الفصل الثالث

مفهوم المعنى الكلى عند أرسطو

إن معالجة «أرسطو» لمفهوم المعنى الكلى لا تقل أصالةً عن معالجة سابقيه. هذه الأصالة تتجلى أوضح ما تتجلى من جلال نقده للنظرية الأفلاطونية، ذلك النقد الذى جاء على ثلاثة محاور. الأول يشير إلى نفيه للفكرة التى مؤداها أن المعانى الكلية تكون عللاً للموجودات، والثانى يؤكد فيه على أن نقده للمعنى الكلى عند أفلاطون يقوم على إثبات مبدأ الاقتصاد فى الفكر، أما الثالث و يوضح فيه أن المعانى الكلية بالمعنى الأفلاطونى هى عبارة عن أعداد.

و يوضح «أرسطو» ما يقصده بالمحور الأول فى عبارة ينقد فيها مبادئ السابقين على «أفلاطون» و «أفلاطون» نفسه مؤداها، أن كون كل شيء هو مسمى بحسب مثاله أى معناه الكلى، وأن الأشياء تتكون متى تتلقى هذا المثال أى المعنى الكلى، وأنها تفسد متى تعدمه، فنتيجةً لذلك إذا كان هذا حقاً، فسقراط يرى أن المثل أو المعانى الكلية هى بالضرورة علة كون الأشياء وفسادها،وآخرون على الضد قد طنوا أنهم يرون هذه العلة فى المادة نفسها لأنه على رأيهم تصدر الحركة.

ولكن ليس الأولون والآخرون السابقون على «أفلاطون» و «أفلاطون» على حق، لأنه إذا كانت المثل أو المعانى الكلية هى فى الحق عللاً فلماذا لا تكون دائما كذلك بطريقة مستمرة؟ ولماذا تكون تارةً عللاً وتارةً أخرى لا تكون مع أن المثل أو المعانى الكلية تبقى هى والأشياء التى تشركها؟ زد على هذا أنه توجد أشياء يرى جلياً أن العلة فيها إنما هى شيء آخر غير المعنى الكلى. فالطبيب هو الذى يعمل الصحة، والعالم هو الذى يعمل العلم مع أن الصحة ذاتها والعلم ذاته موجودان هما والكائنات التى

يقومان بها، كذلك الحال أيضاً فى جميع الأشياء المصنوعة بحسب الفن الذى يمكن أن يتمها.[1]

وهذا النص يتضمن فيما يتضمن أن المعانى الكلية عند «أرسطو» لا تصلح أن تكون عللاً فاعلة أو عللاً غائية، فهى لا تصلح أن تكون عللاً فاعلة، لأننا لا نستطيع عن طريقها أن نتبين كيف تم الحركة ويتم التغير فى الظواهر بعضها إلى بعض، ولا تصلح أيضاً أن تكون عللاً غائية، لأن قول أفلاطون بترتيب المعانى الكلية بعضها إلى بعض بحيث يكون فى قمتها صورة الخير أو المعنى الكلى للخير ليس قولاً صحيحاً، لأن الخير لا يمكن أن تعتبر معنى كلياً و إنما صفة أخلاقية يحكم بها على الأشياء، وليس لها وجود خارج الذهن الذى يحكم.[2]

يقول «جيرار جهامى»[3] فى هذا المعنى «إن أرسطو يعزل أفلاطون بأن جعل ما هو مبدأ فاعلاً للشيء الكائن بالعرض مبدأ وفاعلاً للشيء الكائن بالذات، فأرسطو ينكر أن تكون المعانى الكلية المفارقة مبادئ فاعلة بأى وجه من الوجوه، بل على الوجه الذى قلناه فى الجزئيات التى هى كلية. وفى هذا المعنى تفترق الكليات الأرسطية عن كليات أفلاطون».

هذا القول بأن المعانى الكلية لا تكون عللاً للأشياء أو الموجودات الجزئية يترتب عليه أمرين.

الأمر الأول: هو أن المعانى الكلية عند «أفلاطون» لا تستطيع أن تؤثر فى الظواهر الكونية تأثيراً طبيعياً لأنها منفصلة عنها، ولأن قوى أبراز المسببات كامنة فى أسبابها المتصلة بها، ولا تستطيع أن تكون محركةً لها، لأن العام لا يكون محركاً للخاص، بل الخاص هو الذى ينتج الخاص فمثلاً: الإنسان هو الذى ينسل الإنسان، والمهندس هو الذى ينشأ المنزل.[4]

(1) أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتيملى سانتهيلر، تعريب أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932، ك2ن ب9، ف2 (6'5)، أنظر أيضاً أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتريبتقتوس)، قدمه للعربية مع تعلقات وشروح د/ عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987، ب12، ص 34.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص 115.

(3) جيرار جهامى: رسائل بن رشد الفلسفية، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعلق د/ رفيق العجم، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص 76.

(4) الأستاذ/ سانتلانا: المرجع السابق، ص 42.

والأمر الثانى: هو ما يقرره «أرسطو» فى كتاب الأخلاق إلى «نيقوماخوس»[1] حين يقول «إن المعنى الكلى الأفلاطونى صعب التحقيق لأن المعرفة العلمية لا تنشغل بمثال الخير فى ذاته أو معناه الكلى سواء تصورناه على أنه مفهوم كلى أم على أنه مثال قائم فى ذاته، ولا يمكن للإنسان أن يحققه،.....، ولما كان الأمر كذلك فإنك لا تجد أحد من بين الرجال من بين المشتغلين بالسلوك العملى يعرف ذلك المثال أو المعنى الكلى الأفلاطونى وحتى يشتغل نفسه،.....، والواقع أن الطبيب لا شأن له بالصحة كمفهوم كلى بل الذى يهمه هو صحة البشر وعلى الأدق صحة هذا الفرد المحدد أو ذاك، فالطبيب لا يعالج إلا الأفراد.

ويرى الباحث أن ما يقرره «أرسطو» فى هذا النص قد يحتمل أحد أمرين أيضاً، الأول: هو أنه ينكر المعنى الكلى الأفلاطونى المفارق للعالم لاستحالة العلم به، والثانى: هو أن المعنى الكلى العام صعب التحقيق وفى كلتا الحالتين يكون «أرسطو» متناقضاً، لأن الأمر الأول: الذى يفيد بأن المعنى الكلى مفارق للعالم قد أثبت فيه «أفلاطون» فى محاورة «بارميندس» أن المعنى الكلى رغم عن أنه مفارق للعالم فإنه قد يشارك المحسوسات كما أوضح هذا كما رأينا فى الفصل السابق تشابك المشاركة.

والأمر الثانى: وهو أن المعنى الكلى صعب التحقيق لأن العلم العملى لا يستطيع إدراكه فهذا يتناقض مع ما سيقرره «أرسطو» فيما بعد بشأن أن العلم قائم على المعنى الكلى وهى النتيجة التى سوف يتفق علها الفلاسفة محل الدراسة، إلى جانب هذين الأمرين المتناقضين نجد أن «أرسطو» إن كان يرفض أن تكون المعانى الكلية عللا للموجودات فإن ذلك بسبب مفارقتها للوجود المحسوس باعتبار أنه تحدث عن مفارقة المحرك الأول الذى يحرك العالم وتكون علة له ويؤثر فيه!!

وأما المحور الثانى الذى نقد «أرسطو» فيه «أفلاطون» كاشفاً بذلك عن أصالته فيشير إلى ما أشاعه «أرسطو» فى كتاب «الميتافيزيقا» بأن المعنى الكلى عند أفلاطون هو عدد الأمر الذى يعنى أنه يتشابه فى ذلك مع الفيثاغوريين الذين جعلوا الأعداد علل جوهر الموجودات. فأرسطو

(1) أرسطو: اخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتملى سانتهيلر، تعريب أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، 1096ب32، 1097أ13.

يقول: «وأفلاطون يتفق مع الفيثاغوريين فى أن الأعداد هى علل جوهر الموجودات،....، وأنه يضع الأعداد خارج مجال الأشياء المحسوسة.[1]

ورغم أن هذا النص ينم عن منهج نقدى أرسطى إلا أن الباحث يرى أنه يحوى فرية أرسطية على المعنى الكلى الأفلاطونى حين يصفه بأنه عبارة عن عدد، وهذا يمكن دحضه من أوجه عدة يمكن إجمالها فى ما يلى:

أولاً: إن ما عرضه لنا «أرسطو» فى نقده هذا لم يقل به «أفلاطون» فى مؤلفاته، فما قال به «أفلاطون»، خاصة محاورة «فيلبوس»، هو أن الصور المعانى الكلية تتطابق فى صفاتها مع صفات العدد مثلما هو الحال عند الفيثاغوريين، كما أنه حاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية والمعانى الكلية، وهكذا يقول: إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة فى المعانى الكلية وبين المعانى الكلية نفسها».[2]

ثانياً: إن «أفلاطون» يفرق بين نوعين من الأعداد: الأعداد الرياضية والأعداد المثالية فهو يقول: أن الأعداد بوصفها وحدات قابلة للأشياء الحسية هى أعداد رياضية أما الأعداد بوصفها مبادئ فهى تسمى الأعداد المثالية.[3] وعلى هذا يرى الباحث أننا يجب أن نضع نصب أعيينا أن هناك اختلاف بين الأعداد المثالية والصور العددية، فالعدد المثالى لا يختلف من حيث الكيف، أما الأعداد الرياضية فهى تختلف كيفاً وتتفق كماً، فإذا أضفنا عدد مثالى إلى عدد آخر فإنه لا ينتج شيء وعلى العكس من ذلك إذا أضفنا عدد رياضى (1) إلى عدد رياضى آخر وهو (2) وأصبحت المعادلة بالشكل الآتى 1 + 2 = 3 نتج عندنا عدد جديد، و إضافة إلى هذا فإن أفلاطون فى محاورة «طيماوس» لا يركز على الأعداد التى تنتج عن الطرق التقليدية للرياضة، و إنما يركز على ثلاثة أوساط من الأعداد اسماها الأوساط المتناسبة وهى العدد الحسابى والهندسى والتناغمى، وهذه الأعداد على حد قول «أفلاطون» تنتج من المتواليات، والظاهر من خلال السابق أن نظرية «أفلاطون» فى الأعداد المثالية الكلية كانت محاولة للاهتداء إلى أعم أنماط النسب وهى ليست معانى كلية تكون عللاً للموجودات.

---

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987b, (20-30)p505.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص 156.

(3) أفلاطون: محاورة طيماوس، C31 ص 208.

ثالثاً: إن «أرسطو» ربما يكون قد استنتج أن «أفلاطون» يقول: بأن الكلى أو المعانى الكلية هى عبارة عن أعداد من سياق ما يقوله «أفلاطون» عن النفس، فالنفس عند «أفلاطون» مساوية للمعانى الكلية فى طبيعتها بل هى كما يقول فى محاورة «فيدون» عبارة عن عدد، ومادام أن المعانى الكلية هى علل جوهر الموجودات، فإن هذا ربما يكون قد جعل «أرسطو» يستنتج أن المعانى الكلية هى عدد قياساً بالنفس، وهذا فى رأينا استنتاج أرسطى خاطئ لأنه ليست هناك علاقة جوهرية بين ما يقوله «أفلاطون» عن النفس، وما يقوله عن المعنى الكلى.

رابعاً: إن قول أفلاطون أن المعنى الكلى عدد «هو من الدروس الشفهية لأفلاطون على حد قول الدكتور عبد الرحمن بدوي[1]. وقد نقله لنا أرسطو من دروس الأكاديمية الشفهية، وهذا الرأى المنقول لنا عن أرسطو بهذه الطريقة لسنا على يقين بمصداقيته لأن من صفته أن يقضى على مذهب «أفلاطون» فى المعنى الكلى الذى دافع عنه فى الفترة الأخيرة من مراحل النضج من محاورة بارمنيدس، فكيف يدافع عنه و يقضى عليه فى آن واحد!؟.

