الباب الرابع

أرسطو طاليس

(٣٨٤ — ٣٢٢ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

---

٤٩ — حياته :

ا — ولد أرسطو فى اسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لمقدونية على بحر إيجة . وفى عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها ؛ وسميت فيما بعد اسطاغرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابراً عن كابر ؛ وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدونى امنتاس الثانى أبى فيليب أبى الإسكندر ؛ توفى وما يزال أرسطو حدثاً ، فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، وما لبث أن امتاز بين أقرانه ، فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، و « القرّاء » لاطلاعه الواسع . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة ، أى إلى وفاة صاحبها . وحسبنا هذا دليلا على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه فى العهد الأخير ، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية . فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل ؛ ولعله كان قد كون مذهبه ، ونقد نظريات أخرى ، فهو فى كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح فى لفظ جاف وإلحاح عنيف ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأؤثر الحق على أفلاطون »[1] . وبقاؤه فى الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله .

ب — ولما توفى أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة . ويقضى الإنصاف أن نذكر أن موقفه فى المدينة كان

---

(١) هى مشهورة بهذا النص . أنظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٦ ج .

تحرّج إذ تألف فيها حزب وطنى بزعامة ديموستين لمقاومة فيليب ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدونى معلومة للجميع . قصد إذن إلى آسيا الصغرى ، ومكث فيها مدة وتزوج . وفيما هو هناك استقدمه فيليب ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ، ولكننا نعلم أن فيليب أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص ، فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولى العهد أربع سنوات متصلة ، حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش فى حروبه وذاق لذة النصر ، فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين تودى به ملكا بعد أبيه المقتول غيلة . فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا فى أواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليب .

ح — فلما استقر بها أنشأ مدرسة فى ملعب رياضى يدعى لوقيون ، فعرفت بهذا الاسم ولكنه لم يكن صاحبها القانونى ، لأنه كان أجنبياً . فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ، ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها فى المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس ، وأعضاء أحداثاً ، وكان من عادته أن يمشى ممشى إلى جانب الملعب ، فيوافيه التلاميذ ، فيلقى عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسيرون من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين ، ويقال إن دروسه كانت على نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة ، ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها فى العصر القديم ، ومعملاً للتاريخ الطبيعى . ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه بأن العمل كان كثيراً ، والبحث شاملاً جميع فروع العلم .

ى — وبعد اثنتى عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية . فإن الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ ، فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم ، وعادوا إلى نشاطهم ، وأخذوا يطاردون الأجانب واتجهت الأنظار إلى أرسطو ، مع أنه لم يشتغل بالسياسة قط ، ومع أن العلائق كانت توترت بينه وبين الإسكندر من قبل سنتين ، إذ علم الملك بمؤامرة عليه ، وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه ، لم يبال الأثينيون بذلك ، ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل ، فاتهموه بالإلحاد . فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكما : « لا حاجة لأن أهيىء للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » . وقصد إلى مدينة خلقيس فى جزيرة أوبا . وكان ممدوداً منذ زمن طويل ، فأتى بعرضه عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من هذه ، وابن من تلك اسمه نيقوما خوس كجده .

٥٥ — مصنفاته :

ا — يذكر بعض القدماء أن مخطوطات أرسطو تداولتها بعض الأيدى ، إلى أن اكتشفت مكدسة فى قبو وقد نال منها التعفن ، فتداولتها أيد أخرى ، حتى اضطلع بمراجعتها وإصلاح ما فسد منها اندرونيقوس الرودسى ، الزعيم الحادى عشر على اللوقيون بعد أرسطو ، وأخرج للناس نسخاً صحيحة فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . هذه القصة موضوعة من غير شك ، إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع ، منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه أندرونيقوس ، فكيف يمكن الاعتقاد بأن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعول عليها ؟ يلوح أن الأصل فى وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها فى دور الشباب ، وأن تآليفه العلمية بقيت وقفاً على مدارسه إلى أن نشرها اندرونيقوس . وقد نسلم بصحة القصة إجمالا ، فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخاً من كتب أرسطو لم تكن هى مخطوطاته ، ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا من سبب .

ب — أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً . وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب . هى محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير ، بل إن الحوار فيها قصير جداً لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ، ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب كما يشرح سقراط رأى أفلاطون . يذكرون منها : السياسى ، السوفسطائى ، منكسينوس ، المأدبة ، فى البيان ، اسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربية ، فى اللذة . ويذكرون « أوديموس » فى خلود النفس ، ويقولون إن هذا الكتاب موضوع على غرار « فيدون » وإنه كان يتضمن القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر — وكتاباً « فى الفلسفة أو فى الخير » وضعه فى الوقت الذى كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ؛ بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل ونظرية حدوث العالم ، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب .

ح — وأما مصنفات الكهولة فقد بقى معظمها ، وليس للحوار أثر فيها ، وإنما هى موضوعة فى قالب تعليمى ، لم تكن معدة للنشر ، ولكنها مذكرات ، بعض أجزاء منها محررة تحريراً نهائياً ، والباقى منه ما دوّنه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته

عنه وراجعه هو . وهذا يفسر صعوبة أسلوبها ، وافتقارها للشرح منذ القديم ، وكونها لم تتداول إلا فى المدرسة حتى نشرها اندرونيقوس كما قلنا . ولسنا بحاجة إلى تاريخها ، فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا يخرج عنه ، والكلام فيها مرتب ترتيبا منطقياً ، والمذهب فيها واحد متناسق . ولسنا نصف هنا محتوياتها ، فإن هذا الوصف سيأتى فى سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسمائها . وهى تنقسم خمسة أقسام :

(١) الكتب المنطقية الملقبة بأورغانون منذ القرن السادس الميلاد ، أى الآلة (الفكرية) : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ، الأغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، بارى ارمنياس ، أنالوطيقا الأولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .

(٢) الكتب الطبيعية ، ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التى تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التى تخص كل واحد من الطبائع . وهى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان (وهو كتاب كلى فى الطبيعة) ، السماء ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، أى الظواهر الجوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض فى إمكان نسبتها إليه ، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلى) يأتى بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هى : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا فى الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب فى التاريخ الطبيعى هى : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشى الحيوان ، حركة الحيوان .

(٣) الكتب الميتافيزيقية أى ما بعد الطبيعة : يلوح أن اندرونيقوس هو الذى جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الاسم لأنها تأتى بعد الطبيعيات . وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهى ، وبالفلسفة الأولى . وهى تعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة ، وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

(٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (فى سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (فى عشر مقالات) والأخلاق الكبرى (فى مقالتين) . والكتابان الأول والثانى روايتان لدروس أرسطو الشفوية ؛ ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثانى أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل ، لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من

الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها فى الثانى . أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم نقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس ، لأن الإخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ، ويقولون إن العنوان اليونانى منهم يحتمل ثلاثة معانٍ : الواحد « الأخلاق إلى . . . » يعنى أن الكتاب مهدى إلى . . . والآخر « أخلاق نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر ، والثالث « الأخلاق النيقوماخية » وأن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثانى ، نبقى المعنى الثالث الذى هو منهم كالأصل . أما الكتب السياسية فهى : كتاب السياسة ؛ وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى سنة ١٨٩٠ .

(٥) الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

٤ — وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة : منها كتاب العالم ، كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدبير المنزل ، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم ، وهو يرجع إلى المدرسة . وكتاب « فى مليسوس واكسانوفان وغورغياس » وهو بقلم أرسطوطالى من أهل القرن الأول الميلاد (انظر ما قلناه فى الحاشية على عدد ١٥ — ب) . وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين « باوتولوجيا أرسطوطاليس » وبكتاب الربوبية وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين . ويتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية ، وكثيراً من نظرياته المنبثة فى كتبه الجزئية خالدة ، ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضا وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية .

٥١ — أسلوبه ومنهجه :

١ — كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى ، فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شىء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً ، وللشرح النصيب الأوفر . على أن الكتب العلمية

تحمل البينات على صدق إعجاب القدماء ، فكتبه فى الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه فى الأدب وسمو ذوقه . ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معانى الألفاظ . ووضع ألفاظاً جديدة فى العلوم وفى الفلسفة ذاعت فى لغته ، ونقلت إلى اللغات الأوربية وإلى اللغة العربية ، بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة .

ب — أما منهجه فى التأليف فله مراحل أربع : فهو أولا يعين موضوع البحث ، ثم يسرد الآراء فى هذا الموضوع ويفحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء فى جميع فروع العلم) ثم يسجل « الصعوبات » أى المسائل المشكلة فى الموضوع ، وتعريف «الصعوبة» : «إنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته فى الجواب عن مسألة بعينها»[1] وأخيراً ينظر فى المسائل أنفسها ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة فى المراحل السابقة : وإليك نصاً بما تقدم : « من الضرورى أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله ، لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التى اعترضته ، ثم لأن الباحث الذى لا يبدأ بوضع المسألة كالماشى الذى لا يدرى إلى أى جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجدنا يبحث عنه أم لم يجد ، من حيث أنه لا يتوخى غاية ؛ وأما الذى يبدأ بمناقشة الصعوبات ، فهو الذى يستطيع أن يعين لنفسه غاية . وأخيراً إن الذى يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم »[2] . ولتعيين الموضوع ميزة أخرى ، هى تعيين نوع الدليل الذى يلائمه ، فإن « البعض لا يقبل إلا لغة رياضية ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم فى كل بحث برهاناً محكماً ، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافا . . . (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضى الدقة الرياضية فى كل موضوع ، وإنما فقط فى الكلام على المجردات ، ولذلك فالمنهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى ، لأن الطبيعة تحتوى على المادة »[3] .

---

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ س ١٤٥ ع ب س ١٧ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ١ س ٩٩٥ ع ١ س ٢٤ — س ٩٩٥ ع ب س ٤ باختصار .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ س ٩٩٥ ع ١ س ٥ — ١٧ باختصار .

الفصل الثانى

المنطق

٥٢ — المنطق وأقسامه :

ا — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم يتمثل فى مجموعة كتبه . فالعلم عنده ينقسم أولا إلى نظرى وعملى بحسب الغاية التى ينتهى إليها : العلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة ، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس ، وهذا هو العلم الطبيعى ؛ ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم الرياضى [1] ؛ ومن حيث هو وجود بالإطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . أما العلم العملى فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متمايزة منها ، وهذه الغاية هى تدبير الأفعال الإنسانية ، وذلك إما فى نفسها ، وهذا هو العلم العملى بمعناه المحدود ؛ وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع ، وهذا هو الفن . ويدبر العلم العملى أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : فى شخصه ، وهو الأخلاق بمعنى ضيق ؛ وفى الأسرة ، وهو تدبير المنزل ؛ وفى الدولة ، وهو السياسة . ويدبر الفن أفعال المخيلة والأعضاء ، ويحدث موضوعات مفيدة أو جميلة ، وينقسم بحسب الموضوعات التى يتناولها . والعلم النظرى أشرف ، لأن كمال العقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه ويتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة ، لسمو موضوعه وبعده من التغير . كذلك العلم العملى أشرف من الفن ، لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن [2] .

ب — ولم يدخل أرسطو المنطق فى أقسام العلم النظرى ، لأن موضوعه ليس وجوديا ولكنه ذهنى ، إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر . وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ، ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه ، وأى برهان يطلب لكل قضية [3] فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد ، وليس هذا

---

(١) ويسمى أيضاً فى الكتب العربية بالتعليمى ، لأن اللفظ اليونانى الدال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضاً على التعليم .

(٢) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ وم ٨ ف ١ — والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ — وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ — وانظر فيما بعد عدد ٧١ ، ١ ب .

(٣) التحليلات الثانية م ١ ف ١ — وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣ .

ولا ذاك بسهل التناول[1] . وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي . فموضوعه صورة العلم لا مادته . ولم يرد لفظ « لوجيكا » فى كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ، ثم ورد فى عصر شيشرون بمعنى الجدل ، إلى أن استعمله اسكندر الأفروديسى بمعنى المنطق . ويقول أرسطو بهذا المعنى « العلم التحليلى » أى العلم الذى يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله ، وإن كانت « التحليلات » تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله ، فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ .

حـ — موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة[2] فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ؛ وكتاب العبارة فى الأمور أو الأقوال المؤلفة ؛ وكتاب التحليلات الأولى فى الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم ، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد فى التحليلات الثانية أو البرهان ، والثانى فى الجدل ، والأخير فى الأغاليط . وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين ، وهو « منطق العلوم » . على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه فى كتاب واحد ، فقد مر بنا قوله أن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه . وكتابه « التحليلات الثانية » منطق العلوم المجردة ، وله فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة ؛ كان معروفاً أن العلة متى وضعت وضع المعلول ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل فى منطقه الاستقرائى إلا وفى كتب أرسطو ما يقابله ، أو مبادىء تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية ، فإن هذا التلخيص بين أيدى الجميع فى الكتب العربية القديمة ؛ وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال ، متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ .

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ . (٢) كتاب النفس م ٣ ف ٦ .

٥٣ — المقولات :

ا — هى عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها ، فى جميع كتب أرسطو تقريباً . وهى : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل أبيض ، الإضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل أمس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكى السلاح ، الفعل مثل القطع ، الانفعال مثل مقطوع . والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أى القضية . ولفظ « قاطيغورياس » يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد . فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أى محمولات ؛ أو بتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً فى قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شىء : فإن الجوهر أول وثان : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضافه إلى موضوع ، وليس حاصلا فى موضوع ، مثل سقراط . والثانى هو النوع والجنس ، أى ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ، ويندرج تحته الجوهر الأول ، مثل إنسان وحيوان ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا « سقراط إنسان » . ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض ، مثل « هذا العالم هو سقراط » إلا أنه دائماً موضوع بالذات كما تقدم . والجوهر الذى هو مقولة هو الجوهر الثانى . ويختلف الجوهر عن باقى المقولات فى أمور : أهمها قبوله الأضداد ، بينما هى لا تقبل أضدادها ، وذلك لأنه موضوع التغير ، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود ، ومن طيب إلى ردىء ، أما هى فتغيرها زوالها . والجوهر الأول مقدم فى الجوهرية على الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى ، لأنه هو الذى يوجد حقاً ويقبل العوارض ، بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى الذهن . ومن بين الجواهر الثانية ، النوع جوهر أكثر من الجنس ، لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقى يتشخص فى الجزئى ، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطونى النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة ، إلى الجزئيات المعتبرة أشباحاً ؛ ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو ، إلى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلى ، وأن ما يزيده الجزئى على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التى لا تدخل العلم .

ب — قلنا إن المقولات محمولات : هى أوائل المحمولات أو أجناسها العليا ، تمثل وجوه الوجود المختلفة ، لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة ، بل بمعنى أنها

وجهات متمايزة فى كل شىء ؛ فإن الشىء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف الخ ، بحيث إن أى محمول يضاف إليه فهو داخل فى واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) وبمعانى مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللاوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والفرد ، الوحدة والعدد)[1] ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات . وقد وردت فى أفلاطون معانى الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال ، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد .

ح — لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه فى تقسيم المقولات . فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعاً تجريبياً . ولسنا نظن ذلك . وعلى كل حال يمكن وضعها وضعاً منطقياً . وقد فعل ذلك القديس توما الأكوينى فى شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة ، الدرس التاسع) على النحو الآتى قال : قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه : فإما أن يكون المحمول هو الموضوع وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع ، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فمن الوجه الأول ، المحمول هو الموضوع فى قولنا « سقراط إنسان » فإن سقراط هو ما هو إنسان ، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول) . ومن الوجه الثانى ، المحمول صفة للموضوع ، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته ، وهذا هو الكم ؛ أو من صورته ، وهذا هو الكيف ؛ وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر ، وهذه هى الإضافة . ومن الوجه الثالث ، المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة ، وإما ببعض الشىء ؛ والخارج بالمرة ، إما ملك ، وإما مقاس ، والمقاس إما زمان ، وإما مكان ، والمكان إما « أين » غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر فى المكان ، وإما « وضع » ملحوظ فيه ذلك . والخارج ببعض الشىء ، إما أن يكون الموضوع مبدأ له ، وهذا هو الفعل ، وإما أن يكون نهاية ، وهذا هو الانفعال .

§ ٥ — العبارة :

ا — كتاب العبارة مقالة واحدة فى اليونانية ككتاب المقولات ، ومقسم إلى مقالتين فى الترجمة اللاتينية والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » . فهى إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين — وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة ، أى

(١) فى « بارمنيدس » « وفى السوفسطائى » .

الحرف — والصوت المركب هو المؤلف ، وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية ، لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ، ويصح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فجزآ العبارة . وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار ، فيستبعد عن العبارة التمنى والدعاء والاستفهام ، لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة ، أى بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة ، فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم — وقد تعلن ، فتسمى العبارة ثلاثية ، مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لاكتفى بما يقوم فى نفسه من الانفعالات عن الأشياء ، واقتصر على الأصوات الطبيعية التى تترجم عن الانفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين ، فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ، والألفاظ دلالات انفعالات النفس ، والانفعالات مُثل الأشياء ، لأن الشىء إنما تدركه النفس بمثال منه فى الحس أو فى العقل . ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك ، خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون فى « اقراطيلوس » إذ لو كانت طبيعية لا تفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ؛ وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب — فالكتاب ينظر فى الأصوات الدالة بالإجمال ، ثم فى الاسم والفعل والأداة . وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة ، وموجبة وسالبة ، وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه فى التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض فى قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث فى القضايا المحصلة والمعدولة ، والقضايا المركبة ، والقضايا الموجهة وتقابلها . وكل هذا وارد فى كتب المنطق كما ذكره أرسطو ، فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض فى القضايا الممكنة المستقبلة ، لأهمية هذا الأمر فى مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول : إن القضيتين المتناقضتين ، الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة ، فيما سوى الممكنات المستقبلات ، أى الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان ، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلة لها بداية فى مشورتنا ، وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء ، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة ، وليس الإيجاب فيها قبل الحدوث بأصدق من السلب[1] .

---

(١) يدرس أرسطو الاتفاق فى السماع الطبيعى ، وحرية الاختيار فى الأخلاق النيقوماخية : انظر فيما بعد عدد ٦١ د ، ٧٨ ب .

٥٥ — التحليلات الأولى :

ا — التحليلات أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها . فموضوعها أجزاء القياس والبرهان ، وهما آلة العلم الكامل . ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما ، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه ، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل . والبرهان يُنظر إليه من حيث صورته ، ومن حيث مادته : فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوما بينا ضروريا بصرف النظر عن مادة البرهان — تسمى بالأولى ، وهي مقالتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي — تسمى بالثانية ، وهي مقالتان كذلك .

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً . فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري ، حتى إن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما ، بل من حيث تأليفهما معاً ، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة ، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول ، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة[1] . وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى ، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح . وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف ، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول ، ويركب القياس هكذا : إذا كان ا (مائت) مقولا على كل ب (حيوان) — وكان كل ب مقولا على كل ح (إنسان) — فإن ا (مائت) مقول على كل ح (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (مائت وإنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط ، والآخر أصغر من الأوسط ، بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) : وهذا هو الشكل الكامل أو الأول . أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما ، فإنه ينتج شكلين غير كاملين ، النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من

---

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن نجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه ، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (النجاة لابن سينا) .

المقدمتين كما تلزم فى الشكل الأول . وهذا الشكل أول أيضاً لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع : كلية موجبة أو سالبة ، وجزئية موجبة أو سالبة ، ويبدأه عنده « حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً فى الأوسط ، والأوسط متضمناً أو غير متضمن فى الأول ، فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق ، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحا للاهمية القياس . ولكنه حين ينظر إلى الحكم ، يعتبر المفهوم ، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء . واعتبار الماصدق فى المقدمين يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك بأن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أن يكون أكبر منهما ، وإما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط ، على ما فعل جالينوس من بعد ، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول .

ح — ولتعيين أضرب كل شكل ، لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا فى المقدمات وأهمل النتائج ، فخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلا من ٦٤ فى كل شكل ، وهذا أخصر وأصوب ، لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضرب المنتجة ، يبدأ بمراجعة الأضرب التى مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التى تحتوى على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضرب التى مقدماتها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط فى الشكلين الثانى والثالث ليس كالأوسط فى الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث الماصدق ، فإنه يعالجه لجعله متوسطاً ، ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل ، وله فى ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين : الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلف أى ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . وفى العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة ، والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تعكس : ولا يذكر عكس النقيض ، لأنه لا يفيد فى رد الأقيسة . وأرسطو لا يتكلم عن العكس فى كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه فى باب

القضية) بل فى التحليلات بمناسبة القياس . وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثانى والثالث إلى أضرب الأول ، يرد الضربين الجزئيين فى الأول إلى الضربين الكليين ، فلا يستبقى فى النهاية غير هذين الأخيرين ، الواحد موجب ، والآخر سالب . ويذكر الأقيسة الموجهة ، ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء ، وينظر فى ماهية النتيجة فى كل قياس ، فيستغرق فى ذلك خمسة عشر فصلا مطولا . فاختصر ثاوفراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة ، يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر . (٢) فى كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، أى لا تلزم نتيجة عن سالبتين . (٣) فى كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، أى لا تلزم نتيجة عن جزئيتين . (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتما . (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتما . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان فى واحدة هى أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين .

٥ — إذا تأملنا القياس ، وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه « مطلوباً » أى أنها هى المسألة التى عرضت أولا (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس لحلها . وإنما ركب بالأوسط ، فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبتان : واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب . فالحد الأوسط يوجد بالضرورة فى الجزء المشترك بين الثبتين . وبعبارة أخرى ، توجد أشياء هى دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، وأخرى هى دائماً محمولات كالأجناس العالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأنواع . ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولا ، فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع ، أى يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها فى كل ما يمكن إيجابه لأحدهما ، وفى كل ما يمكن أن يوجب له الآخر ، أو — إن كانت النتيجة سالبة — فى كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر ، فليكن هذا المطلوب تبيين سقراط مائت ؟ الإنسان واحد من المحمولات التى يمكن إسنادها لسقراط ، وواحد من الموضوعات التى يمكن أن يسند إليها مائت ، فيمكن أن يقوم حداً أوسط بين سقراط ومائت . فاستكشاف الحد الأوسط يقتضى إنمام الفكر

والنفاذ إلى الماهيات . وإذن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ، ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان ، فإن محاولة تركيب القياس شيء ، وتركيبه بالفعل شيء آخر . وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فإن قالوا إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس ، فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنما هي طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم أن الغاية تتصور أولا ثم تحقق .

هـ — بعد تعريف القياس وتحليله ، يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (٣٨ ح) فيقول : إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز ، لأنها خلو من حد أوسط ، فهي تقول مثلا : الكائنات إما حية ، وإما غير حية ، فلنضع الإنسان في الحية ، والحيوانات إما أرضية وإما مائية فلنضع الإنسان في الأرضية ، وهكذا حتى تحصى جميع خصائص الإنسان ؛ ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة ، وإنما تضمها وضماً . فما لا يجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق في القسمة . بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها . فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس ، فإن الفرق بعيد بين الطريقتين .

و — ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف ، ورد كل منهما الآخر في كل من الأشكال الثلاثة ، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل . وقد كثر الكلام في الاستقراء الأرسطوطالي لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً ، فقال النقاد إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ، ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة ، بله على جزئي واحد ، وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي . وإنما ساق أرسطو عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري ، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ، ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عدّ الاستقراء بين الأقيسة ، وهذا الشرط إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً . ولا مشاحة في أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلي يقتضي الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من الوجهة الصورية ، وإلا كان التالي أعم من المقدم ، وبان الاستقراء سفسطة . ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن

تحقيقه . ونفس المثال الذى يورده دليل على ذلك ، إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : « الإنسان والفرس والثور طويل العمر — والإنسان والفرس والثور قليل المرارة — إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر » . وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافياً ، إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة ، بل من حقائق ضرورية . ولأرسطو فى هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه ، قاله فى التحليلات الثانية ، وهو الكتاب الذى يبحث فى البرهان والعلم اليقينى . قال : « إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئى) أن كلا من المثلث متساوى الأضلاع ، وغير متساويها ، ومتساوى الضلعين ، مجموع زواياه يساوى قائمتين ، فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوى زواياه قائمتين ، اللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هى جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك بأنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ، أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كلياً متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة ، بحيث إن وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول »[1] . إذن فالعلم معرفة الماهية ، ولا يؤدى إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع فى نتيجته ، فإن لم تدرك بقى الاستقراء علماً ناقصاً يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع : فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التى بينتها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وإن العلم الضرورى عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعى المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى « إدراك الماهية » . ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزاً تاماً قال[2] : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا ، لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات ، لأنه يبدأ من الكليات ، فيبين علة النتيجة ، بخلاف الاستقراء الذى يضع النتيجة من أجل ما شوهد فى الجزئيات ؛ والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط ، لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر ، كما يتبين من المثال المذكور آنفاً ، ولا يختلف الأوسط

---

(١) التحليلات الثانية م ١ ف ٥ .

(٢) التحليلات الأولى م ٢ ف ٢٣ وهو الخاص بالاستقراء .

عن الأصغر من حيث المصادق ، لأنه مكتسب بوضع حد كلى فى موضع الجزئيات ، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز — ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التى بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة ، مثل ب أكبر من حـ ، أو ب إلى يمين حـ ، وما أشبهه . ولا بد أن يكون السبب فى هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول ، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال فى الرياضيات ، وأرسطو يلحظ الرياضيات فى منطقه ، ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية ، مثل الحد والشكل ، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسى خاص ، الخطوط فيه تمثل القضايا ، والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعيها متصلة ومنفصلة ، لأنهما تنحلان إلى حمليتين . وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا ، لأن القياس الإضافى لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ، ولأن القياس الاستثنائى يُرد إلى قياس اقترانى بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضمارى ، مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) ، فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ، ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية فى هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض ، والله ثابت ، إذن فالله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حملية مباشرة « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥٦ — التحليلات الثانية :

ا — تقع فى مقالتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم ، وشرائط مقدماته ، وخصائص البرهان بما هو برهان ، أى من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات ، وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التى تقع فى العلوم ، وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . — يبدأ أرسطو بالبحث فى أساس العلم فيقول : إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق ، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً ، ولا يتوقف بعضه على بعض فيقع فى دور . وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد ، هو توهم أن البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة . ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ، ولا تحتمل البرهان ، وإنما هى أصول البراهين . وللبرهان تعريف أول ظاهرى بالعلة الغائية ، هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه

المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء ، ولفظ العلم يعنى معرفة العلة ، وهى معرفة ثابتة ضرورية ، بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن ؛ وقد يقع لموضوع واحد بعينه أن يكون موضع علم عند شخص ، وموضع ظن عند شخص آخر ، فلاينتفى التميز بين العلم والظن ، لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ؛ فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان ، ولكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ، ويعتبره الآخر محمولا حاصلا بالفعل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — وللبرهان تعريف ثان جوهرى بالعناصر المؤلفة له ، هو أنه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ، ووجب أن يُعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود ، وما هو ، وما المحمول أو ما يعنى اسمه ، وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان ، والصدق هنا يقتضى أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أى جوهرية فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه .

ب — ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالإطلاق ، وتسمى « علوماً متعارفة » مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية ، وهى لا تدخل عادة فى القياس ، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها ، أى أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ؛ وهى ليست غريزية فى العقل ، لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية . والقسم الثانى مقدمات تسمى « أصولا موضوعة » ليست أولية ، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى « مصادرات » يُطلب إلى المتعلم تسليمها ، فيسلمها مع عناد فى نفسه ، ويصبر عليها إلى أن تتبين له فى علم آخر . — فحينما تكون المقدمات أولية ، ويستدل على المعلول بالعلة ، يسمى البرهان « برهان لِمَ » يفيد علة حصول النتيجة ، ويحاكى نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول ، وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » ، وهو الذى مقدماته تقتضى البرهنة ، أو الذى يستدل على العلة بالمعلول ، وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالا للتساؤل كبرهان الطبيب الذى يستند إلى نتائج الرياضيات ، فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالا من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التى تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلا . — وفى هذا القدر كفاية بعد الذى ذكرناه عن القياس ، وليس لنا كلام خاص فى باقى مسائل الكتاب وهى مبسوطة فى كتب المنطق .

٥٧ — الجدل :

ا — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى (٣٦ ، ا) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف ، فحدّه بأنه « الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب فى مسألة واحدة بالذات مع تحاشى الوقوع فى التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء ، لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة ، أى آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلى يتفق مع البرهانى فى أنه استدلال صحيح ، ويختلف عنه فى أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائى فى شىء ، لأن هذا يستند إلى قضايا موهمة ، والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . وإذن فليس الجدل علماً أو منهج العلم ، كما أراد أفلاطون ، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، ويستعمل فى الخطابة بنوع خاص .

ب — وللجدل فوائد ، منها : أنه رياضة عقلية ؛ وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعى العلم ؛ بل إن له فائدة علمية ، هى أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية فى علم من العلوم ، ببحث الآراء العامة وآراء العلماء فى موضوع ذلك العلم ، فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ، فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة فى هذا المنهج علماً وعملا ، ففى كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين وفحصها ، ومهد بذلك لدراسة المسألة فى ذاتها ، بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

ح — ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع ، فيلزم النظر فى هذه الإضافة ، وتعيين أنواعها ، والكلام فى كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الماصدق ، أو لا يكون : فإن كان مساوياً (أى ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع ، وهو إذن حده ، أو لا يكونها ، وهو إذن خاصته . وإن لم يكن مساوياً ، فإما أن يكون جزءاً من الحد ، وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعى ، أولا يكون جزءاً من الحد ، وهو إذن عرض . فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات ، تحصل لنا به معرفة ؛ وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات ، لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلا أو عرضاً ، فهذه الوجهات هى المواضع التى تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب فى القياس والاستقراء . وهذا موضوع الكتاب ، ومن هنا أتى

اسمه ، فإن « طوبيقا » من « طوُبوى » أى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية . وتجد فى كتاب النجاة لابن سينا تلخيصاً للمقالات السبع فى الفصل المضون « فى بيان وجوه الغلط فى الأقوال الشارحة » . أما المقالة الثامنة والأخيرة ، فتدور على تركيب الجدل ، أى على قواعد السؤال والجواب .

ﻫ — هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو . وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعاً لكتاب خاص أسماه « المدخل إلى مقولات أرسطو » (إيساغوجى = المدخل) فانقسم الكلام فى التصور الساذج إلى قسمين : الكليات والمقولات . وإنما وضعت الكليات أولا لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق ، أما المقولات فذهنية من حيث هى أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات ، وحقيقية من حيث هى أقسام تترتب فيها الأشياء نفسها . ثم إن البحث فى الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسمة ، وهما مستعملان فى كتاب المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة ، زاد عليها فورفوريوس كلياً خامساً هو النوع ، ولم يكن أرسطو يعتبره واحداً من الكليات ، وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه ، من حيث إن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد ، والنوع لا يضاف إلا للفرد ، مثل قولنا سقراط إنسان .

٥٨ — الأغاليط :

ا — كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية فى مقالتين . تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس فى الظاهر فقط لا فى الحقيقة . وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأن « أفعال السوفسطائية إما فى القياس المطلوب به إنتاج شىء ، وإما فى أشياء خارجة عن القياس » : فالمغالطات فى القياس « إما أن تقع فى اللفظ ، أو فى المعنى ، أو فى صورة القياس ، أو فى مادته ، وإما أن تكون غلطاً أو مغالطة » والأشياء الخارجة عن القياس « مثل تخجيل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به ، وقطع كلامه ، والإغراب عليه فى اللغة ، واستعمال ما لا مدخل له فى المطلوب ، وما يجرى مجرى ذلك »[1] . والمقالة الثانية فى حل هذه الإشكالات .

ب — ويقول أرسطو فى الفصل الأخير من الكتاب : إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون ، وأنه هو قد سُبق إلى فنون كثيرة ، فتلقى

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٤١ — ١٤٨ ، طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .

البيان معلا عن الأقسمين وأكمله ، أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة ، فلم يسبقه إليها أحد . نعم إن السوفسطائيين ، وإمامهم غورغياس ، كانوا يعلّمون المحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة ، وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية ، مما هو أدخل فى علم البيان . أما الفن ذاته ، بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج ، فقد استكشفه من عند نفسه فى زمن طويل . انتهى كلامه . والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد فى أفلاطون ، وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية ، من أبحاث متفرقة ضعيفة فى الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب أرسطو الفنية العميقة ، ليدهش من عظم الفرق ، ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم ، أمور جديدة فى تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ . وإذا كان العلم الكامل هو علم الذى يعلم أنه يعلم ، أى الذى يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم ، وبصر العقل بنفسه ، وأبلغه رشده .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٩ — العلم الطبيعي وأقسامه :

ا — الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن . فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها . وكل ما هو مادي فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع . ولأجل تعيين هذه الأنواع ، يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود ، إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ويسمى كوناً ؛ ومن الوجود إلى اللاوجود ، ويسمى فساداً ، ومن الوجود إلى الوجود ، أي انتقال الشيء من حال إلى حال ، ويسمى حركة . الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما ؛ والحركة متدرجة في الزمان . ويتحرك الشيء حركات مختلفة ، لكن لا من حيث الجوهر ، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع المقولات الأخرى ، بل من حيث بعضها : فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها ، وإنما توجد بطرفيها ، فتغيرها تابع لتغيرهما ؛ والفعل والانفعال هما تغير ، ولا تغير للتغير ؛ والزمان مقياس الحركة ، فليس هو الذي يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان : فالحركة التي في الكيفية « استحالة » : والتي في الكمية « نمو ونقصان » . والتي في المكان « نقلة » . وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد . والنقلة شرط الحركتين الأخريين ، إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد لتماسهما من تقاربهما . والنمو والنقصان حركة الجسم الحي ، فهو يبدأ صغيراً ، فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ، ثم يعتريه الذبول[1] .

ب — وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي إلى : الكلام في الوجود الطبيعي بالإجمال ، وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي ؛ ثم في الوجود الطبيعي بالتفصيل ، أي أولا في الوجود الطبيعي المتحرك بالنقلة ، وهذا موضوع كتاب السماء أي العالم ؛ وثانياً في الوجود الطبيعي

(١) السماع الطبيعي م ١ ف ٢ وم ٥ ف ٢ .

المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر ، وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ؛ وثالثاً فى الموجود الطبيعى المتحرك بالنمو والنقصان ، أى الجسم الحى ، وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان . وسندرس فى هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ، ونخصص الفصل الآتى للكلام على النفس . والأصل فى اسم « السماع الطبيعى » على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدوّنه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم . والكتاب فى ثمانى مقالات : الأولى فى جوهر الأجسام الطبيعية أى تركيبها — والثانية فى العلية والاتفاق والضرورة والغائية — والثالثة فى تعريف الحركة وفى اللانهاية — والرابعة فى المكان والخلاء والزمان . وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً ، وكان أرسطو يعتبرها قسماً تاماً يسميه « فى المبادئ الطبيعية » ويعتبر الباقى قسماً آخر يسميه « فى الحركة » . وسنهمل هذا الباقى هنا ، إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات فى الحركة لا نرى فائدة فى تتبعها — والمقالة السادسة تبحث فى اتصال الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد فى الكلام على اللانهاية — والمقالة السابعة تعنى بتفصيلات أخرى فى الحركة ، وقد وردت فى روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد اقتحمتا على الكتاب — والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هى المسألة التى سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول ، وهذا بحث سيعود إليه أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » فنرجئه نحن تفادياً من التكرار ، ولأنه أدخل فى هذا العلم الأخير . وبعد ذلك نقول كلمة فى كتاب السماء وأخرى فى كتاب الكون والفساد .

٦٠ — جوهر الأجسام الطبيعية :

ا — العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول . وقد تعددت الآراء فى المبادئ الطبيعية : فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحداً ثابتاً ، مثل بارمنيدس وملبسوس — ومنهم من وضع مبدأ واحداً متحركاً ، ماء أو هواء أو ناراً ، وهم طاليس وانكسيمانس وهرقليطس — ومنهم من قال بمبادئ عدة متناهية العدد ، مثل أنبادوقليس — ومنهم من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد ، وهم طائفتان : واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً ، مثل لوقيبوس وديموقريطس — وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة ، مثل انكسيمندريس وانكساغوراس .

ب — أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعى ، إذ أن الأجسام الطبيعية

متمايزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً . فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هى المقولات العشر ، لا على نحو واحد ، وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء ، فيقال جوهر الإنسان والفرس والنفس ، ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه . فعبارته « كل ما خلا الوجود فهو لا وجود » غير صحيحة ، فإن ما خلا الوجود من وجه ، أى من حيث الجوهر مثلا ، أو من حيث جوهر معين ، فقد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً ، أو جوهراً آخر ، وإذن فليس يلزم أنه لا شىء . كذلك الواحد يؤخذ بمعان مختلفة ، فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فإن قيل على المقدار ، كان الواحد كثيراً بالقوة ، لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء ؛ وإن قيل على غير المنقسم ، بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهياً كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهياً كما يرى مليسوس ؛ وإن قيل على الماهية ، فيجب أن يفهم قول أن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد فى ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، وإلا وقعنا فى مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ، ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ، ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهذا خلف ، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة فى الخارج على مثال تحققها فى الذهن ؛ ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما ، من حيث إنها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة ، والواقع أن فى الخارج ماهيات مشاركة فى الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود ، من حيث هو جوهر (فيوجد فى ذاته) أو عرض (فيوجد فى غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

ح — وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك . فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهرياً ، ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ، فى حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين بالخصائص ، وأن العقل يدل على أن الاختلاف فى العرض لا يحدث اختلافاً فى الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعى من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير ، قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته ، إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً فى ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة ؛ وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحى على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشىء آخر غير الأجزاء ، هى

النفس . زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة ، وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية وانتفى التغير الجوهرى ، وهو مشاهد على الأقل فى الحى يتغير إلى غير الحى بالموت والانحلال ، وفى غير الحى يتغير إلى الحى بالاغتذاء والتوليد .

و — فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، يجب القول بأن المبادئ ثلاثة فقط : ويتبين ذلك من النظر فى التغير ، فإنه يقتضى أولا موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه ، وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالأول الهيولى أو المادة الأولى ، والثانى العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشىء المتغير واحد بالعدد ، ولكنه يحتوى على مبدأين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ؛ ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير ، هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهى مبادئ بمعنى الكلمة ، أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وإنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الهيولى والصورة مبدآ الماهية ، أما العدم فمبدأ بالعرض ، أى أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محوياً فى الجسم ، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده — ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين فى نفسه ، فهى ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلا فى المقولات التى هى أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ، وإنما نضطر لوضعها ، وندركها كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون فى صورة ، وطوراً فى أخرى . وأما الصورة فهى كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة ؛ أى أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، فهى معقولة لأنها فعل ، بل هى ما نعقل من الشىء . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد ، من حيث إن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له . فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان فى الحقيقة ، فلا توجد الهيولى مفارقة ، ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ، اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن ، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٩ هـ و ز) . وهناك صور مفارقة أصلا ، هى الله والعقول محركة الكواكب (٧٤ د هـ) . وما خلا هذه الصور ، فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالّة فى المادة حلول الفعل فى القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها . وإذن فالجسم الطبيعى موجود حقيقى ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

٦١ — العلية والاتفاق :

١ — أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة ؛ وسماه أيضاً « طبيعة » فإنه يقول : ونستطيع أن نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى ، فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أى المصادفة . والأجسام الطبيعية هى الحيوانات وأعضاؤها ، والنباتات والعناصر ؛ وهى تختلف اختلافاً بيناً عن التى ليست بالطبع ، فإن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان ، أو إلى النمو والذبول ، أو إلى الاستحالة ؛ أما المصنوعات ، كالسرير والرداء وما أشبه ، فإن اعتبرناها بما هى مصنوعات ، لم نجد فيها أى نزوع طبيعى للحركة ، فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، وإما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتى للحركة والسكون فى الجسم نسميه بالطبيعة . فالطبيعة « مبدأ وعلة حركة وسكون للشىء القائمة فيه أولا وبالذات لا بالعرض » : وقد عرفنا ما هى الحركة ، وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من ثقلة العناصر الأرضية وخفتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شىء كان ، أو ينفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شىء إلى أى شىء . أما قولنا « القائمة فيه أولا وبالذات » فللتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق . وأما قولنا « لا بالعرض » فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ، ليس علة للصحة من حيث هو مريض ، بل عرض أن رجلا بعينه هو طبيب وقابل للصحة . لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان فتوجد إحداهما فى شخص ، والأخرى فى شخص آخر . وهكذا الحال فى جميع المصنوعات ، فليس واحد منها حاصلا على مبدأ صنعه وحركته ، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ، فإن الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يتنهيها . وإنما الطبيعة هى الصورة ؛ والصورة طبيعة الشىء ما دام الشىء ، فإنه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته . أما الهيولى فليست طبيعة ، لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع

ولا طبيعي حتى يخرج إلى الفعل ، أي يتخذ صورة وماهية . ويفترق أرسطو عن أفلاطون في نقطة أخرى : فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم ، لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ، بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد ؛ وحين يضيف إليها خصائص وأفعالا ، لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال .

ب — وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضي . فإن السطوح والمجسوم والخطوط والنقط ، التي هي موضوع الرياضي ، متحققة في الأجسام الطبيعية : فكيف يتميز العلمان ؟ إنهما يتميزان بأن الرياضي يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعي وحركاته وكيفياته المحسوسة ، من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة . ولا يحتمل هذا التجريد أي خطأ ، من حيث أن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص . وإنما الخطأ في محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر ، لا يمكن دراستها إلا في المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلا لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضي يستبقي المادة المعقولة التي هي امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة في الحركة . والعلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين . أما الصور المفارقة ، فدراستها من شأن الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

ج — الآن عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم ، أي بالعلة ؛ فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ، ويعلم بهما ، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون . على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين : الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ؛ والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة . فتكون العلل أربعاً : علة مادية وصورية وفاعلية وغائية . يُعنى الطبيعي بها جميعاً ، من حيث إن غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضي ينظر في صورة صرفة وماهية مجردة ، فلا يحتاج في معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره في ذاته . وللحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . وللحركة غاية تقصد إليها بالضرورة ، وإلا لم تكن حركة أصلا . ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها ، وفي صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث ننتهي إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية ، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في

الصورة أو الطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة م ٥ ف ٢) .

د — على أنه يقال أيضاً إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة . والاتفاق والبخت واحد ، إلا أن البخت أخص ، يطلق على الأمور الإنسانية ، أي تلك التي تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية ، أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل ، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال لمجيء الفرس حظ إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ، ولكنه اتفاق . وبعدُ فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولا أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع في الأكثر ، ومنها ما يقع استثناء ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه إنه يقع بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التي تقع دائماً أو في الأكثر ، تقع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار ، والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية ، أي أنها تنتهي عند غاية ليست مهيأة لها بالذات . فمثلا لقاء المدين بالسوق ، والحصول على الدين ، أمر كان يمكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه ، ولكنه ذهب من غير أن يعلم ، ولغير هذه الغاية ، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه ، فكان هذا حظاً ، أما إذا كان يعلم ، أو إذا كان من عادته أن يذهب إلى السوق لاستيفاء أمواله ، فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل الحظ . وعلى ذلك فالاتفاق « تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض » من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل . فهو داخل في العلة الفاعلية ، مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكراً وإما طبيعة ، كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة ، لا سابقاً كما توهم بعض القدماء ، لأنه علة عرضية لمعلولات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات ؛ وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معينة ، محجوبة عن الإنسان ، معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر ، لا الأمور الاستثنائية . لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٥٤ ب) .

هـ — فالعلل أربع كما قلنا . ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل ، والقول بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة ، كما ارتأى كثير من القدماء . إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى

أعلى . نحن بالفن نراعى هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس فى الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل . والفن يحاكى الطبيعة ، أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ؛ وهو فى الحالين يصنع لغاية : فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة ، لكان يحدث كما يحدثه الفن ؛ ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن ، لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة . فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللواحق فى المصنوعات والطبيعيات على السواء . والأمر أوضح فى النبات والحيوان ، وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة : فإذا كان السنونو يبنى عشه بدافع طبيعى ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره ويرسل جذوره لا إلى أعلى بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغائية متحققة فى الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسوخاً فتفوتها الغاية ، فإن الحى الذى لا يتحقق فيه نوعه ، صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة ، أو عن فاعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية . وإنما يقال مَسخٌ بالقياس إلى الأصل الذى تتوخاه الطبيعة ، كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية . فالغائية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء . وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية ، بل يدخل فيها : هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية ، بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها إليها . فبناء البيت ، من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر ، والسبب الغاية منه ، أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب ، وجب أن نصنع المنشار من حديد ، وعلى الصورة المعروفة وإلا لم تتحقق غايتنا . فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضرورى أن تكون المادة كذا ، وأن ترتب على نحو كذا ؛ ولكن علة هذه الضرورة هى الغاية والصورة ، بحيث أن الضرورة المتحققة فى العالم هى الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية : يخضع المادة للعقل ، والآلية للغائية ، ويحطم النطاق الضرورى الذى أقامه قدماء الفلاسفة حول العالم ، ويفتح مجالا للإمكان بنوعيه : الاتفاق والحرية .

٦٢ — الحركة ولواحقها :

ا — عرّفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة . فدراسة الحركة داخلة فى هذا العلم . وللحركة

لواحق : فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل إما أن يكون متناهياً أو لا متناهياً ، فيتعين النظر فى ذلك . ثم إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان ، فيجب البحث فى هذه الأمور أيضا . نقول عن الحركة : لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل ، كانت الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرجاً من القوة إلى الفعل ، ووسطاً بين القوة البحتة والفعل التام ، فإن ما هو بالقوة أصلا غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل : فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام . والفعل الناقص عسير الفهم ، ولكنه مقبول عند العقل . وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة : ففى المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة ، الفعل هو الاستحالة ؛ وفى النامى من حيث هو قابل للزيادة والنقصان ، الفعل زيادة أو نقصان ؛ وفى ما هو قابل للكون والفساد ، الفعل كون أو فساد ؛ وفى ما هو قابل للحركة المكانية ، الفعل النقلة .

ب — وإذا نظرنا فى المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن المحرك الطبيعى متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة ، لأنه إنما يؤثر فى المتحرك بالتماس ، فينفعل بهذا التماس فى نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة فى المحرك والمتحرك ، إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة فى المتحرك ، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة . فإن قيل إن القذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك ، أجاب أرسطو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلى إلى الوسط أى الهواء الذى يجتازه المتحرك ، فتتنبه فى هذا الوسط قوة التحريك ، تضعف بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته ، حتى يسكن المتحرك . فكل وسط يعتبر محركا يحرك بالتماس . غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هى أجزاء الوسط الذى يجتازه المقذوف ، يبطل اتصال الحركة اتصالا حقيقياً فلِمَ لا نقول إن فعل المحرك ينبه فى المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجاً ، بحيث يكون المقذوف ، بعد انفصاله ، محركا ومتحركا من جهتين مختلفتين ؟

ح — أما اللامتناهى ، فحده أنه ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمقدار ، أو فى الإضافة إليه كالعدد . والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل ، سواء أكان جوهراً مفارقاً ، أم جسما ، أم عدداً : فإنه إن كان جوهراً مفارقاً ، كان غير منقسم ، ومن ثمة لم يكن لا متناهياً . وإن كان جسماً طبيعياً أو رياضياً ، كان

متناهياً ، لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ؛ ولا عبرة بوهم الخيال ، لأن الزيادة والنقصان تحصلان فى التخيل لا فى نفس الشىء . وإن كان عدداً ، كان قابلا للمد وممكن العبور ، فلم يكن لا متناهياً . وإنكار اللامتناهى بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ، ولا هم يستعملونه ، ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهى متناهية . على أن اللامتناهى ، إن لم يوجد بالفعل ، فهو موجود بالقوة ، لا القوة التى تخرج كلها إلى الفعل بل التى تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد . فلا ينبغى أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ فى قولنا « هذا تمثال بالقوة » أى سيكون تمثالا ، كأن هناك شيئاً لا متناهياً سيتحقق بالفعل ؛ كلا ، وإنما اللامتناهى بالقوة يبقى دائماً بالقوة ، ويزيد باستمرار ، فهو متناهٍ من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهى ما قد قال القدماء من أنه ما لا شىء خارجه ، ولكنه على العكس ما خارجه شىء دائماً . فهو ضد التام والكامل أى المحدود . وهو لا مدرك بما لا هو متناهٍ ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى فعل . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ح) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان ، وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية . فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولا متناه فى آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل ، لا متناه بالقوة ، بحيث أن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فأخيل يلحق السلحفاة ، لأن المسافة بينهما متناهية ؛ والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا ، وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ أما حجة « الملعب » فالغلط فيها ناشىء من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما فى زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء[1] .

٥ — وأما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا . فمثلاً أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء والهواء فى السماء ، ثم أنت فى الهواء لأنك على الأرض ، وأنت على الأرض لأنك فى هذا المكان الذى لا يحوى شيئاً غيرك . فإذا كان المكان الخاص هو الحاوى الأول للجسم ، كان مفارقاً للجسم خارجاً عنه ، لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالى . وعلى ذلك يكون المكان الخاص « سطح الجسم الحاوى ، أعنى السطح الباطن الماس المحوى » . وقد يتحرك الجسم الحاوى ،

(١) انظر أيضاً م ٦ ف ٢ و ٩ — و م ٨ ف ٨ .

فيبقى الجسم المحوى ساكناً بذاته متحركا بالعرض ، ويبقى مكانه ثابتاً . ويلزم مما تقدم أن المكان طولا وعرضاً دون عمق ، لأنه سطح . ويلزم أيضاً أن الجسم يقال إنه فى مكان متى وُجد جسم يحويه ؛ أما إذا لم يوجد ، لم يكن فى مكان إلا بالقوة ، كالأرض فهى فى الماء ، والماء فى الهواء ، والهواء فى الأثير ، والأثير فى العالم ، والعالم ليس فى شىء ولا فى مكان . فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أى المكان) هو فى الجسم الحاوى لا كأنه فى مكان ، بل كالحد فى الشىء المحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو فى مكان . ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو فى المكان بالذات ، مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض ، مثل النفس التى ليست جسماً ولكنها متعلقة بجسم .

هـ — وثمة مسألة متصلة بالسابقة هى مسألة الخلاء . فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أى امتداداً خلواً من كل جسم حتى من الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم . وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور . ثم يقولون : إن الملاء لا يقبل شيئاً ، وإلا لأمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد ، ولأمكن ذلك لأى عدد من الأجسام ، فاحتوى الأصغر الأكبر ، وهذا خلف ؛ فإذا سلمنا بذلك ، وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة ، وتكاثف الجسم الطبيعى ، ونمو الجسم الحى . فالنقلة تحلول المتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم ، ويحصل النمو بحلول الغذاء فى خلاء . وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذى يقبل من الماء وهو ممتلئ رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولو لم يكن فى الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً . ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة . فالخلاء غير ضرورى للنقلة ، إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء ، كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يُلقى فيه حجر . أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط فى الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أى جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال فى الإناء المملوء رماداً ، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله . والتكاثف والتخلخل انقباض المادة نفسها ، أو انبساطها ، بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم ، إذ أن الجسم إنما ينمو فى جميع أجزائه ، فإما أن يكون فى المكان الحال فيه الغذاء جسم ، وحينئذ يتداخل الجسمان ، وهذا باطل ، وإما أن لا يكون جسم بل خلاء ، فيكون الحى كله خلاء ، وهذا باطل كذلك ، وبعد أن يبين أرسطو أن الخلاء غير ضرورى على ماقدمنا ، يشرع فى التدليل على أنه ممتنع ؛ وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضى شروحاً طويلة . فنضرب عنها صفحاً وننتقل إلى مسألة الزمان .

و — يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لأن الماضى فات ، والمستقبل غيبه ، والحاضر فى تقضٍّ مستمر . هذا التقضى يوحى إلى الفكر بأن الزمان حركة : ولكن الحركة خاصية التحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا ؛ ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة ، والزمان راتب ليس له سرعة . على أن الزمان ، إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية ، أو حينما لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زماناً قد تقضى ؛ وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة إنهم إذ ينامون فى هيكل سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ويستيقظون يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة . والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول . ثم إنا نجد فى الزمان متقدماً ومتأخراً لأنا نجدهما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولا ، وإلى الحركة ثانياً ، وإلى الزمان ثالثاً . وعلى ذلك يحد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض بحصولها بعضها تلو بعض ، ومن ثمة معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد ، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلا مؤلفا من ماض ومستقبل ، هو من النفس . أما ماهيته فقائمة فى « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ، ومقسم بحسبه بالقوة ، أى أن الآن يصل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء . فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان كما أن النقطة ليست جزء الخط ، بل إن خطين هما جزءا خط واحد ، ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط ، وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . — ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست فى الزمان ، لأنها ليست متحركة ، وليس الوجود فى الزمان مرادفاً للوجود مع الزمان . وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هى التى فى الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد ، لأنها الوحيدة التى تتقضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقلة هى النقلة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذى يعتبر التغير والزمان ، بما فى ذلك الشؤون الإنسانية ، خاضعة للدور .

٦٣ — قدم العالم والحركة :

ا — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة . وله فى ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشىء ، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً ، وهى فى الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وحجته التى لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ، ولكنها قائمة على مبدأ كلى ، فيجب تقديمها وهى تلخص فيما يلى : العلة الأولى ثابتة (٧٤ ب) هى هى دائماً ، لها نفس القدرة وحدثة نفس المعلول ؛ فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة ، لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدما ، لزم أنها تبقى دائماً . لقد ظن انكساغوراس أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ، ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن يضيف التغير للعلة الأولى — وهذا محال — ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا فى نفسها ولا فى وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد تخيل أنبادوقليس أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة ، وهكذا إلى غير نهاية ، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس ، فما دام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط[1] . — والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور انكساغوراس وانبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ، ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان ، فلما كان العالم لم يحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فتقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول ، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ وليس العالم ضرورياً لله فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب — والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة فى الحقيقة . هى طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم ، وأخرى خاصة بقدم الحركة . ففى قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية ويقول : لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (٦٠ د) ولكنها هى موضوع تحدث عنه الأشياء ، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث ، وهذا خلف ، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء ،

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ بداية ف ١ و م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ — ص ٢٦٠ ع ١ س ١ — ١١

بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد ، وهذا خلف كذلك[1] . نقول : صحيح فى التغيرات الجزئية أن الهيولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذى يمنع أن تحدث الهيولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (لو كانت الهيولى فاسدة ...) أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم ، وليست هذه الأبدية ضرورية ، شأنها شأن الأزلية سواء بسواء .

ح — يقول أرسطو[2] : وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان . أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديماً أو حادثاً ، فإن كان حادثاً وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة (٥٩ ا) كان كونه تغيراً اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة ، وهذا خلف ؛ وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن ، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها ، يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة ، وهذا خلف . وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر ، فلأجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة ، فإن كان قديما كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون فى معارضته قدم الزمان (٤٠ ح —) فإن الزمان يقوم بالآن ، والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا نهاية ، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان ، فهذا خلف . نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شبيهاً بأنواع الكون المشاهدة فى هذا العالم والتى تتم فى موضوع بتأثير محرك مادى ، ولكنه إحداث من لا شىء ، فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول : لما كان الخلق إبداع الشىء بمادته وصورته ، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع ؛ ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كعلة فاعلية ، بل كعلة غائية (٧٤ ه) وليس يقتضى فعل الغاية تماساً واقتراباً ، فالحجة ساقطة من الجهتين ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان بأن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم ، مثل المكان الوهمى الذى نتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول إنه ليس خارج

---

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ١ س ٢٥ — ٣٤ .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ س ٨ — ٢٥١ ع ب س ٢٨ .

العالم خلاء ، فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان ، وكما أن « خارج » يدل فى قولنا « خارج العالم » على مكان بالقوة لا بالفعل ، فإن « قبل » يدل على زمان بالقوة لا بالفعل . — هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة ، وهى لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها أن تسمى مصادرات ، لاحججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول ، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا ، فيعلم أن هذا التفاوت يبطل ضرورة العالم ، ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضرورى كذلك ، وإنما هو فعل حر ؛ ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات — ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل .

٥ — وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضا ؛ وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو سكنت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك ، فتستأنف الحركة . ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ — الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الإعدام يعنى أن علته حادثة فاسدة ، ولإعدام هذه العلة علة فاسدة ، وهكذا إلى غير نهاية ، بحيث لا تقف الحركة أبداً . ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم فى لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث . — وهكذا تمكن معارضة كل حجة . ولعل أرسطو كان يدرك تمام ذلك الإدراك حين قال فى كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية ، أى التى تحتمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير فى المسيحية والإسلام ؛ ونظن القارئ قد تبين أن خطرها أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٦٤ — السماء :

١ — السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعا أو هى مكانها المشترك . والكلام فى كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة . وهو يقع فى أربع مقالات : الأولى والثانية تقرران صفات العالم ، وهى أنه متناه واحد منظم

أزلى أبدى كرى ؛ ثم تبحثان فى السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة فى حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكمالا : ما فوق فلك القمر ، وما تحته ، ونحن نجمل الكتاب فى نقط ثلاث : صفات العالم — الأجرام السماوية — العناصر الأرضية .

ب — العالم متناهٍ لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة (١٢ حـ) ، أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى نهاية هذا العدد ، ودليل آخر فى « ما بعد الطبيعة » (٧٤ د) والعالم منظم ، هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهى مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعى (م ٨ ف ٧ — ١٠) : لكى تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولكى تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة ، ولكى تكون واحدة يجب أن تكون فى متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة نقلة ، لأن النقلة أول أنواع الحركة وشرطها (١٥٩ ا) وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة : أما الاستحالة والنمو ، فلهما طرفان . وبين أنواع النقلة ، النوع الأول النقلة الدائرية ، وهى وحدها التى يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية ، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ، ولا على خط منحن مفتوح لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة ، كانت كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهى ؛ فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحن مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية ؛ وهذا الخط المنحنى المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التى يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحنى فى نقطة أكثر أو أقل منها فى نقطة أخرى .

