أكان الموضوع أو المادة شيئاً؛ فأنّ ما يكون يخرج من عدم، لذلك لا ينقطع الكون؛ لأنّ الكون هو فساد ما لا وجود له، والفساد هو كون ما لا وجود له. (أرسطو، بلا تاريخ، ص١١١– ١١٤)

فالحركة حسب تعريف أرسطو مفهوماً نسبياً يفترض طرفين: الأول، حال القوة، والثاني، حال الفعل بوصفها استكمال لِما هو بالقوة؛ ويعود سبب ذلك إلى أنَّ المطلوب هو تحقيق الصورة بالنسبة للهيولى، وهذا لا يتم إلاّ بانتقال الصورة لتحل في الهيولى. من هنا يتبين أنّ الحركة تقتضي شيئاً يحرك هو الصورة وشيئاً يتحرك هو الهيولى. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص١٤٦)

ولا بد هنا ان نوضّح بين ما يقصده أرسطو بين الفعل بوصفه "حركة" و بين الفعل بوصفه تحقيقاً للكمال؛ إذ إنّ الحركة تختلف عن الفعل بمعنى الاستعداد لحالة الكمال (انرجيا Ενέργεια) في أنّ الأخيرة حين تتحقق يتم المقصود منها بوصفها اكتساب غاية، بينما الحركة تزول وظيفتها حال تحقيق غايتها الذاتية، فمثلاً حركة التفكير في تعلُّم شيء ما، فبمجرد وصول المعلومات إلى الذهن تنتهي الحركة، ولكنّ المقصود من تحقيق هذا الفعل هو حصول المعلومات في الذهن بالفعل؛ كذلك تختلف الحركة بوصفها الفعل عن الفعل بوصفه الكمال (انتلخيا Αττάλεια) في أنّ الكمال في موضع سكون لا يتغيَّر في حين أنّ حركة الفعل تمتلك فاعلية في أنْ يكون حال في حال آخر يتغير. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص ١٤٤□ ١٤٥)

وكذلك، علينا أنْ نوضِّح بين الصورة بوصفها "إمكان" وبين الصورة بوصفها حركة "انتقال"؛ فالحركة هي فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة لأنّ ما هو بالفعل لا يحتاج إلى أنْ يكون من حال إلى حال من حيث اعتبار الشيء المتحصّل بالفعل؛ فعندما تُحقِّق الصورة غايتها ينتفي القول عليها بالقوة نسبةً لهذه الصورة بعينها؛ فلا حركة تقال عليها، إنما الذي يقال هو أنّ الحركة على الشيء الذي يكون من حالة القوة إلى حالة الفعل؛ فما هو بالقوة معناه أنّ هذا الفعل لا يتم على أي نحو كان بل منظور إليه من الجهة التي هو فيها بالقوة؛ فحين يتحقق الفعل يكون في الناحية المتي كان فيها الشيء

بالقوة إلى الناحية التي سيكون فيها الشيء بالفعل من الناحية نفسها. وهذه هي الحركة النامية. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص١٤٥)

ثانياً– فكرة الاكتمال الطبيعي

كان معنى الطبيعة الفيزيولوجي physiology علم وظائف الاعضاء والبيولوجي biology علم الأحياء مع الفلاسفة ما قبل سقراط معنى ملتبس، ومع ذلك، فهو يغطّي ميداناً ليس بالقليل في كتابات امبادوقليس وانكساجوراس على سبيل المثال. وفي الواقع، أننا لا نرى بوضوح كيف توصَّلَ اليونان إلى هذا المفهوم لاسيما ونحن نلاحظ تداخلاً في كتابات الفلاسفة اليونانيين يصعب تحديده أحياناً بين هذا المفهوم وبين مفهوم الثيولوجيا "الإلهي"، ويظهر الأخير كقوة فعّالة منظّمة، فتصبح الطبيعة معه مبدئاً وجودياً على المرء إطاعته والتسليم لقيادته والاعتراف بحكمته المفيدة؛ فنجد نصوصاً لأرسطو تحل فيها الطبيعة محل الألوهية. ومع كل ذلك، لا يزال مفهوم الطبيعة كأنه مبدأ أنطولوجي جاري استعماله. بيد أننا لا يمكن أنْ نقول أنَّ مفهوم الطبيعة لا يمتلك أصالته عند اليونان، فهو مفهوم لا يدانيه لديهم مفهوم آخر عندما تصوروا الطبيعة على أنها كمال لم تخلقه الآلهة ولا البشر بل هو وجود قائم بذاته. (جيجن، أولف، ١٩٧٦، ص٢٣٤– ٢٣٦)

اجتهدَ أرسطو في كل ما يتعلق بفلسفة الطبيعة عن المسائل الأخرى، وسواء اتفقنا أو لَم نتفق على أنَّ أرسطو هو مَن وضَعَ مفهوم ما بعد الطبيعة؛ فإنّ ما ينتمي إلى عالَم الطبيعة هو كل ما يتحرك بنفسه، والذي يملك بداخله مبدأ الحركة.. ويدخل أرسطو ضمن الموجودات التي تملك في ذاتها مبدأ حركتها ليس فقط النبات والحيوان والإنسان بل وكذلك العناصر الأربعة التي تقترب عنده من الكائنات الحية؛ ويرى أنّ كل ما يكون أو يصير بالطبيعة لا طبيعة له إذا لم تكن له صورة وشكل على الرغم من أنّ له في ذاته مبدأ طبيعي للصورة والوجود؛ فالشيء الطبيعي مصدره هو اتحاد المادة بالصورة. (كتاب الدال لأرسطو، ١٩٨٣، ص٢٢– ٢٣)