خامساً: إن «أرسطو» حين نقد نظرية مفهوم المعانى الكلية عند «أفلاطون» وجعل المعانى الكلية الأفلاطونية أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت «أفلاطون» قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً خاصةً عند اسبوسيبوس واكسينوقراط.[2]

سادساً: إن النقد الأرسطى لم يكن مدفوعاً إليه من ذاته و إنما من جانب تلاميذ أفلاطون إذ كان فى أسيا الصغرى تلميذان لـ«أفلاطون» على صلة كبيرة بـ«أرسطو» فكونا اتجاهاً مخالفا للاتجاه الأفلاطونى، خاصة وأن أتباع الأكاديمية لم يكونوا أمناء على أراء «أفلاطون» حيث إن الأكاديمية اتجهت اتجاهاً رياضياً، وقد يعزى الرأى القائل بأن «المعانى الكلية أعداد» لـ «استبنوسبيوس» وهو أحد تلاميذ «أفلاطون».[3]

وأما المحور الثالث من محاور النقد الذى وجهه «أرسطو» للمعنى الكلى عند «أفلاطون»

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص28.
(2) نفس المرجع: ص156.
(3) نفس المرجع: ص 111.

فيتمثل فى اتهام «أرسطو» لـ «أفلاطون» بأنه لا يرسى مبدأ الاقتصاد فى الفكر وذلك من خلال جعله المعانى الكلية عللاً للموجودات، فأرسطو يؤكد على ضرورة عدم تعدد الأشياء بلا ضرورة، فهو يقول: «إن الذين يقدمون المثل على أنها علل فى محاولاتهم إدراك علل الموجودات التى تحيط بنا فإنهم ادخلوا موجودات أخرى فى عدد يساوى عدد تلك الموجودات التى تحيط بنا، فكانوا كمن أراد أن يحسب حسبته فظنا أنه لن يستطيع ذلك لأن عدد المثل أو المعانى الكلية يساوى أو لا يقل عن عدد المحسوسات التى كانت نقطة بداية هؤلاء الفلاسفة، حيث إنهم كانوا يبحثون عن عللها، ومنها وصلوا إلى المثل أو المعانى الكلية.[1]

وما يؤكد هذا الرأى الأرسطى قوله بما يسمى حجة الرجل الثالث، ومؤداها، إنه لن يكون هناك معنى كلى واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناهى من المعانى الكلية، لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى معنى كلياً، فإن ما هو مشترك بين الإنسان والمحسوس ومثال الإنسان أى المعنى الكلى للإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً، وما هو مشترك بين الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسان رابعاً، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنساناً خامساً إلى ما لا نهاية.[2]

والشيء الغريب هنا أن هذا النقد من جانب «أرسطو» لم يكن فكرة جديدة أتى بها «أرسطو» و إنما التفت إليها «أفلاطون» وعالجها فى محاورة البارمنيدس كما تناولناها فى الفصل السابق، وهنا يكرر «أرسطو» النقد مرة أخرى وكأنه لم يلتفت إلى أعمال «أفلاطون» أو أنه لا يريد أن يخرج «أفلاطون» من الإطار الذى رسمه له فى ذهنه، والأكثر من ذلك أن هذا النقد لم يتوقف عند «أرسطو» فحسب، و إنما استفاد منه وليام الاوكامى محاولاً تطبيق مبدأ الاقتصاد الذى أشرنا إليه على فكره، وهذا ما سنتناوله فى جانب آخر.

حقاً، لقد لخص أبو يعرب المرزوقى.[3] النقد الذى وجهه «أرسطو» لـ»أفلاطون» والذى تناولناه فى المحاور الثلاثة فى أربعة نقاط. الأولى، إنه من المحال أن يكون شيء ما فى نفس

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch9, 900 b (5-15).

(2) Ibid: B7, Ch 13, 1033 b, 25-30 P 556, وانظر أيضاً د/ محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1974، ص76.

(3) أبو يعرب المرزوقى: ابستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، بيروت 1985، ص289.

الوقت عنصراً للأشياء ومحمولاً كلياً علىها: إذ عندئذ سيكون صورياً ومادياً فى نفس الوقت، أى محمولاً كلياً وعنصراً كالمعنى الكلى، بحث تبقى طبيعة المبادئ غير محددة. والثانية، أن جوهرة المعانى الكلية الأفلاطونية لا تحل المشكلين اللذين زعمت لهما حلاً المشكل الأبستمولوجى لمعرفة العالم المحسوس، والمشكل الوجودى للعلة. والثالثة، إن المعانى الكلية ليست معلومة: فإذا زعمنا أنها كلية فقدت جوهريتها، و إذا زعمنا أنها فردية فقدت قابليتها لأن تكون معلومة. الرابعة، أن الواحد أو المعنى الكلى والوجود ليسا جنسين أو جوهريين، بل هما مجرد كليين وحدتهما تناسبية.

وهذا النقد الأرسطى لـ «أفلاطون» لا يجب النظر إليه على أنه نقد هدام و إنما هو على العكس، و يهدف إلى تصحيح موقف «أفلاطون» نفسه، ومن ثم الكشف عن الأساس التحتى الذى أقام علىه «أرسطو» مذهبه فى المعنى الكلى، وسؤالنا الآن يتعين أن يكون سؤالاً عن كيفية تصور «أرسطو» لماهية المعنى الكلى، إن إجابتنا عن هذا السؤال تنطوى على بعدين، الأول يتعلق بتلازم الصورة أو المعنى الكلى والمادة أو الجزئى، أما الثانى فيتعلق بما إذا كان المعنى الكلى هو جوهر أم أنه غير جوهر.

وعلى صعيد البعد الأول نجد أن «أرسطو» يرفض أن تكون الصورة كالمثال الأفلاطونى الذى يوازى المعنى الكلى فى وجود خاص عالم مستقل. فهو يذهب إلى أنها توجد و إن كان لابد لنا من استخدام كلمة توجد فى الأشياء وحدها، و يتساءل: أليست الصور أو الكليات محمولات؟ لأن مثال الإنسان أى المعنى الكلى للإنسان هو نفسه محمول مثله مثل كلمة «إنسانية». والكلى هو محمول مشترك بين أفراد الفئة الواحدة: فكلمة «البياض» الكلية محمولة مشترك فيه جميع الأشياء البيضاء.[1]

وهذا يعنى أن المعنى الكلى ملازم للجزئى أو أن الصورة ملازمة للمادة، فلا توجد إحدهما دون الأخرى، وكل جوهر فيهما يحل إلى الأخر و يشترك إليه و يتضمنه، فلا يمكن أن تتحقق الهيولى تحققاً فعلاً بدون الصورة أو المعنى الكلى التى لا تتحقق إلا فى هيولى تحل فيها، وعلى هذا فإن ما نتحدث عنه كمعنى كلى أو جوهر ليس شيئاً منتجاً من ذاته و إنما الشيء المحسوس

(1) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص46.

يعطيه اسمه و يصبح بذلك ملازماً له وهذا لا يعنى المشاركة أو الحلول. فعلى سبيل المثال، صورة الكرة البرونزية أو المعنى الكلى للكرة البرونزية التى هى الشكل الكروى لا تولد عند صناعة الكرة البرونزية، و إن ما يولد هو إتحاد الشكل الكروى والبرونز.[1]

وهذا لا يعنى أن أرسطو قد لازم بين الجزئى ممثلاً فى المادة والصورة أو المعنى الكلى تلازماً مطلقاً، و إنما ميز بينهما تمييزاً اعتبارياً فقط، فمثلاً نجد «أرسطو» يرى أن ثمة مادة فى الأجسام قد تكون موضوعاً للإحساس، ولكن هذه المادة لا توجد عن الجسم، إذ لا وجود لها عن طريق أحدى الصور الحسية، وعلى ذلك فالمادة لا توجد منفصلة بذاتها عن الصورة أو المعنى الكلى، كما أنها لا تعرف بذاتها، لأنها ليس لها كم ولا كيف ولا أى عرض من الأعراض التى تظهر الموجود وكذلك فلن نستطيع أن نجمل الصورة أو المعنى الكلى مفارقاً للمادة إلا عن طريق التجريد.

وعلى هذا الأساس فإن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً، لأن الوجود الفعلى يعتمد علها، ولأن الشيء عبارة عن إتحاد الصورة والمادة كما قررنا من قبل، وبدون هذه الصورة وهى كلية سيكون مادة بذاتها فحسب، والمادة بالذات هى لا شيء، أعنى، أنها غير موجودة، ومن ثم فبدون الصورة أو بدون الكلى لا يمكن للشيء أن يوجد وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التى توجد بدونها الأشياء.[2]

والنتيجة التى يمكن أن تترتب على ذلك هى أن هناك أربع صفات للمعنى الكلى بالمعنى الأرسطى. الصفة الأولى وهى أن وجود المعنى الكلى الأرسطى غير قائم فى ذاته إنما قوامته على الأشياء ووجوده ليس وجوداً فعلياً كالحجر وغير ذلك. ولكونه كذلك فإن وجوده غير مفارق لوجود المحسوسات، إنما وجوده مرتبط بالمادة أو الهيولى. الثانية هى أن الوجود الذى يأخذه المعنى الكلى هو صفة بسيطة simple property وهو مشترك لعديد من الأشياء ونصل إلى تصور هذه الصفات عن طريق عملية التجريد من الجزئيات particulars، فنحن نرى السماء الزرقاء، والماء الأزرق، والملابس الزرقاء، الخ...، ونصل بالتجريد إلى تصور الزرقة، ومن هنا لا وجود للمعنى الكلى بدون الجزئى، وعلى هذا فالاثنان يعتمدان كلاً منهما على الأخر. وعلى النقيض من

(1) Aristotle: Metaphysics, Book v11, Ch8, 1033b (15-20) p556.

(2) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص 50 - 51.

ذلـك نجد «أفلاطون» يبنى الجزئيات على المعانى الكلية ويجعل المعانى الكلية فى وجود مسـتقل عن كل الجزئيات. ولكونها كذلك- فإن وجودها سـابق على الأشـياء prior to things.[1]

والصفـة الثالثة وهى أن المعنى الكلى يتجرد عـن طريق مجموعة عناصر مادية إلى موجود قائـم بذاتـه، أعنى الجزئى، لأننا لو أخذنـا أى جوهر فردى معين فإننا نجـده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع فى الكلمة يتركب من جملة حروف أو اللحم مركب من العناصر الأربعـة الطبيعية، و إن كلاً منهما شيء له وحدته، ومصدر هذه الوحدة هو الصورة أو المعنى الكلى.[2]

والصفـة الرابعة وهى مترتبـة على الصفات السـابقة، أعنى، إذا كان المعـنى الكلى ملازماً للمادة أى يعتمد على الجزئى والجزئى متكثر فى الوجود، لزم عن ذلك كلاً مجرد تسمح له طبيعته بأن تتخذ محولات لموضوعات كثيرة على عكس الجزئى المفرد الذى لا يحمل على غيره.[3]

ومـن خلال هـذه الصفات التى نعت بها «أرسـطو» المعـنى الكلى توصـل لتعريف محدد للمعـنى الكلى فى كتاب الميتافيزيقا[4] وهـو «أن المعنى الكلى هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد»، هذا التعريف الذى قدمه «أرسطو» لا يختلف عن التعريف الذى استنبطناه لمفهوم المعـنى الكلى عنـد «أفلاطون» من خلال الصفات التى حددها للمعـنى الكلى. وعلى الرغم من هذا الاتفاق بين «أرسـطو» و «أفلاطون» فى تعريف وتحديد المفهوم، إلا أن «أفلاطون» فتح لنا مجال الاسـتنباط لتحديد المفهوم كما قد سـبق، و«أرسـطو» وفر علنا جهداً كبيراً بتقديمه هذا التعريف.