حـ — دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلا . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس ، وهو جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، وطبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس

يعنى هذا ، كما توهم بعض المؤلفين ، أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك ، بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٩ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهى أكمل الحركات ، ممثلة فى العالم بالطبع لا بالقسر كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع فى العناصر الأربعة . والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل . والكواكب أجسام كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهى من أعلا إلى أسفل : زحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ؛ والباقية يقال لها ثابتة ، وهى وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة . يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة ، فالفلك المحيط وراءها جميعاً ؛ مركبة بعضها فى جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ؛ إنما الذى يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جداً ، فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول ، وهو « غلاف العالم » مواز لخط الاستواء باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائم الدوران ، يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ، ومن المغرب إلى المشرق تحتها ، فى كل يوم وليلة دورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها فى جوف بعض ، فهى متساوية ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة ، بحيث إن كلا منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته ، إلى أن ننتهى إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك . وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة فى ٢٤ ساعة ، وليس لها حركة خاصة ؛ أما السيارة فلها حركات خاصة ، أى أنها تدور أيضاً فى اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الجوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض ؛ وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ، فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف فى تولد الحرارة والضوء على فصول السنة فى مختلف مناطق الأرض ، وهذا أصل الدور فى الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل ، بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس ، تحت تأثير فلك الثوابت الذى هو بمثابة الصورة العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا[1] . أما الأرض فهى ساكنة فى مركز

(١) انظر أيضاً : السماع الطبيعى م ٨ ف ٧ — ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

العالم لأنها من تراب ، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل . وهي كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين : الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان ؛ والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئي . وكان علماء اليونان في عصر أرسطو متفقين على كروية الأرض[1] وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتراً ، أي نحو ضعف طوله الحقيقي . وبهذه المناسبة يرتئي أن المسافة ليست بعيدة بين أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي ، وكان هذا الرأي أحد الأسباب الهامة التي حملت كولمبوس على سفرته المشهورة .

٤ — وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء ، ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ، فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة . والعناصر التي تكوّنه متضادة فيما بينها ، في حين أن الأثير لا ضد له . هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينما الأثير لا كيف له ، ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يحيد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي ، وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار إلى أعلا فهي الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ، ويمين ويسار ، وأمام وخلف ، أجزاء وأنواع للمكان ، وهي تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولا وبالإطلاق[2] . وإذ تقرر ذلك ، فالعالم واحد ، وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم ، لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة ، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها ، أي تتحد بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

٦٥ — الكون والفساد :

١ — هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء . وهو في مقالتين

(١) انظر نلّنو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ — ٣٦٣ .
(٢) انظر السماع الطبيعي م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ — ٢٢ .

تبحثان فى الأجسام التى تحت فلك القمر لا من جهة النقلة ، بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذى قلناه فى هذا الفصل ، نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه ، فنقول : القدماء فريقان فى الكون والفساد : الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيراً كيفياً فى هذه المادة الواحدة أى تكاثفاً وتخلخلا ؛ والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم ، والفساد افتراقها . والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى ، أى تحول الشىء بكليته من طبيعة إلى أخرى (٦٠ ح) . فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور فى السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى ، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس . فليس الكون كوناً من لا شىء ، وليس الفساد عوداً إلى العدم ، ولكنهما وجهان لتحول واحد . على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون ، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد ، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صورة والبرودة عدمها . ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : إنه يتميز من الاستحالة وهى التغير بالكيفية ، فإن الكيفية الجديدة كيفية لموضوع محسوس باق ؛ أما فى الكون فالموضوع الباقى غير محسوس وهو الهيولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت فى الجوهر الكائن عنه ، فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ، ولكنها كيفية للثانى . ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والقدار ، أى أنه يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً ، ولكنه انتشار فى المكان مع بقاء طبيعة النامى هى هى ، فإن النامى ينمو فى جميع أجزائه على السواء ؛ أما الكون فتغير يتناول الجوهر .

ب — كيف يحدث الكون ؟ العناصر فى ذاتها مركبات من هيولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهى موجودة أولا فى هذه البسائط . فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول ، لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض ، وهى الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة ، أى صورة فى هيولى ، ويسمى مزيجاً (كالماء عندنا الآن) . وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد المتزجين إلى أجزاء الآخر ، فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطا ، ويبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل ، وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر . فالكون بالإجمال يقتضى فعلا وانفعالا ، ويقتضى الفعل والانفعال التماس . ويجب أن يكون

الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع ، أى أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين وكان بعض القدماء يقول : يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول — وكان البعض الآخر يقول : بل يجب أن يكونا متشابهين ليمكن تأثير الواحد فى الآخر . ولكن الحق فى الموقف الوسط الذى ذكرناه ، فإن الشىء لا يدخل أى تغيير على شبيهه ، ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة ، والكون تشبه المنفعل بالفاعل ، فليس يخرج أى شىء من أى شىء . وفى المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما ، ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتهما الأصليتين ، فتظهر الصورة الجديدة ، وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل ، كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسجين والميدروجين ماء ، ثم بتحليل الماء إليهما . وبهذا يتم هدم المذهب الآلى الذى تضطره مبادئه إلى رد المزيج إلى الخليط بالرغم من الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدرى ؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للآلية ، والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها ، فيكون لأرسطو فضل السبق فى هذه النقطة كما فى كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦٦ — تعريف النفس :

ا — يتألف كتاب النفس من مقالات ثلاث : الأولى مقدمة فى علم النفس ، وحصر مسائله ، وآراء الفلاسفة وتمحيصها . الثانية فى حد النفس بالإجمال ، وفى النفس النامية ، والنفس الحاسة . والثالثة فى النفس الناطقة ، وفى القوى المحركة . وسنجمل فى هذا الصدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى . أما « الطبيعيات الصغرى » فنقتبس منها أشياء قليلة فى الكلام على المخيلة والذاكرة .

ب — النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى ، أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء ، لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لا ندرك النفس فى ذاتها . فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية ، أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر ، إذ ترتب ترتيباً علمياً ، تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية ، وهذه تعرفنا بالنفس . بل يجب أحياناً ، قبل النظر فى بعض الأفعال ، دراسة موضوعاتها ، فمثلا فى دراسة القوة الحاسة ، المحسوس هو الأول الذى يعرفنا بالإحساس ، وفى دراسة القوة العاقلة ، المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل[1] لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع .

حـ — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعى . وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية ، لما يبدو من مباينة أفعالها للمادة مباينة ظاهرة . وأرسطو يقرر أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من

(١) م ١ ف ١ — وم ٢ بداية ف ٤ .

النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التعقل ، ولو أنه خاص بالنفس ، إلا أنه مفتقر للتخيل ، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم — وإذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم ، وداخلة فى العلم الطبيعى . وسيأتى الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (١٦٨ ، ٦٩ ب) . أما الأولى فيدل عليها أولا أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم ؛ وثانياً أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يُشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد — وثالثاً يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجى مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة فى مادة ؛ ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين ، فلا يقال مثلا على طريقة الجدليين : إن الغضب شهوة الانتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : إن الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس ، من حيث أن الانفعال يحدث عند ما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه ، كما أنه لا يصح القول أن النفس تبنى أو تحيك ، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبنى بالنفس . ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هى فى النفس بل إنها تارة تصدر عنها ، وطوراً تنتهى إليها[1] . فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد ، متحدين اتحاد الهيولى والصورة ، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون : ونظريته فى الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنجى ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة ، والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ، ثم يحارون فى التوفيق بينهما .

٥ — ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحى يمتاز من غير الحى بخاصيتين هما الحركة الذاتية والإدراك . فمن قال منهم بمبدأ واحد ، تصور هذا المبدأ متحركا وعالماً ، وجعل النفس شيئاً منه ، مثل طاليس وانكسيمانس وهرقليطس ؛ أو تصور المبدأ متحركا فقط ، ثم حاول أن يعلل به الإدراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ، ألف النفس منها جميعاً ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكى تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر

(١) م ١ ف ١ و ف ٤ .

الشبيه به فى الأشياء ؛ ثم إن كثرتهم أضافت النفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن[1] . وردود أرسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية : لا يمكن أن تكون النفس جسما ، فإن التخيل والتذكر والإحساس ، لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك ، والإدراك غير منقسم ، لا يتصور له نصف أو ربع ، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل . يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة ، فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟[2] . وإذن فقد أصاب أفلاطون إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرّفها بأنها متحركة بذاتها ، ومعنى هذا أنها فى المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها فى الجسم ، وأن الجسم هو الذى فى المكان . ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس — يبدو كأنه سكون لا حركة ، وبالأخص التعقل الإلهى ، فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس فى تفسير الحركة البادية فى الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها كانت تستطيع أيضاً أن لا تتحرك ، فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاثة ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر بطبعه لمبدء يرده واحداً . والواقع أن النفس واحدة ، وأنها كلها فى الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة . يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة ، قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل ، كثيرة بالقوة . ولا بقدح فى ذلك أن الحشرات الناتجة من القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء[3] .

هـ — وبعد النقد ووضع المسائل ، يعرض أرسطو تعريفين للنفس . ونحن نمهد لها بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه ، وإن لم ترد على هذا الوجه فى موضع واحد فنقول . أنواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناطقة . والجماد ، منه ما هو ثابت فى الأرض ، ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة أربعاً : النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة

---

(١) م ١ ف ٢ .

(٢) م ١ ف ٣ وف ٥ .

(٣) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده — وم ٢ ف ٢ س ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده .

ثم إن الحاس والناطق نازع طبعاً إلى الخير الذى يدركه بالحس أو بالعقل ، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة : النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة . ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة ، بحيث لا تعد النفس جنساً تحته أنواع ، بل شبه جنس ، لأن كل نفس فهى قائمة برأسها . — والآن نأتى إلى التعريفين : فمن جهة كونها شبه جنس ، يعرّفها أرسطو بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » وهو يعنى بقوله « كمال أول » أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة ، أما الأفعال الثانية فهى التى تصدر عن المركب بفضل النفس ، أى هى الحاصلة باستعمال الوظائف ؛ وبقوله « لجسم طبيعى » أن الجسم الحى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجود بالذات أجزاؤه ؛ وبقوله آلى أنه مؤلف من آلات (أى أعضاء) وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة . أما البذرة فهى حية بالقوة البعيدة ، لأنها قابلة للآلات وللنفس ، ولكنها خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة ، يعرف النفس بأنها « ما به نحيا ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولا » وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس ، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة . ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف (« نحيا ونحس و . . . . ») على التركيب ، بل على التفصيل ، فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها[1] .

٦٧ — النفس النامية :

١ — تقال الحياة أولا على النامية ، لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً . فهى موجودة فى النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها فى الحيوان الأعجم والإنسان . وللنفس النامية وظيفتان : النمو والتوليد . والحى ينمو أو يتناقص فى جميع أجزائه على السواء ، لا كالجماد الذى يزداد فى جهة واحدة ، أعلا أو أسفل ، يميناً أو شمالا . والحى يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد إضافة مادية ؛ وليس نمو الحى ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة فى تركيبه ، كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ؛ وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس ، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغتذى . على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة ، لأن التغذية لا تتم بأى شىء ، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك نرى الحى يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ،

(١) عن التعريف الأول : م ٢ ف ١ — عن الثانى : م ٢ ف ٢ .

ويختار فى هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ، ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن للنمو والمقدار فى المركب الطبيعى حداً ونسبة ، أما فى الصناعى فلا ؛ وليس ينمو الحى اتفاقاً وإلى غير نهاية ، بل هو يتخذ حجماً وشكلا ما هما فى كل نوع . والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة ، أى للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا ترتب بذاتها بل بمرتب . — وأما التوليد فيحفظ النوع ، كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد مشاركة فى الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن الفاسد وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ، فبالتوليد يبقى الكائن الفاسد ، لا هو هو ، بل شبيهاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد ، بل واحداً بالنوع »[1].

ب — فالمذهب الآلى عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل ، وتكوّن الحى فى صورة ومقدار معينين ، وولادة الحى حياً شبيهاً به . على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة[2] « بقوة المادة » . وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ؛ وهو يريد بالمادة هنا جسما مادياً له كيفياته ، لا الهيولى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائناً حياً من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب ، فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن ، فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً ، قامت الطبيعة بعملها كذلك .

٦٨ — النفس الحاسة :

ا — والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة . فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر فحسب ، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها ، وأن الحواس تحس أعضاءها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات ، من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى حاسة ومحسوسة . والواقع ينقض هاتين النتيجتين ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل ، بل بالقوة فقط ، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس . فإنها لا تحس دائماً ، حتى اللمس ، وهو منتشر فى الجسم كله ، لا يؤدى وظيفته دائماً ، أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها . ليست إذن القوى الحاسة

(١) م ٢ ف ٤ (وهو الحاس بالحياة النامية) ص ٤١٥ ع ١ و ب .
(٢) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ع ١ س ٨ ؛ وما بعدها الطبيعة .

مادية . ويتبين ذلك أيضاً من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة فى الطبيعيات ، والتى شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئاً فشيئاً بتأثير الفاعل ، وإنما هو انفعال من نوع آخر ، ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الحس ، لأنه قوة صرفة من غير مادة ، ولكنه يخرج من القوة ، فيقبل صورة المحسوس ويتكمل بها مع بقائه هو هو[١] والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذى تطيقه المادة ؛ وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الكيفيات فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو . إنما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ، ينبغى أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك ، بل أن يكون كليهما بالقوة . وعضو اللمس لا ينبغى أن يكون بالفعل حاراً ولا بارداً[٢] . فوضع الحس قوة غير معينة ، والعضو وسطاً بين الكيفيات ، ضرورى لفهم الإحساس ، فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ، ولكنهما يفترقان فى أن المغتذى يتمثل الغذاء بمادته ، أى يحيله إلى ذاته ، بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أى يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثل الشبكية بصورة الشىء) ومعنوية فى القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس : فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير ذا رائحة ، لكن لا مدركا للرائحة ، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦٦ — ح) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه : « فليس الحجر هو الذى فى النفس ، بل صورته »[٣] . ولكون النبات خلواً من أعضاء متوسطة بين الكيفيات ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس ، مع انفعاله بالملموسات كالحرارة والبرودة انفعالا ماديا وانقلابه حاراً أو بارداً[٤] . ولكون الحس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة ، أضافها حالا وبالطبع إلى علتها الخارجية لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ، ويدرك حضور الشىء طبقاً للمبدأ الذى تقرر فى الطبيعة (٦٢ ب) من أن الفعل والانفعال يقومان فى المنفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شىء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلا ويسمعه السامع ، فى هذه اللحظة يحدث مما الصوت بالفعل والسمع بالفعل . فقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح ، قول باطل ،

(١) م ٢ ف ٥ م ٧ ف ٧ س ٣٢ ١٠ ع ١ س ٣٠ ؛ وف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ — ٦ .
(٢) م ٢ ف ١١ . ويقال مثل ذلك فى سائر الحواس .
(٣) م ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠ .
(٤) م ٢ ف ١٢ .

لأن الإحساس يقتضى المحسوس ، كما يقتضى المتحرك المحرك[١] . فمسألة وجود العالم الخارجى تحل بهذا التحليل الدقيق للإحساس ، وبالتمييز بين المحسوسات الخاصة والمحسوسات المشتركة (فى الفقرة التالية) وبالتمييز بين الإحساس والتخيل (فى فقرة هـ من هذا العدد) وبالرد على منكرى الموضوعية (٧١ ، هـ) .

ب — ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات ، والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا . ونعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى له حاسة معينة معدة لقبوله ، بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذى يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ، ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق ؛ أما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . وإن أخطأ الحس فليس يخطئ فى موضوعه ، أى فى اللون أو الصوت مثلا ، بل فى ماهية الشىء اللون أو الصائت ، وفى مكانه فإن الحس إنما ينفعل بالشىء لا من حيث أن هذا الشىء هو شىء معين ، بل من حيث أن له كيفية معينة هى التى تؤثر فى الحس . — وأما المحسوسات المشتركة فهى : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً ، وتدركها بالحركة : فمثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . وبإدراك المقدار ندرك الشكل ، إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة . — وأخيراً المحسوس بالعرض ، فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك[٢] — وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذى أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هى المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هى المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة ؛ فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعى ، وما هو غير موضوعى فى اعتباره ، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية ، وقسمها بحسب إدراكنا إياها ، وقد رأينا أن المحسوسات

---

(١) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٥ ع ب س ٢٥ — ٣٢ ، وس ٤٢٦ ع ا س ١٥ — ٢٧ .

(٢) م ٢ ف ٦ و م ٣ ف ١ ص ٤٢٥ ع ا س ١٥ — ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ ص ١٠١٠ ع ب س ٢ — ٢٨ .

المشتركة تدرك تبعاً للمحسوسات الخاصة ، فكيف تكون هذه ذاتية ، وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية ، وتكون باقي المحسوسات الخاصة ذاتية ، وكلها محسوسة على السواء ؟ ثم إن لتمييز أرسطو بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس ، وما هو في الحقيقة إلا خطأ تأويل ، أو تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص . ونحن نصحح الأخطاء بسهولة : نصحح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصحح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك ، فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك . ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة ، مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئا من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ، ولكن البصر لا يرى سوى واحد[١] . ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان ؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جداً ، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة القدار ، فليست هي إذن بالمقدار الذي يراه البصر[٢] .

ح — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها مدركة ، البصر أول ، لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وعلى فوارق أكثر ، فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلة في نطاقه . والسمع في المحل الثاني ، لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم ، لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق ، فاللمس ، والسبب واضح مما تقدم[٣] . وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، اللمس أول ، لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحي إنه حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس التي هي كيفيات المأكول والمشروب . أما سائر الحواس ، فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً ، فهو منبث في الجسم كله ، وهي مركبة عليه . ويليه الذوق ، لأنه

---

(١) وهذه التجربة معروفة باسم « تجربة أرسطو » .
(٢) كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف ٢ .
(٣) م ٢ ف ٧ — ١١ في مواضع متفرقة .

مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم ، فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية فى الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات [1] .

د — وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة ، وهى : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة [2] . فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك ، أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائياً أو سامعاً . . . إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادى ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ، فالرؤية ليست ملونة ، ولا السمع صائتاً ، وهكذا ، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات فى كل حس باعتباره جنساً ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر ، والحامض والملح ؛ وبين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، إذ أن كلاً منها معين إلى موضوع ، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة يجتمع عندها الإحساسات فتتضاهى بينها . أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته فى ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، وأن القلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم [3] .

هـ — ويترك الإحساس أثراً يبقى فى قوة باطنة هى المخيلة ، فتستعيده وتدركه فى غيبة موضوعه . فالتخيل إحساس ضعيف . وبينهما فوارق : الأول أن الإحساس متعلق بالشىء ، والتخيل مستقل عنه . الثانى أن الإحساس صورة مطابقة للشىء ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً ، كما فى الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده . الفارق الثالث أن الإحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للإرادة فى موضوعه وفى زمنه ، نتخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والمخيلة تساعد

---

(١) م ٣ ف ١٢ . ويقول بعض العلماء الآن : إن الحواس تظهر فى الجنين على هذا الترتيب .

(٢) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندهم تحوى كل الكلام على الحواس الباطنة ، وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل .

(٣) م ٣ ف ١ و ف ٢ .