فالطبيعة لا تقتصر على أنها صورة وحسب، فلها أيضاً علاقة بالمادة؛ فعندما نرى من جهة، منتجات الفنون من قبيل التماثيل، ومن جهة أخرى، الموجودات الطبيعية من قبيل الأحجار؛ يتبين لنا أنّ الموجودات الطبيعية تتضمن في ذاتها مبدأ حركتها وسكونها، في حين يكمن هذا المبدأ بالنسبة إلى منتجات الفنون في موجود مختلف عنها، وهو النحات؛ فالأحجار بوصفها هيولى تبقى ثابتة، والتماثيل بوصفها صورة تتعاقب وتكون وتبطل، والقوة في حالة الطبيعة قوة إيجابية مضمرة، "البذرة" تنتج عملاً طبيعياً. أمّا في حالة الفن؛ فالقوة "العقل" تفارق العمل الفني حال انتهاءه؛ فالمادة لا تسمّى طبيعة في الواقع إلاّ لأنها مستعدة إلى أنْ تتقبَّل في ذاتها هذا المبدأ، ومن ثم، تسير نحو الكمال في تحقيق صورتها. (كتاب المدال لأرسطو، ١٩٨٣، ٢٣– ٢٤) وهنا يذهب أرسطو إلى البحث في نقطة بداية التطور البيولوجي نحو "الاكتمال"؛ فمفهوم الاكتمال الذي يطلعنا إليه أرسطو يظهر لنا أنّ الكائن الحي الصغير إذا ما نظر إليه في ذاته فليس هو بعد كل ما

يمكن أنْ يسمح له جوهره بأنْ يكون، فحجمه وقدراته على الحركة وملكاته النفسية لم تكتمل بعد، ولن يحقق كل امكاناته إلاّ في مجرى تطوره العضوي. وهكذا، فالنمو نحو الاكتمال يتجه إلى حالة موافقة للطبيعة، لذلك، نجد أرسطو يفهم الضرورة العضوية وكل صيرورة في ميدان الطبيعة على أنها حركة الطبيعة في حالة الإمكان الخالص إلى طبيعة هي "الاكتمال"، وبهذا المعنى؛ فالطبيعة لدى الإنسان بمعنى الجوهر الحقيقي لا تظهر إلاّ مع الإنسان المكتمل نموه. (جيجن، اولف، ١٩٨٦، ص ٢٢٨– ٢٣٣)

ولذلك، يعتقدَ أرسطو أنَّ الفلاسفة يرون أنّ الخشب هو طبيعة السرير وليس صورته، لأنّ الذي يتكون عند بلوغ الغصن ليس سريراً بل خشباً، في حين يرى أرسطو أنَّ الخشب هو صناعة انسانية وصورة السرير صورة عرضية، وأنّ المادة هي الطبيعة الثابتة والباقية للأشياء، فالطبيعة الحقيقية هي الصورة؛ فكما أنّ الأشياء التي أحدثتْها الصناعة الإنسانية لَم تكن على ما هي عليه إلاّ بصورها، فالسرير ليس سريراً إلاّ بصورته، كذلك فالكائنات الطبيعة ليست ما هي عليه إلاّ بالصورة التي تحقِّق اكتمالها الحقيقي، وتكون المادة وجوداً بالقوة ويكون تحقيقها وكمالها بعد أنْ تكون بالفعل من خلال الصورة التي تتحقَّق في المادة، وبما أنّ الطبيعة مبدأ حركة فهي علة غائية. وبهذا المعنى تحدث الكائنات الطبيعية. (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص٨٥– ٨٧)

فالحركة لا بد من أنْ تكون لها علّة تكون سبباً لها؛ ويقسِّم أرسطو العلل على أربعة أقسام:

- العلة المادية: وهي ما منه الشيء، مثل حجر الرخام هو العلة المادية للتمثال.
- العلة الصورية: وهي ما هو الشيء وشكله ومجموع خصائص كماله، مثل شكل التمثال النهائي.
- العلة الفاعلية: وهي ما به يصير الشيء ما هو، مثل الصانع الذي صنع التمثال.
- العلة الغائية: وهي ما من أجله الشيء، مثل الغاية التي قصدها الصانع عندما صنَعَ التمثال.

وهكذا، فأنّ الصورة هي المبدأ المقوّم للواقع بوصفها العلة الغائية التي تتطلع إليها العلة الفاعلية، وهذا يعني أنّ ارسطو انتهى إلى أنّ العلل الصورية والغائية والفاعلة يمكن ردَّها إلى علّة واحدة هي العلة الصورية؛ إذ إنّ هذه العلل يرتد بعضها إلى بعض حتى تذحل في الشيء إلى علّته الصورية، بينما أنّ العلة المادية لا تنحل إلى غيرها، ولذلك، يمكن إرجاع العلل الطبيعية إلى علَّتين اثنَين هما العلة الصورية والعلة المادية؛ وهكذا تعود العلل إلى المادة والصورة والمادة. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٧٠– ١٧١)

هناك ثلاثة ملاحظات مهمَّة علينا أنْ لا نغفلها:

الأُولى– إنّ هناك أشياء لا نامية، بمعنى أنها لَم تحقق غايتها في الاكتمال، والتي يسميها أرسطو بالأشياء اللاطبيعية التي لا تحقِّق الاكتمال، ويفرِّق بينها وبين الأشياء الطبيعية؛ إذ يرى أنّ سبب عدم اكتمالها يعود إلى إعاقة الهيولى

للصورة؛ إذ إنّ الهيولى تبقى في حالة مقاومة للصورة، ومن هنا لَم تنجح الصورة دائماً في تحقيق غايتها، لذلك، نرى ونشاهد أحياناً سقطات الطبيعة في عدم تحقيق غايتها، وهفواتها في غرائب الخلقة والتشوهات والاجهاض والمولادات غير الطبيعية. (أمين، أحمد، ١٩٣٥، ص٢٣٤)

الثانية– إنّ كل ماهية من ماهيات الأشياء تأخذ اكتمالها ووجودها الفعلي على نحو معيَّن؛ فإنْ حقّقت اكتمالها من المادة والصورة كانت حركة طبيعية، وإنْ لم تحقّق اكتمالها على هذا النحو فهناك مادة ناقصة من قبيل العاهات أو التشوهات أو الأمراض تجعل الصورة لم تقبلها؛ فالصورة إمّا أنْ لا تقبلها تماماً من حيث القوة والفعل، وإمّا أنْ تقبل منها الكمال الأول "القوة" من دون الكمال الثاني "الفعل". ويؤكد أرسطو أنّ الحركة النامية التي نقول بها تجعلنا نجرِ الأمور على هذا المنهاج، وبغير ذلك سوف نقع في محالات وقع فيها السابقون من الفلاسفة. (بدوي عبد الرحمن، ١٩٤٧، ج١، ص٣٣)

الثالثة– ليس كل موجود يتحرك تكون غايته خدمة الإنسان؛ فعلى سبيل المثال، حركة الشمس والقمر والنباتات والحيوان؛ فعلى الرغم من استفادة الإنسان منها إلاّ أنّ لها وجودها الذاتي وغايتها الذاتية، فهي موجودة لنفسها وليس لنا. (أمين، أحمد، ١٩٣٥، ص٢٣٥)

ثالثاً– الصيرورة بوصفها حركة مشتركة لا نهائية

لَمّا كانت أقسام الحركة أربعة؛ فأنّ هذه الأقسام تشترك كلها في خاصية واحدة؛ وهي "الصيرورة" (انتقال من حال إلى حال)، بينما يبقى موضوع الحركة أو "الحامل" لا يتحرك وإنما يتم تغيير محمولاته، وهو ما نعنيه بالحركة المتي تفترض بطبيعتها علة تستقي حركتها من محرك آخر، وهكذا تنتهي المحركات المتتالية إلى محرك أول غير متحرك يكون بمثابة المبدأ الأول للحركة. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص ١٤٤ ☐ ١٤٥)

فالحركة تشير إلى تغيّر في أوضاع موجودات بعينها، بمعنى انتقالها في حالة الصيرورة (يصير) من حال إلى حال: الحركة المكانية مثلاً ليست هي اجتيازاً لمكان معين في زمان معين، إنما هي حركة على علاقة محددة بحركة أُخرى، وهي حركة الكائن الحي من قفْز أو مَشي أو حركة الحجر، وهي حركة دائرية نحو مركز العالَم أو حركة الجرم السماوي. وهذه الحركات كلها مختلفة بالكيف؛ لأنها تابعة لجواهر مختلفة، كما أنها مختلفة بالكم، وهي منوطة إلى حد كبير بطبيعة الموضوع العائدة إليه، ولكنْ، هناك أنواعاً أخرى من تغيّرات الاحوال من قبيل التغير الكيفي أو الاستحالة، مثل تغيُّر لون الجلد حال الانفعال والمرض، والتغيُّر الكمي مثل نمو الطفل إلى أنْ يكبر، أو حينما يضعف المريض. (برهييه، اميل، ١٩٨٧، ص٢٦٤– ٢٦٥)

وكل حركة محدودة ما بين وضع أول ووضع نهائي يؤدي إلى السكون متى ما بيَّنت الامكانية المحتواة في

الوضع الأوّل عن طاقاتها، ومن هنا، فالحركة بحسب أرسطو هي فعل الممكن بما هو ممكن؛ فالطفل يكبر ليس لأنه كائن حي يمتلك هذه الهيئة، إنما لأنه يمتلك امكانية بلوغ هيئة الرجل البالغ بعد أنْ كان طفلاً؛ فإذا تحقَّقت هذه الامكانية توقَّفت الحركة. إذن، ليس للحركة معنى إلاّ من خلال علاقة الصورة بالهيولى وعلاقة الفعل بالقوة؛ بيد أنّ الحركة هي طور الصيرورة أو التحول عن القوة إلى الفعل، ولذلك، كانت الحركة نسبة بين المحرك والمتحرك دون أنْ تحل في أي منهما. (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص١٦٥ □ ١٩٥)

ولّما كانت الحركة تُحدَّد بالإحالة من وضع أول إلى وضع نهائي؛ فهذا لا يعني أنهما وضعان متساويان، إنما هما وضعان متضادان؛ فحين يصير شيء ما كبيراً فذلك لأنه كان في الأصل صغيراً؛ وعليه، فكل حركة تحدث بين ضدَّين فهي تحل ضد محل ضدّه. وبما أنّ الوضعان غير المتساويان ضدّان فإنهما لزوماً من جنس واحد، وعليه، فالأجناس العليا للحركة ستتعدَّد بتعدُّد أجناس الوجود التي تحتمل الأضداد، وهذه الأجناس لا ترجع إلى جنس واحد مشترك؛ لأنّ الحركة تسير من اللا أبيض إلى الابيض، فضلاً عن أنّ المَلَكة وعدمها لابد أنْ يعودا لموضوع لا يتغير أثناء الصيرورة، كالإنسان مثلاً. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٦٩)

ومن السهل معرفة مقصد نظرية الحركة إذا نظرنا إلى التطور السابق للفلسفة اليونانية: فالحركة كانت تعرف بأنها اللامحدد؛ هذا العنصر الذي يستعصِ على التعقل التصوري الذي يسمونه بـ"السِوى" أو المختلف؛ هذا المخزون الهائل الذي يولد أشكالاً تتبدل على المدوام يصعّب من إمكانية المعرفة، وأنّ المَخرج الوحيد من هذه الصعوبات هو الفرار من هذه الحياة وطلب العلم في عالم متعال مفارق حتى نصبح عادلين وأتقياء. (أفلاطون، ٢٠٠٠، ص ٧٤– ٧٥) بينما يُدخِل أرسطو بدل هذه الصورة– التي تعد الموجودات بالقوة ماهيات مطلقة– تصوّره الخاص الذي يجعل الموجود بالقوة مضاف إلى الموجود بالفعل. إذن، لا وجود لمستودع لا نهائي عند أرسطو، إنما هناك مجموعة من الحركات لكل منها حركتها المحدودة، ولا وجود لمستودع من الصُوَر الجوهرية؛ لأنَّ الصورة التي وجَّهَت تحوّلات الصيرورة المتتالية التي حملَت الهيولى على استقبال هذه الصورة عينها ستبقى هي هي وتنضوي إلى داخل الأشياء الطبيعية المتحركة. (برهييه، اميل، ١٩٨٧، ص ٢٦٧)

ويرى أرسطو أنّ الفلاسفة القدماء أنكروا بعض المبادئ ولَم يفهموا طبيعة الصيرورة؛ إذ من غير الممكن تصوّر الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق أو من الوجود المطلق إلى العدم المطلق، ثُمَّ أنَّ الأشياء لا تنتقل أو تتحوّل إلى نفسها؛ فحينها لا معنى للتغيّر في هذه الحالة، كما إنّه من غير الممكن أنْ يستحيل الشيء إلى ضدّه تبعاً للمبدأ الأصلي في الوجود والمعرفة. ولكنَّنا لو فسَّرْنا العدم بمعنى اللاوجود والذي يعني إمكان التحقّق دُون التحقّق بالفعل فإنّنا نستطيع تفسير التغيّر بأنّه انتقال من تحقّق بالقوة إلى تحقّق بالفعل. هكذا أخَذَ أرسطو على الطبيعيين الذين يلغون الحركة لأنّه لا وجود لأي علم إلاّ بافتراض الحركة، كما أخذ عليهم

بعدم القول بمبدأ آخر غير المادي، لأنّه قول لا يفسّر مختلف الظواهر، ويَفترض انتقال الأشياء بعضها إلى بعض، بينما يكون في كُل تحوّل شيئاً باقياً هو هو باستمرار يكون موضوع التغير حتى لو تتابعت المتضادات على موضوعه. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٦٨– ١٦٧)

رابعاً– علاقة الحركة النامية باللامتناهي

قلنا أنّ الحركة النامية تتميَّز بانها حركة ذاتية، بيد أنها ذات خصائص متصلة تتداخل في خصائص اللامتناهي، وأبرز هذه الخصائص هي: الزمان، المكان، الالوهية. فهل تعني هذه الخصائص المتصلة بأنّ هناك ثمة موجودات غير مطلقة لا تقع تحت هيمنة الصورة ومستقلة عنها؟ على هذا النحو يتحتَّم علينا تلَمُّس الطريقة المتي نضيف بها هذه الاوساط المتي تطالب بالاستقلال إلى الماهية (الصورة). وكذلك علينا معرفة كيفية الرجوع من نظرية رياضية في المكان والزمان إلى نظرية طبيعية في المحل والمدة تربط بماهية الوجود محله ومدته مثلما يرتبط به لونه وشكله، وترى في فكرة المحل تصوراً عاماً يتولد من مقارنة المواضع التي تشغلها الأجسام لا حد سأ بو سطٍ كلي وحيادي: (برهييه، اميل، ١٩٨٧، ص ١٦٨)

القول بوجود اللامتناهي يجيز القول بوجود أنّ الزمان والمقادير الرياضية غير متناهية[3]، ولكي يتم الكون والفساد باستمرار فلا بد أنْ يكون هناك تغذية مستمرة لا نهاية لها من الأشياء المتي يتم بها كون الجوهر. وحين ينظر الفكر إلى الشيء وتحدد يده المكاني يندفع باستمرار إلى تصور وجود شيء خارج هذا المكان، ولأجل هذه الاعتبارات كلها يظن الانسان أنّ اللامتناهي موجود بالفعل؛ في حين أنّ العلم أو المعرفة تقول لنا بعدم وجود اللامتناهي. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص ٢٠٣– ٢٠٤)

وإذا نظرنا إلى فكرة اللامتناهي من حيث الجوهر والعرض نجد أنّ أفلاطون والفيثاغوريين يجعلون من الجوهر مبدئاً قائماً بذاته لا صفة موجودة في الشيء، في حين أنّ اعتقاد أرسطو مختلف تماماً؛ إذ يعتقد بأنّ الجوهر في هذه الحالة لا يقال على اللامتناهي؛ لأنّ الاخير صفة تقال على الشيء ولا يمكن أنْ يقال الشيء عليه، وإذا أمكنَ أنْ يكون اللامتناهي جوهراً فحينها سيكون بالضرورة ينقسم إلى ما لا نهاية من الأجزاء، وسيوجَد حينها ما لا نهاية في ما لا نهاية، وهذا تناقض. كما أنّ اللامتناهي لا يطلق على الجسم الطبيعي بالفعل. ويبرهن أرسطو على ذلك بحجج طبيعية ومنطقية: (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص ٢٠٢– ٢١١)

---

(3) الاعتبارات التي تتصل بالمقادير الرياضية تسير إلى ما لا نهاية، وحين البحث فيها نجد دائماً أننا نستطيع أنْ نقسّمها باستمرار، وإلاّ فإنه اذا كانت النقط ليس بينها حدود فأنها ستختلط ولن يتكون شيء من تركُّبها؛ ولكن، لا يمكن تصور وجود هذه النقط جوار بعضها على التوالي وإلاّ فلا يمكن للشيء أنْ يكون كلاً إنما سيكون مجموعات منفصلة لا تكوّن وحدات. إذن هناك إمكان الانقسام إلى ما لا نهاية لأنّ الخط قابل لأنْ يقطع باستمرار. وأنّ ضرورة الوقوف عند حد يجعل الحدود بين النقط وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص ٢٠٦– ٢٠٧)

يقال اللامتناهي بحسب أرسطو على ما لا نهاية له من حيث الإضافة أو النسب المتكررة، و هو ما لا يمكن استنفاذه بإضافة جزء إلى آخر مثل الأبوة والبنوَّة. كذلك يقال اللامتناهي على ما لا نهاية له من حيث القسمة، فهو ما يمكن تقسيمه إلى ما لا نهاية، مثل قسمة عدد صحيح على عدد صحيح أصغر منه. إذن، فاللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار في قسمته وما يمكن الاستمرار في الإضافة إليه. وعليه، فليس لوجود اللامتناهي وجوداً بالفعل؛ لأنه لو كان كذلك، لأمكنَ أنْ ينقسم إلى أجزاء متناهية أو لا متناهية: إذا كان ينقسم إلى أجزاء متناهية فعندها لا يعد لا متناهياً؛ أمّا إذا كان ينقسم إلى أجزاء لا متناهية فعندها يصبح اللامتناهي لا متناهيات متتالية، وهذا محال؛ لأنه لا يمكن أنْ يكون اللامتناهي كثرة لا متناهية. وعليه فاللامتناهي غير موجود بالفعل. (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص٢٢٢– ٢٢٦) وعلى ذلك، يبدو لنا اللامتناهي موجود بالقوة، بيد أنه لا يعني وجوداً بالفعل لأنه يقوم في عملية كون وفساد مستمر، ويختلف عن وجود الجوهر الذي يحتاج دائماً في كونه إلى شيء لا نهاية له، على أنّ الحركة هنا حركة مستديرة، وفساد شيء هو في الوقت نفسه كون لشيء آخر يمكن أنْ يصبح فاسداً من أجل إخلاء السبيل إلى كون جديد، وهكذا. (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص٢٥٠– ٢٥٧) وهذا يبيِّن لنا أنّ اللامتناهي له شيء من الوجود من جهة، وليس له وجود من جهة أخرى؛ مما يدعونا للتساؤل: ما الأساس الذي يمكن من خلاله أنْ نحدد طبيعة اللامتناهي؟

وهنا يلجأ أرسطو إلى التفرقة بين القوة والفعل، وهي تفرقة قادته إلى حل أغلب المشاكل والصعوبات؛ فيقول بأن اللامتناهي له وجود بالقوة لا بالفعل؛ على أنْ لا تُفهم القوة هنا بالمعنى الاعتيادي، مثل قولنا عن النحاس أنه تمثال بالقوة وسيصير بالفعل، وهي ليست وجود ما يتم الدلالة عليه بهذا؛ كالفرس والطاولة، والكتاب؛ وإنما تُفهم القوة على أنها موجود على نحو ما يكون النهار موجوداً من حيث أنّ جزءاً بعد آخر يخرج منه إلى الوجود؛ وهي القوة التي ليست لها من الضروري أنْ تصبح فعل؛ والحال هنا بالنسبة إلى اللامتناهي نفسه بالنسبة للحركة والتغير؛ لأنَّ الحركة يقال عنها أنها بالقوة باستمرار لحين تحقيق اكتمالها. إذن، هناك تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهي من ناحية القوة. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص٢٠٦– ٢٠٧)

وهذا التفسير يجعل من اللامتناهي ممكناً من حيث التقسيم لا من حيث التركيب؛ إذ لا يمكن أنْ نركِّب من الأشياء المتناهية شيئاً لا متناهياً؛ كما لا يمكن في الواقع أنْ نوجد مركّباً لا متناهياً؛ إلاّ أننا في الكميات الرياضية يمكن أنْ نستخدم القسمة لأنها تصلح أنْ تكون إلى غير نهاية: "لا يمكن أنْ يكون اللامتناهي بلا نهاية مفارقاً للمحسوسات ويكون شيئاً قائماً بنفسه بلا نهاية، بل هو نفسه جوهر لا عرض، فيجب أنْ يكون غير منقسم؛ لأنّ المنقسم مقدار". ولذلك فأنّ اللامتناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي؛ وهنا تلعب فكرة اللامتناهي دوراً خطيراً في مسألة الاله؛ إذ نظر اليها أرسطو كما نظرت

إليها الروح اليونانية على أنّ فيه أشياء لم تتم، وأنّ الكمال يكون في التناهي لأنه التام. (أرسطو، ١٩٨٤، ص٢٢٢– ٢٢٣)

وهكذا، فاللامتناهي هو مجرد محمول للجوهر، ولكنّ هذا المحمول بأي معنى يمكنه ذلك دون المس بوحدته وعدم قابليته للقسمة؟ في البداية لا يمكن أنْ يوجد جسم محسوس لامتناهي الكبر؛ لأنّ الجسم هو بالفعل وبالتعريف محدود بأسطح، ومستحيل أنْ يكون له بنية طبيعية أو مادية يمكن تخيلها؛ فلو كان مركباً لكان من عناصر هي نفسها لامتناهية، ولكنْ، كل عنصر منها يحتل المكان كله، وتكون جميع العناصر متداخلة بعضها البعض، وهذا "خُلف". بيد أنّ هذا الجسم لا يمكن أنْ يكون بسيطاً؛ فلو كان بسيطاً لَما عاد للتغير وجود؛ إذ لا يكون التغير إلاّ بين الاضداد. كما ليس بالإمكان القول بأنه متجانس؛ لأن التجانس الكامل يلغي التمييز بين الاماكن الاعلى والاسفل، ومن ثم، يلغي الحركات المكانية الطبيعية التي لا سبب آخر لها. كما ليس في الامكان القول بأنه متنافر؛ لأنّ العناصر التي يتألف منها لابد أنْ تكون كلها لامتناهية، ومن ثم، تحتل المحال كلها، والحال أنّ العناصر لا يمكن أنْ تكون متنافرة إلاّ إذا كان لكل عنصر منها محله الخاص. إذن، لا وجود لجسم لامتناهي الكبر. (أرسطو، ١٩٨٤، ص ٢٣٨– ٢٤٣)

ويقدِّم أرسطو حجتان لهما شهرتهما؛ يستدل من خلالهما على أنّ وجود الخلاء (الفراغ) المستقل الذي قال به ديمقريطس ليس له وجوداً في حركة الأجسام الطبيعية على الرغم من أنّ أرسطو لم ينتبه لفكرة الكتلة، وظنّ أنه يمكن إنكار الخلاء والقول بوجود ملاء مستمر:

- الحجة الاولى: إنّ الأجسام تتحرك حسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تسقط بسرعة أكبر من الأجسام الخفيفة؛ لأنَّ السرعة والبطء يتوقفان على المقاومة التي تبدي للشيء من جانب المكان الموجود فيه؛ فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة؛ فأنّ الثقيل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد.
- الحجة الثانية: إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة معدومة في الخلاء؛ فلابد أنْ يقال حينها بأنَّ الجسم يهبط بسرعة لا متناهية؛ وبما أنَّ هذه السرعة مستحيلة؛ فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة أو الخلاء مستحيلاً.

وعلى ذلك، فالمكان موجود كشيء فعلي بغض النظر عن الأجسام التي يحويها، وأنّ كل جسم محسوس يتبع مكان معيّن. ويبدو أنّ الشاعر اليوناني هيزيود كان على حق حين جعل العماء أو العدم قبل كل الأشياء ثم جعل الأرض؛ لأنه يفترض أنّ المكان يوجد قبل ظهور الأجسام حتى يمكنه احتواؤها، وهكذا، فأنّ كل ما يوجد فهو في مكان ما. ومَنْ يعتقد بأنّ الفكر دائماً يتصور شيئاً وراء المكان فهذا لا يدل على أنّ هذا الشيء يتم في النقلة المكانية على الرغم من أنّ هذا التصور يعد حركة فكرية؛ لأننا حين نتصور

شيئاً ما في مكان آخر ليس معناه أنّ هذا الشيء موجود بالفعل في ذلك المكان. (أرسطو طاليس، ٢٠٠٨، الصفحات: ١٨٣، ٣٣٨)

والحال أننا لا يمكن لنا نفي اللامتناهي دون الوقوع في الخُلف؛ فالزمان يمتد إلى ما لا نهاية في الماضي والمستقبل، وسلسلة الأعداد لا محدودة والمقدار الهندسي قابل للقسمة إلى ما لا نهاية؛ فإذا أخذنا نصف مقدار واستطعنا أنْ نأخذ نصف هذا النصف، فكل مقدار نأخذه هو مقدار متناه، لكنه في كل مرة مختلف، وكذلك الحال في لامتناهي الزمن وسلسلة الأعداد، فليس مضمون هذا اللامتناهي الوصول إلى عدد لا متناه إنما له القدرة دوماً على أخذ عدد أكبر من ذلك الذي توقّفنا عنده، واللامتناهي بالجمع "الأعداد اللا محدودة" هو مطابق لِلامتناهي بالطرح "المقدار الهندسي"؛ لأنّه في الحالتين له القدرة دوماً على أخذ مقدار من خارج المقدار المأخوذ سابقاً، فبدلاً من أنْ يكون اللامتناهي هو ما لا وجود الشيء خارجه فسيكون هو ما يوجد دوماً شيء خارجه، ومن ثم، فأنَّ اللامتناهي ليس بالفعل وانما بالقوة. (أرسطو، ١٩٨٤، ص٢٥٠– ٢٥٧)

ولّما كان اللامتناهي لدى أرسطو غير موجود بالفعل وإنما موجود بالقوة؛ فهذا يعني انعدام براهين زينون ضد الحركة؛ لأنّه ينكر وجود المكان بحجة عدم وجود مكان نضعه فيه. ويميز أرسطو بين نوعين من المكان:

الأول– مكان خاص: وهو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحتويه. مثل الغرفة التي يحتويها البيت، والبيت يحتويه الشارع.

الثاني– مكان عام: وهو المكان المشترك الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحتويه. مثل السماء التي تحوي كل شيء ولا يحويها شيء. (مرحبا، محمد عبد المرحمن، ١٩٨٨، ص١٧٢)

ويظن زينون أنّ المكان يتكون من وحدات منفصلة، بينما المكان متصل ولا يوجد بين أجزاءه انفصال؛ كما أنه يفترضَ إمكان تقسيم المكان بالفعل في حين أنّ المكان ينقسم إلى ما لا نهاية بالقوة، وينقسم إلى عدد محدود بالفعل. ويضيف أرسطو: إذا كان كل جسم هو بالضرورة يشغل مكاناً فالجسم يكون في المكان كله؛ فكيف إذن حينها يمكن تفسير نمو الأجسام وحركتها النامية؛ فهل يعقل أنْ نقول أنّ هذا المكان والاجسام التي تشغله ينموان معاً في الوقت نفسه؟ (أرسطو طاليس، ٢٠٠٨، ص١٨٥) والواقع، أنّ براهين زينون التي تفترض لا متناهي المكان مأخوذة من تصور أغلب فلاسفة المدرسة الايلية الذين تصوروا أنّ الأرض تقوم في الوسط، وتدور وتلتوي وتتحرك على الفلك الأوسط حركة ذاتية. (أرسطو طاليس، ١٩٦١، ص٢٩٤)

خامساً– قِدَم الحركة النامية وخلودها

هل يمكن أنْ نقول أنّ بحث أرسطو في الطبيعيات؛ والذي حرَّرَ فيه اللامتناهي من تصور الفلاسفة يعد بحثاً يستبعد فيه الحركة النامية المتجددة والصيرورة؟ الحقيقة أنّ أرسطو لا يعتقد بهذا الاستبعاد؛ فالصيرورة

في عالم المحدود والمذسوج من جواهر محددة لا متناهية، وشيء كهذا غير ممكن إلاّ اذا كان "فساد موجود كوناً لموجود آخر، وإذا كانت الصيرورة انتقال من حالة اللاوجود إلى حالة الوجود أو انتقالها من حالة الوجود إلى حالة اللاوجود؛ فهذا لأنها في حالة انتقال دائمة، فالعنصر لا يضعف إلاّ إذا تولّد من عنصر آخر، والصيرورة تجد في ذاتها عملية تجدّدها أو تحوّلها ولا تجده في المتناهي. (أرسطو، ١٩٨٤، ج١، ص٢٦٧)

ولم يتوافق أرسطو مع موقف التطور المذي تبنّاه الفلاسفة؛ إذ قدَّمَ نظرية جديدة في التكوين العضوي، ومفادها حتّى يولد إنسان فلا بد من إنسان يسبقه في الولادة، وحين يكون طفلاً يكون هناك والداً له. وينبغي أنْ لا نعد عملية التطور لوحدها عملية سرمدية دائمة؛ فالعالَم كلّه سرمدياً (قديم وخالد)؛ لأنّ المادة التي يتكون منها مادة سرمدية لا يمكن أنْ تنشأ من عملية التطور، فلا يمكن أنْ تتطور حيوانات من نوع معين إلى حيوانات من نوع مختلف، فلم يُلقِ أرسطو اهتماماً إلى إمكان الخلق المفاجئ لنوع جديد من الكائنات يظهر كامل النمو بضربة واحدة؛ إذ إنّ هذا الإمكان ينفيه أرسطو ويعتقد بقِدَم حركة الكون وخلودها؛ وهذا يعني أنّ مادة الشيء لا بد أنْ توجد قبل بداية عملية إنتاجه كشرط لازم لهذا الانتاج؛ فالطفل المذي يحتاج إلى والد يلده ينبغي أنْ يكون الوالد نفسه طفلاً قبل أنْ يكون بالغاً. (تايلور، ١٩٧٢، ص٧١– ٧٢)

إذا نظرنا إلى الحركة من ناحية الصورة والهيولى؛ فلا بد أنْ نقول أنها حركة قديمة وخالدة لأنّ الهيولى والصورة قديمتان وخالدتان، ولا بد أنْ يكون الناتج عن اجتماعهما قديماً وخالداً هو الآخر؛ ويشير أرسطو إلى ضرورة افتراض الحركة ابتداءً بالنسبة إلى الطبيعي؛ لأنه لا وجود للطبيعيات ولا بعلم آخر إلاّ بافتراض الحركة، فالذين يقولون بالثبات الدائم يجعلون العلم ممتنعاً، أمّا الذين يقرّون بوجود الحركة؛ فمنهم من قال بوجود عالم واحد كان قبله سكوناً ثم بدأت الحركة، أي أنها حركة ليست قديمة، وهو قول انكساجوراس؛ ومنهم مَنْ قال بوجود أكثر من عالَم تتناوب فيه الحركة والسكون كما قال امبادوقليس. ويرى أرسطو أنّ الكون كروي لأنّ الكرة أفضل الأشكال، وهو الشكل الوحيد المذي يمكن للمجموع فيه أنْ يتحرك حركة اتصالية واحدة تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه، فهي حركة سرمدية لا أول لها ولا وسط ولا آخر. وأنّ الحركة سرمدية متصلة، فمن دون الاتصالية لا تحدث أول حركة، وأننا لا يمكن أنْ نتصور الحركة بدون زمان، فالحركة قديمة وخالدة لارتباطها بالزمان. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص١٧٤)

ويستدل أرسطو على قِدَم الحركة على اعتبار أنّ الحركة تستدعي وجود محرك ومتحرك:

- إذا قلنا أنّ المحرك والمتحرك "مخلوقان" فمعنى هذا حصول حركة حدوث، وأنّ المحرك والمتحرك لا يتطبّعان بالحركة الذاتية؛ فلا بد أنْ يأتي شيء فيحدث فيهما

هذه الطبيعة، أي حدوث حركة ما قبل الحركة الأُولى.

- وإذ قلنا أنّ المحرك والمتحرك " قديمان" فكيف يمكن وجود الاثنين في القِدَم ولا تحدث الحركة منذ وجودهما ما دامَ المحرك والمتحرك يؤديان حركتهما الاتصالية؟ وهذا يعني قد سبقت الحركة حركة أُولى ساكنة غير متحركة، وإحداث السكون لا بد أنْ يستلزم حركة ما قبل الحركة الأُولى؛ لأننا قلنا بوجود حركة قبل أول حركة.

أمّا من ناحية أنّ الحركة خالدة؛ فيستدل أرسطو على ذلك بالطريقة نفسها:

- إذا انتهت الحركة فهذا يعني انفصال المحرك عن المتحرك، وهذا لا يتم إلاّ من خلال حدوث حركة تأتي فتفصل بين الاثنين؛ ومثل هذه الحركة الأخيرة تتطلب لإحداثها إلى حركة.
- والحركة التي تتطلب حركة تتطلب لإحداثها إلى حركة، وهكذا نحن أمام حركات متتالية لا نهاية لها.

هكذا يرد أرسطو على فلاسفة التعدد لا سيما إمبادوقليس الذي جعل التعاقب بين حُكْم السكون والحركة يجري دون نظام مع أنّ كل ما في الطبيعة يؤذن بالنظام. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٦٤، ص١٤٦-١٤٩)

الخاتمة

يمكن أنْ نضع النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث على الشكل الآتي:

أولاً- لَم يكن البحث الطبيعي لدى الفلاسفة ما قبل أرسطو بحثاً مجزياً ومشبعاً ومتسلحاً بالمناهج الفلسفية والمنطقية على الرغم من معالجته لبعض التساؤلات وطرحه لكثير من المشاكل الطبيعية، ولم يكتمل هذا البحث الطبيعي على شكل مفاهيم منظمة إلاَ مع أرسطو، والذي ساعده في ذلك أبحاثه المنطقية والبيولوجية والاجتماعية.

ثانياً- تمثّل الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية قوام الاشتغال الطبيعي الفلسفي لديه؛ إذ إنها تعد حركة خَلْق ذاتية دينامية من داخل وتسير نحو الاكتمال والتحقق، فلا بد من أنّ هناك شيئاً يحرِّك (الصورة) وشيئاً يتحرَّك (الهيولى)، فهي ليست حركة آلية ميكانيكية صناعية من خارج وتطرأ عليها التغيرات العرضية.

ثالثاً- الاكتمال الذي يعنيه أرسطو له نوعان: النوع الأول، هو التطرق إلى الكمال الأخير لا التمام، أي الخروج أو السير المتدرِّج ممّا هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، بيد أنّ القوة في النوع الأول باقية ومحفوظة تمارس حركتها النامية وفعلها، ويمكن أنْ نسمّي هذا النوع الأول من الكمال بـ(السيرورة)، بمعنى تسير. أمّا النوع الثاني من الكمال، فهو عملية انتقال أو انتهاء من ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، ويمكن أنْ نسمّي هذا النوع من الكمال بـ(الصيرورة)، بمعنى تصير.

ومن ثم، لا يتم اكتمال الحركة النامية إلاّ بتوافر النوعين.

رابعاً– تعد فكرة الصيرورة لدى أرسطو فكرة مهمّة في موضوع الحركة النامية؛ إذ إنها تمثّل قاسماً مشتركاً لكل أنواع الحركات الطبيعية الأربعة (الكون والفساد، الاستحالة، النمو والنقصان، النقلة)، ومن ثم، فالصيرورة تعد المحرك الأساس لعمليات الخلق والولادة والنمو الطبيعية.

خامساً– تُمثّل الحركة النامية لدى أرسطو حالة من التدرُّج الدائم؛ فالموجودات تكون بين واقعتين، الأولى، هيولى ليس لها صورة، والثانية، صورة ليس لها هيولى، وهي تماماً كما حالة (النشوء والارتقاء) في التطور البيولوجي، بمعنى أنّ الموجودات تتدرَّج وتتطوَّر في فكرة الاكتمال، فتسير نحو غايتها من حالة الهيولى إلى حالة الصورة.

سادساً– يبدو ومن خلال ما تقدم في الفقرة (خامساً)– أنّ هذا الوصف النامي والمتدرج للارتقاء والتطور والوصول إلى غاية الاكتمال؛ هو الذي يعنيه أرسطو بالطبيعية؛ لأنّ هناك أشياء تفشل في تحقُّق غايتها. وهذا ما يؤكِّده أرسطو عندما يُفَرِّق في بحثه الطبيعي بين الطبيعية واللاطبيعية، أي بين الأشياء التي تحقِّق غايتها والأشياء التي لا تستطيع تحقُّق غايتها: الطبيعية هي التي تحقِّق غايتها بعد تغلُّب الصورة على الهيولى. واللاطبيعية، هي التي تغلُب فيها الهيولى على الصورة فتعيق تحقيقها وتقاومها، ولا تحقِّق غايتها في الوجود.

سابعاً– إنّ وجود اللامتناهي لا يعد حركة نامية تولد وتنمو وفي سيرها إلى الاكتمال، وأنّ وجودها لا يتم عن طريق القوة والفعل، وإنما يشترك وجودها مع الحركة النامية في حال الوجود بالقوة فقط، وليس لها وجود بالفعل. وهكذا يبحث أرسطو مفاهيم لا تمثّل حركة طبيعية نامية وحركة اكتمال، من قبيل المتناهي واللامتناهي وكذلك مفهوم الخلاء الذي يذكر أرسطو وجوده.

قائمة المصادر

١- أرسطو (١٩٨٤): الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١.

٢- أرسطو (بلا تاريخ): الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية، القاهرة.

٣- أرسطو (بلا تاريخ): ما بعد الطبيعة، ج١، تفسير ابن رشد، بلا ط، مندى سور الازبكية.

٤- أرسطو (بلا تاريخ): ما بعد الطبيعة، ج٢، تفسير ابن رشد، بلا ط، مندى سور الازبكية.

٥- أرسطو طاليس (١٩٦١)، في السماء والآثار العلويّة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ط١، مكتبة النهضة المصرية.

٦- أرسطو طاليس (٢٠٠٨)، علم الطبيعة، ترجمةُ للفرنسية وقدمهُ وحققهُ: بارتلمي سانتهلير، ترجمهُ للعربية: أحمد لطفي السيد، ج١، القاهرة، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧- أفلاطون (٢٠٠٠): محاورة تياتيتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، ط١.

٨- أمين، أحمد (١٩٣٥): قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢.

٩- بدوي، عبد الرحمن (١٩٤٧)، أرسطو عند العرب، ج١، القاهرة، ط١، مكتبة النهضة المصرية.

١٠- بدوي، عبد الرحمن (١٩٦٤): أرسطو، مكتبة النهضة، القاهرة، ط٤.

١١- برهييه، اميل (١٩٨٧): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢.

١٢- تايلور، أرسطو (١٩٩٢): ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط١.

١٣- جيجن، أولفن (١٩٧٦): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: عزت قرني، دار النهضة العربية للتوزيع، القاهرة، ط١.

١٤- الفارابي (١٩٦١)، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق وتعليق: محسن مهدي، بيروت، ط١، دار مجلة شعر.

١٥- كتاب الدال لأرسطو (١٩٨٣)، ترجمة ودراسة واعداد: عبد الكريم المراق، وآخرون، تونس، ط١، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية.

١٦- اللائرسي، ديوجينيس (٢٠٠٨)، حياة مشاهير الفلاسفة، مج٢، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ط١، المركز القومي للترجمة، هيئة شؤون المطابع الأميرية.

١٧- مرحبا، محمد عبد الرحمن (١٩٨٨)، مع الفلسفة اليونانية، بيروت، ط٣، منشورات عويدات.

١٨- معلوف، لويس (١٩٤٧)، المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، ط٢٦، دار المشرق.

١٩- مير، غاستون (١٩٨٠)، أفلاطون، تعريب: بشارة صبحي، بيروت، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٢٠- هوديي، يحيى (١٩٩٣)، قصة الفلسفة الغربية، القاهرة، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٢١- هيراقليطس (١٩٨٣)، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار التنوير، بيروت، ط٢.

٢٢- اليسوعي، جيمس فينيكان (١٩٩١)، أفلاطون، بيروت، ط١، دار المشرق.