وبعيداً عن هذا التعريف الذى توصل إليه «أرسـطو» للمعنى الكلى فإن الصفات الأربعة التى حددناها تفرض علنا تسـاؤلاً ألا وهو هل تلازم المعنى الكلى أو الصورة الأرسـطية للجزء المتمثـل فى المـادة يحتم بأن المعنى الكلى مفهـوم واقعى؟ والإجابة على هذا السـؤال هى بالطبع

(1) John Hospers: Pholosophical Analysis, India, Air srindam, 1971, p 360.

(2) Aristotle: Metaphysics, B5, Ch8, 1018 a, 20, p548.

(3) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة د/ زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص263.

(4) Aristotle: Metaphysics, B5, Ch8, 1018 a, 20, p538.

بالإيجاب طبقاً لأرسطو، لأن الكلى بحسب «أرسطو» كما حدد سابقاً يوجد فى جزئياته، يقول «أرسطو» فى هذا الصدد المعانى الكلية فى كل مكان ودائمة[1]. وقد علق «وولتر برلى»[2] Walter Burley فى كتابه on Universals أو عن الكليات على هذه الجملة قائلاً «يقصد «أرسطو» بقوله إن الكليات فى كل مكان أن الكليات فى أماكنها وأماكنها الجزئيات، وبذلك المعنى الكلى وجوده فى الجزئيات» وهذا الشرح والتعلق من «وولتر» يؤكده «أرسطو» فى كتاب الميتافيزيقا عندما يقول: «الجوهر غير مفارق لما هو جوهر، والجوهر مشابه لما هو جوهر، وما هو مشابه لا يمكن أن يكون مفارقاً لذاته»[3] وهذا النص يتضمن أن الجوهر الثانى الذى يجمع الكليات كالأجناس والأنواع إلى آخر الكليات الخمس التى سنتحدث عنها بعد قليل، غير مفارق للجوهر الأول وهو الجزئى، ويترتب عليه أن الجوهر الأول مشابه للجوهر الثانى. وقد علق «بؤثيوس»[4] على هذه الواقعية قائلًا: «أن المعنى الكلى هو نفس الشيء يماثل الجزئيات، قد يختلف طبقاً للتصور لأن الحالات المادية عندما تجرد بالفهم من الحالات الجزئية تكون معناً كلياً، وعندما تفهم تحت تصور مشترك فإنها تكون معناً كلياً أيضاً، والشيء يكون جزئياً يحس والمعنى الكلى يكون كلياً عندما يعقل.

إن ما يريد أن يوصله إلينا «بؤثيوس» هنا أن «أرسطو» يؤكد على أن المعنى الكلى متشابه كجزئياته وهذا التشابه على حد ما يرى الباحث يختلف عن التشابه الأفلاطونى بين المعنى الكلى والجزئيات التى تشارك فيه حيث أن المعانى الكلية تأخذ نفس المسميات الحسية فى الطبيعة و«أرسطو» يرى أن المعنى الكلى يأخذ نفس المسمى ويكون فيه، فالعلاقة كما تبدو للناظر فيما سبق بالطبع مختلفة، لأن علاقة المعنى الكلى بالجزئى عند «أفلاطون» علاقة مشاركة صرفة، تجرد المعانى الكلية وتجعلها مفارقة، أما علاقة المعنى الكلى بالجزئى عند «أرسطو» هى

(1) Aristotle: Posterior analytics, Trans by G.R.D. Nur, The works of Aristotle, Vol1, Editor ship, W.D., Ros, Oxford University press, London, 1950 37b, (32-33).

(2) Walter Burly: on universals, translated from Burlei super arterm veterm porphirii et Aristoteli, Fols, 3rb. By Paul Venice Spade: Copy in the Lilly Liberary, Indiana University, 1497.

(3) Aristotle: Metaphysics, B7, Ch5, 1031 a, (11-13), p553.

(4) Beothius: second commentary on porphyry's isagoge brantt, ed p 166, 14-33 and see also Paul Venice Spade, Five teextes on the medieval problem of universals, Andiapolis, Jackett, 1994, p25.

علاقـة تداخل بين المعـنى الكلى المعقول والجزئى المحسـوس وهذه العلاقـة تفرض على المعنى الكلى واقعية تتجسد فى الجزئيات المشابهة له.

و يفسر «أرسـطو» حدوث هذه العلاقة المتداخلة بالاستعانة بمفهوم الحركة «فكل حركة تفترض شـيئين: أحدهما يتم به الفعل، والأخر يجرى عليه الفعل: إذ المطلوب فى هذه الحالة هو تحقيـق المعنى الكلى أو الصورة بالنسـبة للهيولى، وهـذا لا يتم إلا بأن تنتقـل الصورة أو المعنى الـكلى فتحل فى الهيولى، وهذا الانتقال يتم دائماً بأن تتماس الصورة أو المعنى الكلى بالهيولى، ما دام المطلوب هو تحصيل الهيولى لصورة ما أو معنى كلى ما.[1]

وقد يرى البعض ومن بينهم «وولتر سـتيس»[2] أن جعل المادة الموجود الحقيقى وهى مبدأ التشـخيص والفردانية يثبت أن الجزئى هو الموجـود الحقيقى وهو أولى بأن يكون المعنى الكلى فى الوجود، غير أننا نريد أن نطرح سـؤالاً على القائلين بهذا الرأى: من أين يأتى الجزئى موجود خامـل إذ لم يتحـرك لتحقيق ذاته أو كى ينشـئ الصورة أو المعنى الكلى الـذى يريد أن يكون علـه، و إن لم يتحـرك فهو موجود طبيعى. إذ أن هناك مبدأ أعلى منـه يعطيه هذا المعنى الكلى وهو المعنى الكلى فى ذاته أـو الصورة ذاتها. وبذلك يكون المعنى الكلى أحق بالوجود من الجزئى لأنه موجود بالفعل والجزئى موجود بالقوة، وهذا يجعلنا نقول أن واقعية المعنى الكلى فى علاقته المتداخلـة مع الجزئى لا تعـنى أن الجزئى هو الموجود الحقيقى أو أحـق بالوجود، وهذا لا يعنى أيضاً أن «أرسطو» يتشابه مع «أفلاطون» فى بخسه للعالم الجزئى، لأن «أفلاطون» جعل عالم الجزئى وهو عالم المادة عالم زائف، بينما جعل «أرسـطو» الجزئى فى علاقة متداخلة مع المعنى الـكلى. ومـن هنا تكون المعانى الكلية التـى هى صور عقلية منتزعة من الصـور النوعية التى توجد فى الخارج متحدة بالمادة و يسميها «أرسطو» بالماهيات وهى كلية Universal. فأنت إذا خطر ببالك معنى الإنسان فأنت أمام ماهية مجردة من صور نوعية فى الخارج وكلية أيضاً، لأنها لا تخص فرداً بالذات، و إنما تنطبق على الأفراد كافة «سـقراط» و«أفلاطون»، أما «سقراط» و«أفلاطون» فكل منهما مركب من صورة ومادة بأعراضهما المشخصة فى الأعيان، وهذا التميز بين المعنى الكلى والجزئى عند «أرسطو» فيه حل لنقائض «أفلاطون» فى المشاركة، إذ المشاركة

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص 146.

(2) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص 48.

أو الوجـود كرابطة بين موضوعات ومحمولات بين طبيعة الوجـود والوجود الذهنى وحده، أى الماهيات التى تتألف منها الأحكام والقياسات، فالمشاركة ممكنة لأنها فى مجال المعرفة فحسب، لأن الماهيات تتشارك فى الذهن وليست معانى كلية قائمة فى ذواتها منفصلة عنا فيعتذر المشاركة بينهـما، والذهن يجد بين الماهيات الكثير مـن العلاقات التى تعبر عنها الأحكام وهذا ما يجعل الكلام ممكناً والمعرفة قائمة.

وأما البعد الثانى للإجابة على السؤال الذى طرحناه قبلاً والمتعلق بكيفية تصور «أرسطو» للمعـنى الكلى، فهو يخص السـؤال المتعلق بما إذا كان المعنى الـكلى عبارة عن جوهر أم أنه غير جوهر، هنا نجد أنفسـنا أمام حقيقة مؤداها أن إجابة «أرسـطو» على هذا السـؤال هى إجابة متناقضـة، فهو تارة يجعل المعنى الكلى جوهر كما فى كتاب المقولات وتارة أخرى يراه أنه ليس بجوهر كما فى كتاب الميتافيزيقا.

ففـى كتـاب المقولات يـرى «أرسـطو» أن الجوهر ما لا يحمـل على موضـوع ولا يحل فى موضوع، لذلك هو قائم بذاته، ولا يوجد فى غيره، ولا يقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما، ومثال ذلك إنسـان ما، أو فرس ما، ومن هذا التعريف للجوهر استطاع «أرسطو» أن يحدد تقسيم الجوهر فهو إما أن يكون جوهر أول أو جوهر ثانى، «فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فى الأنـواع التـى توجد فيها الجواهر الموصوفـة بأنها أول»[1]. فالجواهـر الأولى هى الجزئيات أمـا الجواهر الثـوانى فهى الأجنـاس والأنواع وهى كليـات وقد أعطاها «أرسـطو» الأولوية فى الوجـود، لأن وجودهـا عقـلى. ولأن المنطقى يتناوله وسـتقرئه بطريق تجريبى من الأشـياء الخارجية اللامتناهية- الجواهر الأولى.[2]

وبناءً على ما تقدم يتضح أن أرسـطو قد قال بنوعين أساسـين للجوهر هما: الجوهر الأولى وهـو الذى يكـون دائماً موضوعـاً فى القضية، وهو أفـراد النوع، والجوهـر الثانوى وهو أولى المقـولات، ووضعه الأسـاسى فى القضية أن يكون محمولاً فى قضيـة، وإن أتى موضوع فى قضية

(1) أرسطو: المقولات، ضمن منطق أرسطو، ثلاثة أجزاء، الترجمة العربية القديمة، الجزء الأول، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، 1988م، 160 أ (5 - 15) ص36.

(2) فرفريوس الصورى: إيساغوجى، نقل أبى عثمان الدمشقى، تقديم وتحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص61.

مـا، فإنه يكون موضوع غير حقيقى للحمل، أى موضوع متكلف، لأنه يأتى موضوع فى قضية ومحمول فى قضية، فإن وضعه الأساسى أن يأتى محمولاً، ومثاله، الأجناس والأنواع.

وهذا يعنى أن الجوهـر وعلى الأخص الجوهر الثانوى معنى كلى وجعله على رأس المقولات التسـع لأنها محمـولات له، فلفظ « كاتيجوريای» فى اليونانية يعنى عند «أرسـطو» الإسـناد أو الإضافة، وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافة أو مسندة أو مقولة أى محمولات، أو بتعريف أدق، المقولـة معنى كلى يمكـن أن يدخل محمولاً فى قضية ولا يخرج الجوهـر الثانى عن هذا التعريف مهـما يتبـادر إلى الذهن من أن المقولات التسـع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء.[1] وسـوف نعرض لاحقاً هذه المقولات لأن ما يعنينا هنا هو أن الجوهر فى كتاب المقولات معنى كلى تحمل باقى المقولات التى هى بالطبع كليات أيضاً.

وفى كتاب الميتافيزيقا قال أرسطو بأربع أنواع للجوهر، الجوهر الأولى هى أفراد الأنواع ووضعها الأسـاسى أن تـأتى موضوعاً فى قضيـة، والجواهر الثانوية، وهـى أولى المقولات وهى كالأجناس والأنواع، ووضعها الأساسى فى قضية أن تكون محمولة فى القضية، كسائر المقولات، وجواهـر أولى وهى موجـودات فى عالم ما فوق فلـك القمر، وهى مؤلفة مـن هيولى وصورة، ومتحركة حركة أزلية أبدية أى مستمرة، وجوهر أول أى محرك أول. وقد عرف أرسطو الجوهر بأنـه الثابت الذى تتوالى عليه الأعراض أو الصفات، وبالتالى فأنها أكثر الموجودات أحقية بأن يطلق علها جوهر أول.