على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها . وهى التى تكوّن « الصور اللاحقة » من إيجابيـة وسلبية ، مثال ذلك : إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر ، ثم حولنا البصر إلى شيء ، فإنا نرى هذا اللون منبسطاً على الشيء ؛ وإذا حدقنا فى الشمس أو فى لون ساطع ، ثم أغمضنا العينين ، فإن هـذا اللون يبدو إلى الأمام فى الاتجاه المعتاد للبصر ، ثم ينقلب قرمزيا فأرجوانياً فأسود ، ثم يتلاشى . والتعليل أن التأثير القوى ينتشر فى العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى . — والمخيلة شأن كبير فى الأحلام ، فهى المصدر الذى تنبعث منه صور الإحساس السابقة فتظهر فى النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجى ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى . وكذلك القول فى التخييل فى حالة المرض أو الانفعال القوى ، فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق ، فتخيل أشياء كثيرة[1] .

و — الذاكرة قائمة على المخيلة ، فإن الذكر ممتنع من غير التخيل . وهما فى بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ؛ غير أنهما يفترقان فى أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهى تتعلق بالماضى . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجـد فى الذهن صورة ، فنعتبرها مجرد صورة ، وهى صورة شيء عرض لنا فى الماضى . وقد توجد فى الذهن صورة هى مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدى وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثانى تذكراً ، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير . وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً (أى المخيّـلة) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة ، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر ، فإنا نأخذ فى ترديد اللفظة الأولى ولا نزال فى ذلك حتى نظفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية ، كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ؛ وإما ناشئة بالعادة ، وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده ، أو قد قارنه فى الملاحظة الأولى . وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين ، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة . وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان

---

(١) م ٣ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ١ — ٣ .

الإحساس قوياً ، أو اهتمامنا به شديداً[1] .

٦٩ — النفس الناطقة :

ا — ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس أى أنه قوة جسمية ، بحجة أن العقل يدرك الجسميات ، وأن الشبيه يدرك الشبيه . ولكن هذا القول لا يمكن إطلاقه ، إذ أن الإدراك الخاطىء ليس إدراك الشبيه ؛ ثم إن جميع الحيوان يحس ، ولكن أقله يعقل وهو الإنسان . وإذن فليس التعقل والحس واحداً ، وإلا لكان جميع الحيوان يعقل ، من حيث إن جميعه يحس . — ويمتاز العقل من المخيلة أيضاً ، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا ، أما الحكم على الأشياء — وهو فعل العقل — فلا يتعلق بالإرادة ، إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة ، أما الصورة فلا ، ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة المخيفة قد لا ننفعل ، أو ننفعل قليلاً جداً ، ولا يكون الانفعال مصحوباً بتصديق[2] . هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أى الماهية ، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية ، أى العوارض المتشخصة فيها الماهية .

ب — والعقل قوة صرفة كالحس ، وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو ، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة ، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه . فطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل . غير أنه أمعن من الحس فى معنى القوة ، إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً ، فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك . فالفعل « مفارق » أى ليس له عضو يعيّنه إلى موضوع ويشاركه فى فعله . وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس : فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف ، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة ، أما العقل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية . والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشيء فيه ، بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالاً طبيعياً كالحس . — وبين هذه القوة الصرفة قوة أقرب ، فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ويستطيع أن يستعيدها ، فهو بالإضافة إلى هذه

(١) كتاب الذكر والتذكر .
(٢) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذٍ عقلاً بالملكة) .

ﻫ — والعقل يدرك الماهيات مباشرة ، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف : فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء[١] . فباعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها ، يسمى عقلاً نظرياً ؛ فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فحرك النزع إليها أو النفور منها ، سمى عقلاً عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذّ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل[٢] .

و — والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لامفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) . لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا ، وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، وإنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل[٣] . ولما كان العقل بالقوة ، فلا بد من شىء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ، ويطبع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل . أجل « يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة . وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل »[٤] . هذا النص صريح بأن فى النفس عقلاً « فعالاً » وآخر « منفعلاً »[٥] . وهما « مفارقان » على السواء لنفس السبب ،

---

(١) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور فى ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ من هذا الفصل ولكن النص غامض جداً . وقد عولنا على نص أصرح وارد فى ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

(٢) م ٣ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل .

(٣) م ٣ ف ٨ ، و م ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ا س ٦ — ١٠ .

(٤) م ٣ بداية ف ٥ .

(٥) لم ترد هاتان التسميتان فى كتب أرسطو ، ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه .

أى روحيان . العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالمنفعل هو المتعقل ، والفعال هو المجرد ، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى « إن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل » . وهكذا يفسر أرسطو أصل معاينا الكلية ، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخيالية ، وذلك بوساطة العقل الفعال ، خلافاً لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل ، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة . وإذا استثنينا نظرية أرسطو هذه ، لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما ، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين : طائفة الحسيين الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم ، وطائفة التصوريين الذين يفصلون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم .

هـ — على أن لأرسطو كلاماً فى العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة ، لا يخلو من غموض . فهو يقول : « وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلاً) غير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته أنه فعل ، والفاعل أشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (أى العلة) أشرف من المادة » . هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكن أرسطو قال عكس ذلك فى الفصل السابق ، فالمراد « وهذا العقل أيضاً » لأن السبب واحد من الجهتين ، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . وقوله « قابل للمفارقة » هو المقصود ، لا مفارق بالفعل ، ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين ، وذلك لما رأيناه الآن من أن أرسطو يجعل العقلين فى النفس . غير أن قوله « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقلين ، وتفضيل الفاعل على المنفعل ، وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً ، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً ، من حيث أنه أشرف . وقوله « غير منفعل » يعنى أنه دائماً بالفعل ، وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله « غير ممتزج بمادة » يعنى أنه غير متحد بعضو ، وأنه يعمل دون عضو ، كما سبق .

و — ثم تجىء عبارات هى فى غاية الأهمية بالإضافة إلى مسألة خلود النفس ، ولكنها أيضاً فى غاية الافتقار إلى التأويل . يقول : « وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد دائم ، غير أننا لا نتذكر (فى حال المفارقة) لأنه غير منفعل ، بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شيء يفكر » . أما قوله : « وبعد أن يفارق » فيؤيد ما نذهب إليه من أن العقل الفعال فى النفس ، ويعضد كل شك . ومحصل

كلامه أن العقل الفعال ، ولو أنه غير منفعل ، إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته ، فلا يستفيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . وكأن أرسطو ينفي الخلود عن العقل المنفعل ، وقد سبق له القول بعكس ذلك ، وهو يذكر أن العقل الفعال ، لما كان غير منفعل ، فليس يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة ، لأن « الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل ، بل انفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة »[١] . وهذا مطابق لمذهبه فى أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صور لأجزاء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها ، إلا العقل فإنه باق لأنه ليس صورة للمادة[٢] . فالنفس المفارقة لا تذكر شيئا من أحوال هذه الحياة . وهنا الموضع الوحيد الذى ورد فيه لفظ « العقل المنفعل » وقوله عنه إنه فاسد . فليس يصح تقييد أرسطو بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمى بعده بالعقل المنفعل . لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة ، وهى قوة للمركب ، وتسمى عقلا بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات[٣] ، وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل[٤] ، ويقول ابن سينا : « وهذا الشىء يسمى . . . عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقلا منفعلا ، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلا منفعلا آخر »[٥] . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من الشيخوخة بأنها ناشئة ، لا من انفعال النفس ، بل من انفعال الشخص القائمة فيه ، كما يحدث فى السكر والمرض ، وأن مثل العقل كمثل الحس . فالشيخ إن استعاد عينا جيدة أبصر كالشاب ، وإذن فضعف العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن . أما العقل فى ذاته فغير منفعل[٦] ، أو يمكن تفسير النص الذى نحن بصدده بأن نعل التعقل ينتهى لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، وأما العقل نفسه فباق . والعبارة الأخيرة « ومن غير هذا فليس شىء يفكر » يدل ظاهرها على أن « هذا » يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة

---

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ — ٣٠ .

(٢) م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ع ١ س ٤ و م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤ .

(٣) ثامسطيوس وبتابعه القديس توما فى شرحه على كتاب النفس م ٣ د ٩ س ١٠ .

(٤) م ٣ بداية ف ١٠ .

(٥) كتابه النجاة ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٦) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ — ٢٦ .

(ويستقيم المعنى أيًا كان المراد بالعقل المنفعل) ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ، ويضع الجملة السابقة بين قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون فى هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان .

ز — تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) . ونحن نجد عند أرسطو قولا فيها متفقاً مع رأيه فى مباينة العقل المادة وسموه عليها ، وإن كان يعوزه بعض البيان : هذا القول هو « أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتى فينا وهو جاعل على وجود ذاتى وغير فاسد »[1] بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة » وتعود إليها . ولسنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة ، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ ، لأنه يلح فى أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية كالنفس فمساوقة لمعلولاتها فى الوجود ، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب ، لا سبقها على تأليفه[2] ، وإذن فمن أين يأتى العقل ؟ المسألة معلقة .

---

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ . وفى كتابه « تكوين الحيوان » م ٢ ف ٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨ : « أن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين » .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٣ ، وتكوين الحيوان فى الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٧٠ — وصف الكتاب :

١ — يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية ، غير أن مافيها من تكرار كثير ، وما بينها من قلة التناسق ، يحمل على الاعتقاد بأن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها فى مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذى نراه . لذلك أسماها البعض « الكتب الميتافيزيقية » ، إلا أن بعضاً آخر يذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب مقبول لها . فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وتعرض مذاهب الفلاسفة فى هذه العلل ، ثم تنقدها . — والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى ، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه ، فوسمت المقالة الأولى بالألف الكبرى ؛ وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ ، ولكن اسكندر الافروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان ، والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعى إلى غير نهاية فى سلسلة العلل ، وإظهار وجوب الوقوف عند علل أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم ، وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ؛ ولما كانت هذه المسائل ستعالج فى المقالات التالية ، فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . — والمقالة الرابعة فى موضوع هذا العلم ، أى فى الوجود بما هو وجود ، وفى المبادئ الأولى وبخاصة فى مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع ، والدفاع عنهما ضد هرقليطس وانراطيلوس وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرّف ثلاثين لفظاً أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لاتلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالعرض ، وفى ماهية العرض ، وفى الوجود القول فى الحكم ، أى فى إضافة المحمول إلى موضوع . — والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض ، وفى الهيولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية المثل أى إبطال كون الكليات جواهر . — والمقالة الثامنة فى الهيولى والصورة أيضاً من الوجهة

الميتافيزيقية ، أى بالإضافة إلى الوجود ، لا بالإضافة إلى التغير كما فى العلم الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قسمان : الأول (ف ١ — ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرار لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتغير واللامتناهى — والصلة بين القسمين ضعيفة ، فقد تكون هذه المقالة تلخيصاً حرره أحد التلاميذ . — والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى عقول الكواكب — فهى إذن تتمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعى ، وتعرف عند الإسلاميين بمقالة اللام . — والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة ، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد ، ونقد هذه الآراء . ولم يشرحهما ابن رشد ولكنه يشير إليهما مراراً . وفيهما صعوبات كبيرة فهمها عسير جداً .

ب — فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها معجم ألفاظ واردة فى الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرار ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة . فإذا ضممنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة فى العلم والمذاهب ، ونحن نفضل المذاهب بعد الذى قلناه عنها فى فصل الطبيعة ، ونرجىء نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضممنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة فى إمكان هذا العلم ، وإذا ضممنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث فى الجوهر ولواحقه . ثم تجىء التاسعة فى القوة والفعل ، والثانية عشرة فى الإلهيات . وهذا هو الترتيب الذى اعتمدناه فى هذا الفصل .

٧١ — ما بعد الطبيعة :

ا — كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع : يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه ، وبالأخص إحساس البصر ، فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل ، بل حينما لا نتوخى أى عمل . والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس الطبيعى للحيوان ، ولكنه يولد الذاكرة فى بعض دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذى لا يذكر . والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة . أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشىء

واحد ، تنتهى بأن تكوّن عنده « تجربة » . وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم ، فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلى يطبق على جميع الحالات المتشابهة : فمثلاً الحكم بأن الدواء الفلانى شفى كالياس من المرض الفلانى ثم سقراط ثم آخرين ، كلاّ بمفرده ، فهو يرجع للتجربة ؛ أما الحكم بأن الدواء الفلانى يشفى جميع المصابين بالمرض الفلانى فيرجع للفن . وتعددت الفنون ، بعضها للضروريات ، وبعضها للذة وزينة الحياة . ثم اكتشفت العلوم التى لا تتصل باللذات ولا بالضروريات : نشأت فى البلاد التى توفر فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكاً فيها للكهنة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادىء الأولى . وهذا الترتيب التاريخى ترتيب من حيث القيمة أيضاً : فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملى والفن الجميل) ، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية[1] . وذلك لاعتبارات : منها أولاً أن العلم بالعلة وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى ، والكلى يتفاوت فتتفاوت مراتب العلوم على النحو الذى بيناه (٥٢ ا) . ثانياً أن الذى يعلم العلة أقدر على التعليم ؛ وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلة . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحققاً فى طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذى يدفع الناس إلى الهرب من الجهل ، أى إلى طلب العلم ، وهذه الخاصية أكثر تحققاً فى الجزء النظرى من الفلسفة ، فإنه هو الذى يعلل كل عجب[2] .

ب — وأعلى العلوم النظرية « الحكمة » للاعتبارات عينها . هى علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادىء الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادىء[3] . ذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء (٦٠ ب) . وفى كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أى إلى طبيعة واحدة : فمثلاً « صحى » راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها ، وما يحدثها ، وما هو أثر لها وعلامة ، وما هو معد لقبولها . فلفظ « صحى » لا يطلق على هذه الأمور بالتواطؤ ، بل بالمماثلة . وكما أن علماً واحداً يبحث فى كل ما هو صحى ، وأن الحال كذلك فى سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هى موجودات يرجع لعلم واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول

(١) م ١ ف ١ . (٢) م ١ ف ٢ . (٣) م ٤ ف ١ .

من أنحاء الوجود ، كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلله ولواحقه الكلية[1] . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة ، لأنه ينظر فى العلل الأولى بالإطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر فى العلل التى هى أولى فى جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ؛ يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم ؛ والفلسفة الثانية هى العلم الطبيعى وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهى ، لأنه يبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث[2] .

ح — ويرجع إلى الفلسفة الأولى أيضاً النظر فى المبادئ الكلية التى تعم جميع الموجودات . نعم إن الناس يستخدمونها ، ولكن عفواً وبالقدر الذى يلائم موضوع براهينهم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض فى صدقها أو كذبها ؛ فيتعين هذا الخوض على الفيلسوف الذى يدرس الكلى والجوهر الأول . وأوكد هذه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط : يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه (وإلا لم يبق شىء ثابتاً فى العقل) وأن يكون أولياً بذاته ، أى غير صادر عن آخر ، وأولياً بالإضافة إلينا ، أى حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ ، وافتقر هو ، وافتقرنا نحن ، إلى مبدأ سابق عليه) هذا المبدأ هو : « يمتنع أن يحمل نفس المحمول وأن لا يحمل فى نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة »[3] . وهو حائز للشروط المذكورة ، إذ ليس من الممكن البتة تصور أن شيئاً بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ؛ وقد يكون قال ، ولكن ليس من الضرورى أن يعقل القائل كل ما يقول[4] . وهو المبدأ الأعلى والأخير ، إليه يستند كل برهان ، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق ، وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان ومالا يفتقر ؛ فهم يطلبون علة لما ليس له علة . ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعى إلى غير نهاية ، فإن مبدأ البرهان ليس برهاناً . ولكن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان . وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان . وكل ما نستطيعه بصدده ، هو أولاً إقامة برهان الخلف ضد منكريه ؛ أى بيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه وثانياً إدحاض الحجج التى يعرضونها لإنكاره .

---

(١) م ٤ ف ٢ .
(٢) م ٦ ف ١ .
(٣) يلاحظ أن أرسطو لم يقل « يمتنع إيجاب نفس المحمول ... » لأن الامتناع المنطقى قائم على امتناع حصول الضدين معاً فى الوجود . فالمبدأ وجودى أولا ، منطقى ثانيا لا منطقى فقط كما يدعى معظم المحدثين .
(٤) م ٤ ف ٣ .

و — فمن الناحية الأولى ، نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً ، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدى أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات . ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئاً ما هو موجود أو غير موجود (أى أن يلفظ قضية تامة) إذ قد يظن أن فى هذا مصادرة على المطلوب — بل نكتفى منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره ، وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه ، وفيما بينه وبين غيره . فليقل مثلاً « إنسان » وحينئذ فهو يعنى ماهية معينة يستحيل أن تكون « لا إنساناً » فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً ، أى يقر بصدق المبدأ ، وبصدق الفوارق بين الأشياء . والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك ، وإلا فلمَ يتوجه فيلسوفنا إلى ميغارى بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره ؟ ولمَ يحاذر السقوط فى بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيرا وشراً على السواء[1] ؟ .

ه — أما الحجج التى يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهى إشكالات قامت فى فكرهم بصدد العالم المحسوس : (١) فقد رأوا الأضداد (كالحار والبارد) تتفق لشىء واحد ، فقالوا إنها كانت فيه جميعاً ، لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود . نجيب على ذلك بأن من الممكن أن يكون الشىء الواحد وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشىء الأضداد فى آن واحد ، أى قابلاً لها ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا . — (٢) ولاحظوا أن الشىء الواحد يبدو فى آن واحد حلواً للبعض مراً للبعض ، أو يبدو لذات الشخص تارة حلواً وتارة مراً ، فقالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس ، لأن الإحساس مجرد انفعال ، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطىء ، وإذن فالإحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب فى نفس الوقت . ونحن نقول : ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيق ، إذ ما من شك فى أن المقادير والألوان هى كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى ، وأن الحقيقة ما نراه فى اليقظة لا فى المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل ، وقد نبه على ذلك أفلاطون[2] . ثم إن شهادة الحس أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك . وليس يحدث أن حساً ما ينبئنا فى وقت واحد وعن موضوع واحد إنه كذا وليس كذا . (٣) واعتقدوا أن المحسوسات هى كل الموجودات ، ولما كانوا يرون المحسوسات فى حركة

---

(١) م ٤ ف ٤ .

(٢) فى « تيتياتوس » ص ١٧٨ (ج د ه) .

متصلة ، فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين أتباع هرقليطس وهو مذهب اقراطيلوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام ، وكان يقتصر على تحريك إصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن النزول فى النهر الواحد مرتين ، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة . ولكنهم وهموا فى تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، بل تذهب الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط ؛ ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن القول بالوجود واللاوجود فى آن واحد يلزم عنه فى الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة ، إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات[1] . — وهكذا ينتهى مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس ، وكلاهما زائف . فالفلسفة الأولى ممكنة ، وإلا وجب العدول عن كل تفكير .

٧٣ — الجوهر :

ا — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعنى أيضاً الوجود العرضى ، والاتفاق ، والوجود من حيث هو حق ، أى المعبر عنه بالرابطة فى القضية — وكل هذه المعانى خارجة عن نطاق هذا العلم ؛ فالوجود العرضى لا يصح أن يكون موضوع علم أياً كان ، لأن العوارض عديدة لا تحصى ، وزائلة غير ثابتة . وكذلك يقال فى الاتفاق ، فهو معلول عرضى ، وليس يُعنى العلم إلا بالضرورى . أما الوجود من حيث هو حق ، فلا يتعلق بالأشياء ، بل بالعقل ، فهو يرجع إلى المنطق . وإذا قلنا « شيء صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شيء كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات . وإذا قلنا « شيء كاذب » وعنينا شيئاً له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب ، وكالصورة أو الحلم) فهذا يرجع إلى علم النفس[2] . فموضوع الفلسفة الأولى الجوهر .

---

(١) م ٤ ف ٥ . وفى الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها ، ثم الثانية فالثالثة ، فالرد على هذه ، فالرد على تلك . وقد آثرنا أن نتبع كل حجة بردها . وبعد فراغه من هذا البحث ، يعقد فصلا للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين نقيضين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم ، لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض فى صيغة شرطية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق المقولات باسم الوجود ؛ أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية ، لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها ، فإنها تتقوم به ، وهو يتقوم بذاته . وليس يعني أرسطو بقوله « تتقوم به » أنها تنضاف إليه إضافة خارجية : كلا ، بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته ، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعني أن البياض هو لشخص حامل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه . فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت المحمولات ، متمايزاً منها في الوجود ، كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها ، وقد يتصف بغيرها بعدها ، كما يدل عليه التغير ، فإن التغير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض . — ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولى . ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولى لا الصورة ، فإن الهيولى هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي ، وهي تختلف باختلاف الأفراد . ولما كانت غير معلومة بالذات ، فإن الأفراد لا يُعلمون من حيث هم أفراد إلا بالجلوس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية[1] . — وبناء على هذ القول ، ذهب الأرسطوطاليون من الفلاسفة المسيحيين إلى أن المَلَك (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن الملائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت أشخاص .

ح — أما الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون . ولقد أفاض أرسطو في نقد نظرية المثل[2] واشتد في الحملة عليها إلى حد التعامل والتعسف ومجانبة الحق أحياناً . ونحن نقتصر هنا على حجج أربع : الأولى أنه يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة ، فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلا إلا في لحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة ، كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها ، وإذا فرضناها متحققة في مادة ، صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية . الحجة الثانية : أن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر ، فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية والأجناس والعوارض والإضافات ،

---

(١) م ٧ ف ١ و ٣ .

(٢) م ١ ف ٩ وفي هذا الموضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية ، وأن ما قاله (في ٣٧ — هـ) عن محاورة « بارمنيدس » إنما يشير إليه . أنظر أيضاً م ٧ و م ١٣ في مواضع متفرقة .

فإن الشكل الرياضي محدد المقدار ومتحقق فى مادة طبعاً ، فحكمه حكم الجوهر المحسوس فى الحجة السابقة وحكم العرض الذى لا يتقوم بذاته ؛ والجنس ، كالحى والنبات والحيوان والمثلث ، لا يتقوم بنفسه بل بأنواعه ؛ والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ؛ والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتى — فإذا كانت كل هذه المعانى ذهنية صرفة ، فما الذى يمنع أن توجد المعانى جميعاً فى العقل دون أن يقابلها مثل . الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام المثل ، فإن ما هو مشترك بين إنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً ، وهكذا إلى غير نهاية[1] . الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات ، وكيفية مشاركة هذه فى تلك ، فلا يظهر أن للمثل أثراً فى إحداث المحسوسات ، ولا فى استبقائها فى الوجود ؛ ولا يظهر أن للمثل أثراً فى علمنا بالمحسوسات ، فإنها مفارقة لها بعيدة منها ، فالقول بأنها مثلها وأن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها ؛ وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالماً خيالياً فيه من المسميات بقدر ما فى العالم الحقيقى ، فكان الأول بمثابة « بطانة » للثانى عديمة الفائدة . نقول : ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضرورى ، وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون فى فكرته هذه ، وأخطأ فى تشخيص المعانى — وأصاب أرسطو فى بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات ، وأخطأ فى نبذ الفكرة الأساسية . وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعانى هى معانى الله وهى ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق .

٧٣ — القوة والفعل :

ا — ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شىء على إحداث تغير فى شىء آخر ، أو فى نفسه من حيث هو آخر ، أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل ، كالرجل الذى يبرىء نفسه ، لا من حيث هو مريض ، بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر ، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر[2] .

---

(١) هذه الحجة مشهورة باسم « حجة الإنسان الثالث » وهى وحيدة لاستحالة التداعى إلى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه ، « ولعدم الحاجة إلى هذا التداعى ، فإن المثال طرف أول ثابت ترجع إليه الجزئيات الزائلة .

(٢) م ٩ ف ١

والطبيعة أيضاً مبدأ حركة ، لكن لا فى موجود آخر ، بل فى نفس الموجود من حيث هو هو ، فهى قوة بمعنى واسع[1] . والقوى منها ما فى المادة ، ومنها ما فى النفس الناطقة ، فهى إذن نطقية وغير نطقية . لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادىء تغيير فى آخر ، أو فى الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النطقية قوى الأضداد تفعل أحدها أو الآخر ؛ أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى مفعول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين ليس غير ، فى حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً . والسبب فى ذلك أن العلم علة الأشياء فى العقل ونفس العلة تفسر الشىء وعدمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة ، فهى تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة[2] : تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة[3] ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة ، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة . ولكن الحركة فعل ناقص ، أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكر . وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل ، مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه مالا يخرج خروجاً تاماً ، مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية[4] . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هى التى لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هى التى تفتقر إلى تهيئة ، مثل البذرة فهى نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً[5] .

ب — ومن الفلاسفة من يدعى أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء ، ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى . ولنا على هذه الدعوى أربعة ردود : الأول أن فن البناء مكتسب ، وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء ، بخلاف الذى لم يتعلمه : فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده ؟ الثانى أن الحال كذلك فى القوى غير النطقية ، فإن للمحسوس قوة التأثير فى الحاس ، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس . الثالث أن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات فى اليوم ، أى كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل . والرابع أن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل ، والاقتصار على الفعل وحده[6] .

---

(١) م ٩ ف ٨ ، وما قلناه فى ١٦١ .
(٢) م ٩ ف ٢
(٣) م ٩ ف ٥
(٤) م ٩ ف ٦
(٥) م ٩ ف ٧
(٦) م ٩ ف ٣ .

ح — وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر ، ومن حيث الحسن والقبح . فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة ، لأنه يدخل فى حدها ، إذ أن القوة الفعلية إنما هى قوة لأنها تستطيع أن تفعل ، مثل قوة البناء هى فى الذى يستطيع البناء ، وقوة الإبصار فى الذى يستطيع الإبصار ؛ وهكذا الحال فى القوة الانفعالية ، بحيث إن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة ، مثل أن معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قوة البذرة على إنتاجها ، وأن رؤية البناء يبنى سابقة على معرفة قوته على البناء ، وهكذا ، فالفعل معقول بذاته ، والقوة معقولة بالإضافة إليه . ونجد من ناحية أخرى أن الشىء الواحد الذى هو تارة بالقوة وتارة بالفعل ، القوة فيه متقدمة على الفعل تقدماً زمانياً ، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق ، لأن الشىء كان بالقوة قبل أن يوجد وخرج منها إلى الفعل بتأثير شىء بالفعل[1] ، ومن الوجه الثانى الفعل الحسن أحسن من القوة عليه ، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنما هى قوة الضدين ، فالفعل الحسن تعيين لضد وإبطال لآخر . والفعل القبيح أقبح من القوة عليه ، والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر فى العالم قائم بذاته ، لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو إذن فى موجودات بالفعل تخالطها القوة ، وهى الموجودات الأرضية ، أما الموجودات الدائمة ، فلما كانت بالفعل وخلواً من القوة ، فهى خلو من الشر . فليس يوجد الشر بذاته[2] . (وفى هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبا دوقليس ، وإبطال للقول بإله للشر ، أو مبدأ كله كراهية) .

٧٤ — الإلهيات :

ا — موضوع هذا العلم الجوهر . فيتعين علينا « أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة ، لكانت الموجودات كلها فاسدة » ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٦٣ جـ) والحركة عرض للجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة[3] — هكذا يفتتح أرسطو القول فى إلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً فى السماع الطبيعى[4] ولنا

(١) م ٩ ف ٨ . (٢) م ٩ ف ٩ .
(٣) م ١٢ بداية ف ٦ .
(٤) م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ ف ١٣ — ٢٠ وفى مواضع أخرى .

على هذا النص ملاحظتان : الأولى أنه يدلل على دوام الجوهر الأول بدوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بعد ما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم إنه مفتقر لدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ؛ وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر ، وبذل كل العناية فى تأييده ، وهو الدليل المتين ، وسنذكره الآن . الملاحظة الثانية أن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع ، وسيجىء الكلام على هذه النقطة.

ب — كل ما هو متحرك فهو متحرك بشىء آخر : الأمر بين فى الكائن الحى الذى وإن قلنا إنه يتحرك بذاته ، إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان ، من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج ، فتسخن أو تبرد ، وترطب أو تيبس ؛ ويحدث فيه عن كل ذلك حركات . والحى العارف يدرك الأشياء ، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع ، وعن النزوع حركة فى المكان . والأمر بين كذلك فى غير الحى ، أو هو أبين ، فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى هو علة كونه وصورته ، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق[1] . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة ؛ ففى هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، ويمتنع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها ، فنصل إلى المحرك الأول المطلوب . فإن كان متحركا ، فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك ، بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك : فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركا بذاته كما سلمنا جدلا ، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك ، لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها ، كما أن الذى يعلّم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت . فإن وجد فيه جزء محرك ، فهذا الجزء هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة . وإن قيل إن أجزاءه جميعاً محركة ومتحركة فى آن واحد ، أى أنها تحرك بعضها بعضاً ، أجبنا أن فى هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ؛ ومن ثمة إنكاراً للحركة نفسها ، وهى واقعة .

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة[١] .

ح — فالجوهر الأول فعال ، لا كالمثل الأفلاطونية . بل إنه فعل محض لا تخالطه قوة ، وإلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها ، إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل ، كما أن من الممكن أن ما هو بالقوة ينعدم من الوجود ، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول . والفعل سابق على القوة إطلاقا . وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا فى الأصل الليل (أى العدم) والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناهٍ ؛ وأخطأ ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفرضى قبل حالة النظام ، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولا ، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام ، من حيث إن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء هو بالفعل : فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أى القوة ، بل الوجود التام ، أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة ، وبأن نفس الأشياء (أى الأنواع) قد وجدت دائما[٢] . — وقد لاحظ القارىء من غير شك أن أرسطو فى هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم ، وهذا غير ضرورى كما بينا آنفاً .

ى — لما كانت الحركة أزلية ، كان المحرك الأول أزلياً . وإذا كان هناك حركات أزلية عدة ، وجب القول بمحركين أوائل أزليين ، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء[٣] . والواقع أنه توجد ، إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول ، حركات أخرى خاصة للسيارات (٦٤ ح) قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧ ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة . والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة . والكواكب إلهية حقا بشرط أن ننظر إليها فى أنفسها ، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية ، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة[٤] . ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول ؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض ، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه[٥] . ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج

(١) المرجع المذكور ف ٥

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(٣) نفس القول فى السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١ وما بعده .

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله .

(٥) السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٣٠ وما بعده

العالم ، بينما الباقون فى أفلاكهم ، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى ، لأنهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان ، ويزيدنا حيرة أن أرسطو ، بعد ما تقدم ، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلى : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادىء محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد ، ولكن الموجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث إن المادة هى التى تكثر الصور : فالمحرك الأول واحد ، والعالم واحد[1] . فما القول إذن فى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك ؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالا محضة ؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة ، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه ، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقدم العالم ، وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارا ، وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد ، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك ، لا كأفلاطون الذى يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ، ولا كالمخيلة العامة التى تضع بين الآلهة تفاوتا حقيقيا بتوزيعهم إلى إله أعلى وآلهة أدنين .

هـ — نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته ، فنجد ثلاث قضايا هى : أن المحرك الأول ليس جسميا — وأنه يحرك كغاية — وأنه معقول ومعشوق — فلننظر فى كل منها . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسميا ، لأنه إن كان جسما فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً ، أو متناهياً . ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٦٢ ج) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا ، لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد[2] . ونحن نفضل على هذا الدليل دليلا أعمق يذكره فى موضع آخر هو : أن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلا ليس غير ، فهى إذن مفارقة للمادة[3] .

و — القضية الثانية : « المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول » أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيا (٦٢ ب) والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية وهى لا تنفعل به . فالمحرك الأول « هو الخير بالذات ، فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة »[4] ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عانية هى :

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ا س ٣١ إلى نهاية الصفحة .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ا س ٥ — ١٢ ، والسماع الطبيعى م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلى نهاية الفصل .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ — ٢٢ .

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ا س ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب س ١ — ١٥ .

كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبث حركة مادية ، والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة ، فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم ، وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كعلة فاعلية[1] : وما معنى هذا والله غير جسمى ؟ وارتأى مرة أخرى أنه إذا كان الفاعل يماس المنفعل دائماً ، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادى ، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم[2] ، وكيف يماس اللامادى المادى ويحركه حركة مادية ؟ وقال فى موضع آخر : إن المحرك الأول ليس فى مكان[3] وهذا لازم من أنه غير جسمى ، فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم ، وبأنه لذلك فى غير حاجة إلى مقر معين ، ولا إلى فعل خاص يبذله — أقرب إلى مذهب أرسطو . ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر . ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال ، وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهى نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله ، وكيف يشتاق إليه ، وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو : إن السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية[4] . وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا ، لأنه استبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط ، وجعل هذا التحريك فعلا ضرورياً لا حراً ، وفاته التمييز بين فعل الله ، أى إرادته القديمة ، وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة ، دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما .

ز — القضية الثالثة : أن الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لأنه فعل محض ، وفعله التعقل ، فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات ، أى الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ، ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصارا ، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا[5] ومعقوله ذاته لا شىء آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد[6] .

(١) السماع الطبيعى م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ا س ٧ وم ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨ .
(٢) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٣٢٣ ع ا س ٣١ — ٣٣ و ف ٧ ص ٣٢٤ ع ب س ١٣
(٣) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ا س ١٨ — ٢٢ .
(٤) السماع الطبيعى ص ٢٦٥ ع ب س ١ .
(٥) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .
(٦) « « م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .

كلام طيب ، ولكنه يستتبع فى مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ؛ ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها ، فجعل الله أقل الموجودات حكمة[1] غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل فى مناقشة الفلاسفة ، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هى تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة ، وسعيد غاية السعادة . وإذا جاز لنا أن نعتبر أرسطو جاداً فى هذا النقد ، استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الوجودات فى أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها فى ماهيته التى هى نموذج الوجود — والله أعلم ! — أما من جهة أن الله معشوق ، فهو « علة الخير فى العالم ، فإننا نرى كل شىء منظما فى ذاته ، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه ، وأن القائد خيره أيضاً وبدرجة أعظم لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هى نظامه ، وغاية خارجية هى المحرك الأول علة النظام »[2] . — وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق ؛ ولكن ما معناه فى مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية ، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائرى ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه ، فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٦٤ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدرى به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها ، فتنظمت جيشاً حقيقياً ؟ الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملا ، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ، ليس فقط إلى محرك ، بل أيضا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتفسر به الغائية فى الطبيعة ، تلك الغائية التى دافع عنها أرسطو أحر دفاع ، ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو هو الذى قال إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، لا تنال إلا بتعاون الجهود[3] وسبحان العليم الحكيم .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٢ ، وكتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١٠ ع ب س ٤ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

(٣) « « م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٧٥ — الأخلاق ومنهجها :

ا — المعوّل فى هـذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهى فى عشر مقالات : الأولى بحث فى غاية الحياة ، ولـكنه بحث تمهيدى جدلى ، أى قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها ، و يتخلله كلام فى منهج هذا العلم لخصناه على حدة فى هذا العدد . المقالة الثانية فى الفضيلة . والثالثة قسمان : الواحد فى الإرادة والاختيار ، وهما الأصل فى الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول فى الفضائل والرذائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فبحث ثانٍ فى غاية الحياة ، لا كما يرى السواد ، بل كما يرى الفيلسوف .

ب — ينظر علم الأخلاق فى أفعال الإنسان بما هو إنسان ، ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملى . والإنسان مدنى بالطبع ، لا يبلغ إلى كماله إلا فى المدينة وبمعونتها . ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسى . فـكما أن الفرد جزء من المدينة ، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى ؛ والعلم السياسى رأس العلوم العملية جميعاً ، يستخدمها لغايته وخيره : يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ، أى لتنظيم الحياة بالقانون . فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى . وهذه الغاية هى بعينها غاية الفرد وخيره ، إلا أنها أرفع وأجل ، من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله[1] . ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس فى الأكثر لا ينتفعون بالقول ، ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . إن الأسباب التى تعاون على تحقيق الفضيلة ثلاثة : الطبيعة والمادة والتعليم . فأما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما تعليم الأخلاق الفاضلة فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالمادة ، أى التربية ، فإن المادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء ، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم

---

(١) م ١ ف ١ — ٢ .

وسهل الأخذ به . ولا يُحسن القيامَ على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون فى الدولة قوانين ، تنظم تربية النشء وسيرتهم ، بل البالغين أيضاً طول حياتهم . أجل : إن للتربية المنزلية مزايا ، فهى تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة مالا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، وإن افترضنا فيهم تجربة ، فإن هذه التجربة لا تغنى عن العلم ، ولا يغنى عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها ، ولأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم بالكلى . فلأجل أن يكون علم الأخلاق تاماً يجب الكلام فى العلم السياسى[1] . هـذا رأى أرسطو فى علاقة الأخلاق بالسياسة ، يذكره فى بدء الكتاب ، ويعود إليه فى ختامه . إن مراده هو أن الدولة أقدر على تحقيق الأخلاق ، فإخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ؛ وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين ، وبخاصة الألمان منهم ، من أن للدولة أخلاقاً غير أخلاق الفرد ، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شىء واحد ، وينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة كما كان قد نبذه أفلاطون[2] .

حـ — أما منهج هذا العلم ، فيجب أن يناسب موضوعه . وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق ، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جداً ، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة . ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً فى الخيرات التى يسعى الناس وراءها ، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى ، بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذا كان هـذا العلم من أعقد العلوم ، ومن أقلها احتمالا للضبط ، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة . موضوعاته أمور هى كذا فى الأكثر ، ويمكن أن تكون بخلاف ، لا كالرياضيات التى موضوعاتها كذا بالضرورة ، يتعلمها الحدث ، ولا يستطيع فهم الأخلاق فيجب أن نقنع فى هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال ، لأننا إذ نتكلم عما يقع فى الأكثر ، لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق ، لأن كلا إنما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة ، وهى مبادىء هذا

---

(١) م ١٠ ف ٩ .
(٢) م ٥ ف ٧ .

العلم ومادته . ثم إنه ميال لاتباع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية ها هنا العمل لا العلم . وسواء فى ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فإن النقص ليس آتياً من الزمن ، بل من الجرى وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم ، فيربحون كثيراً من تحصيل هذا العلم[1] . يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذى يصعد إلى المبادىء (أى الاستقرائى) لا الذى يصدر عنها (أى القياسى) ذلك لأن المعانى الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا ، وليس من اليسير كشف العلة فيها . فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات وأخص بالإضافة إلينا ، فنستقرىء الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء ، لأن الرجل الفاضل الذى يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير ، واستخلاص المبادىء الحاصل عليها ضمناً[2] ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق ، فالأخلاق علم جدلى[3] . — ويرى القارىء أن أرسطو يقصد بالأخلاق ، لا العلم النظرى الذى يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ومطاوعة الإرادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيغاء . لهذا نجده يقول : إن الإنسان يجب أن يكون على شىء من الفضيلة ليصير فاضلا . ولهذا نجد فى كتابه ، إلى جانب الاستدلالات الفلسفية ، كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ، فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادىء متى كانت هذه قلقة الأساس ، كما هى عند الكثيرين .