ويزيد أرسطو على ذلك بقوله إن المعنى الكلى لا يكون جوهراً للمعنى الحقيقى لأنه يكون مشـترك للكثرة ولكنه محمول والمحمول لا يكون معنى كلى ويمكن فصله عن الأشـياء.[2] وقد قرر سابقاً أن الجوهر متقوماً بذاته ومتقوماً به غيره، وعلى هذا كيف يكون المعنى الكلى جوهراً بالمعـنى الأولى؟ فإذا أطلقنا كلمة جوهر على المعنى الكلى فما ذلك بطريقة ثانوية، أو من باب التمثيـل، باعتبار أن الـكلى فى هذه الحال هو مجموع الصفات الذاتيـة التى تقوم الشيء الجزئى

(1) د/ محمد فتحى: الجدل بين أرسطو وكانط، ص39، وانظر أيضاً د/ محمد فتحى عبد الله: معجم المصطلحات المنطقية وفلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2002، ص85.

(2) Aristotle: Metaphisics, B10, Ch2, 1053 b, (15-25) p580.

وتكـون ماهيته. فمن هذه الناحية يمكن أن يقـال: أن المعنى الكلى جوهر، ولكن هذا الجوهر أقل مرتبة فى الوجود من الجوهر بالمعنى الأول، أعنى الجزئى المركب من الهيولى والصورة، لأنه أدنى مرتبـة فى الوجـود، من حيث التحقق فى الوجود الجزئى، وعلى هـذا كلما أقترب الكلى من الجـزئى كان أعلى درجة فى التحقق فى الوجود، وكان بالتـالى أكثر جوهرية، ولهذا كان النوع على هذا الاعتبار أعلى فى الوجود من الجنس، وعلى هذا التفسير يكون الجوهر الأول هو الجزئى المركب من الهيولى والصورة بينما الكلى هو الجوهر الثانوى.[1]

وهذا الرأى هو الذى يتفق معه «وولتر ستيس».[2] فهو يقول إنما الكليات ليست جواهر بالمعـنى الحقيقى على حسـب «أرسـطو»، ولكنها ليسـت جواهر جزئية، لأنـه لا يوجد شيء جزئياً ومعزولاً بشـكل مطلق، فإذا كانت الإنسـانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الإنسـانية فمثلاً انزع عن الإنسـان الشيء المشـترك بينه وبين الآخرين ومـا هو مشـترك بينه وبين الأشـياء الأخرى، وسـوف تجد أنك وقد جردته مـن كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة، فنحن نقـول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق،..الخ، والآن الثقل والصفرة والصفـات الأخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب، وعلى هذا الذهب لا يمكن أن يوجد بمعـزل عـن كل صفاته فى الفكر، فإن فكرت فى الذهب بمعزل عن صفاته فسـوف تجد عقلك صفحـة بيضـاء تمامـاً. و إلى جانب هذا الـرأى، هنا رأى آخر يسـتند إلى ملاحظـة فى منهجية الكتابة الأرسـطية، حيث إننا لو نظرنا فى المواضع التى تحدث فيها «أرسـطو» عن المعنى الكلى فى الحالات التى ينقد فيها المذاهب السابقة علىها فإنه يرى أن المعنى الكلى ليس بجوهر بالمعنى الحقيقـى كـما فى الميتافيزيقـا، وحينما يتكلم عـن مذهبه بمطلق الحرية يـرى أن المعنى الكلى جوهـر بالمعنى الثانـوى كما فى المقولات، ووضعه أول المقـولات وباقى المقولات هى محمولات لهذا الجوهر[3]، وهذه المقولات التى تعد كليات عند «أرسـطو» قد شـكلت بجانب الكليات الخمس وهـى الجنس والنـوع والفصل والخاصة والعـرض الجانب المنطقـى لميتافيزيقا المعنى الكلى عند «أرسطو».

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص120.
(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص221.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص124.

وهذه الآراء تسوقنا للبحث عن الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» وذلك بعد أن تناولنا ماهيته من خلال المحاور الثلاث السالفة التى نقد فيها رأى «أفلاطون» فى مفهوم المعنى الكلى، وتلازم المعنى الكلى والجزئى، وتحقيق مبدأ الاقتصاد فى الفكر، وذلك لأن البحث فى المعانى الكلية يخرج فى الواقع عن نطاق المنطق، أو هو على الأقل انتقال من المنطق إلى ما بعد الطبيعة وذلك لكونها أعلى المعانى كلية أى أنها ستكون علل الأشياء ومبادئها، وما بعد الطبيعة وبحث فى علل الوجود ومبادئها. ولكن نظراً إلى أن هذه العلل والمبادئ ليست عامة تمام العموم وليست من ناحية أخرى خاصة لدرجة كافية فإن من الممكن أن تضاف إلى المنطق[1]. وهذا الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى ينقسم بالطبع إلى شقين. الأول هو المقولات والثانى هو الكليات الخمس.

بالنسبة للشق الأول يمكن القول أنه حظى باهتمام «أرسطو» الذى تناول فيه المعانى الكلية على أساس أنها معانى منطقية إلى جانب كونها تتمتع بأساس ميتافيزيقى، وهذا هو ما فعله فى كتابه المقولات على وجه التحديد. حيث قسم الكتاب إلى عشر مقولات وهى كالآتى: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال. وقد تعنى هذه المقولات عند «أرسطو» الإضافة أو الإسناد، الأمر الذى يعنى أنها تكو أموراً مضافة أو مسندة أو مقولة أى محمولات[2].

ويقول «بول موى»[3] أن المعنى الحقيقى للمقولات أنها جهاز تدخل فيه وجهات النظر التى ينظر من نواحيها المختلفة إلى الوجود، ومعنى ذلك أنها وسائل عن طريقها ينظر الإنسان فى الوجود، أى إنها لا تدل على تعيينات واقعية للوجود، من حيث هى تعيينات واقعية عامة، وإنما هى تعيينات عامة فى الوجود، ينظر منها إلى الأشياء الحاضرة به. ويصبح لها بعد ذلك صفتين: الأولى إنها حقيقة واقعية والثانية أنها كلية عقلية، وهذا هو مصدر الخلاف بين «أرسطو» و«أفلاطون» فى تعيين المقولات.

(1) نفس المرجع: ص83.

(2) أ/ يوسف كرم: المرجع سابق، ص120.

(3) بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، الجزء الأول، ترجمة د/ فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، 1960، ص51، وأنظر أيضاً د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص52.

و إن كان «أفلاطـون» قـد قال بأجنـاس علىا وهى الوجـود والذاتية والتغير والسـكون والحركة، وبمعانى مشتركة هى التشابه والتباين والوجود واللاوجود والذاتية والتغاير والزوج والفـرد والوحـدة والعـدد، إلا إنه نفى أن يكـون لها علاقة بهـذه المقولات. وقـد وردت عند «أفلاطـون» معانى الجوهر والكم والكيـف والإضافة والفعل والانفعـال لكنه لم ينظر إليها نظرة «أرسطو»، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد، فمن الخطأ موافقة بعض المؤرخين اعتقادهم أن نظرية «أفلاطون» فى الأجناس العلىا هى أساس نظرية المقولات الأرسطية[1].

ولم يتوقف «بول موى» عند حد وضع المقولات كتعيينات عامة فى الوجود عند «أرسطو»، ولكنه قال: يمكن وضع المقولات وضعاً لغوياً، فالمقولة الأولى هى الجوهر أو الماهية (سـقراط إنسـان) وهى تناظر الاسـم فى النحو والثانية وهـى الكم (طوله ذراعان) وهـى تناظر النعت العـددى، والثالثـة هى «الكيف» (أبيض) التـى تناظر النعت الكيفـى، والرابعة هى الإضافة (ضعـف. نصـف. أكبر منـه) وتناظر أفعـل التفضيل، والخامسـة هى المـكان أو «الأين» (فى المدرسـة. فى الميـدان) وتناظر ظرف المكان، والسادسـة هـى الزمان أو «المتـى» (أمس. فيما مضى) وتناظر ظروف الزمان، والسابعة هى الوضع (جالس. مضطجع) وتناظر الصفة أو اسم الفاعل، والثامنة «الملك» (حذاؤه. رداؤه) وتناظر المضاف إليه، والتاسعة والعاشرة هى «الفعل، الانفعال» هى (يقطع و ينقطع) وتناظران الفعل المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول[2].

وهذا التقسيم هو نفس تقسيم «ترند لنبورج» فى كتابه «تاريخ مذهب المقولات» ولكن يرد على هذا التقسيم بأنه لا شىء يدلنا على أن «أرسطو» كان يقسم أجزاء الكلام هذا التقسيم، كما أن مثل هذا التقسيم يجعل قيمة المقولات الأرسطية ضئيلة جداً، إذ سيكون الأصل فى وضع المقولات اعتبارات لفظية شكلية صرفة.

و إضافة إلى التحليل السـابق فقد حلل «الفـارابى» معنى المقولة تحليلاً دقيقاً، فحصر جميع الأقسام المحتملة التى تدخل أو تتضمن فى لفظة مقولة، حيث كانت المقولات مشتملة على كل مـا يمكن أن يقال فى أنحاء الوجود و يلخـص ذلك فى العبارة الآتية «لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً علىه بلفظ، وكان محمولاً على شىء ما مشـار إليه محسـوس، وكان أول معقول

(1) د/ محمد فتحى عبد الله: المرجع السابق، ص95.
(2) بول موى: المرجع السابق، ص22.

يحصل إنما يحصل معقول محسوس و إن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات، وكانت أيضاً مفردة والمفردة تتقدم المركبات فكل واحد إنما يقال له مقولة بالإضافة إلى المشار إليه، دوماً لم يكن معرفاً أصلاً المشار إليه على الصفة التى تعقلنا فليس بداخلة فى المقولات»[1].

وقد ادخل «الفارابى» مقولة العقل الفعال على المقولات الأرسطية وهو «الشيء الذى يعطى الأجسام السماوية الحركة المستديرة الدائمة «ولكن سرعان ما تنحى عن هذا الرأى لأن العقل الفعال هو جوهر متفرع عن الجوهر المقولة، أى أنه نوعاَ من أنواع الجواهر المتضمنة فى الجوهر بوصفه مقولة وجنساً للأجناس بقوله «وكذلك الأسماء المشتقة الدالة على سائر المقولات فإن المشار إليه منطو بالقوة»[2]. وبذلك يكون التعديل الذى أدخله الفارابى هو تعديل موجود بالقوة فى الجوهر الذى هو أول المقولات.

وفى نهاية الحديث عن لفظة مقولة فإننا لا نستطيع أن نرى المقولات فكرة نظرية فحسب، ولكنها ذات مدلولات خارجية وتعيينات واقعية، ومن هنا يمكن اعتبار المقولات تصوراً واقعياً للموجود بما هو موجود، وهذا يؤكد التلازم بين الجانين المنطقى والميتافيزيقى للمقولات، ويجب أن نلحظ جيداً أننا لا نستطيع أن نفرق عند «أرسطو» بين المنطقى الخالص والميتافيزيقى الخالص، بل تختلط المادة بالصورة، ولذلك فإننا نميل إلى جعل المقولات قاسماً مشتركاً بين المنطق والميتافيزيقا، و إن كاد بعض مؤرخى الجوهر والجوهر هو الموضوع الأساسى لما بعد الطبيعة.

ولما كانت المقولات معانى كلية لها مدلولاتها الواقعية المتعينة فى الوجود فقد رتبها أرسطو ترتيباً تنازلياً بادئاً من الجوهر ومنتهياً بالفعل والانفعال فالجوهر وهو أول المقولات «لا يقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما» [3] و يعنى ذلك، إنه لا يحمل على شيء ولكن الأشياء قد تحمل عليه، وقد قسمه «أرسطو» إلى نوعين الجوهر الأول والجوهر الثانى، الجوهر الأول وهو لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد فى موضوع آخر والمفرد الجزئى كـ «سقراط»، والجوهر الثانى، لا يحمل على موضوع غيره وهو المعنى الكلى كالجنس والنوع مثل حيوان أو إنسان، أما الذى يوجد فى موضوع آخر و يفترض وجود الجوهر فهو كل المقولات الأخرى.