٧٦ — غاية الحياة : بحث أول .

١ — « كل فن ، وكل فحص عقلى ، وكل فعل ، وكل اختيار مروّى ، فهو ترمى إلى خير ما . لذلك رُسم الخير بحق بأنه ما إليه يقصد الكل » . بهذه العبارة يستهلُّ أرسطو الكتاب ، ولا غرو ، فإن الغائية ، إن كانت ظاهرة فى الطبيعة ، فهى فى الإنسان أظهر ؛ ولما كان هذا العلم علماً عملياً ، وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعى أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة . نقول « غاية الحياة » لأن الغايات ، وإن تعددت فهى مترتبة فيما بينها ، يخضع بعضها لبعض ويؤدى إليه ، ولا بد من الوقوف

---

(١) م ١ ف ٣ .　　(٢) م ١ ف ٤ .

(٣) أنظر أيضاً م ١ نهاية ف ٧ — وم ٤ ف ١٢ .

عند حد فى سلسلتها ، أى الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها ، وتتوجه إليها الأفعال جميعاً . هذه الغاية هى من غير شك الخير الأعظم ، وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد ، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة (١) .

ب — ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة . ولكنهم يختلفون فى فهم السعادة ، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة اللذة ، وسيرة الكرامة السياسية ، وسيرة النظر أو الحكمة . أما اللذة فغاية العبيد والبهائم ، وهى حياة العوام الأجلاف ؛ إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات ، لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون ، ولكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يوليها أكثر منها بالذى يتقبلها ، وكم من رجل رفعه الناس ثم أسقطوه ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع ؛ ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، ويطلبه لفضل أى كمال فى نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة ، وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هى أيضاً لا تكفى ، إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام ، فتنغص عليه سعادته . تبقى الحكمة . ويرجىء أرسطو الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى كما أسلفنا) ويقول إنه لم يُحص الغنى بين السير والخيرات ، لأن الغنى وسيلة وليس غاية (٢) .

ح — ثم يقول : « لندع هذا جانباً . وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلى ، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق ، لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا . غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة ، وأن هذا على الفيلسوف أوجب . فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا ، فالواجب المحتق إيثار الحقيقة » ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلى اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متهمل ؛ وأهمها اثنان : الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعاً ، فلا يمكن أن يكون شيئاً كلياً وواحداً ؛ وإلا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط — وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولا وبالذات على طرف واحد بعينه (٧١ — ب) فإن وجد الموجود الأعظم ، كان هو الخير الأعظم ، وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة ، كما يطلق الوجود ، وكما يشير إليه أرسطو فى آخر الفصل الذى نحن بصدده ، ولكنه لا يكاد يشير حتى

---

(١) م ١ ف ٢ .

(٢) م ١ ف ٥ .

يرجع القول إلى علم آخر ، كأنه يتهرب . ثم ألا يصف هو المحرك الأول بأنه الخير بالذات والمعشوق الأول (٧٤ — ز) ؟ — الاعتراض الآخر : لو سلمنا بالخير مثالا مفارقا ، كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحققه ، ولا أن يحصل عليه ، ونحن إنما نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه . وأى فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟[1] . نقول من جهة : إن أفلاطون قد بيّن أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به ، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعا كفؤاً لها كما فعل أفلاطون . ونقول من جهة أخرى : إن الفلسفة الخلقية لا تبحث فى خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب ، بل من حيث هو إنسان ، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة ، بل ضرورية ، كما ذكرنا عنه الآن .

ى — ما هو إذن خير الإنسان ؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان : الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاماً يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد . الثانى أن يكون كافياً بنفسه ، أى كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر . وهذان الشرطان متحققان فى السعادة ، فإن الخيرات التى ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشىء آخر . فالسعادة هى هذا الخير . وفيم تقوم سعادة الإنسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، ويقوم كمال الوجود أو خيره فى تمام تأدية وظيفته . وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ، ولكنها الحياة الناطقة . وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال ، أى إن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فإنه كما أن خطافا واحداً لا يبشر بالربيع ، ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان[2] . — هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال ، مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً . ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات الجسم ، مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقا لمعنى الخير ، ونحن قد وضعنا السعادة فعلا نفسياً . ويعتقد الناس أن السعادة تقوم فى الكمال بالإجمال ، أو فى كمال جزئى ، مثل الحكمة ، أو فى الكمالات جميعاً مع اللذة والنجاح الخارجى . وحدّنا للسعادة مطابق لهذه الاعتقادات ، فقد عرّفناها بأنها العمل بحسب الكمال ، وهذا العمل مصدر

---

(١) م ١ ف ٦ . (٢) م ١ ف ٧ .

لذة حقيقية ؟ ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي للسعادة ، من حيث إنه من الممتنع ، أو على الأقل من العسير ، أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً ، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي وسائل إلى أفعال كثيرة . ثم إن الحسب ، والذرية السعيدة ، وجمال الخلقة ، عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها ، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريه الصورة ، أو وضيع الأصل ، أو وحيد في الدنيا ليس له بنون . وأشد رطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء ، أو موتهم إن كانوا صالحين[1] . ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة : فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقاً ؟ ولكنا قد عرّفنا السعادة بأنها العمل الكامل ، ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (في العدد الآتي) وإذن فالسعادة ثابتة . وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة في المصائب ، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت الظروف ، فإنه يأتي في كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ؛ وفضيلته هي السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية[2] . — إلى هذا ينتهي أرسطو في فصله الجدلي . وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً ، فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فيخلو هو بين الجوهري والعرضي ، ويقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان . ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط ، ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه ، فجاءت محاولته هذه مثالاً جدلياً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة ، كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة .

٧٧ — الفضيلة :

١ — ليست الفضيلة طبيعية ، وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة ، أي بطبعها على حالات معينة . وتتعلم ، كما يتعلم أي فن ، بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن . وتفقد بإتيان أفعال مضادة . والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها : وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى[3] . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملي ، كالطب مثلاً ، النظر غير كافٍ بإزاء

---

(١) م ١ ف ٨ .
(٢) م ١ ف ١٠ .
(٣) م ٢ ف ١ .

الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل . ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالغذاء المفرط ، والغذاء غير الكافي ، يمنعان الصحة على السواء ، بينما الغذاء المعتدل يحدثها وينميها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس ، فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً : وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها ، في الفضيلة وفي كل فن . والفعل الذي يصير الإنسان شجاعاً مثلا هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهاً ظاهرياً فقط ، لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة ، وهو أقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة ، وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة . ولا يعد الرجل عدلاً أو عفاً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء ، بل بلذة . نعم بلذة ، فإن علامة لا تخطىء على مبلغ المرء من الفضيلة ، أو من الاستعداد لها ، هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعالاً مطابقة لها : إن لذ بهذه الأفعال ، كان حسن الاستعداد لها أو راسخ القدم فيها ، وإن ألم كان قليل الاستعداد . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض . إنها ترشدنا في أفعالنا ، وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل ، لا اللذة نفسها . فأن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي ؛ وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي ، كل أولئك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ، ولكنها وسائل للعمل ، تصير خيرة باتباع العقل ، وشريرة بعصيانه[1] . وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآية الفنية ، لكي تدعى كذلك ، يكفي أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب ، علاوة على العلم وقبل كل شيء ، أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية ، أي اختيار الفعل لذاته ، ثم المثابرة ، أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة . ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال ، مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله[2] .

ب — بعد هذه التمهيدات يعرّف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ،

(١) م ٢ ف ٢ .

(٢) م ٢ ف ٣ .

ناشيء من نحو قوة بالبرهان . وبيان هذا التعريف أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه ، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ، ولكنها ليست مجرد قوة ، وليست انفعالاً مؤقتاً ، كالغضب أو الشفقة ، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالبرهان وموقف دائم بإزاء الشهوات ، من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية[1] . على أن قولنا إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس ، يعطينا الجنس فقط : فما هو الفصل النوعي ؟ ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة . وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذي نعينه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا ، متغير تبعاً للأفراد والأحوال : فمثلاً الوسط الحقيق بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء ، يزيد على حاجة المبتدىء بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع . فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « من وإلى ومتى وكيف ولمَ »[2] . وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة » : فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه ، فالعقل هو الذي يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة . وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل ، وقد يدله عليه غيره ، ولكن الحال الأول أكمل ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته . على أن الفضيلة ، إن كانت من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين ، فإنها من حيث الخير ، حد أقصى وقمة ، إذ أن الوسط هو ما تحكم الحكمة ، بعد تقدير جميع الظروف ، بأنه مايجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالإطلاق . ومما يجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فإن من الانفعالات (كالحسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل) ما مجرد اسمه يدل على إثم ، وما هو مذموم بلا استثناء ، وأية كانت الظروف ، لأنه رذيلة بالذات ، لا بسبب الإفراط فيه أو التفريط . هي شرور قد تتفاوت في الشر ، لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة . فهي إذن غير قابلة للوسط الفاضل . كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر أصغر ، من حيث إن الفضيلة قمة في الخير كما قلنا[3] . — وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا بأن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطاً حسابياً ، أو شيئاً بين بين ، وموقفاً هيناً ليناً ، على حين أنها في كل حالة حد أقصى ليس بعده للفاعل حد . ومما يدل على

---

(١) م ٢ ف ٤ .
(٢) م ٢ ف ٥ .
(٣) م ٢ ف ٦ .

أن الوسط الفاضل اعتبارى لا رياضى ، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ، مثل الشجاعة فهى أقرب للتهور منها للجبن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، ومثل العفة فهى أقرب لجمود الشهوة منها للشره[1] . وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً . والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ، ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط[2] .

٧٨ — الإرادة :

ا — عرفنا الآن أن الفضيلة ملكة تقوم فى وسط . ولكنها ملكة اختيار ، فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم نقدمه عليه ، هو معنى الفعل الإرادى : فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن ليس كل فعل إرادى اختياراً . الفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع ، فاللاإرادى هو الذى ينقصه أحد هذين الشرطين ، فيأتى إما معارضاً للنزوع ، وهو الفعل القسرى اللازم من إكراه خارجى ، وإما خلواً من المعرفة ، وهو الناشىء من الجهل . أما الأفعال التى نأتيها عن خوف ، اتقاء شر أعظم ، أو ابتغاء خير أعظم ، فهى مزاج من الإرادى واللاإرادى ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هى إرادية لأن صاحبها يريدها ويفعلها طلباً للغاية ، مثل إلقاء البضائع فى البحر ابتغاء النجاة من العاصفة — وهى لا إرادية لأن أحداً ليس يريدها لذاتها و بغض النظر عن الظروف — أى هى إرادية بالإطلاق ، ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذى يفعل ما لا ينبغى تحت تأثير الخوف ، إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ؛ أما إن كان فعله ذنباً ثقيلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع ، فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه . — واللاإرادى الناشىء من الجهل هو الذى يُفعل مع جهل المفعول ، أو جهل ظرف من ظروفه ، بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل . وعلامته أنه يثير الأسف فى نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ، ظاناً أنه يرمى حيواناً . فإذا كان المقتول عدواً يلتمس قتله ، فإن الجهل هنا لا يجعل الفعل لا إرادياً إلا من حيث إن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة : لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل ، أى بسبب الجهل ، والفعل جهلاً ، أى جهل الفاعل ما يفعل : فمثلاً السكران والغضبان يفعلان أموراً كثيرة جهلاً ، لكن لا عن جهل ، بل عن غضب

(١) م ٢ ف ٨ .

(٢) م ٢ ف ٩ .

أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة فى أن صاحبه يجهل ما يفعل ، ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادى . وإذا كان الفاعل عامداً فى جهله كان فعله إرادياً ، لأن جهله إرادى[1] .

ب — والاختيار أضيق من الإرادى ، أى أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات ، وأفعالنا الفجائية ، إرادية كلها ، ولكنها ليست نتيجة اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الإرادة مجرد اشتهاء ، والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة . وموضوع المشورة هو الممكن فى ذاته وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب ما فى العالم من أمور ضرورية ، يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لا تقع دائماً على نحو واحد ، فتعيّنها الإرادة بالمشورة . وعلى ذلك قد نريد المستحيل ، أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصى ، ولكنا لا نستطيع اختيارهما . الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وُضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن ننتهى إلى غاية أخيرة هى موضوع إرادة) . فالغاية مفروضة دائماً ، والمشورة بحث فى اختيار الوسيلة إليها — ويفترق الاختيار أيضاً عن الحكم النظرى : ذلك بأن الحكم يتناول الأشياء جميعاً ، الممكن منها والواجب والممتنع ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئى الممكن الذى فى مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح . وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً ، لكان الذى يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضاً . والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة بسبب فساد الخلق ، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون[2] .

ح — وتمر الإرادة فى الاختيار بمراحل هى : اشتهاء الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة الملائمة « هنا والآن » فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا فى حالة الإمكان وعدم التعيين . وهى تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل « اللحوم الخفيفة صحية ») والصغرى إدراك (« هذا اللحم خفيف ») والنتيجة الحكم العملى المؤدى مباشرة إلى الفعل (أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو « الاشتهاء المروّى لأشياء هى فى مقدورنا » أو هو « العقل المشتهى أو الشهوة العاقلة » لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة والعقل ، بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين ، أى الشهوة يقودها العقل ، أو العقل تستحثه الشهوة[3] .

(١) م ٣ ف ١ . (٢) م ٣ ف ٢ . (٣) م ٣ ف ٣ .

وموضوع الإرادة هو دائما الخير بإطلاقه ، أى مايلوح للشخص أنه خير . والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقى ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالبا على الخير الظاهر ، لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيراً والألم شراً ، فيسىء الاختيار[1] . — ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية ، وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة إرادية كذلك ، لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا كان الترك متعلقاً بنا أيضاً . والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة ، يشهد بذلك الضمير ، وتصرف المشرعين فى توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والإكراه ، والجهل غير المقصود .

٧٩ — الفضائل :

١ — لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الإنسان عقلا ونزوعا يطيع العقل ويعصاه ؛ فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية . ويبدأ أرسطو بالثانية ، لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد ، ولأنها هى التى تروض النفس فتسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص . ويسرد أرسطو عددا منها ، ويصنفها نوعا من التصنيف قائما على الانفعالات والأفعال ، لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل فى جدوله الفضائل المذكورة عند أفلاطون وفضائل أخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

١ — بالإضافة إلى الخوف والجرأة : الوسط الشجاعة ، وله إفراطان : واحد سببه انتفاء الخوف ، وليس له اسم فى اللغة ، وآخر ناشىء من الجرأة ، وهو التهور . أما التفريط فهو الجبن ، أى فرط الخوف وانعدام الجرأة .

٢ — بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط ، وهو الإسراف فى اجتناب اللذات ، نستطيع أن نسميه جمود الشهوة ، إذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

(ا) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط التبذير ، والتفريط البخل .

٤ — (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية ، وهى وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة ، وتفريط هو التقتير .

---

(١) م ٣ ف ٤ .

٥ — بالإضافة إلى الكرامة :

(ا) فى الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شىء قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان .

٦ — (ب) فى الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) والتفريط لا اسم له أو هو عدم الطمع .

٧ — بالإضافة إلى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الخمود .

٨ — بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات : واحدة موضوعها الحقيقة فى أقوالنا وأفعالنا ، واثنتان موضوعهما الانبساط فى أوقات اللهو أو فى الحياة الجارية :

(ا) ففيما يختص بالحقيقة ، الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو التفْجج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه ، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو ، الوسط الدعابة ، والإفراط المجون والتفريط الفظاظة .

١٠ — (ح) وفيما يختص بالحياة الجارية أى بالانبساط المستديم ، الوسط الصداقة ، وله إفراطان : واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتى هو الملق . والتفريط الشراسة .

١١ — بالإضافة ، لا إلى الشهوات ، بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ، ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التى هى موضوع الفضيلة والرذيلة ، والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شىء ، والتفريط السفه أو الفحة .

١٢ — بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة ، وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل ؛ والإفراط الحسد ، يحزن صاحبه لكل خير ؛ والتفريط الفرح السيئ للشر غير المستحق .

١٣ — أما العدالة فتقال على أنحاء . لذلك سنبين فيما بعد الوسط فى كل قسم من أقسامها[1] .

---

(١) م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٣ ف ٦ إلى نهاية م ٩ .

ونحن نجتزىء بما تقدم ، فإن تحليلات أرسطو وتميزاته الدقيقة تقرأ ولا تلخص . ولكنا نقول كلمة فى العدالة ، وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها .

(ب) للفظ العدالة معنيان : فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقى ، وقد يعنى المساواة . وبالمعنى الأول ، العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة ، كما هى عند أفلاطون ، فهى العدالة « الكلية » . وبالمعنى الثانى ، هى فضيلة خاصة « جزئية » ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى بالطبع ، وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتات عليه ، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى ، والشرير ظالم بهذا المعنى ؛ إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية ، بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية[1] . — والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية . ترجع الأولى إلى الدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين . وترجع الثانية إلى القضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك إما فى المعاملات الإرادية ، أى الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها ، وإما فى المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء[2] . وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضى فى الحالين رد الأمور إلى نصابها ، والتعويض عن الغبن . وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو . أما كونها جنحاً وجرائم ، فهى ذنوب ضد الدولة لا ضد الأفراد ، وتدخل فى العدالة الكلية . — والمبدأ واحد فى أقسام العدالة الجزئية ، وهو المساواة إلا أن المساواة فى التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفى التعويضية بالنسبة الحسابية : ذلك أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد فتعطى كلاً على قدر فضله ، بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط ، وتعتبر الطرفين متساويين ، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه . وهى وإن شذت عن قانون الوسط الاعتبارى من حيث موضوعها المعين تعييناً حسابيا ، إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل ، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام[3] . — وثمت نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون ، هو « الإنصاف » وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه : ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع فى الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ؛ وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائراً ، فالمنصف يقيم

---

(١) م ٥ ف ١ — ٢ .
(٢) م ٥ ف ٢ .
(٣) م ٥ ف ٣ — ٤ .

نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه ، فيصحح نصه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً[1] .

ح — وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتعين النظر فى هذه الفضائل لسببين : الأول أننا عرفنا الفضيلة بأنها العمل بمقتضى الحكمة ، وعرفنا الرجل الفاضل بأنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ؛ وتقرير هذه القاعدة فعل عقلى ، والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة . السبب الثانى أننا عرّفنا السعادة بأنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة ، فإذا أردنا أن نعلم ما هى السعادة ، وجب علينا أن ننظر فى الفضائل العقلية كما نظرنا فى الفضائل الخلقية ، وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . نقول إذن : العقل ، على ما هو معلوم ، نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو « حاسب » موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة . ويشترك العقلان فى أنهما يطلبان الحقيقة ؛ لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة ، والعملى يطلب الحقيقة فى موقف ما ، لذا كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل . ويختلف العقلان فى منهج البحث : فإن النظرى ينزل من المبادىء إلى النتائج ، ويترقى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ ، أى أن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدركها العملى : فمثلا العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم فى نسبة ما بين أخلاط الجسم ، وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة فى الجسم ، وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك ، وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين . فلأجل تحقيق الصحة ، ما علينا إلا أن نعود القهقرى فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة سبباً فى النسبة المطلوبة للصحة[2] .