(1) الفارابى: كتاب الحروف، تحقيق ودراسة د/ محسن مهدى، بيروت، 1968، ص62 و ص95.
(2) نفس المصدر: ص785.
(3) أرسطو: المقولات، ف5، 160أ، (10 - 20)، ص36.

وقد علق «الحسن بن سوار»[1] على «أن وصف أرسطوطاليس الكلي بأنه يقال على موضوع يتبين منه أنه تصور واختراع للنفس، ولذلك قال: يقال على موضوع، فهذا ما يقوله فرفريوس ويشبه بما قاله المشائيين الذين لا يرون وجود الأمر الكلي إلا في النفس، فإن رئيس نحلتهم يقول أن الكلي إما إن يكون موجوداً وأما أن يكونه وجوده أخيراً».

وعلاوة على هذا التعريف والتقسيم للجوهر فقد وصفه «أرسطو» بصفات ثلاثة، الأولى، أنه لا مضاد له فماذا يضاد الجوهر الأول كإنسان ما! إنه لا مضاد له، والصفة الثانية إن ما هو جوهر جوهر ليس يقال أكثر ولا أقل: مثال ذلك هذا الجوهر إن كان إنساناً فليس يكون إنساناً أكثر ولا أقل، ولا إذا قيس بنفسه، ولا إذا قيس بغيره، فإنه ليس أحد من الناس إنساناً أكثر ولا أقل، ولا إذا قيس بنفسه، ولا إذا قيس بغيره، فإنه ليس أجحد من الناس إنساناً بأكثر من غيره. الصفة الثالثة أن الجوهر الواحد بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات مثال ذلك: إنسان ما، فإن هذا الواحد هو بعينه يكون أبيض حيناً وأسود حيناً، وطالحاً وصالحاً[2].

وأما الكم وهو المقولة الثانية وهو كمعنى كلي محمول على الجهر وله بعض صفاته، وينقسم الكم إلى كم متصل وكم منفصل، وأما الكم المتصل كالخط والبسيط والزمان والمكان فهي أشياء متصلة لأن الخط مثلاً «قد يتهيأ أن يؤخذ حد مشترك تتصل به أجزاؤه: كالنقطة ويجرى نفس المجرى الزمان والمكان، فإن الآن من الزمان يصل ما بين الماضي منه والمستأنف. والمكان لأن أجزاء الجسم تشغل مكاناً، وأيضاً منه - المكان - ما هو قائم من أجزاء فيه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه أجواء ليسلها وضع. مثال ذلك أن أجزاء الخط لها وضع بعضها عند بعض، لأن كل واحد منها موضوع بحيث هو»[3]، وأما الكم المنفصل فهو كالعدد والقول، فأجزاء العدد لا يوجد لها حد مشترك أصلاً يلتئم عنده بعض أجزائه ببعض، مثال ذلك أن الخمسة - إذ هي جزء من العشرة - فليس تتصل بحد مشترك الخمسة منها بالخمسة لكنها منفصلة،...، وكذلك القول هو من المنفصلة: فأما أن القول كم فظاهر، لأنه يقدر بمقطع ممدود أو مقصور، وإنما

(1) الحسن بن سوار: كتاب المقولات، تقديم المقدم، ص90.
(2) أرسطو: المقولات، 5. 163أ (25 - 35) و 163ب (15) ص40 - 42.
(3) نفس المصدر: 164أ (5 - 10) ص44.

أعنى الذى يخرج بالصوت، وأجزائه ليست تتصل بحد مشترك، وذلك لأنه لا يوجد حد مشترك تتصل به المقاطع»[1].

وللكم نفس صفات الجوهر. فمن صفاته أنه لا مضاد له فذى الذراعين والثلاثة والسطح لا مضاد لها، أنه غير قابل للأكثر والأقل، فلا يقال بأن هذه الخمسة بأكثر من هذه ثلاثة، إنه يقال مساوياً وغير مساوياً، وهذه الصفة هى أخص الخواص لمقولة الكم.

وأما الإضافة فهى عبارة عن معنى كلى يقال حينما تكون ماهيتها تقاس بغيرها، فالجبل كبير بالقياس إلى غيره، وقد حدد «أرسطو» شواهد علها، كالملكة، الحال، الحس، العلم، الوضع، فالملكة إنما تقال ملكة الشيء، والعلم علم بشيء، والوضع وضع لشئ، والحس حس بشيء[2].

والإضافة لا تضاف على الجوهر، سواء أكان الجوهر الأول أم الثانى فالجوهر الأول ليس من المضاف لا فى كلياته ولا فى أجزائه، ففى كلياته لا يقال أن إنسان ما أنه إنساناً لشئ، وكذلك فى جزئياته. فإنه لا يقال أن رأس ما أنه رأس ما لشئ، بل رأس لشئ. والجوهر الثانى، فإنه لا يقال أن الثور ثور لشئ، ولا أن الخشبة خشبة لشئ، بل يقال إنها ملك لشئ، وهذا الشيء ظاهر، إلا أن فى بعض الجواهر الثوانى فقد يدخل فى أمرها الشك[3].

وأما الكيف فهو يقال لبيان حال الشيء، وقد حدد «أرسطو» أربعة أحناس للكيف، فالجنس الأول فرق «أرسطو» بين «ما هو كيف بالملكة وما هو كيف بالحال، فالكيف بالملكة هو أطول زماناً وأعصر تحركاً كالعلم، والكيف بالحال أقل زماناً وأسرع تحركاً كالحرارة والرطوبة. ويكون على ذلك الفرق بين الملكة والحال أن هذه سهلة الحركة، وتلك أطول زماناً وأعسر تحركاً. والملكات هى حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات فإن من كانت له ملكة فهو بها بحال ما من الأحوال، وأما من كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة[4].

(1) نفس المصدر: 6. 165ب (25 - 35). ص43 - 44.
(2) نفس المصدر: 7، 166 ب (35 - 40)، ص48.
(3) نفس المصدر: 7، 168 ب (15 - 25)، ص53.
(4) نفس المصدر: 169 ب (10 - 13)، ص56، وأنظر أيضاً Aristotle: Metaphiscsm B5, Ch14, 35, p541.

والجنس الثانى هو ما يسمى ملاكزين أو محاضرين أو مصححين أو ممراضين «أو بالجملة ما قيل بقوة طبيعية أو لا قوة،....، من قبل أن لا قوة طبيعية أو لا قوة فى أن يفعل شىء ما بسهولة أو لا ينفعل شيئاً، مثال ذلك أنه يقال ملاكزين أو محاضرين ليس من قبل أن لهم قوة على أن يفعلوا شيئاً بسهولة، ويقال مصححون من قبل أن لهم قوة طبيعية على ألا ينفعلوا شيئاً بسهولة من الآفات والأعراض، ويقال ممراضون من قبل أن لا قوة لهم طبيعية على ألا ينفعلوا شيئاً، وكذلك الأمر فى الصلب واللين، فإنه يقال صلب من قبل أن له قوة على ألا ينقطع بسهولة، ويقال لين من قبل أنه لا قوة له على هذا المعنى نفسه»[1].

والجنس الثالث هو الكيفيات الانفعالية كالحلاوة والمرارة، وكل ما كان مجانساً لهذين كالحرارة والبرودة، وقد يقال كيفيات انفعالية من قبل أن تلك الأشياء أنفسها التى قبلت هذه الكيفيات.

والجنس الرابع هو الشكل والخلقة الموجودة فى واحد واحد، فإنه يقال فى الشىء بأنه مثلث أو مربع: كيف هو، وبأنه مستقيم أو منحنٍ.

وهذه هى الأجناس الأربعة للكيفيات قد ساقها «أرسطو» كمعانى كلية فى شكل استقرائى لكل ما يوجد فى الوجود من كيفيات وما لا يوجد على غرارها فهو يقع تحت المشتقة أسماؤها كما يشتق من الأبيض أبيض ومن البلاغة بليغ، وهكذا.

والمقولتان السادسة والسابعة وهى الفعل والانفعال، فقد اقتصر الحديث عنهما لأنه قد تحدث عنهما فى معرض الحديث عن الجنس الثالث من مقولة الكيف، إلا أنه يذكر صفتين لهما وهما أنهما تقبل المضادة والأكثر والأقل[2].

وهذه المقولات التى ذكرناها وهى الجوهر والكم والإضافة والكيف والفعل والانفعال قد ضمناها فى باقى المقولات وهى الأين والمتى والوضع والملك وذلك خشية التطويل الممل. وبالإضافة إلى هذه المقولات العشر التى ذكرناها يلحق بكتاب المقولات لـ«أرسطو» مقولات أخرى كالمتقابلات والأضداد والمعية والمتقدم والحركة وله، وهذه المقولات الملحقة كما يرى

(1) نفس المصدر: 171أ (5 - 25) ص58.
(2) نفس المصدر: 9. 172 ب (1 - 5)، ص62.

البعض أنها ليست صحيحة النسبة إلى «أرسطو»، وأنها من وضع أحد المشائيين، لأننا نجده قبل الفصل الأخير مباشرة يقول «فهكذا نكتفى به من القول فى الأجناس التى غياتها قصدنا». ولن نستطيع هنا أن نجزم بأن هذا الملحق لأرسطو أم لشراحه، لأن أسلوب الكتابة المكتوب بها الملحق لا يختلف كثيراً عن الكتاب ذاته، وما يهمنا هنا أن ما ذكر فى الملحق هو تضمنات وتفسيرات للكتاب وتطويل للمقولات أو اشتقاق منها.

أما الشق الثانى من الجانب المنطقى لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» هو الكليات الخمس، فقد تحدث «أرسطو» عنها فى المقالة الأولى من كتاب الطوبيقا، وهى الجنس Genus، النوع Species، والفصل Difference، والخاصة Property، والعرض Accident. وقد خصص فرفريوس كتابه ايساغوجى ليكون بمثابة مدخل لكتب أرسطو المنطقية، وعلى وجه التخصيص، كتاب المقولات. وقد تحدث فرفريوس الصورى عن الكليات الخمس مجتمعة فى كتاب الطوبيقا، إلا أنه لم يفرد لها موضعاً خاصاً بهذا الكتاب، إلا أننا نجده قد تحدث عن النوع أثناء كلامه عن الجنس مقارناً بين الجنس والنوع، وأثناء حديثه عن الفصل مقارناً بينه وبين النوع.

فالمعنى الكلى الأول وهو الجنس محمول على كثيرين مختلفين بالنوع[1]. وبمعنى آخر، هو كل يقال على أشياء مختلفة الحقائق والذوات ويندرج تحته كليات أخص[2].

ويرى «جون ديوى»[3] أن الجنس هو المادة المنطقية التى منها نصوغ التعريف، إذ الجنس من التعريف هو كالوجود بالقوة بالنسبة إلى الوجود بالفعل فى مادة الوجود.

وإذا كان الجنس كذلك فإنه معنى كلياً يحمل على كثيرين ويحوى كليات أدنى منه فى الوجود وأقل منه فى الشمول، وإذا اعتبرنا هذا تعبيراً ماصداقياً لتعريف الجنس فإن «تريكو» يعترض على أن التعريف الماصدقى ليس إلا نتيجة يستند علها التصنيف وهذه هى وجهة نظر

(1) Aristotle: Topica, Translated by W.A., Psikard, Cambridge, Oxford Press, London, 1950, B1, Ch5, 102a, b31-5.

أرسطو: كتاب الطوبيقا، نقل عثمان الدمشقى، ضمن منطق أرسطو، جـ2، المقالة الأولى، 102أ، 32/ 102 ب3، ص496.

(2) د/ ألبير نصرى نادر: المنطق، منشورات مكتبة العرفان، الطبعة الأولى، بيروت، 1969، ص13.

(3) جون ديوى: المنطق - نظرية البحث، ص249.

«أرسطو»، الذى يعرف الجنس بأنه يحمل بالاشتراك على عدة أنواع، ويمكن حمله عليها فى مقولة الجوهر[1].

وقد قسم «أرسطو» الجنس، فالجنس الذى فوقه كليات وليس تحته إلا أنواع مختلفة يسمى بالجنس السافل أو القريب، وما بين الجنس البعيد والقريب يسمى بالأجناس المتوسطة، أما النوع الذى ليس فوقه إلا الجنس العالى كالجسم إذ ليس فوقه إلا الجوهر بالمعنى الثانوى كمرادف للوجود هنا فيسمى النوع. والذى ليس تحته إلا أفراد جزئية يسمى بالسافل، أو نوع الأنواع كإنسان وما بينهما يسمى بالأنواع المتوسطة كحيوان وجسم نام[2].

وهذا التقسيم شمل معه تقسيم النوع لأن الضرورة تقتضى أن يكون الجنس والنوع فى قسمة واحدة، وقد وضعهم «أرسطو» تحت مفهوم الحد فى المقالة السادسة، وذهب لضرورة والتلازم تجعل النوع ملازماً للجنس فى الكيف والكم «فينبغى أى يكون الجنس والنوع تحت قسمة واحدة أبداً، وذلك إن كان النوع جوهراً، فينبغى أن يكون الجنس كذلك، أيضاً، و إن كان النوع كيفاً. فينبغى أن يكون الجنس مثله كيفاً، مثال ذلك، إن كان الأبيض كيفاً فاللون كيف وكذلك يجرى الأمر فى الأشياء الأخرى»[3].

أما المعنى الكلى الثانى من الكليات الخمس فهو النوع وهو لفظ كلى يقال بمعنى يصدق على أفراد مختلفة داخلة تحت حقيقة واحدة و يندرج تحت اسم كلى أعم منه مثل إنسان مع إنسان وفرس مع فرس، وذلك جميع الأشياء التى تحت نوع واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى النوع وذلك جميع الأشياء التى تحت نوع واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى النوع، وكذلك جميع الأشياء التى تحت جنس واحد يقال فيها أنها شىء واحد بعينه فى الجنس[4].

وقول «فرفريوس»[5] قد يقال نوع أيضاً للمرتب تحت الجنس الذى وضعنا، كما اعتدنا

(1) Tricot: Traite de logique formelle, Vrin, 1930, p.66.

نقلاً عن د/ محمد فتحى عبد الله: المرجع السابق، ص91.

(2) جون ديوى: المرجع السابق، ص542.

(3) Aristotle: Topica, B4, Ch1, 121 a, (6-8).

(4) Ibid: B1, ch7, 103a (11-15).

(5) فرفريوس الصورى: ايساغوجى، ص71.

أن نقـول: أن الإنسـان نوع للحى، إذ الحى جنس، ونقول: أن الأبيـض نوع للون والمثلث نوع للشـكل. و إننا لما وصفنا الجنـس ذكرنا النوع بقولنا المحمول عـلى كثيرين مختلفين بالنوع من طريـق مـا هو، وكنا نقول فى النوع أنـه المرتب تحت الجنس الذى وصفنـا، فينبغى أن نعلم أن الجنس هو جنس لنوع، والنوع نوع لجنس، كل واحد منهما للآخر.

ويجب أن نلاحظ أن حمل جنس من الأجناس على النوع لا يكون على طريق الاشـتقاق، و إنما الحمل يأتى بالتواطئ «لأن الأنواع تقبل اسم الأجناس وقولها، وذلك أن من قال أن الأبيض متلون لم يصفه على أنه جنس، إنما وصفه على طريق الاشـتقاق. ولم يصفه على أنه خاصة، لا عـلى أنـه حد، وذلك لأن الخاصة والحد لا يوجدان لشـئ آخر غير ما هما له. وقد توجد أشـياء كثيرة متلونة، مثل خشبة وحجر و إنسان وفرس، فمن قد وصفه على أنه عرض»[1].

وخلاصـة هـذا أن المعنى الكلى إما أن يكون جنسـاً أو بإضافة صفة لهـذا الجنس فيصبح نوعـاً أو يكون مركباً من الجنس والنوع، والفصل والخاصـة والعرض هى المميزة داخل النوع وما يدخل تحت هذا النوع.

والمعنى الكلى الثالث من الكليات الخمس وهو الفصل الذى يمثل الصفة الأساسـية للشـئ المعرف والتى تميزه عن الأشياء الأخرى، مثال ذلك كلمة حيوان فهى جنس وكلمة إنسان فهى نوع، فلكى تميز بين الإنسـان والحيوان، تقول إنسـان مفكر، إذاً كلمـة مفكر هى الفصل التى فصلت الإنسان عن بقية الحيوانات الأخرى[2].

ولا يدل الفصل على أشـياء عرضية، ولكنه يدل على أشـياء محددة وجوهرية فى الشىء لأن الأشـياء العرضيـة يمكن أن توجد فى الشىء ويمكن ألا توجد، أما الصفة الأساسـية للشـئ أى الفصل فلا يمكن أن تكون موجودة وغير موجودة فيه[3].

وعـلى هذا يكـون الفصل معنى كلياً، وهو من أكثر الأشـياء دلالة على الشىء، وهو صفة أساسـية توجـد فى الشىء، وباتحـاده مع الجنس ينتجان معـاً ماهية الشىء، ومـن هنا يتضح لنا

(1) الطوبيقا: المقالة الثانية، 109ب 3 - 13، ص525.

(2) Aristotle: Topica, B1, Ch18, 108a, 37, 108 b, 1-6.

(3) Ibid: B6, Ch 5, 144 a, (20-25.

العلاقة الوطيدة بين الفصل كتصور ميتافيزيقى فى الذهن وبين المجردات الأخرى، وبالأخص جوهر الأشياء وماهيتها، وعلاقة هذه المجردات بالوجود، ومن هنا تنتج العلاقة الوثيقة أيضاً بين التصور الذهنى أى المعنى الكلى وبين الموجود أو الجزئى المحسوس.

وأما المعنى الكلى الرابع من الكليات الخمس وهو الخاصة هو «ما لم يدل على ماهية الشيء»، وكان موجوداً للموضوع وحده، على سبيل المثال، الكتابة للإنسان[1].

وقد توصف الخاصة أما بذاتها دائماً أو بالقياس إلى آخر، مثال ذلك قولنا حيوان أنسى بالطبع خاصة للإنسان بذاتها، فأما الخاصة بالقياس إلى آخر مثل خاصة النفس بالقياس إلى البدن أن هذه آمره وذاك خادم. وقد توصف الخاصة بذاتها بالقياس إلى كل شيء وتفرق المخصوص من كل شيء، مثال قولنا، إن الإنسان الحى ناطق، ماءت، قابل للعلم، فأما التى بالقياس إلى آخر فليس تفصل المخصوص من كل شيء بل من شيء معلوم[2].

ويتضح من هذا أن الخاصة معنى كلى وهى صفة ممكنة فى جميع أفراد النوع الواحد. ولكن لا تعتبر صفة أساسية له، إنما هى صفة خاصة لأفراد ونوع معين كالضحك للإنسان فهو خاصة له وهى مستنبطة من نفس صفات النوع الجوهرية، ولا تؤلف ماهية أو جوهر و إنما خاصة للإنسان دون الحيوان أو أى موجود آخر.

والمعنى الكلى الأخير من الكليات الخمس وهو العرض ويكون صفة غير أساسية يمكن أن تطبق على كثير، مثلاً وليس يمنع مانع فى بعض الأوقات أى يكون العرض خاصة، فمتى آلف إنسان الجلوس وحده صار الجلوس له خاصة، و إذا لم يكن جالساً فليس هو وحدة، فالجلوس له خاصة بالإضافة على ما ليس هو جالساً، فليس يمنع مانع أن يكون العرض فى بعض الأوقات، بالإضافة إلى شيء خاصة، ولا يكون خاصة على الإطلاق[3].

ومعنى ذلك على حد تعبير «البير نصرى»[4]. أن العرض ما ليس حداً ولا خاصة ولا جنساً، وهو موجود فى الشيء أو هو الذى يمكن أن يوجد لشئ واحد بعينه كائناً ما كان، وألا يوجد،

(1) Ibid: B1, Ch 5, 102 a, (18-27).

(2) Ibid: B1, Ch 5, 102 a, (18-27).

(3) Ibid: B1, Ch5, 102b, 25.

(4) د. البير نصرى: المرجع السابق، ص64.

مثل الجلوس، وكذلك الشيء الأبيض فإنه ليس مانع يمنع أن يكون شيء واحد بعينه مرة أبيض، ومرة أخرى غير أبيض.

وقد ترجع أهمية العرض كمعنى كلى إلى أنه من أهم شروط التعريف هو إسقاط الأعراض العامة، لأن العرض العام صفة عرضية لا تبرز حقيقة الشيء المعروف، إذ يشترك فيها أكثر من نوع، وهذا اسم كلى غير ذاتى يقال على أفراد حقائق مختلفة مثل الماشى على رجلين[1]. وهذه هى الأهمية الأولى، أما الأهمية الثانية أن هناك من الأشياء ما لا يمكن حملها على موضوعاتها إلا بالعرض، وذلك حين تكون لا هى جزء من الجوهر ولا هى لازمة عنه، وكذلك لا تكون من طبيعة الجنس ولا من طبيعة الفصل، ومن هذا القبيل كل المتغيرات التى لا يمكن تصويرها بحدود ثابت، فعندئذ لا تكون تلك المحمولات موصولة بموضوعاتها إلا بعلاقات عارضة.

وبالعرض يكون قد اكتمل الجانب المنطقى لميتافيزيقيا المعنى الكلى. وبقى شيء واحد يمكن أن نتناوله فى مفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو» وهو يتلخص فى السؤال الآتى. هل هنالك وسائل لتحصيل المعنى الكلى القائم علمه العلم عند «أرسطو»؟ إن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، لأن «أرسطو» بنى تحصيل معرفة المعنى الكلى خلال التراث الأفلاطونى والمتباين، وإن كنا قد تحدثنا فى الفصل السابق على الاعتماد العلى بين المعانى الكلية والجزئيات المحسوسة حيث يعتمد المعنى الكلى على الجزئى كعلة أو كسبب فى المعرفة والإدراك، إلا أن «أرسطو» رفض هذا الوجود العلى ورأى أن المعنى الكلى على الجزئى يأتى من خلال الأسبقية المنطقية [2](*) للمعنى الكلى حيث ينبثق العالم من الكلى لا كما تنشأ الواقعة عن سببها فى الزمان، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها[3]، وإن كنا قد تحدثنا أيضاً على أن إدراك أو تحصيل هذه المعانى الكلية عند «أفلاطون» قائم على التذكر والعقل واستخدام الجدل بنوعية الصاعد والنازل، فإن «أرسطو» رأى أن هناك ثلاث وسائل أيضاً تتحكم فى تحصيل هذه المعانى الكلية. تتشابه فى بعض نواحيها بالوسائل الأفلاطونية، فالوسيلة الأولى وهى فكرة التطور والثانية وهى العقل والثالثة وهى الاستقراء.

(1) د. محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، ص94.

(*) إن هذه الأسبقية المنطقية للمعنى الكلى لم تأخذ شكلها النهائى والواضح إلا من خلال فلسفة هيجل فى المنطق حديثاً (الباحث).

(3) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص53.

فالوسيلة الأولى لتحصيل المعنى الكلى عند «أرسطو» وهى فكرة التطور بمعنى اكتساب المعنى الكلى شيئاً فشيئاً أو على نحو تدريجى، وذلك على أساس فكرتين أساسيتين تسميان فيما يتصل بالوجود: القوة والفعل، وفيما يتصل بنظرية المعرفة: الاستعداد والتحصيل. فهو يقول: إن الإنسان مستعد لتحصيل المعلومات أو المعانى الكلية، وليست المعلومات موجودة فيه بالفعل منذ أن يولد، فالشئ الفطرى الموجود لدى الإنسان ليس المضمون (المحتوى) وإنما هو الاستعداد والتحصيل للمضمون، فالإنسان قبل أن يتعلم شيئاً بالفعل، كان مستعداً من قبل لتحصيل هذا الشيء، أعنى أن المعلومات التى تصبح بالفعل كانت بالقوة من قبل، ويضرب على ذلك مثالاً «كل مثلث زواياه متساوية لقائمتين» إن كان تقدم فقد علم، وأما أن «هذا المرسوم فى نصف الدائرة وهو مثلث» فقد نعرفه ونعلمه مع إحضارنا إياه،...، وأن الذى لم يكن يعلم أن هذا موجود على الإطلاق فكيف يعلم أن زواياه متساوية لقائمتين على الإطلاق؟ لكن من البين أنه. إنما يعلم هذا بأنه عالم بالكلى. وإما على الإطلاق لا يعلم، وإما فقد تلزم الحيرة المذكورة فى محاورة مينون(*). وذلك إما ألآ يكون الإنسان يعلم شيئاً، وإما أن يكون إنما يتعلم الأشياء التى يتعلمها[1].

ومن خلال هذا المثال استعاض «أرسطو» عن فكرة التذكر الأفلاطونية بفكرة الاستعداد والتحصيل، وهى ما توازى كما ذكرنا فكرة القول والفعل الأنطولوجية، ويظهر لنا أن «أرسطو» فى هذه الاستعاضة يدور حول الحل الأفلاطونى فى قبلية المعانى الكلية، ولكنه لم يقل بالقبلية الوجودية، واقتصر على الأسبقية المنطقية للمعنى الكلى التى تنتج بالتحصيل الناتج عن الاستعداد، وهذا هو وجه الاختلاف. أما وجه الاتفاق هو أن العلم لا يحصل للإنسان إلا بوجود معرفة سابقة للمعانى الكلية. وهذا هو الجانب الذى طور فيه «أرسطو» النظرية الأبستمولوجية للمعنى الكلى، حيث أن «أرسطو» لم يبحث عن هذا الكلى فى عالم من الصور النموذجية قائم فى ذاته، بل فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها، ورأى أن الكلى هو الماهية التى يقوم علمها كل محسوس عينى، ويجاهد من أجل تحقيقها بقدر ما يستطيع، «وبهذا تحول

(*) كتاب مانن هو محاورة مينون لأفلاطون (الباحث).

(1) أرسطو: كتاب البرهان، نقل أبى بشبر بن يونس القينائى إلى العربية من نقل إسحاق بن حنين إلى السريانى، ضمن منطق أرسطو، الجزء الثانى، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1980، 71أ، (17 - 30)، ص331.

المثـال الأفلاطـونى «الذى كان يقـف فى عالم منفصـل إلى الطبيعة الحقيقة القائمـة فى كل فرد وجزء[1].

ومـا يجدر الإشـارة إليه هنا هو أن نقد «أرسـطو» لفكـرة التذكر الأفلاطونيـة يقارب ما وصـل إليه «ديفيـد هيوم» فى نظريته تداعى المعـانى فى القرن الثامن عـشر، حيث إن التذكر عند «أرسـطو» هو أشبه بتوجيه النفس فى طلب الذكرى، والحالة الفعلية هى منطلق التذكر، وبالارتكاز إلى سلسلة من حالات أخرى مرتبطة بالحالة الأولى، إما لأنها جميعهاً تشابهها، وإما لأنها تعاكسها، وإما لأنها كانت تجاورها، يتم التوصل إلى الذكرى المنشودة[2].

وأما الوسيلة الثانية وهى العقل، وهو قوة مجرد خارج الجسم تستخلص الصور العقلية من الماديـات، ولما كان هو كذلك فإنـه يدرك الماهيات المعقولة، ولكى يمكـن للعقل القيام بإدراك ماهيات الأشـياء أو المعانى الكلية، فإن «أرسـطو» فرق بين قوتـين فى العقل «قوة مقابلة لتلقى جميـع المعقولات وهى ملكة اسـتعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقـولات بالقوة، ولكنها لا تعقـل هذه المعقـولات بالفعل إلا بفضل قوة أخـرى فعالة تخرج المعانى الكليـة من الجزئيات، وتظهرهـا كـما يظهر ضوء الشـمس الألوان مـن الظلام ويحولهـا إلى الوجـود بالفعل فى العين الإنسانية.

وبناءً على هذه التفرقة يضع «أرسـطو» عقلين فى النفس الإنسانية، عقل منفعل أو هيولانى Patheticos وعقـل فعـال Poeticos، فالعقـل الهيولانى أيضاً هو الذى يـدرك الجزئيات، حيث يقـول «أرسـطو» فى كتاب النفس: «إننا نميـز من جهة العقل الذى يشـبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفعالة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء»[3].

وقـد ينتج عن هذا أمريـن، الأول، أن العقـل الهيولانى يدرك الجزئيات كـما قلنا، والعقل الفعـال يجـرد الجزئيـات المدركة إلى معانى كليـة «ويصبح ما هـو بالقوة إلى فعـل بتأثير شىء

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص374.

(2) Aristotle: on memory, Translated by. J.I. Beare, The Basic works, Edited with introduction, Richard Mckean, Random House, New Yourk, 1941.

(3) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثالث، ف5، 430، (14 - 21) ص112.

هـو بالفعـل»، والثانى أن العقل الفعالى أسـمى من العقل الهيولانى، لأن الفاعل دائماً أسـمى من الهيولانى، والمبدأ أسـمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيئاً واحداً، أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق.

وعلى هذين الأمرين فإن العقل بالقوة هو اسـتعداد لتلقى أشياء العالم، والعقل الفعال هو محصل للمعانى الكلية، ومن هنا تعتمد الوسـيلة الأولى على الوسـيلة الثانية، وبهاتان الوسيلتان فسر «أرسـطو» أصل معانينا الكلية واصلاً بينها وبين التجربة، وذلك بواسـطة العقل الفعال، خلافاً لـ«أفلاطون» الذى يجعـل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل ذلك العلم مسـتقلاً عن التجربة، وإذا اسـتثنينا نظرية «أرسـطو» هذه على حد تعبير الأستاذ يوسـف كرم[1] فقد لا نجد فى تاريخ الفلسـفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينها، وإنما سـنجد الفلاسـفة يفترقون طائفتين: طائفة الحسيين الذين يردون المعانى الكلية إلى الصـور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم، وطائفـة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة يفسرون به موضوعية العلم.

ويلخص «أرسطو» عملية تعقل المعانى الكلية بعبارة رصينة فى كتاب النفس ويؤكدها فى كتاب الطبيعة، ففى كتاب النفس يقول: «ولما كان اللامنقسم يقال على معنيين: إما اللامنقسم بالقوة، وإما بالفعل، فليس ما يمنع أن نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول لأنه منقسم بالفعل فى زمن لا منقسم، فالزمن يكون منقسماً كالطول، فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذى يعقلـه العقـل فى كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسـم، فالنصف لا يوجد بالقوة، ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطولاً كثيرة[2].

ويعنى «أرسطو» بذلك أن المعنى الكلى لا منقسم ولا يخضع للزمن أى لا يحدد بالزمن، وما دام هـو كذلـك فهو يدرك بالعقل، وعلى النقيض، فإن ما هو منقسـم ومحدد فهو يدرك حسـياً، وهذا ما يؤكده فى كتاب الطبيعة قائلاً: «أن المعنى الكلى يعرف بواسطة العقل Logos، والجزئى يعرف بواسـطة الإدراك الحسى Sense Preception، لأن العقل يدرك المعنى الكلى Universal،

(1) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص165.
(2) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثالث، ف6، 430 ظ (8 - 13)، ص115.

والإدراك الحسى يدرك الجزئى Partial فالكبير والصغير يعرفان بالعقل فى حين أن السمين والرفيع يعرفان بالإدراك الحسى[1]. وبهذا يتضح لنا أن النص الذى سقناه من كتاب الطبيعة هو تفسير لنص كتاب النفس. حيث أن الكبير والصغير يعدان من اللامنقسم، والسمين والرفيع هى منقسمات تخضع للزمن لنها حسية.

ويتصح لنا بهذا أن هناك نوعين من الإدراك، الإدراك العقلى الذى يدرك المعانى الكلية القائم علمها العلم أو المعرفة، والإدراك الحسى الذى يمد الإدراك العقلى بمحتواه، ولكن الإدراك العقلى الذى يجرد المعانى الكلية القائم علمها العلم أو المعرفة لا يتم بنفس الطريقة التى تنتظم بها الأشياء فى الطبيعة، فما هو فى دالاته - المعنى الكلى - أوضح وأشد يقيناً ليس كذلك بالنسبة لنا، أعنى، أن ما هو أولى فى الطبيعة وهو الكلى ليس أولياً بالنسبة لنا. لأن الأولى بالنسبة لنا هو القرب إلى إدراكنا، وهو الجزئى المحسوس. أما الأكثر وضوحاً، والذى ينبغى أن تصل إليه المعرفة العلمية هو الكلى المعقول، ولكننا عادة نبدأ بمعرفة الجزئيات لأنها أسهل طرق المعرفة، ولهذا يرى «أرسطو» أن الاستقراء لا يوجد إلا فى مرحلة بدائية مؤقتة وليس عند اكتمال العلم[2].

ويؤكد «أرسطو» على هذا الرأى فى كتاب التحليلات الثانية[3] رافعاً من شأن الكلى الناتج عن العقل قائلاً: «أنه أشرف من قبل أنه ينبئ ويعرف السبب «وهذا يوضح لنا السبب فى اعتماد العلم على المعنى الكلى، كما أنه يضع الفرق بين المعنى الكلى والجزئى وهو ما ركز علىه «أرسطو» فى كتاب التحليلات الثانية قائلاً «لأن كل ما كان جزئياً فوقوعه إلى ما لا نهاية، أما الكلى فمصيره إلى شىء بسيط ونهاية. والأمور بما هى بلا نهاية فهى غير معلومة مما هى كذلك عن طريق الجزئية. فالأشياء الكلية إذ هى فى باب ما هى مبرهنة أكثر[4].

(1) Aristotle: Physis 2, translated by, J.I.Bear, The Basic Works, Edited and Introduction by Richard Mckean, Random House, New Yourk 1941, Ch2, 1093 b, 30-35.

وانظر أيضاً، أرسطو: كتاب الطبيعة، الجزء الثالنى، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1954، ف2، 193 ب، 35-30.

(2) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، ص259.

(3) أرسطو: التحليلات الثانية، ف31، 88أ، (4 - 6)، ص418.

(4) نفس المصدر: ف24، 86أ (5 - 10)، ص409.

والوسيلة الثالثة وهى الاستقراء (*) Induction وتعد تفسير لكيفية حصول العقل بما لديه من ملكات استعداد كائنة فى العقل المنفعل وملكات تحصيل كائنة أيضاً فى العقل الفعال الذى يحصل المعانى الكلية، حيث إن الاستقراء هو استقصاء للمحسوسات للوصول إلى كلى يجمع تفردها، بمعنى آخر، هو استدلال يبدأ بعدد معين من القضايا الشخصية المتعلقة بواقعة واحدة أو فرداً واحد أو من القضايا الجزئية المتعلقة ببعض الوقائع والأفراد لينتهى إلى قضية كلية تتعلق بكل الوقائع والأفراد من جنس معين.

وقد حدد «أرسطو» انواعاً ثلاثاً للاستقراء فى ثلاثة مواضع من مؤلفاته، فى الطوبيقا والتحليلات الأولى والثانية، ففى الطوبيقا يرى أن الاستقراء انتقال من المعلوم إلى المجهول، أعنى، انتقال من الجزئيات إلى الكليات، و يعرف هذا النوع من الاستقراء، بالاستقراء الناقص Incomplete أو المشكل problematic كما يسميه «جونسون» أو التجريبى impliative كما يفضل ذلك «بيرس» و«لالاند» و«نيل»، وفى التحليلات الأولى يربط «أرسطو» بين معالجته للاستقراء ونظرية القياس و ينظر للاستقراء على أنه انتقال من خلال إحصاء كل الحالات، وهو ما يعرف بالاستقراء التام أو التلخيصى summary or summarative كما يحدده «جونسون» و«نيل»، أما النوع الثالث والأخير فهو التحليلات الثانية، وهو يكشف لنا عن الكلى المتضمن فى الجزئى المعلوم، وهو ما يعرف بالاستقراء الحسى intative induction[1].

وهذه الأنواع الثلاث للاستقراء كما يرى «ارسطو» لازمة للعلم، حيث يقول: «إذا كنا إنما نتعلم إما بالاستقراء، و إما بالبرهان، فالبرهان من المقدمات الكلية، والاستقراء هو من الجزئية، ولا يمكننا أن نعلم الكلى إلا بالاستقراء، و إلا فهذه الأشياء التى توجد فى الذهن على الإطلاق إن قصد الإنسان إلى أن يوضح من أمرها أنها موجودة لو أخذ واحدة من الأجناس إنما يوضحها بالاستقراء، و إن كانت غير مفارقة أو كانت حالها غير ذلك الحال، ولا أيضاً يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمت حس: لأن الحس هو للأشياء الجزئية فإنه لا يمكن أن نتناول

(*) كلمة الاستقراء Induction هى المقابل اللاتينى للكلمة اليونانية epagoge (التى كان الأحرى أن تترجم بقولنا «غضافة» adduction أو «استيراد» importation. بول موى. مرجع سابق. ص115.

(1) د/ محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، ص115.

العلم بالجزئى، لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس فالعلم هو بالكلى»[1].

وهـذا النص الأرسـطى أكد عـلى بينتـين، الأولى وهى تأكيـد «أرسـطو» للاختلاف بين الاسـتقراء الـذى يبدأ مـن الجزئيات إلى الكليـات، والبرهان الـذى يبدأ من الكليـات، الثانية تأكيـده على المنظومـة المتكاملة بين الجزئى والمعـنى الكلى والعلم، حيث يعتمـد المعنى الكلى والعلم، حيث يعتمد المعنى الكلى على الجزئى، والعلم يعتمد على المعنى الكلى، و إذا اختزلنا أحد أطراف المنظومة ينتفى طرف المنظومة الثالث وهو العلم، و إن دل ذلك على شىء إنما يدل على حتمية اعتماد العلم على المعنى الكلى المستقرئ من الجزئيات.

ورغـم عن وجود حتمية بين الاسـتقراء من الجزئى إلى الكلى، واعلم إلا أن «أرسـطو» لم يعـن بـه العناية الكافية فى حـين أنه أولى الاهتمام بالقياس، والسـبب فى ذلك أنـه عد القياس المنهج السـليم الذى يؤدى إلى المعرفة اليقينية، فما دمنا نبدأ من مقدمات يقينية ونراعى قواعد الاسـتنباط الصحيـح، فإننا نصل بالـضرورة إلى نتائج يقينية، وهذا ما أسـماه بالقياس البرهانى demonstration، وأما الاستقراء الذى ننتقل فيه من بعض الأمثلة المشاهدة بالحواس إلى نتائج عامة، فإن مقدماته ليست واضحة بذاتها ولا يقينية لأنها مستمدة من الخبرة الحسية، والإدراك الحـسى يبين لنا الظاهر من الواقع، ولكنه لا يفسر لنا هذا الواقع، ونتائجه ليسـت يقينية و إنما تتصف بالاحتمال وعدم الضرورة[2].

وما يجدر الإشارة إليه هنا أن «بول موى»[3] رأى أن الاستقراء عند «أرسطو» اتخذ صورة قياسية، وهذا ما يسمى بقياس الحيوانات التى لا مرارة لها acnou. ولو كان هذا القياس معادلاً لهذا الاستقراء حقاً، لكان المنطق الصورى هو كل المنطق.

(1) أرسطو: التحليلات الثانية، ف18، 81 ب، (1 - 7)، ص385.
(2) د/ أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص258، وانظر أيضاً Stumpf: History of Philosophyt, p.98.
(3) بول موى: المرجع السابق، ص371.

تعقيب

مما سبق أن عرضنا فى الفصل يمكننا استنتاج الآتى وهو أن «أرسطو» قد نقد «أفلاطن» فى مفهوم المعنى الكلى، وجاء نقده على ثلاثة محاور، فقد رفض فى المحور الأول أن تكون المعانى الكلية عللاً للموجودات وذلك بسبب مفارقتها لعالم المحسوس، وفى المحور الثانى يتهم «أرسطو» «أفلاطون». حيث إن «أفلاطون» جعل أن المعانى الكلية أعداد وهو يتشابه فى ذلك مع الفيثاغوريين، الذين جعلوا الأعداد علل جوهر الموجودات، وحاولنا فى هذا المحور أن نفند هذا الادعاء الأرسطى من ستة أوجهه، وجاء تفنيدنا لهذا الإدعاء ودحضه ليس لهدم نظرية «أفلاطون» فى مفهوم المعنى الكلى، وأما المحور الثالث فقد رأى فيه «أرسطو» أن كون المعانى الكلية عللاً للموجودات من شأنه أن يقضى على مبدأ الاقتصاد فى الفكر وهو يجب أن لا تتعدد الأشياء بلا ضرورة، ويجعل الأشياء تتكر بلا نهاية.

وهذا النقد الأرسطى حفزنا للبحث عن الشكل الذى ارتضاه «أرسطو» لفهوم المعنى الكلى كى يبتعد عن الشرم الأفلاطونى فى المفارقة، هذا البحث أطلعنا على شيئين الأول هو أن «أرسطو» يرى أن وجود المعنى الكلى وجود واقعى ملازم للمفردات الجزئية ويستمد مسمياته من الموجودات الحسية، الأمر الذى يعنى استحالة الانفصال بين الموجود المجرد، المعنى الكلى والوجود الحسى الجزئى، وأن له بهذا السبب أربع صفات هى أنه بسيط، وغير قائم فى ذاته، ويحمل على كثيرين بخلاف المفرد الذى لا يحمل على غيره، أنه يجرد من خلال مجموعة عناصر مادية.

والثانى أنه رغم هذا التحديد لمفهوم المعنى الكلى عند «أرسطو»، إلا أنه يزيد ذلك وضوحاً حين يفرق بين أربع أنواع من الجواهر فى كتاب الميتافيزيقيا، وهذه الجواهر لا تكون معانى كلية باستثناء الجوهر الثانوى الذى يكون محولاً لكل المقولات، وأكد ذلك فى كتاب المقولات، حيث قسم الجوهر إلى جوهر أولى وجوهر ثانوى وهو معنى كلى.

وهذا التشابك لأرسطى دفعنا للبحث مرة أخرى عن الأساس المنطقى لمفهوم المعنى الكلى ذلك الأساس الذى قسمناه بالطبع إلى شقين. الشق الأول وهو المقولات العشر - الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والانفعال - التى هى أمور مضافة أو

مسـندة أو محمولات حسب»أرسـطو»، كـما أنها معانى كلية تحمل على كل مـا جاء فى الوجود أو تنظـر فى التعيينـات العامة للوجود، الأمر الذى جعلها تكتسـب صفتين. الأولى أنها حقيقة واقعيـة، والثانيـة أنها كلية عامـة، ذلك بالإضافة إلى أنهـا قد توثق الجانـب المنطقى والجانب الميتافيزيقى عند «أرسـطو» أو أنها تحل معادلة الارتباط بين المنطق والميتافيزيقيا عنده، وهنا أثبت البحث أن المقولات الأرسطية لا تمت بصلة بما حدده «أفلاطون» من أجناس علىا للوجود أو مـا تحدث عنه من معانى مشـتركة، فما يعـزى لـ»أفلاطون» أنه تحدث عـن الكم والكيف والإضافـة والفعل والانفعال، وجـاءت معالجته فى هذا الصدد قاصرة لأنها لا تجمع المقولات فى نظام واحد كما فعل «أرسطو»، وقد ذكرنا فى ثنايا الفصل بعض من هذه المقولات التى خصص «أرسـطو» لها كتاب بنفس مسـماها، وذكر تعريف وتقسـيم كل مقولة منها على حدة، إلا أن الغريب أن هناك ملحقاً بالكتاب لم تحدد نسـبته لـ»أرسـطو»، وهذا الملحق لا يضيف شـيئاً جديداً إن هو إلا تطويل للمقولات أو اشتقاق منها.

وأما الشق الثانى الجانب المنطقى للمعانى الكلية وهو ما يعرف بالكليات الخمس - الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض - التى خصص لها «أرسـطو» جـزءاً من كتاب الطوبيقا، كما خصـص لها «فرفريوس الصورى» كتاب أيسـاغوجى، وعد هذا الكتـاب مدخلاً للمقولات، فهـذه الكليـات هى معانى كلية. فالمعنى الكلى طبقاً لها إما جنسـاً وبإضافـة صفة لهذا الجنس يصبـح نوعاً أن يكون مركباً من الجنس والنوع، والفصل والخاصة والعرض هى المعانى الكلية المميزة داخل النوع وما يدخل تحت هذا النوع.

ولقـد أشرنا أيضاً إلى أن المعضلة الكبرى عند «أرسـطو» تتمثل كما رأينا فى كيفية تحصيل هـذه المعانى الكليـة، وكيف أنها حدد لها ثلاث وسـائل: الأولى هى فكرة التطـور القائمة على الاسـتعداد والتحصيـل، والثانية وهى العقـل، والثالثة وهى الاسـتقراء. ففى الوسـيلة الأولى رأى «أرسـطو» أن فى الإنسان قوة اسـتعداد لتحصيل المفردات الجزئية وتحويلها شيئاً فشيئاً إلى معانى كلية عن طريق التحصيل. وقد اسـتعاض «أرسـطو» فى هذه الوسيلة عن نظرية التذكر الأفلاطونية التى تجعل التذكر استرجاع للمعانى الكلية القبلية أو المعانى التى اكتسبها الإنسان قبل الميلاد. أما الوسـيلة الثانية، أعلى فيها «أرسـطو» من دور العقـل فى تحصيل المعانى الكلية، وقسـم فيها العقـل إلى نوعين: الأول وهو العقـل المنفعل، الذى لديه قوة الاسـتعداد فى تحصيل

الجزئيات، والثانى وهو العقل الفعال بما لديه من قوة التحصيل الناتجة من تحويل الجزئيات إلى معانى كلية. والوسيلة الثالثة وهى الاستقراء وهو استقصاء الجزئيات للوصول إلى معنى كلى يجمع متفردها، وقد قسمه إلى ثلاثة أنواع، الاستقراء الناقص والتلخيصى والحدسى.

وقد اتضح من خلال الوسائل الثلاثة أن «أرسطو» لازم بين المعنى الكلى ووجود العلم، فكلاهما بمثابة العلة والمعلول، حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً على حد تعبير الفلاسفة المسلمين، أعنى، أن العلاقة بين المعنى الكلى والعلم هى علاقة طردية. فإذا غاب المعنى الكلى، فإن هذا الغياب ينذر بغياب العلم أيضاً.

وأخيراً نستطيع أن نقول إن ما ذهب إليه «أرسطو» من فلسفة فى المعنى الكلى تجعلنا نتعقل العالم من وجهة نظر واقعية، على خلاف «أفلاطون» الذى يجعلنا نسبح فى عالم مثالى أو فى ظلال للواقع، ناهيك عن أن موقف «أرسطو» فى مفهوم المعنى الكلى جعل مذهبه وسطاً بين الواقعية المتطرفة المفرطة فى المادية، وبين المثالية المطلقة التى تفرط فى العقلانية وتحلق فى آفاق المعقول وحده.