ط — والفضائل العقلية هى : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلى الضرورى ؛ ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان ، كان العلم « الملكة التى تؤهلنا للبرهنة » . وللبرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقى التام والناقص فى أن موضوعه أعم ، وأن نتيجته بينة بنفسها . ومن فهم المبادئ الأولى ومن العلم فى أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . — أما الفن فهو « الملكة التى تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة » .

---

(١) م ٥ ف ١١ .

(٢) هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .

وأما الحكمة العملية فهى « ملكة المشورة الجيدة فى الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان » . وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم ، فتلاشى « المبدأ الأول » أى المقدمة الكبرى فى القياس العملى المستقيم ، وهى « إن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التى يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهى « العلم السياسى » . ويجب أن تتناول هذه الشؤون ، لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة فى دولة ناقصة . والعلم السياسى يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع ، هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية ، لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف ، ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أى مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه . لذلك كان الذى يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذى يعمله بناء على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ، فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فمتى وجدت فضت فى كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً فى ناحية ، رذيلا فى ناحية أخرى ، إلا فى الظاهر فقط ، وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

هـ — هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذى أثاره سقراط حين قال « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هى أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فرأى أن علمهم ظن ، وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ، فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى ، فما الذى يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفى هذا القول فى تفسير الحقيقة الواقعة . وإنما هى تفسر على النحو الآتى : (١) إن فعل الشر ممكن حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل فى العقل وقت العمل ، فإننا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها . (٢) يمكن الحصول بالعقل على المقدمة الكبرى مثل « الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان » والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهى تطبيقات شخصية) مثل « الطعام الذى من النوع الفلانى يابس » و « أنا إنسان » ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة « هذا الطعام هو من النوع المذكور » حاصلة بالفعل ، فيمكن

أن تجارى الشهوة . (٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها ، وحينئذٍ لا نتقيد بها ، فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون ، بما تدخله من اضطراب على النفس ، ومن تغير على الجسم ، فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ، مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لأنبادوقليس ولا يفقه لها معنى (٤) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها ، وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى فى ذهن صاحبها ، خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصحح رأى سقراط بأن نقول : إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية ، وإن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية . فإن الصغرى الجزئية هى العلم المحرك إلى العمل . ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التى هى فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط[1]

و — ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة (الثامنة والتاسعة) . والسبب فى ذلك أن للفظ اليونانى معنى أوسع من اللفظ الذى نترجمه به ، فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين ، فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية . والصداقة ضرورية للحياة ، فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات ، بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء ، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهم فيها . الأصدقاء ملاذنا فى الشدة ، يبذلون لنا النصح فى شبابنا ، ويمنون بنا فى شيخوختنا[2] . والصداقة على أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . فى النوعين الثانى والثالث يحب الإنسان لا شخص الصديق ، بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصداقات التى من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضى بانقضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة التقلب . وصداقة الفضيلة هى الصداقة الكاملة الباقية ، هى نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ، ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق ، وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقلياً وخلقياً ، فتلتقى عندها الأنانية والغيرية كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة ، بل فقط تلك التى تطلب اللذات والمنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد منها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ،

(١) م ٧ ف ٣ . (٢) م ٨ ف ١ .

والباذل فرح بحظه الأوفى ، مغتبط بالفعل الخيِّر الجميل . وحتى الذى يموت دون صديقه يربح أكثر مما يخسر[1] .

٨٠ — غاية الحياة : بحث ثانٍ

ا — ويعود أرسطو إلى غاية الحياة . فإنه لما استعرض الغايات فى المقالة الأولى ، استبعد اللذة بعبارة واحدة ؛ وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة . وهو يدرس اللذة فى موضعين[2] . وهاك ملخص أقواله : اللذة ظاهرة نفسية ، الأصل فى نشوئها أن للإنسان قوى تتطلب العمل ، ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعاً ، فإذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية فى الأصل ، وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذى يكمل القوة ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لذيذاً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفريط : فإن العائق يستثير المقاومة ، أو يبطل العمل ، وفى كلا الحالين يسبب ألماً ؛ وكذلك الإفراط يعقبه ألم ، لأنه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفريط قد يعدل عدم الفعل ، أو فعلاً ضعيفاً جداً ، وفى كلا الحالين لا يحدث لذة . إذن ليست اللذة شيئاً متمايزاً من الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل ، تضاف إليه كالنضارة إلى الشباب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع . فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة . غير أنها بعد حصولها أول مرة ، تصير موضوعاً للشهوة وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب ، لأنها هى مشتهاة ، وتبعث فينا النشاط فنؤدى الفعل على وجه أحسن ، بحيث إنها ، بعد أن كانت معلول الفعل ، تصير علة كماله . فمن هذه الناحية ، أى من حيث صيرورة اللذة غاية متمايزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها ، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية ، فصارت رديئة ، ولكن الأفعال هى التى توصف أولاً بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها . فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ، ويتذوقها الرجل الفاضل وحده ، معرضاً عن اللذة الكاذبة التى يطلبها الرذيل . فما هى الأفعال ، أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة ؟

ب — رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة (٧٦ د) .

---

(١) م ٨ ف ٢ — ٥ . ويلى ذلك تحليلات كثيرة .

(٢) م ٧ ف ١٢ . إلى نهاية المقالة و م ١٠ ف ١ — ٥ .

وأشرف فضيلة هى فضيلة العقل النظرى ، لأنه أشرف جزء فينا ، وموضوعه أشرف الموضوعات ، أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذى نستطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواماً ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها . إن العقل يشغل مكاناً ضئيلاً ، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغى أن نتبع قول القائلين إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عند الأشياء البشرية ، بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع ، وأن نبذل كل جهد لكى نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فإنها هى أسعد حياة . أما حياة الحكمة العملية فهى حياة المركب الإنسانى ، لا حياة العقل المجرد ، وهى مفتقرة إلى الغير وإلى الخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها ، والعقل فى غنى عن أولئك جميعاً . وهى توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية ، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار ، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . ويقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة . فإنهم ، لما كانوا عقولاً مفارقة ، فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية . وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهى هو العقل ، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها[1] . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن (٦٩ و) . وإذن فالإنسان قد فاتته غايته ، بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك فى مذهب الغائية ! هنا نلمس النقص فى أساس الأخلاق : إذا كانت القوة مرتبة للفعل ، وكان الفعل مرتباً للموضوع ، فلم أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة ، وموضوعاً للتأمل السعيد ؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان ، وكان لا يتحقق تماماً وباستمرار إلا للعقل المفارق ، أفليست تقتضى الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان فى حياة أخرى ؟ بلى ، وإن هذا لبرهان قوى على الخلود ، كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنسانى والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون فى صعوده ، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان — مكرهاً متحسراً .

---

(١) م ١٠ ف ٦ — ٨ .

الفصل السابع

السياسة

٨١ — الأسرة :

ا — كتاب السياسة من الكتب المطولة . وهو يقع فى ثمانى مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير . ولكن الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً . (١) المقالة الأولى فى تدبير المنزل وهى مقدمة لدراسة الدولة . (٢) المقالة الثانية فى الحكومات المقترحة على أنها مثلى ، وفى أكثر الدساتير اعتباراً . (٣) المقالة الثالثة فى الدولة والمواطن ، وفى تصنيف الدساتير . (٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضعية . (٥) المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى . وجميع هذه المقالات ، ما خلا الثانية ، ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير ، وتفصيلات طويلة فى كل شكل من أشكال الحكم . ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة .

ب — كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ أما من حيث الزمان ، فإن أول جماعة هى الأسرة ، والغرض منها القيام بالحاجات اليومية . وتليها القرية ، وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شىء أكثر من الحاجات اليومية . ولا يذكر أرسطو هذا الشىء ، ويمكن القول أن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل ، وبإرضاء حاجات أكثر تنوعا ، وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة ، أرقى الجماعات ، تكفى نفسها بنفسها ، وتضمن للأفراد ، ليس فقط المعاش ، بل أيضاً حسن المعاش — وهذا هو فصلها النوعى . فمهمة المدينة توفير الأسباب لكى يبلغ أفرادها سعادتهم . وهذه الأسباب مادية وأدبية . والأولى خادمة للثانية ، لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية . فالمعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى ، والعمل العقلى . من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل ، وتقدم لهم فرصاً لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة . ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر ، واتصال العقول بعضها ببعض — والحالة التى يزدهر فيها العملان الخلقى

والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ . وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كاسبرطة ، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبنى السفن وتغزو البلاد . إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان ، إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة ، كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء ، لأنه علتها الغائية وشرط تحققها على أكمل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه . فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية ، كانت المدينة طبيعية كذلك ، لأنها غايتها جميعاً . ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، « والذى لا يستطيع أن يعيش فى جماعة ، أو الذى ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه ، فهو إما بهيمة وإما إله » ، وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعى السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها . وليس القانون حداً عرفياً للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه نجاة الأفراد من الفوضى والفناء[1] .

حـ — وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . الرجل رأس الأسرة ، لأن الطبيعة حبته العقل الكامل ، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلا ، وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة فى الجندية والسياسة ، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة . ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ، ويحد العبد بأنه « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر . والعبد آلة « منزلية » أى أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ، ولا يعمل فى الحقل أو فى المصنع . من هو العبد ؟ الطبيعة هى التى تعينه ، أى جملة العوامل الوراثية والبيئية والاجتماعية : إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكملها : هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى . وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى . والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلى الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية . وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدى وأوربا شجعان ، لهذا

(١) م ١ ف ١ — ٢ .

لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة ، لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد . وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين ، الشجاعة والذكاء ، كما أن بلده متوسط الموقع ، لهذا هو يحتفظ بالحرية ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذاً فاليوناني سيد حر ، والأجنبي (البربري) عبد له ، ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال[1] . هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية ، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره ، فيفطن إلى أن الدهر قلّب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب ، وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة ، وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . إن العبد إنسان ، وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ؛ وتفاوت الناس خلقاً وذكاء لا يخلق أنواعا جديدة ، ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته . — على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو : منها قوله إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحاً دائماً ، وأن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع ، وانفتح أمامه باب العتق . وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده . اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح ، لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة ؛ فليست القوة مرادفة دائما للتفوق الأدبي ، ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة ، فالحر حر رغم القوة . وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزايا ذاتية ، فقد لا تكون الحرب عادلة ، فيسقط حق الاستعباد ؛ ولما كان الرق ناشئاً في معظمه من الحرب ، فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه ، وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقا له بقدر ما تسمح الحال . اعتبار رابع وأخير : إن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئاً من الفظائع التي شانته عند الرومان وفي العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا ، وإنما كان ينظر اليه نظرنا إلى الخدم الآن .

٥ — والأسرة بحاجة للثروة ، وتحصّل الثروة على نحوين : الواحد طبيعي ، هو جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الماشية ، والقنص ، والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة (أي صيد الرقيق) وقطع الطريق ،

(١) م ١ ف ٣ — ٧ .

وصيد السمك والطير وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى ، هو المبادلة ، وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية ، والقرض ، والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزيادته فى أشياء ، فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار . ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة ؛ ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية ، فيصير الإنتاج غاية كذلك ، لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة ، وتنقلب الغاية اللذة ، ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل ، وتعيين حد لتحصيل الثروة . تبعاً لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء أمر مطابق للطبيعة ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة . أما مبادلة الأشياء بالمال ، أى التجارة ، فهى غير طبيعية ، لأنها مجاوزة للحد الضرورى للحياة ، وطلب للثروة إلى غير حد . وأما الربا ، فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة ، لأنه مبادلة المال ، وهو اختراع غير طبيعى ، لا بالأشياء ، وهى طبيعية ، بل بالمال نفسه . إن « الفائدة » تنتج من حقل أو من ماشية ؛ أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو فى الحقيقة عقيم ، وهذا مخالف للطبيعة[1] . — ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة ، بل القرض المنفق فى غير سبيل الإنتاج . وهو على كل حال يبين فى ما تقدم عن نفوره من الطمع فى اكتساب الثروة ، وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية ؛ لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة ، وأنفى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

٨٢ — المدينة :

١ — فى المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة ، ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته . ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون ، فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد ، إلى حد أن يضحى فى سبيلها بالأسرة والملكية . إن الوحدة الحقيقية هى للفرد ، أما الدولة فكثرة ، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية ، لا بالوسائل التى أشار بها أفلاطون . وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فإلغاؤهما معارض لميل

(١) م ا ف ٨ — ١١ .

الطبيعة ولخير الدولة جميعاً ، ومستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر ، إلا قياس مع الفارق : فإن للإنسان منزلا ، وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدى إلى شيوعية الأولاد ، وهذه تؤدى إلى تزاوج الأقارب ، وإلى انتفاء المحبة والاحترام ، فإن الولد الذى هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، ولن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، ولن يشعر هو بعواطف الابن . هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ، ولم يعمل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين ، فتلتقى الشيوعية — أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً . وهما تقتلان الرغبة فى العمل ، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ، ويتوانى فيما يختص بالصالح العام . ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة ، لأنه نوع من حب الذات . واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف ، وللضيافة ، مصدر آخر للذة ، وفرصة لفعل الفضيلة ، كالسخاء والعفة ، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ، ولا أن يسمى حرمانه المكره عفة . وإنما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً فى نتاجها ، فعوّض الذى عنده أكثر على الذى عنده أقل ، فتلتقى حسنات الملكية والشيوعية ، وتبقى المدينة فى مستوى المعيشة الحسنة ، لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء .

ب — أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الأولى ، الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتهما أنواع تتعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
١ — الملكية	١ — الطغيان
٢ — الأرستقراطية	٢ — الأوليغركية
٣ — الديمقراطية	٣ — الديماغوغية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل . والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة ، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور . أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم ، والأوليغركية حكومة الأغنياء والأعيان ، والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة . — وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل ، ولكن

الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادراً ، أو لا يوجد أصلاً . والملك يرغب طبعاً فى أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه ، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم . والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف ؛ وللملك حرس خاص ، ثمن الممهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته . ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شىء بعينيه ، فهو مفتقر دائماً إلى معاونين يشاركونه فى مباشرة الحكم ؛ وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل ، بدل أن تترك لإرادة فرد واحد ؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلاً . ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك[1] . أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب . ولكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام — وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون[2] .

ح — كيف تكون إذن الحكومة المثلى ؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن إيثار أحدها واعتباره كاملا . فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذى اعتمدناه فى الأخلاق ، وهو « إن خير الأمور الوسط » . وأن نجد طبقة من الشعب تكون مزاجاً من ضدين ووسطاً بين طرفين : هذه الطبقة هى الوسطى ، ويسميها أرسطو « بوليتية » أى الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ، ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية ، مع ميل إلى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم ، فإنهم لما كانوا وسطاً ، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد أقرب منها بين ضد وآخر ؛ يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده — هذا مع اعتراف أرسطو بأن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما ، يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف ، فليس هناك ديمقراطية أو أولغركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأولغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً — وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة .
(٢) م ٤ بأكملها .

التنوع الحقيقى إلى وحدة مجردة ، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق ، لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشرعون بالإطلاق ، لا بالإضافة إلى شكل الحكومة ، فإن القوانين تختلف حتما باختلافه .

٤ — والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالى ، وكان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية ، وأن كل مجموعة أوسع (كالإمبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهى مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة ، لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد ، فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها ، وألا يعدو حداً أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة ، أو تعذر الحكم الصالح واختل النظام ، فإن المواطنين ، لكى يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية ، يجب أن يعرف بعضهم بعضاً حق المعرفة ، أما إذا تعاظم عددهم ، فإن الأمور تجرى اتفاقاً . ولاستبقاء عدد الأهالى فى المستوى الملائم ، يقول أرسطو بالإجهاض قبل أن يصير الجنين حاساً ، وباعدام الأطفال المشوهين ، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقاً أن يعدل به عن هذين القولين ، فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً ، فحياته جديرة بالاحترام . — الشرط الثانى خاص بمساحة المدينة ، فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهلين ، وتوفر لهم حياة سهلة ، دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ؛ ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادى ، سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين . ويجب أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان : واحدة قريبة من المدينة ، وأخرى قريبة من الحدود ، مع مراعاة العدالة فى القسمة ، فتكون لجميع المواطنين مصلحة فى الدفاع عن المدينة كلها . ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية ، فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة ، فتقرب بهما بين المواطنين ، وتستبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة ، وهى ثمان : الزراع والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون . لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة ، بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعاً « مواطنين » فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار ، المشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية . هو جندى فى شبابه ، حاكم

فى كهولته ، كامن فى شيخوخته . فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لا يزاول عملا يدوياً أصلاً ، فإن العمل اليدوى فضلاً عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة ، لا يليق بالرجل الحر ، إذ أنه يشوه هيئة الجسم ، ويجعل صاحبه خاضعاً له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة ، فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة . حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاؤها أفعالاً جسمية : أليس العزف بالناى يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العمل العقلى إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه من الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول إن المواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته « الأخلاق » . وهم عماد الدولة . وعلى الدولة أن تعنى بهم خاصة ، فلا تترك أمرهم للوالدين ، بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة[1] — فكأن أرسطو يعود إلى فكرة « الحراس » عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ . والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ، ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام والرأس فى كل شىء .

* * *

٨٣ — خاتمة الباب الرابع :

ا — « من العدل أن نعترف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود ، بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ، ليس فقط المفكرين الذين نشاطرهم آراءهم ، بل كذلك الذين عرضوا تفسيرات سطحية ، لأنهم هم أيضاً شاركوا فى إقامة العلم ، وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية »[2] . فكم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم فى إقامة العلم ، ومساعدته التى لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالا متطاولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف ، والبلوغ إلى الحقيقة . وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى فى جميع فروع المعرفة ، وهدانا إلى حقائق لا تقدر . صنف العلوم ، واشتغل بها علماً علماً ، فكان « المعلم الأول » فى كل منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولا لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب — لم يكن لمدرسته فى الزمن الأول نفوذ يذكر ، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية

---

(١) م ٧ ف ٤ — ١٢ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

ومضطهدة ، حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا ، بعد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ وهو فى الخامسة والثمانين . وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتأريخها بوحى أرسطو وإشرافه . فما يذكر من كتب ثاوفراسطوس « آراء الطبيعيين » و « تاريخ النبات » ، وأبحاث فى العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها ، ولم يصل الينا سوى عنواناتها ؛ ورسائل فى المنطق ، وعلى الخصوص فى القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية ؛ ورسائل فى الفلسفة الطبيعية والإلهية ، وفى السياسة والخطابة . وله كتاب مشهور فى الآداب العالمية وهو كتاب « الأخلاق » أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين .

ح — ومن إخوانه « أوديموس » مؤسس فرع المدرسة فى رودس ، وضع كتاباً فى تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جداً لتاريخ هذه العلوم . و « ميثون » أرخ الطب و « ثانياس » أرخ الشعر والمدارس السقراطية . و « ديقايرخوس » أرخ المدنية اليونانية ، ووضع كتاباً فى الجغرافية اسمه « سياحة فى الأرض » . و « أرسطوقسانس » كتب فى تاريخ الموسيقى وفى الآلات الموسيقية وفى مبادئ الألحان . وأشهر رجال الجيل الثانى استراتون اللمبساقى ، خليفة ثاوفراسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سنة (توفى حوالى ٢٧٠) وكان قد قضى زمناً فى الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب فى بعض المسائل الطبيعية مذهباً أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو ، فقال بالخلاء ؛ وأنكر الأمكنة الطبيعية ، وقال إن النفس هواء ، ونقد حجج أفلاطون فى خلودها ، وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف .