الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٤ – حياته:

أ – وُلد أرسطو سنة ٣٨٥ في أسطاغيرا، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها وسميت فيما بعد أسطافروا. وكانت أسرته معروفة بالطب كابرًا عن كابر، وكان أبوه نيفوماخوس طبيبًا الملك المقدوني أستاس الثاني أبي فيليبوس أبي الإسكندري، توفي وما يزال أرسطو حدثًا 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 «القراء» لاطلاعه الواسع، ثم أقامه معلمًا للخطابة فيما يقال. ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أي إلى وفاة صاحبها، وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في 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 في كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح في لفظ جاف وإلحاح عنيف، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة: «أحب

أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون» [1] وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله.

ب – ولما توفي أفلاطون غادر أرسطو أثينا. وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة، والإنصاف يقضي أن تذكر أن موقفه في المدينة كان قد تحرج، وقد تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليبوس، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع. قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج، وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة. ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكنا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظم مكانة الفيلسوف عنده. واستمر أسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة حتى إذا بلغ الإسكندر السابعة عشرة سارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما. ولما ناهز الشعرين نودي به ملكًا بعد أبيه المقتول غيلة، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه. وعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥، وكانت قد خضعت لقوة فيليبوس.

جـ – فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون فعرفت بهذا الاسم. وكلنه لم يكن صاحبها القانوني لأنه كان أجنبيًّا فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة – وقسم رجال المدرسة طائفتين: أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحداثًا. وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب المعلب فيوافيه التلاميذ إليه فيلقي عليهم دروسه وهويتمشى وهم يسيرون من حوله فلقب

(١) هي مشهورة بهذا النص. انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٠ ب.

لذلك هو وأتباعه بالمشائين. ويقال إن دروسه كانت نوعين: صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة ومسائية عامة تدور على الخطابة. ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم ومعملاً للتاريخ الطبيعي. ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيرًا والبحث شاملاً جميع فروع العلم.

د – وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية، فإن الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم وعادوا على نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب، واتجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشتغل بالسياسة قط مع أن العلائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندر من قبل سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه. لم يبالِ الأثينيون بذلك ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل فاتهموه بالإلحاد فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكمًا: «لا حاجة لأن أهيئ للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة» وقصد إلى مدينة خلقيس في جزيرة أوبا، وكان ممعودًا منذ زمن كويل فمات هناك بمرضه في السنة التالية وهو في الثالثة والستين، عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابن من هذه وابن من تلك اسمه نيقوماخوس.

٤٥ – مصنفاته:

أ – لكتب أرسطو قصة ذكرها أسترابون في جغرافيته وافلوطوخس في ترجمة سيلأ ملخصها أن ثاوفراسطوس لما حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته، فلما توفي هذا الزميل وأدرك ورثته قدر الكتب ضنوا بها أن تقع في أيد غريبة، وكان بعض الأمراء وقتذاك يطلبون الكتب في جميع مظانها، فخبأوها في قبو بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى

أن اكتشفت مكدسة من غير ترتيب وقد نال منها التعفن فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخا كما وجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها. ثم وقعت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى روما وكلفوا بمراجعتها عالمًا كان عند شيشرون مؤدبًا وأمينًا للمكتبة، فلم يجيء عمله وافيًا بالمرام فعرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرودسي الزعيم الحادي عشر على الوقيون بعد أرسطو وأخرج للناس نسخًا صحيحة أضاف إليها فهارس وكتابًا بين فيه المنهج الذي اتبعه. – هذه القصة موضوعة من غير شك إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوي على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ؟ وكان للمدرسة فروع منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه أندرونيقوس فكيف ميكن الاعتقاد أن هذه المدارسة كانت خلوًا من نسخ تعول عليها؟ يلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التي أذاعها في دور الشباب، وأن تآليفه العلمية بقيت وقفًا على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد. وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخًا من كتب أرسطو لم تكن هي مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة، لما قدمنا.

ب – أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعًا وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب. هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير، بل إن الحوار فيها قصير جدًّا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب طويل كما شرح سقراط رأي أفلاطون. يذكرون منها: السياسي، السفسطائي، منكسينوس، المأدبة، في البيا، إسكندر، في العدالة، في العشراء، في الصحة، في

الصلاة، في التربية، في اللذة. ويذكرون «أوديموس» في خلود النفس ويقولون إن أرسطو حذا في هذا الكتاب حذو أستاذه في «فيدون» وأبان ضمنًا أنه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر – وكتابًا «في الفلسفة أو في الخير» وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون، بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب.

جـ – وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي. لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريرًا نهائيا والباقي منه ما دونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعه هو، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا. وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض. لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر. ولسنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعًا خاصًّا لا يخرج عنه والكلام فيه مرتب ترتيبًا منطقيًّا والمذهب فيها واحد متناسق. ولسنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب. فنقتصر على ذكر أسمائها، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنبينه في موضعه (٤٧ – ١):

١) الكتب المنطقية: وقد لقبت فيما بعد بأورغانون أي 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، باري أرمنياس، أنالوطيقا الأولى، أنا لو طيقا الثانية، طوبيقا، سفسطيقا.

٢) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تعم جميع الطبائع، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع، وهي: السماع الطبيعي أو سماع الكيان (وهو كتاب كلي في الطبيعة)، الكون والفساد، الآثار العلوية، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض في إمكان نسبتها إليه ويقبلها البعض. ثم كتاب النفس (وهو كلي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم «الطبيعيات الصغرى» هي): الحس والمحسوس: الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤيا في الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم. ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي: تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، حركة الحيوان.

٣) الكتب الميتافيزيقية أي ما بعد الطبيعة: يلوح أن أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ووسمها بهذا الاسم لأنها تأتي بعد الطبيعيات، وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى. وهي تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضًا بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية.

٤) الكتب الخلقية والسياسية: الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات)، والأخلاق الكبرى (في مقالتين)، والكتابان الأول والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون، والثاني أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني. 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 اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني: الواحد «الأخلاق إلى ...» يعني أن الكتاب مهدى إلى ... والآخر «الأخلاق نيقوماخوس» يعني اسم الناشر والثالث «الأخلاق النيقوماخية» ويذهبون إلى أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح وأن نيقوماخوس كان صبيًّا عند وفاة أبيه، ولسنا نرى ما انذي يمنع أن يكون أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب. كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة أن ليس عليه دليل، ويميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالأصل. ويقال مثل ذلك في الأخلاق الأوديمية أي أن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثاني. – أما الكتب السياسية فهي كتاب السياسة، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد في مصر على بردي سنة ١٨٩٠.

٥) الكتب الفنية وهي: الخطابة، والشعر.

د – وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة: منها كتاب العالم كان د 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 «في مليسوس وأسكانوفان وغورغيس» وهو بقلم أرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ما قلنا في الحاشية على عدد ١٥ – ب) وكتاب المناظر، وكتاب الخطوط، وكتاب فيضان النيل، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين «بأوثولوجيا أرسطوطاليس» 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 بتقديم العلوم، فإن كتبه الفلسفية

وكثيرًا من نظرياته المنبثة في كتبه الجزئية خالدة ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية، بل أيضًا وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية.

٤٦- أسلوبه:

أ - كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو، وقد قال شيشرون: إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر. ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبًا على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون. وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى، إذ قسم للحوار نصيبًا ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر. على أن الكتب العلمية تحمل البينات على صدق إعجاب القدماء فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه. ثم هو قد عني عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ، ووضع ألفاظًا جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته ونقلت إلى اللغات الأوربية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيق للغة العلمية العامة.

ب - أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع: فهو أولاً يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم) ثم يسجل «الصعوبات»[1] أي المسائل المشكلة في الموضوع ويستقصيها للنهاية، وأخيرًا ينظر في المسائل أنفسها، ويفحص عن حلولها مستعينًا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة.

---

(١) وتعريف «الصعوبة» أنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسالة بعينها. كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب ص ١٧.

وإليك نصًّا بما تقدم: «من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسالة كالماشي الذي لا يدري إلى أي جهة هو متوجه، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث أنه لا يتوخى غاية، وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم»[١]. ولتعيين الموضوع ميزة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه، فإن «البعض لا يقبل إلا لغة رياضية، والبعض لا يريد إلا أمثلة، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهانًا محكمًا، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافًا ... (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم ... فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موضوع، وإنما فقط في الكلام على المجردات، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعمل الطبيعي لأن الطبيعة تحتوي على المادة»[٢].

---

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

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

الفصل الثاني

المنطق

٤٧ – المنطق وأقسامه:

أ – كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم. فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها: العلم النظري ينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث وجهات: من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعي، ومن حيث هو مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضي [1]، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة. – أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متمايزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح: في شخصه وهو الأخلاق، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل، وفي الدولة وهو السياسة. والفن يدبر أفعال المخيلة والأعضاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها. – والعلم النظري أشرف لأنه كمال العقل، والعقل 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 العملي أشرف من الفن لشرف موضوعه وبعده

---

(١) ويسمى أيضًا في الكتب العربية بالتعليمي، لأن اللفظ اليوناني الدال على الرياضيات Mathematike يدل أيضًا على التعليم.

من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن [١].

ب – ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجوديًا ولكنه ذهني إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه وأي برهان يطلب لكل قضية [٢]، فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد وليس هذا ولا ذاك يسهل التناول [٣]. 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» في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ثم ورد في عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن استعمله إسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق. ويقول أرسطو بهذا المعنى «العلم التحليلي» أي العلم الذي 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.

جـ – موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة [٤] فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً على ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورًا ساذجاً، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات

---

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ و م ٨ ف ١ – والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ – وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ – وانظر فيما بعد عدد ٦٥ ، أ ب.

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

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣.

(٤) كتاب النفس م ٣ ف ٦.

الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته. ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانيًّا صادرًا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديًا للعلم، وإما جدليًّا مركبًا من مقدمات ظنية، وإما سفسطائيًّا مؤلفًا من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهريا لا حقيقيا، خرجت لنا ثلاثة كتب: الواحد في التحليلات الثانية أو البرهان، والثاني في الجدل، والأخير في الأغاليط. — وواضح أن هذا «المنطق المادي» 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 في كتاب واحد، فقد مر بنا قوله: إن لكل موضوع نوعًا من الدليل أو البرهان يلائمه، وكتابه «التحليلات الثانية» منطق العلوم المجردة وله في أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم. أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة، كان معروفًا أن العلة متى وُضعت وضع المعلول، ومتى ارتفعت ارتفع ومتى تعدلت تعدل. وبالجملة لسنا نرى بحثًا من أبحاث ستوارت مل في منطقه الاستقرائي إلا وفي كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية فإن هذا التخليص بين أيدي الجميع في الكتب العربية القديمة، وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدي واجب التاريخ.

٤٨ — المقولات:

أ — هي عشر مذكورة هنا بتمامها، ومذكورة تارة كلها، وتارة بعضها في جميع كتب أرسطو تقريبًا، وهي: الجوهر مثل رجل، الكمية مثل ثلاثة أشبار، الكيفية مثل أبيض، الإضافة مثل نصف، المكان مثل السوق، الزمان أمس، الوضع مثل جالس، الملك مثل شاكي السلاح، الفعل مثل القطع، الإفعال

مثل مقطوع، والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أي القضية، ولفظ «قاطيغورياس» يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو «مقولة» أي محمولات، أو بتعريف أدق: المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية. ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء فإن الجوهر أول وثانٍ: الأول هو الجزئي الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلاً في موضوع مثل سقراط، والثاني هو النوع والجنس أي 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 دائمًا موضوع بالذات كما تقدم، والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني. – ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور أهمها قبوله الأضداد بينما هي لا تقبل أضدادها، وذلك أنه موضوع التغير فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها زوالها – والجوهر الأول مقدم في الجوهرية على الثاني، أي أن الجزئي مقدم على الكلي لأنه هو الذي يوجد حقا ويقبل العوارض، بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن. وبين الجواهر الثانية النوع جوهر أكثر من الجنس لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي يتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع. وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعتبرة أشباحًا، ويدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلي، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم.

ب – قلنا إن المقولات محمولات: هي 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 في كل شيء شيء، فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف إلخ. بحيث أن أي محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات. وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة)، وبمعاني مشتركة (التشابه والتباين، الوجود واللا وجود، الذاتية والتغاير، والزوج والفرد، الوحدة والعدد [1]) ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات، وقد وردت في أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول يحاول ردها إلى نظام واحد.

جـ – لم يذكر أرسطو المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعًا تجريبيا، ولسنا نظن ذلك، وعلى كل حال يمكن وضعها وضعًا منطقيا، وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعية (المقالة الخامسة الدرس التاسع) على النحو الآتي. 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، وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع. فمن الوجه الأول المحمول هو الموضوع في قولنا: «سقراط إنسان» فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول). ومن الوجه الثاني المحمول صفة للموضوع، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة

(١) في «بارمنيدس»، وفي «السفسطائي».

للموضوع من مادته وهذا هو الكم، أو من صورته وهذا هو الكيف، وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة وإما بعض الشيء: والخارج بالمرة إما مِلك وإما مقاس، والمقاس إما زمان وإما مكان، والمكان إما «أين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية وهذا هو الانفعال.

٤٩ – العبارة:

أ – كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية. والعبارة «صورت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية» فهي 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 أي الحرف، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ويصح السكوت عليه، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة. وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التمني والدعاء والاستفهام لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أي بلفظ دالة على نسبة بينهما. وقد تطويه هذه الرابطة فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم، وقد تعلن فتسمى العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب. ولو كان الإنسان حيوانًا أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الانفعال الحاضر، ولكنه حيوان ناطق مدني فاحتاج إلى تأدية انفعالات للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة: الكتابة دلالة الألفاظ،

والألفاظ دلالات انفعالات النفس، والانفعالات مُثل الأشياء لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل. ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون في «أقراطيلوس» إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية، لذلك كانت واحدة عند الكل.

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

(1) يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي، وحرية الاختيار في الأخلاق النيقوماخية، انظر فيما بعد عدد ٥٦ ، د – و ٧٢ ، أ ب.

٥٠- التحليلات الأولى:

أ- 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 ينظر 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 لزومًا بينًا ضروريًّا 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 اضطرارًا. فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري، حتى أن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معًا، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة، فلا وجه لإدعاء 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 معًا واضح غاية الوضوح. - وتركيب أرسطو

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيجة شيئًا واحدًا (النجاة لابن سينا).

للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا: إذا كان أ (مائت) مقولاً على كل ب (حيوان) وكان كل ب مقولاً على كل جـ (إنسان)، فإن أ (مائت) مقول على كل حـ (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 رأسًا من المقدمتين كما تلزم في الشكل الأول. وهذا الشكل أول أيضًا لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع: كلية موجبة أو سالبة وجزئية موجبة أو سالبة. ومبدأه عنده «حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمنًا في الأوسط والأوسط متضمنًا أو غير متضمن في الأول فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير». ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحًا لماهية القياس، ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء. واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك أن الأوسط إما 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 في الكتب الحديثة المتداولة. على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده، ثم هو يعترف ضمنًا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس

أضربًا تابعة للشكل الأول.

جـ - ولتعيين أضرب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهمل النتائج فخرج له ١٦ ضربًا ممكنًا بدلاً من ٦٤ في كل شكل، وهذا أحصر وأصوب لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة. ولتعيين الأضرب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدمتاها جزئيتان. ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس، كما سنشير إلى ذلك، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد. ولما كان الأوسط في الشكلين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول، أي ليس متوسطًا بين الطرفين من حيث الماصدق، فإنه يعالجه لجعله متوسطًا ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، وله في ذلك ثلاث طرائق: طريقة مباشرة بعكس القضايا، وطريقتان غير مباشرتين الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، والأخرى بالخلف أي ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت. وفي 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 في رد الأقيسة، وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس. وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثاني والثالث إلى أضرب الأول يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين فلا يسبتقى في النهاية غير هذين الأخيرين، الواحد موجب والآخر سالب. - ويذكر الأقيسة الموجهة ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس فيستغرق في ذلك

خمسة عشر فصلاً مطولاً، 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) في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة، أي لا تلزم نتيجة عن سالبتين – (٣) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية، أي لا تلزم نتيجة عن جزئيتين – (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين، أي إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتمًا – (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين، أي إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتمًا. وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين.

د- إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه «مطلوبًا» أي أنها هي المسألة التي عرضت أولاً (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 في الجزء المشترك بين الثبتين. وبعبارة أخرى توجد أشياء هي دائمًا موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر، وأخرى هي دائمًا محمولات كالأنواع، ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعًا ومحمولاً فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع أي يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن إيجابه لأحدهما وفي كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو – إن كانت النتيجة سالبة – في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر. فليكن هذا المطلوب: هل

سقراط مائت؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها لسقراط وواحد من الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حدًا أوسط بين سقراط ومائت. فاستكشاف الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حدًا أوسط بين سقراط ومائت. فاستكشاف الحد الأوسط يقتضي إمعان الفكر والنفاذ إلى الماهيات، وإذن فليس القياس قاصرًا على أنه عرض البرهان ولكنه أيضًا 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 أولاً وتحقق في النهاية.

هـ- بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (٣٣جـ) فيقول إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنها خلو من حد أوسط، فهي تقول مثلاً: 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 تضعها وضعًا. فما لا نجده 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 للآخر 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 جميعًا 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 سابق أرسطو عبارته هذه في واحدة من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عند الاستقراء بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكسًا مستويًا، ولا مشاحة في أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضي الجزئيات جميعًا ليكون صحيحًا من الوجهة الصورية وإلا كان التالي أعم من المقدم وبأن الاستقراء سفسطة. ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه، ونفس المثال الذي 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 كافيًا إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة بل من حقائق ضرورية ولأرسطو في هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله في التحليلات الثانية وهو الكتاب الذي يبحث في البرهان والعلم اليقيني قال: «إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئي) أن كلاً من المثلث متساوي الأضلاع وغير متساويها ومتساوي الضلعين مجموع زواياه يساوي قائمتين فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث

تساوي زواياه قائمتين اللهم إلا على وجه سوفسطائي (أي جدلي قائم على أن هذه الثلاثة هي جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلي ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر، ذلك أنه 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 علمًا كليًّا متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة بحيث إنْ وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول»[١]. إذن فالعلم معرفة الماهية، يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته، فإن لم تدرك بقي الاستقراء علمًا ناقصًا يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع. فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعي للاستقراء بوضع الخاصة التي بينتها نتيجة الاستقراء موضوع الوسط والعلة، وأن العلم الضروري عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعي المستخلص من التجربة؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى «إدراك الماهية» ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزًا تامًا قال[٢]: الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا لأنه يبدأ من الجزئيات، أما القياس فأبين بالذات لأنه يبدأ من الكليات يبين علة النتيجة بخلاف الاستقراء الذي يضع النتيجة من أجل ما شوهد في الجزئيات، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر كما يتبين من المثال المذكور آنفًا، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق لأنه مكتسب بوضع حد كلي في موضع الجزئيات وهذا الوضع هو نفس الاستقراء.

---

(١) التحليلات الثانية م١ ف٥.

(٢) التحليلات الأولى م٢ ف٢٣ وهو الخاص بالاستقراء.

ز- ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثل ب أكبر من جـ أو ب إلى يمين جـ وما أشبه، ولا بد أن يكون السبب في هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات وأرسطو يلحظ الرياضيات في منطقه ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية مثل الحد والشكل، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسي 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 الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ولأن القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقتراني بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضماري مثل قولنا «إذا كان الله ثابتًا فهو فعل محض» (شرطية متصلة) فإنه يرجع إلى «الله ثابت فهو فعل محض» ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في 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 فردًا فهو زوج» أو إلى حملية مباشرة «كل ما ليس فردًا فهو زوج».

٥١- التحليلات الثانية:

أ- تقع في مقالتين كالأولى: الواحدة تدور على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بما هو برهان أي من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع. وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات وعلى المطالب العلمية أي الأسئلة التي تقع في العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان. - يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول: إن كل

علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبدًا، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع في دور. وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد هو توهم بالبرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة، ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ولا تحتمل البرهان وإنما هي أصول البراهين. وللبرهان تعريف أولٍ ظاهري بالعلة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلم» والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن، وقد يقع العلم والظن في شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفي التمييز بينهما لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر، فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً بالفعل، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة. – وللبرهان تعريف ثانٍ جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه وأن المقدمتين صادقتان، وإلا لم ينتج برهان. والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساسًا يستند إليه.

ب- ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية

وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزية في العقل لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية. والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولاً موضوعة» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان «برهان لم» يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل. وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالاً من سواها، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً. – وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسوطة في كتب المنطق.

٥٢- الجدل:

أ- كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي (٣١-١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف فحده بأنه «الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات، مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة». وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء.

فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة. ولا يتفق مع السفسطائي في شيء، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحًا أو فاسدًا. وإذن فليس الجدل علمًا أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، وهو يستعمل في الخطابة بنوع خاص.

ب- وللجدل فوائد منها أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعي العلم. بل إن له فائدة علمية هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم ببحث الآراء العامة وآراء العلماء في 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 في هذا المنهج علمًا وعملاً، ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن.

جـ - ولما كان الجدل قياسًا واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع. فالمحمول إما أن يكون مساويًا للموضوع في الماصدق وإما أن لا يكون: فإن كان مساويًا (أي ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة. وإن لم يكن مساويًا فإما أن يكون جزءًا من الحد وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي وإما أن لا يكون جزءًا 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 جنسًا أو خاصة أو فصلاً أو عرضًا، فهذه الوجهات هي المواضع التي

تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء. وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى اسمه فإن «طوبيقا» من «طوبوي» أي الأمكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية. وتجد في كتاب النجاة لابن سينا تلخيصًا للمقالات السبع في الفصل المعنون «في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة». أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أي على قواعد السؤال والجواب.

د- هذا تعيين الكيات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعًا لكتاب خاص أسماه «المدخل إلى مقولات أرسطو» (إيساغوجي = المدخل) فانقسم الكلام في التصور الساذج إلى قسمين: الكليات والمقولات. وإنما وضعت الكليات أولاً لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق. أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها. ثم إن البحث في الكليات مفيد بل ضروري للحد والقسمة، وهي مستعملان في كتاب المقولات. غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فوفوريوس كليًّا خامسًا هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحدًا من الكليات وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا سقراط إنسان.

٥٣- الأغاليط:

أ- كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السفسطائية في مقالتين: تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة، وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية، وأن «أفعال السفسطائية إما في القياس المطلوب به إنتاج شيء، وإما في أشياء خارجة عن

القياس». فالمغالطات في القياس «إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته، وإما أن تكون غلطًا أو مغالطة». والأشياء الخارجة عن القياس «مثل تخجيل الخصم وترذيل أقواله والاستهزاء به وقطع كلامه والإغراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك»[١].

والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات.

ب- ويقول أرسطو في الفصل الأخير من الكتاب إن العلم أو الفن يوضع شيئًا فشيئًا بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون وأنه هو قد سُبق إلى فنون كثيرة فتلقي البيان مثلاً عن الأقدمين وأكمله. أما القياس والبرهان والجدل والسفطة فلم يسبقه إليها أحد. نعم إن السفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلّمون المحاجة، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية مما هو أدخل في علم البيان. أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل. – انتهى كلامه – والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء، وبين كتب أرسطو الغنية العميقة ليدهش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءًا من الفلسفة لا يتجزأ. وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم أي الذي يبرهن على علمه ويدفع

(١) ابن سينا: النجاة ص١٤١-١٤٨.

عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر الناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبلغه رشده.

obeikandl.com

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٤- العلم الطبيعي وأقسامه:

أ- الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن، فإنا 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 عدد 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، ومن الوجود إلى اللاوجود، ومن الوجود إلى الوجود. أما النوع الأول فليس حركة ولكنه «كون» لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك، والكلام هنا على كونه أي على وجوده بعد لا وجود، ثم إن للحركة وسطًا ولا وسط بين اللاوجود والوجود. وأما النوع الثاني فليس حركة كذلك ولكنه «فساد» إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود، والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي. فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود هو حال لهذا الشيء، 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 صغيرًا فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ثم يعتريه الذبول والنقصان [١].

ب- وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي إلى الكلام في الموجود الطبيعي بالإجمال وهذا موضوع كتاب السمع الطبيعي، ثم في الموجود الطبيعي بالتفصيل أي أولاً في الموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أي العالم، وثانيًا في الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد، وثالثًا في الموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان أي الجسم الحي وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان. – وسندرس في هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتي للكلام على النفس. والأصل في اسم السماع الطبيعي على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروسًا فدونه التلاميذ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم. والكتاب في ثماني مقالات: الأولى في تجوهر الأجسام الطبيعية أي تركيبها. والثانية في العلية والاتفاق والضرورة والغائية. والثالثة في تعريف الحركة وفي اللانهاية. والرابعة في المكان والخلاء والزمان: وسنلخص هذه المقالات تلخيصًا وافيًا، وكان أرسطو يعتبرها قسمًا تامًّا يسميه «في المبادئ»

(١) السماع الطبيعي م١ ف٢ و م ٥ ف٢.

(الطبيعية) ويعتبر الباقي قسمًا آخر يسميه «في الحركة» وسنهمل هذا الباقي هنا إلا مسألة واحدة منه، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها. والمقالة السادسة تبحث في اتصال الجسم والمكان والزمان، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية. والمقالة السابعة تعني بتفصيلات أخرى في الحركة، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد أقحمتا على الكتاب. والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول وهذا بحث سيعود إليه أرسطو في «ما بعد الطبيعية» فنرجئه نحن تفاديًا من التكرار ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير. – وبعد ذلك نقول كلمة في كتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد.

٥٥- تجوهر الأجسام الطبيعية:

أ- العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول. وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية. فمن الفلاسفة من وضع مبدءً واحدًا ثابتًا مثل بارمنيدس وملیسوس – ومنهم من وضع مبدأً واحدًا متحركًا ماءً أو هواءً أو نارًا وهم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس – ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس – ومن من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد وهم طائفتان: واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنسًا مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديموقريطس – وطائفة أخرى ذهبت إلى المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس.

ب- أما رأي بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي إذ أن الأجسام الطبيعية متمايزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحدًا ساكنًا، فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر لا على نحو واحد،

وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس، ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه. فعبارته «كل ما خلا الوجود فهو لا وجود» غير صحيحة، فإن ما خلا الوجود من وجه أي من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين فقد يكون وجودًا من وجه آخر أي عرضًا أو جوهرًا آخر، وإذن فليس يلزم أنه لا شيء. كذلك الواحد يؤخذ بمعاني مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية: فإن قيل على المقدار كان الواحد كثيرًا بالقوة لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء. وإن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهيًا كما يرى بارمنيدس، ولا لا متناهيًا كما يرى مليسوس. وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أي كل ماهية فهو واحد في ذاته، لا بمعنى أن الموجودات جميعًا واحد، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية، وهذا خلف، ولأتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود. وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققه في الذهن، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث أنها تدخل تحت معنى الوجود، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة. والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود، وأن معنى الوجود جرده العقل، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود من حيث هو جوهر (فيوجد في ذاته) أو عرض (فيوجد في غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية).

جـ - وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزًا جوهريًا ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم؛ في حين أن الملاحظة تدل على أنها

تتباين بالخصائص، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافًا في الجوهر. وتركيب الجسم الطبيعي 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 واحدًا في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة، وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشيء آخر غير الأجزاء هي النفس؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعًا عرضية، وانتفى التغير الجوهري وهو مشاهد على الأقل في الحي يتغير إلى غير الحي بالموت والانحلال، وفي غير الحي يتغير إلى الحي بالاغتذاء والتوليد.

- د- فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول أن المبادئ ثلاثة فقط، ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يقتضي أولاً موضوعًا يتم فيه، وثانيًا كون هذا الموضوع غير معين في نفسه وإلا لم يمكن أن يصير شيئًا آخر، وثالثًا ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين: فالأول الهيولي أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة. فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد ولكنه يحتوي على مبدأين: أحدهما يبقى بالرغم من التغير، والآخر يحل ضده محله، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر. وهي مبادئ بمعنى الكلمة أي أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض، إلا أن الهيولي والصورة مبدأ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض، أي أنه نقطة نهاية صورة، وبداية صورة، وليس شيئًا ثالثًا محويًا في الجسم، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده. – ولما كانت الهيولي موضوعًا غير معين في نفسه؛ فهي ليست ماهية، ولا كمية، ولا كيفية، ولا شيئًا

داخلاً في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها وندركها بالمماثلة كما ندرك الخط شيئًا بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة وطورًا في أخرى. وأما الصورة فهي كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة، أي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة، فهي معقولة لأنها فعل؛ بل هي ما نعقل من الشيء. وباتحاد هذين المبدأين اتحادًا جوهريًّا يتكون كائن واحد؛ من حيث أن كلاً منهما ناقص في ذاته، مفتقر للآخر، متمم له؛ فهما يتميزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة؛ فلا توجد الهيولي مفارقة ولكنها دائمًا متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة؛ اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٣ جـ د). وهناك صور مفارقة أصلاً هي الله والعقول محركة الكواكب (٦٨ دهـ)، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض، ولكنها متقومة بها، وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي، وهو واحد بوحدة حقيقية.

٥٦- العلية والاتفاق:

أ- أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة، وسماه أيضًا «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 أو المصادفة. والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر، وهي تختلف اختلافًا بينًا عن التي ليست بالطبع؛ فإن الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان، أو إلى النمو والذبول، أو إلى الاستحالة. أما

المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه فإن اعتبرناها بما هي مصنوعات لم نجد فيها أي نزوع طبيعي للحركة؛ فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه، وإما بفعل الصانع. والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة، «فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالعرض»: وقد عرفنا ما هي الحركة وسنعود إليها. أما السكون فهو غاية الحركة، فإن جميع الحركات الطبيعية – ما عدا حركات الأجرام السماوية – من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها، ومن استحالة، ومن نمو النبات و لحيوان، لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده؛ فلا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أي شيء. أما قولنا «القائمة فيه أولاً وبالذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق، وأما قولنا «لا بالعرض» فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض؛ بل عرض أن رجلاً بعينه طبيب وقابل للصحة؛ لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان، وهكذا الحال في جميع المصنوعات؛ فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت، ومبدأ البعض الآخر داخل، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم. – وليست الطبيعة نفسًا كما ظن أفلاطون؛ فإن الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته، وحركة الجماد الذي لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يقفها، وإنما الطبيعة هي الصورة، والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء. فإنه هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته. أما الهيولي 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 وجس؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد – وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً 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 والحجوم 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 ثل 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 المادة داخلة فيها، وهي الأشياء الطبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر، لا يمكن دراستها إلا في المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحني مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات. فالعلم الرياضي يستبقى المادة المعقولة التي هي امتداد فحسب، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة في الحركة، والعلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة جميعًا غير منفصلتين، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة.

جـ - الآن عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم أي بالعلة، فإن الهيولي والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ويعلم بهما كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون، على أن العلة تقال أيضًا على نحوين آخرين الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلل أربعًا: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية، يُعني الطبيعي بها جميعًا من حيث أن غرضه تفسير الحركة، بينما

الرياضي ينظر صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج في معرضة 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 أصلاً. 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 أيضًا ما بعد الطبيعة م ٥ ف٢).

د- على أنه يقال أيضًا أن 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 جميعًا عاطلون من الاختيار، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجازًا، ولا يقال لمجيء الفرس بخت إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق. وبعد فما معنى العلية هنا؟ نلاحظ أولاً أن من الظواهر ما يقع دائمًا على نحو واحد، ومنها ما يقع في الأكثر، ومنها ما يقع ستثناء، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه إنه يقع بالاتفاق. ونلاحظ ثانيًا أن الظواهر التي تقع دائمًا 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، فمثلاً لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان يمكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقي مدينه هناك ولكنه ذهب من غير أن يعلم ولغير هذه الغاية، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه فكان هذا بختًا. أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت. وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض، من حيث أنها لم تفعل لأجل هذا التقابل. فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة فكان الاتفاق لاحقًا للفكر وللطبيعة لا سابقًا كما توهم بعض القدماء، لأن علة عرضية لمعولات الفكر والطبيعة يحدثانها 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 دائمًا أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٤٩ب).

هـ- فالعلل أربع كما قلنا ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول إن 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 أعلا. نحن بالفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل. والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئًا يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن، ولو

كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضًا بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللواحق في المصنوعات والطبيعيات على السواء. والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة، فإذا كان السنونو يبني عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية، وكان العنكبوت ينسج خيوطه، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة، وكان النبات ينتج ورقة لحماية ثمره، ويرسل جذوره لا إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء، فمن البين أن الغائية متحققة في الطبيعة. ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحيانًا مسوخًا فتفوتها الغاية، فإن الحي الذي لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة أو عن فاعل عاجز، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية. وإنما يقال مسخ بالقياس إلى الأصل الذي تتوخاه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية، فالغائية القاعدة، والمسوخ الأخطاء. وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطًا ضروريًا للغاية، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافي مع الغائية بل يدخل فيها، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها، فبناء البيت من الضروري فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر، والسبب هي الغاية منه أي 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 الضروري أن تكون المادة كذا وأن ترتب على نحو كذا، ولكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة، بحيث أن المتحقق في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة. — هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية، ويكسر النطاق الضروري الذي كان قدماء الفلاسفة قد ضربوه حول العالم، ويفتح

مجالاً للإمكان بنوعيه: الاتفاق والحرية.

٥٧- الحركة ولواحقها:

أ- عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة، فدراسة الحركة داخلة في هذا العلم. وللحركة لواحق فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة، والمتصل إما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا فيتعين النظر في ذلك، ثم إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان فيجب البحث في هذه الأمور أيضًا. - نقول عن الحركة: لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة» أي تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة البحتة والفعل التام، فإن ما هو بالقوة أصلاً 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، ففي المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة الفعل هو الاستحالة، وفي النامي من حيث هو قابل للزيادة والنقصان الفعل زيادة أو نقصان، وفي ما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد، وفي ما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة. - وإذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان: الواحدة أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضًا من جهة ما هو بالقوة لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس فينفعل بهذا التماس في نفس الوقت. والقضية الأخرى أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن المحرك، وتسمى انفعالاً باعتبارها حاصلة في المتحرك، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة. فإن قيل إن المقذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك، أجاب أرسطو جوابًا غريبًا هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط (الهواء) الذي يجتازه المتحرك

فيدفع هذا الوسط المقذوف من خلف ويضعف الدفع بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته حتى يسكن المتحرك، فكل وسط يعتبر محركًا يحرك بالتماس. غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالاً حقيقيًا، فلم لا نقول إن فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجًا بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركًا ومتحركًا من جهتين مختلفتين؟

ب- أما اللامتناهي فحده أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كالعدد. والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية. وعلى ذلك وبهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا: فإن كان جوهرًا مفارقًا كان غير منقسم ومن ثمة لم يكن لا متناهيًا، وإن كان جسمًا طبيعيًا أو رياضيًا كان متناهيًا لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال لأن الزيادة والنقصان يحصلان في التخيل لا في نفس الشيء، وإن كان عددًا كان قابلاً للعد وممكن العبور فلا يكن لا متناهيًا. وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين، إذ أنهم بغير حاجة إليه ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضون لها من عظم فهي متناهية. — على أن اللامتناهي إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد، فلا ينبغي أخذ لفظ «بالقوة» كما يؤخذ في قولنا «هذا تمثال بالقوة» أي سيكون تمثالاً، كأن هناك شيئًا لا متناهيًا سيتحقق بالفعل، كلا وإنما اللامتناهي بالقوة يبقى دائمًا بالقوة ويزيد باستمرار، فهو متناه من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع. وعلى ذلك فليس

اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه ما لا شيء خارجه، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائمًا، فهو ضد التام والكامل أي المحدود، وهو لا مدرك بما هو لا متناه لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى فعل. – وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب جـ) 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 في 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 السلحافة لأن المسافة بينهما متناهية، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل. أما حجة «الملعب» فالغلط فيها ناشئ من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء [1].

جـ – وأما المكان فنوعان: مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً. فمثلاً أنت الآن في السماء لأنك في الهواء والهواء في السماء، ثم أنت في الهواء لأنك على الأرض وأنت على الأرض لأنك في هذا المكان الذي لا يحوي شيئًا غيرك. فإذا كان المكان الخاص هو الحاوي الأول للجسم، كان مفارقًا للجسم خارجًا عنه، لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالي. وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوي أعني السطح الباطن المماس للمحوي. وقد يتحرك الجسم الحاوي فيبقى الجسم المحوي ساكنًا بذاته متحركًا بالعرض ويبقى مكانه ثابتًا. ويلزم مما تقدم أن للمكان طولاً وعرضًا دون عمق لأنه سطح. ويلزم أيضًا أن الجسم

(١) انظر أيضًا م٦ ف٢ و٩ – و م٨ ف٨.

يقال إنه في مكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة، كالأرض فهي في الماء والماء في الهواء والهواء في الأثير والأثير في العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان. فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوي (أي المكان) هو في الجسم الحاوي لا كأنه في مكان بل كالحد في الشيء المحدود، فليس صحيحًا أن كل ما هو موجود فهو في مكان، ويلزم أخيرًا أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئي، ومنها ما هو في المكان بالعرض مثل النفس التي ليست جسمًا ولكنها متعلقة بجسم.

د- وثمة مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعًا من المكان، أي امتدادًا خلوًا من كل جسم حتى من الهواء، يصير ملاء حين يحل فيه جسم، وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئًا واحدًا يختلف بالتصور، هم يقولون: إن الملأ لا يقبل شيئًا، وإلا لأمكن أن يحل جسمان في مكان واحد ولأمكن ذلك لأي عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة وتكاثف الجسم الطبيعي ونمو الجسم الحي، لأن النقلة حلول المتنقل في أمكنة متعاقبة، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم، ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء، وهو ممتلئ رمادًا، بقدر ما يقبل وهو خلو، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعًا. - ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة، فالخلاء غير ضروري للنقلة إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضًا حين يلقي فيه حجر. أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء، بل بطرد الهواء أو أي جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رمادًا، 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 في جميع أجزائه، فإما أن يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم وحينئذ يتداخل الجسمان وهذا باطل، وإما أن لا يكون جسم بل خلاء فيكون الحي كله خلاء وهذا باطل كذلك. – وبعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضروري على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع، وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروحًا طويلة، فنضرب عنها صفحًا وننتقل إلى مسألة الزمان.

هـ- يلوح أن الزمان غير موجود، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض، لأن الماضي فات والمستقبل غيب والحاضر في تقضٍ مستمر. هذا التقضي يوحي للفكر أن الزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعًا. 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 زمانًا قد تقضي، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة أنهم إذ ينامون في هيكل سردًا (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 في مكان متصل، فالمكان هو المتصل الأول. ثم إنا نجد في الزمان متقدمًا ومتأخرًا لأنا نجدها في الحركة، ولما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولاً، وإلى الحركة ثانيًا، وإلى الزمان ثالثًا. وعلى ذلك يحد الزمان بأنه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» أي أنه يقوم في مراحل متميزة بعضها من

بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمة معدودة. ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد فيمكن القول إنه لولا النفس لما وجد زمان، بل وجد أصل الزمان أي الحركة غير معدودة. وإذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفًا من ماض ومستقبل هو من النفس. أما ماهيته فقائمة في «الآن» يتجدد باستمرار تبعًا لاستمرار الحركة، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة أي أن الآن يصل الماضي بالمستقبل، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء، فالآن حد الزمان وليس جزءًا 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 في الزمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفًا للوجود مع الزمان. وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها. والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التي تتقضى على نحو راتب. والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية، ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان بما في ذلك الشؤون الإنسانية خاضعة للدور.

٥٨- قدم العالم والحركة:

أ- كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفًا وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات. وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ولكنها قائمة على مبدأ كلي فيجب تقديمها. وهي تلخص فيما يلي:

العلة الأولى ثابتة (٦٨ ب) هي هي دائمًا لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتًا لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبدًا، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدمًا لزم أنها تبقى دائمًا. لقد ظن أنكساغورس أن العقل ظل ساكنًا زمنًا لا متناهيًا ثم حرك الأشياء، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير للعلة الأولى – وهذا محال – فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس. وقد تخيل أنبادوقليس 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 واحدًا ثابتًا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط [1]. – والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعني أن مرجحًا قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان. فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورًا ضروريًا، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريًا لله، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة.

ب- والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة. هي طائفتنا: طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة. فعن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولي أزلية أبدية، ويقول: لو

(١) السماع الطبيعي م ٨ بداية ف ١ – وم ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ – ص ٢٦٠ ع ١ س ١ – ١١.

كانت الهيولي حادثة لحدثت عن موضوع (٥٥د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف – ولو كانت فاسدة لوجبت هيولي أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولي بعد أن تفسد وهذا خلف كذلك [١]. نقول: صحيح في التغيرات الجزئية أن الهيولي ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذي يمنع أن تحدث الهيولي؟ ونلاحظ على الشق الثاني «لو كانت الهيولي فاسدة....» أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء.

جـ – يقول أرسطو [٢]: وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك، والمحرك، والزمان: أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديمًا وإما حادثًا. فإن كان حادثًا وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة (٥٤، ١) كان كونه تغيرًا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف – وإن كان قديمًا فهو متحرك لا ساكن لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضي إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف. وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعني 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 قديمًا كانت الحركة قديمة، وقد أخطأ أفلاطون في معارضة قدم الزمان (٣٥ج)؛ فإن الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل. فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم أن لا يكون

(١) السماع الطبيعي م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ١ س ٢٥ – ٣٤.

(٢) السماع الطبيعي م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ س ٨ – ٢٥١ ع ب س ٢٨.

زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا فخلف. – نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك: ليس الخلق كونًا شبيهًا بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم والتي تتم في موضوع بتأثير محرك مادي، ولكنه إحداث من لا شيء فهو ليس حركة، ولا يقتضي الحركة كما ظن أرسطو. وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول: لما كان الخلق إبداع الشيء 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 (٦٨هـ) وليس يقتضي فعل الغاية تماسًا واقترابًا فالحجة ساقطة من الجهتين. ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان أن 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 الوهمي الذي نتخيله خارج العالم سواء بسواء، وأرسطو نفسه يقول أن ليس خارج العالم خلاء فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان، وكما أن «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم» على مكان بالقوة لا بالفعل فإن «قبل» يدل على زمان بالقوة لا بالفعل. – هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة وهي لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم، فأولى بها أن تسمى مصادرات لا حججًا 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 أن يكون العالم ضروريًا ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضروري كذلك وإنما هو فعل حر، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية في الله بحيث لا تتنافي مع الثبات – ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا في المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل.

د- وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضًا وعرض

حجة ذات شقين: الأول أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة – ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتي الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة؟ الشق الثاني: فالحركة لا تنتهي إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة، والعلة الثابتة مفعولها ثابت، فهذا الإعدام يعني أن علته حادثة فاسدة ولإعدام هذه العلة علة فاسدة وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف احركة أبدًا. – ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم في لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث. – وهكذا تمكن معارضة كل حجة، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م١ ف٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أي التي تحتمل قولين. ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في 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 طرفًا أخيرًا هو الآن الحاضر، خرج لنا أن للزمان طرفًا أولاً بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم.

٥٩- السماء:

أ- السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوي الأشياء الطبيعية جميعًا أو هي مكانها المشترك. والكلام في كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة. وهو يقع في أربع مقالات: الأولى والثانية تقرران صفات العالم وهي أنه محدود أو متناه واحد منظم أزلي أبدي كري، ثم تبحثان في السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب. وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية. والعالم عند أرسطو قسمان كبيران

متفاوتان مقدارًا وكمالاً: ما فوق فلك القمر وما تحته. ونحن نجمل الكتاب في نقط ثلاث: صفات العالم – الأجرام السماوية – العناصر الأرضية.

ب- العالم متناه لأنه جسم، والجسم يحده سطح بالضرورة (٥٧ب) أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى النقطة الثالثة لأنه قائم على نظرية «الأمكنة الطبيعية» ودليل آخر في «ما بعد الطبيعة» (٦٨د). 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 كري لأن الدائرة أكمل الأشكال، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه. وإليك بعض قضايا توضح ما تقدم، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعي (م٨ ف٧ – ١٠): لكي تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت. هذه الحركة نقلة لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها (٥٤، ١) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة، أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان. وبين أنواع النقلة النوع الأول النقلة الدائرية وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنٍ مفتوح، لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة، فإن كل حركة متناهية، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهي، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنٍ مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفًا يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية، وهذا

الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التي يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائمًا، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى.

جـ - دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيرًا متصلاً. ومادتها الأثير أو العنصر الخامس جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية. بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس. وليس يعني هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٤ ب) فغن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق، وبمحركين آخرين كما سيجيء، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية، وهي أكمل الحركات، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل. - والكواكب أجسام كرية، منها سبعة يقال لها السيارة، وهي من أعلا إلى أسفل: زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر. والباقية يقال لها ثابتة وهي 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 جميعًا، مركبة بعضها في جوف بعض. والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة. الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول وهو «غلاف العالم» مواز لخط الاستواء باق دائمًا على مسافة واحدة من

الأرض. وهو دائم الدوران يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة ذات مركز واحد، قطبا كل منهما مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث أن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن ننتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك. وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه: النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة وليس لها حركة خاصة. أما السيارة فلها حركات خاصة أي أنها تدور أيضًا في 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 الحيوية 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 في تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض وهذا أصل الدور في 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، وهو بمثابة الصورة العليا، والأرض بمثابة المادة الدنيا [1] – أما الأرض فهي ساكنة في مركز 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

(١) انظر أيضًا: السماع الطبيعي م ٨ ف ٧ – ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠.

على سطح القمر في خسوفه الجزئي. وفي عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض [١]. وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلو متر أي نحو ضعف طوله الحقيقي. وبهذه المناسبة يرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي، وكان هذا الرأي أحد الأسباب الهامة التي حملت كولمبوس على سفرته المشهورة.

د- وما دون فلك القمر أقل اتساعًا 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 تكونه 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 أولاً وبالإطلاق [٢]. وإذا تقرر ذلك فالعالم واحد وليس يمكن أن يكون هناك غير

---

(١) انظر لمينو: علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ – ٢٦٣.

(٢) انظر لسماع الطبيعي م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ – ٢٢.

هذا العالم لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة، فكل مادة – إن وجدت – يجب أن تتجه إليها أي تتخذ بمادة هذا العالم، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم.

٦٠- الكون والفساد:

أ- هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتبا السماء، وهو في مقالتين تبحثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة. وبعد الذي قلناه في هذا الفصل نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول: القدماء فريقان في الكون والفساد، الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرهما تغيرًا كيفيًّا في هذه المادة الواحدة، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد افتراقها، والرأيان لا يفسران التغير الجوهري أي تحول الشيء بكليته من طبيعة إلى أخرى (٥٥ج) فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور في السماع الطبيعي، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هي الهيولي القابلة للصور على التوالي. ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس، فليس الكون كونًا من لا شيء وليس الفساد عودًا 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: يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية، فإنها تتحقق عندما يبقى موضوع محسوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقي، أما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الهيولي، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر المتحول عنه

فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للثاني. – ويتميز الكون من نمو الحي، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أي أنه يتضمن تغيرًا مكانيًا ليس هو نقلة ولا دورانًا ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي هي؛ فإن النامي ينمو في جميع أجزائه على السواء، أما الكون فتغير بتناول الجوهر، وتتناول الاستحالة الكيفية.

ب- كيف يحدث الكون؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولي وصورة، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنبادوقليس. غير أن الهيولي لا توجد مفارقة، وهي موجودة أولاً في هذه البسائط؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهي الموضوع المباشر للكون. والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أي صورة في هيولي، ويسمى مزيجًا (كالماء عندنا الآن) وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر؛ فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطًا يبقى فيه كل من المختلطين قائمًا بالفعل وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأي جزء آخر. فالكون بالإجمال يقتضي فعلاً وانفعالاً، ويقتضي الفعل والانفعال التماس، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أي 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 متشابيهن ليمكن تأثير الواحد في الآخر. ولكن الحق في الموقف الوسط الذي ذكرناه: فإن الشيء لا يدخل أي تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة، والكون تشبه المنفعل بالفاعل فليس يخرج أي شيء من أي شيء. وفي المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما ولا يفسدان بالكلية، ولكنهما يتفاعلان فيفسد

كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين، فتظهر الصورة الجديدة وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة، وتعودان فتظهران بالتحليل.

كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسجين والهيدروجين ماءً ثم بتحليل الماء إليهما.

وبهذا يتم هدم المذهب الآلي الذي تضطره مبادئه إلى رد المزيج للاختلاط ومعارضة الظواهر المحسوسة، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات. ومن يدي؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للآلية (والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها) فيكون لأرسطو فضل السبق في هذه النقطة كما في كثير غيرها.

obeikandl.com

الفصل الرابع

النفس

٦١- تعريف النفس:

أ- يتضمن كتاب اننفس مقالات ثلاث: الأولى مقدمة في علم النفس وحصر مسائله وآراء الفلاسفة وتمحيصها، الثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس انامية والنفس الحاسة، والثالثة في النفس الناطقة وفي القوة المحركة. وسنجمل في هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية، ثم نلخص باقي الأقسام على التوالي. أما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها أشياء قليلة في الكلام على المخيلة والذاكرة.

ب- النفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي أي أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها. فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه مركب من مادة وصورة. وهو أشرف جزء لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية. وهو عظيم الفائدة في الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها). والمنهاج القويم في هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس في ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أي الأفعال الصادرة عن الحي من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيبًا علميًا تعرفنا بمصادرها المباشرة وهي القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس. بل يجب أحيانًا قبل النظر في بعض الأفعال دراسة موضوعاتها، فمثلاً في دراسة القوة الحاسة المحسوس هو الأول الذي يعرفنا بالإحساس، وفي دراسة

القوة العاقلة المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل [١].

جـ - قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعي، 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 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 في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي. وسيأتي الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٢ب، ٦٣ب). أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه في نفس الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم؛ وثانيًا أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثم تجده أحيانًا أخرى يهتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد؛ وثالثًا أنه يمكن استشعار الخوف دون أي سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم. فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة في مادة؛ ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين فلا يقال مثلاً 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

(١) م ١ ف ١ – و م ٢ بداية ف ٤.

تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس، من حيث أن الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه. كما أنه لا يصح القول إن النفس تبني أو تحيك، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس. ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هي في النفس بل أنها تارة تصدر عنها وطورًا تنتهي إليها [١]. – فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولي والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون. ونظرته في الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ثم يحارون في التوفيق بينهما.

د- ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول: إن الفلاسفة جميعًا لاحظوا أن الحي يمتاز من غير الحي بخاصتين هما الحركة الذاتية والإدراك، فمن قال منهم بمبدأ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركًا وعالمًا وجعل النفس شيئًا منه، مثل طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس، أو تصور المبدأ متحركًا فقط ثم حاول أن يعلل به الإدراك، مثل ديموقريطس. ومن قال بمبادئ عدة ألف النفس منها جميعًا، مثل أنبادوقليس وأفلاطون، لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء. ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن [٢]. – وردود أرسطو طيولة تجتزئ منها بالنقط الآتية: لا يمكن أن تكون النفس جسمًا فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أي جسم آخر: إنها إدراك

(١) م ١ ف ١ و ف ٤.

(٢) م ١ ف ٢.

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 ذرّات؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة؟ [١]. – وإذن فقد أصاب أفلاطون إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرّفها بأنها متحركة بذاتها، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض، والواقع أنها في الجسم وأن الجسم هو الذي في المكان. ثم إن التعقل – وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس – يبدو كأنه سكون لا حركة وبالأخص التعقل الإلهي فإنه دائمًا هو هو دون تعاقب ولا تكرار. وليس يجدي تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضًا أن لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية. ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوسًا ثلاثًا، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، والجسم مفتقر بطبعه لمبدأ يرده واحدًا. والواقع أن النفس واحدة، وأنها كلها في 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 يقدح في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء [٢].

---

(١) م ١ ف ٣ و ف ٥.

(٢) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده – و م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده.

هـ- وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس، ونحن نمهد لها بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه، وإن لم ترد على هذا الوجه في موضع واحد فنقول: أنواع الحياة ثلاثة: نامية وحاسة وناطقة. والحاس منه ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعًا: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة. ثم إن الحاس والناطق نازع طبعًا إلى الخير الذي 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 جنسًا تحته أنواع بل شبه جنس لأن كل نفس فهي قائمة برأسها. - نأتي إلى التعريفين: فمن جهة كونها شبه جنس يعرفها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي»، وهو يعني بقوله «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة؛ أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف. وبقوله «لجسم طبيعي» أن الجسم الحي يمتاز من الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه. وبقوله «آلي» أنه مؤلف من آلات (أعضاء)، وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة؛ أما البذرة فهي حيّ بالقوة البعيدة لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها خلو منها. - وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها «ما به نحي ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولاً»، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة. ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف («نحي ونحس و ....») على التركيب بل على التفصيل، فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى

وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها [١].

٦٢- النفس النامية والنفس الحاسة:

أ- تقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعًا، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان. وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد. والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل يمينًا أو شمالاً. والحي يحي وينمو ما دام يقبل الغذاء. وليست التغذية مجرد إضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجًا من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس. والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهًا، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغتذي. على أن الغذاء ليس مباينًا بالمرة، لأن التغذية لا تتم بأي شيء، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويختار في 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 في المركب الطبيعي حدًّا ونسبة، أما في الصناعي فلا، وليس ينمو الحي اتفاقًا وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجمًا وشكلاً هماهما في كل نوع. والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة أي النفس لا للجسم، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب. – وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد «والتوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو بل هو

(١) عن التعريف الأول: م ٢ف ١ – عن الثاني: م ٢ ف ٢.

شبيهًا بنفسه، لا واحدًا بالعدد بل واحدًا بالنوع»[١]. – والمذهب الآلي عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل وتكون الحي في صورة ومقدار معينين وولادة الحي حيًّا شبيهًا به. على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا أي بتولدها اتفاقًا من الطين أو من مواد متعفنة [٢] «بقوة المادة» وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع، وهو يريد بالمادة هنا جسمًا ماديًا له كيفياته لا الهيولي، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائنًا حيًا 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 اتفاقًا قامت الطبيعة بعملها كذلك.

ب- والمذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات من حيث أنها حاصلة على العناصر التي هي موضوع إحساس. والواقع ينقض 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 دائمًا، حتى اللمس وهو منتشر في الجسم كله لا يؤدي وظيفته دائمًا، أو على الأقل لا يحس دائمًا جميع الكيفيات التي يستطيع أن يحسها. ليست إذن القوى الحاسة مادية، ويتبين ذلك أيضًا من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة في الطبيعيات والتي شأنها

---

(١) م ٢ ف ٤ (وهو الخاص بالحياة النامية) ص ٤١٥ ع ١ و ب.

(٢) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ع أ س ٨. وما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ١ س ٣٠ و ف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ – ٦.

أن يفسد بها المنفعل شيئًا فشيئًا بتأثير الفاعل، وإنما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص، وليس فيه تدرج، لا يفسد به الحس لأنه قوة صرفة من غير صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس ويتكمل بها مع بقائه هو هو [١]. والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذي تطيقه المادة، وهو في الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد في المحسوسات، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحدًا من الضدين أي ينفعل به في حين أنه لا ينفعل بما يعادله في الكيفية. إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ينبغي أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك بل أن يكون كليهما بالقوة، وعضو اللمس لا ينبغي أن يكون بالفعل حارًا ولا باردًا [٢]. فوضع الحس قوة غير معينة، والعضو وسطًا بين الأضداد، ضروري لفهم الإحساس؛ فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ولكنهما يفترقان في أن المغتذي يتمثل الغذاء بمادته أي يحيله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أي يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو (كتمثل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية في القوة الحاسة. والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس؛ فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير رائحًا لا مدركًا للرائحة، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذي ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦١جـ). والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه «فليس الحجر هو الذي في النفس بل صورته»[٣]. ولأن النبات

(١) م ٢ ف ٥.

(٢) م ٢ ف ١١. ويقال مثل ذلك في سائر الحواس.

(٣) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠.

خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد، ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها، فهو لا يحس مع انفعاله بالملموسات كالحرارة والبرودة انفعالاً ماديًا وانقلابه حارًا أو باردًا [١]. ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس «موضوعي»: إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة أضافها حالاً وبالطبع إلى علتها الخارجية؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ويدرك حضور الشيء طبقًا للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (٥٧، ١) من أن الفعل والانفعال يقومان في المنفعل. وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع، في هذه اللحظة يحدث معًا الصوت بالفعل والسمع بالفعل. فقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل لأن الإحساس يقتضي المحسوس كما يقتضي المتحرك المحرك [٢].

جـ - 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 جميعًا. ونعني بالمحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه، والذي 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، واليابس والرطب، الأملس والخشن، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس. وإن أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه أي في اللون أو الصوت مثلاً بل في

---

(١) م ٢ ف ١٢.

(٢) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٥ ع ب س ٢٥ - ٣٢ و س ٤٢٦ ع أ س ١٥ - ٢٧.

ماهية الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه؛ فإن الحس إنما ينفعل بالشيء لا من حيث أن هذا الشيء هو شيء معين بل من حيث أن له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس. – وأما المحسوسات المشتركة فهي: الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. تدركها الحواس جميعًا وتدركها بالحركة فمثلاً 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. – وأخيرًا المحسوس بالعرض؛ فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان، فإن هذا الإدراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضًا بالأبيض، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك [1]. – وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذي أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هي المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هي المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة، فسمها إلى ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي في اعتباره، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إياها، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعًا للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقي المحسوسات الخاصة ذاتية وكلها محسوسة على السواء؟ – ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو في الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص. ونحن

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

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 شيئًا من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى سوى واحد. ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جدًا، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار، فليست هي إذن بالمقدار الذي يراه البصر [١].

د- والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك. وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيبًا عكسيًا: فباعتبارها مدركة، البصر أول لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر، خاصة ومشتركة بالعرض، وعلى فوارق أكثر؛ فإن الأشياء جميعًا ملونة من ثمة 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. وأخيرًا الذوق فاللمس؛ والسبب واضح مما تقدم [٢].

- 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 وهي كيفيات

(١) كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف ٢.

(٢) م ٢ ف ٧ – ١١ في مواضع متفرقة.

المأكول والمشروب. أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود، لذلك قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس. أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعًا فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه. ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه. ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما. أما البصر والسمع فهما من هذا الوجهة كماليان، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات [١].

هـ- وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة [٢]. 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 يلتقي عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما. الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أي الشعور، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا ... إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعض مادي، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه؛ فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صائتًا وهكذا، فلا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك. الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسًا كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والمالح - 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

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

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

تجتمع عندها الإحساسات فتضاهي بينها. – أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة، والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم [1].

و- ويترك الإحساس أثرًا يبقى في قوة باطنة هي المخيلة فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه؛ فالتخيل إحساس ضعيف. وبينهما فوارق: الأول إن الإحساس متعلق بالشيء، والتخيل مستقل عنه. الثاني إن الإحساس صورة مطابقة للشيء، وقد يكون التخيل اختراعًا أي تأليفًا، وهو كذلك إما عفوًا كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان؛ وإما بالتفكير عند الإنسان وحده. الفارق الثالث إن الإحساس مفروض علينا، والتخيل تابع للإرادة في موضوعه وفي زمنه نتخيل ما نشاء ومتى نشاء. – والمخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها، وهي التي تكون «الصور اللاحقة» إيجابية وسلبية، مثال ذلك: إذا تأملنا مدة من الزمن لونًا ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شيء فإنا نرى هذا اللون منبسطًا على الشيء، وإذا حدقنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر؛ ثم ينقلب قرمزيًا فأرجوانيًا فأسود ثم يتلاشى، والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى. – وللمخيلة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى، وكذلك القول في التخييل في حالة المرض أو الانفعال القوي فإنهما يهيجان

(١) م ٣ ف ١ و ف ٢.

الصور فتجتمع وتفترق فتخيل أشياء كثيرة [١].

ز- والذاكرة قائمة على المخيلة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي. ومما يدل على تمايزها أنه قد توجد في الذهن صورة فنعتبرها مجرد صورة، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي، وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة. والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوًا وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرًا وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضًا (المخية) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة؛ كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتًا من الشعر فإنا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل. فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات. وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالآخر، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه في الملاحظة الأولى، وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا بفعل العادة، وأحيانًا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويًا أو اهتمامنا به شديدًا [٢].

---

(١) م ٣ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده. كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف ١ - ٢.

(٢) كتاب الذكر والتذكر.

٦٣- النفس الناطقة:

أ- ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس وأنه قوة جسمية بحجة أن العقل يدرك الجسميات وأن الشبيه يدرك الشبيه، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه إذ أن الإدراك الخاطئ ليس إدراك الشبيه. ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان، وإذن فليس التعقل والحس واحدًا؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث أن جميعه يحس. - ويمتاز العقل من المخيلة أيضًا، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا ما 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، ولكنا بإزاء الصورة المخيفة مرسومة قد لا ننفعل أو ننفعل قليلاً جدًا، وعلى كل حال فالانفعال غير مصحوب بتصديق [1]. هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أي الماهية، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية أي العوارض المتشخصة فيها الماهية. - 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 في معنى القوة إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعًا في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك. فالعقل «مفارق» أي ليس له عضو يعيّنه إلى موضوع ويشاركه في فعله، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضًا 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

(١) كتاب النفس م ٣ ف ٣.

موضوع شديد المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية، والسبب في ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالاً طبيعيًا كالحس. – ويلي هذه القوة الصرفة قوة أقرب؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلاً بالملكة). والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعًا، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء [١]. وباعتباره مدركًا للماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظريًا، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمي عقلاً عمليًا. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة؛ والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل [٢].

ب- والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة 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 متمايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا، وليست المخيلة مشاركة للعقل في تعقله

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

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

كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل [١]. ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل (وهذا الشيء بالفعل هو «العقل الفعال»، ولم ترد هذه التسمية في كتب أرسطو كما أنه لم يقل «العقل المنفعل» سوى مرة واحدة سنشير إليها فيما بعد ونبين أنه أراد بهذا التعبير شيئًا آخر غير العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل والمذكور هنا. والتسميتان من الشراح وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام. ونظرًا لأهمية هذا البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولغموض كلام أرسطو في مواضع رئيسية غموضًا كان مثار جدل كثير منذ زمان طويل، نترجم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح، قال: «يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة. وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعًا، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة، وهو غير منفعل (أصلاً) غير ممتزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل. والفاعل أشرف دائمًا من المنفعل، والمبدأ (العلة) أشرف من المادة ... وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد، ومن غير هذا فليس شيء يفكر»[٢]. نقول: يؤخذ من هذا النص أولاً أن في النفس عقلاً مماثلاً للمادة، ولهذا السبب سمي بالهيولاني

(١) م ٣ ف ٨ و م ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ – ١٠.

(٢) م ٣ ف ٥.

وبالمنفعل لا لكونه ماديًا – وعقلا مماثلاً للعلة الفاعلية هو الفعال، وهو في النفس أيضًا بدليل قوله: «نجد في النفس» وقوله: «وبعد أن يفارق» فلا سبيل إلى القول مع إسكندر الأفروديسي أنه الله ولا إلى اعتبار ابن سينا وابن رشد معبرين عن فكر أرسطو إذ يجعلان العقل الفعال مفارقًا للإنسان. ويؤخذ ثانيًا أن العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للمنفعل أو الهيولاني أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه. فالهيولاني أو المنفعل هو المتعقل وأما الفعال فهو المجرد، وهذا طبقًا للمبدأ العام «أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل». وقوله: «قابل للمفارقة» هو المقصود لا «مفارق» بالفعل، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين، وذلك لما أوضحناه الآن ولقول أرسطو «وبعد أن يفارق» مما لا يدع مجالاً للشك. وقوله: «هذا العقل هو» يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكنه قال عكس ذلك في الفصل السابق، فالمراد «وهذا العقل أيضًا» لأن السبب واحد من الجهتين، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجردًا. 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 مفارقًا، فالفعال أحرى أن يكون مفارقًا من حيث أنه أشرف. وقوله: «غير منفعل» يعني أنه دائمًا بالفعل وليس في شيء بالقوة يتطلب التحقق. وقوله: «غير ممتزج بمادة»، يعني أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو.

جـ – والعبارات التالية خاصة بالخلود، ولقد كان أرسطو مقلاً في هذه المسألة بخلاف أفلاطون، ويا ليته كان صريحًا مع هذه القلة! يقول: «وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته» أي أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال.

ويقول: «وهو وحده خالد»، فكأنه ينفي الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك، وفي نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفعال. ثم يقول: «غير أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل» ويعني أن العقل الفعال لما كان غير منفعل فليس يحفظ أي 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»[1].

وهنا دليل آخر على أن أرسطو لم يكن العقل الفعال مستقلاً عن النفس وخالدًا وحده، فإنه يقول: «غير أننا لا نتذكر» يقصد النفس كلها وإلا فإن مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التعقل، وهذا ينافي مذهب أرسطو منافاة صريحة في أن الموجود الطبيعي واحد بصورته الواحدة، ويقربه من رأى أفلاطون في النفوس الثلاث وقد أنكره أرسطو (٦١د) وهو إنما يريد، كما قد دل على ذلك في غير ما موضع، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم (كقوة الإبصار فهي صورة الحدقة)، وقوى النفس لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها إلا العقل (بالإطلاق) فهو باقٍ لأنه ليس صورة لمادة[2]. نعود إلى كلامه فنجده يقول: «بينما العقل المنفعل فاسد» وهذا هو الموضع الوحيد الذي يذكر فيه «العقل المنفعل» فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمي بعده بالعقل المنفعل، لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة وهي قوة للمركب وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته، ومن

---

(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.

جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات[١] وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل [٢] ويقول ابن سينا: «وهذا الشيء يسمى ... عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر»[٣]. سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر في الشيخوخة بأنه ناشئ لا من انفعال النفس بل من انفعال الشخص القائمة فيه كما يحدث في السكر والمرض، وأن مثل العقل كمثل الحس، فالشيخ إن استعاد عينًا جيدة أبصر كالشاب، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن أما العقل في ذاته فغير منفصل [٤]، أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فعل التعقل ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم، أما العقل نفسه فباق. والعبارة الأخيرة «ومن غير هذا فليس شيء يفكر» يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيا كان المراد بالعقل المنفعل)، ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ويضع الجملة السابقة بين قوسين – وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون في هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال أرسطو واضطرابها، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان.

د- تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة)، ونحن نجد عند أرسطو قولاً فيها متفقًا مع رأيه في مباينة العقل للمادة وسموه عليها وإن

(١) تامسطيوس ويتابعه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠.

(٢) م ٣ بداية ف ١٠.

(٣) كتاب النجاة ص ٣١٥ – ٣١٦.

(٤) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ – ٢٦.

كان يعوزه بعض البيان: هذا القول هو «أما العقل فيلوح تمامًا أنه يأتي فينا وهو حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد»[١] بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من «قوة المادة»وتعود إليها. ولن نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق، ولا أن نقول بالتناسخ لأنه يلح في أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فمساوقة لمعلولاتها في الوجود، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على تأليفه [٢]. وإذن فمن أين يأتي العقل؟ المسألة معلقة.

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨، وفي كتاب «تكوين الحيوان» م ٢ ف ٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨: أن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين.

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

obeikandl.com

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٦٤- وصف الكتاب:

أ- يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق يحمل على الاعتقاد أن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه. لذلك أسماها البعض «الكتب الميثافيزيقية» إلا أن بعضًا آخر يرفض هذه التسمية استنادًا إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض؛ ويذهب إلى أن يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عدم ترتيب. فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلل، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد في السماع الطبيعي بإضافة كلام في نظرية المثل الأفلاطونية. – والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ، ولكن إسكندر الإفروديسي يقرر أنها لأرسطو، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطو طاليان والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعي إلى غير نهاية في 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 في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب. – والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أي في الوجود بما هو وجود وفي المبادئ الأولى، وبالأخص في مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس.

– والمقالة الخامسة معجم فلسفي يعرّف ثلاثين لفظًا أو أكثر، وهي بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب، ولكن أرسطو يحيل إليها في عدة مقالات منه وفي السماع لطبيعي وفي الكون والفساد، فهي بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة. – والمقالة لسادسة في تقسيم العلوم النظرية. وفي أنه لا يوجد علم بالعرض، وفي ماهية العرض، وفي الوجود المقول في الحكم أي في إضافة المحمول إلى موضوع. – والمقالة السابقة في الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض، وفي الهيولي والصورة جزأي الجوهر المحسوس، وفي الرد على نظرية المثل أي إبطال كون الكليات جواهر. – والمقالة الثامنة في الهيولي والصورة أيضًا من الوجهة الميتافيزيقية أي بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التغير كما في العلم الطبيعي. والمقالة التاسعة في القوة والفعل. – والمقالة العاشرة في الواحد والكثير المقولين على الوجود. – والمقالة الحادية عشرة قسمان: الأول (ف١ – ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة، والقسم الثاني (ف٨ – ١٢) تكرار لما في المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعي عن الحركة والتغير واللامتناهي، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تلخيصًا حرره أحد التلاميذ. – والمقالة الثانية عشرة في ضرورة محرك أول دائم، وفي ماهية المحرك الأول، وفي عقول الكواكب، فهي إذن تتمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعي. – والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة في المثل والأعداء ونقد هذه الآراء، ولم يشرحهما ابن رشد، ولكنه يشير إليهما مرارًا، وفيهما صعوبات كبيرة وفهمهما عسير جدًّا.

ب– فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل، والخامسة لأنها معجم ألفاظ واردة في الكتاب، والحادية عشرة لأنها تكرار، تبقى لنا إحدى

عشرة مقالة. فإذا ضمنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب، ونحن نغفل المذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة، ونرجئ نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر. وإذا ضمنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة في إمكان هذا العلم، وضمنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه، ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل والثانية عشرة في الإلهيات، وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في هذا الفصل.

٦٥- ما بعد الطبيعة:

أ- كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع: يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاتهم بصرف النظر عن نفعه، وبالأخص إحساس البصر فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العلم بل حينما لا نتوخى أي عمل، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتسابًا للمعارف واكتشافًا للفوارق. والحس طبيعي للحيوان، ولكنه يولد الذاكرة في بعضه دون بعض، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تنتهي بأن تكون عنده «تجربة»، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلي يطبق على جميع الحالات المتشابهة، فمثلاً الحكم بأن الدواء الفلاني شفي كالياس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آخرين كلا بمفرده فهو يرجع للتجربة، أما الحكم بأن الدواء الفلاني يشفي جميع المصابين بالمرض الفلاني فيرجع للفن. وتعددت الفنون، بعضها للضروريات وبعضها للذة وزينة الحياة، ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل بالذات ولا بالضروريات، نشأت في البلاد التي توفر فيها الفراغ

بفضل الحضارة، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكًا فيها للكهنة من فراغ كثير، وآخر مراحل العلم الفلسفة، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى. وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضًا، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل)، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية [١]. وذلك لاعتبارات منها: أولاً أن العلم بالعلة وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى، والكلى يتفاوت. ثانيًا أن الذي يعلم العلة أقدر على التعليم، وتتفاوت هذه القدرة أيضًا بتفاوت العلم بالعلة. ثالثًا أن معنى العلم أكثر تحققًا في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل، أي إلى طلب العلم للعلم، وهذه الخاصية أكثر تحققًا في الجزء النظري من الفلسفة فإنه هو الذي يبطل كل عجب [٢].

ب- وأعلى العلوم النظرية «الحكمة» للاعتبارات عينها. هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية، بينا سائر العلوم يقتطع كل منها جزءًا من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط. ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ [٣]، ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه، أي إلى طبيعة واحدة، فمثلاً «صحي»، فهو راجع للصحة، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد

---

(١) م ١ ف ١.

(٢) م ١ ف ٢.

(٣) م ٤ ف ١.

لقبولها، وكما أن علمًا واحدًا يبحث في كل ما هو صحي، وأن الحال كذلك في سائر الأشياء، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعلم واحد. ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلله ولواحقه الكلية [١]. فإذا كانت الفلسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة لأنه ينظر في العلل الأولى بالإطلاق بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى في جنس ما. وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب، يشبه أن يكون جنسًا لسائر العلوم. والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي، وموضوعها الجواهر المختلفة. وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في 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 [٢].

جـ - ويرجع للفلسفة الأولى أيضًا النظر في المبادئ الكلية التي تعم جميع الموجودات. نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدر الذي يلائم موضوع براهينهم، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها فيتعين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلي والجوهر الأول. وأؤكد هذه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط: يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه (وإلا لم يبق شيء ثابتًا في العقل) وأن يكون أوليا بذاته أي غير صادر عن آخر وأوليا بالإضافة إلينا أي حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ وافتقر هو وافتقرنا نحن إلى مبدأ سابق عليه). هذا المبدأ هو: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس

---

(١) م ٤ ف ٢.

(٢) م ٦ ف ١.

الجهة»[١] وهو حائز للشروط المذكورة إذ ليس من الممكن ألبته تصور أن شيئًا بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد ابعض أن هرقليطس قد قال، وقد يكون قال ولكن. ليس من الضروري أن يعقل القائل كما يقول [٢]. وهو الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر. هم يطلبون علة لما ليس له علة، ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي إلى غير نهاية فإن مبدأ البرهان ليس برهانًا بل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان. وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان وكل ما نستطيعه بصدده هو أولاً: إقامة برهان الخلف ضد منكريه وبيان أنهم إذ ينكرونه يقرونه بصدقه – وثانيًا: إدحاض الحجج التي يعرضونها لإنكاره. فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئًا، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدي أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات، ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئًا ما هو موجود أو غير موجود (أي أن يلفظ قضيته تامة) إذ قد يظن أن في هذا مصادرة على المطلوب، بل نكتفي منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كان عاجزًا عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره. فليقل مثلاً «إنسان» وحينئذ فهو يعني ماهية معينة يستحيل أن تكون «لا إنسانًا» فيقر ضمنًا أن ما هو إنسان ليس لا إنسانًا أي يقر بصدق المبدأ وبصدق الفوارق بين الأشياء. والواقع أن أحدًا من الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلم يتوجه فيلسوفنا إلى ميغاري بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولم

(١) يلاحظ أن أرسطو لم يقل: «يمتنع إيجاب نفس المحمول ...» لأن الامتناع المنطقي قائم على امتناع حصول الضدين معا في الوجود، فالمبدأ وجودي أولاً منطقي ثانيًا، لا منطقي فقط كما يدعي معظم المحدثين.

(٢) م ٤ ف ٣.

يحاذر السقوط في بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيرًا وشرًا على السواء؟[١].

د- أما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدد العالم المحسوس: ١) فقد رأوا الأضداد (كالحار والبار) تتفق لشيء واحد فقالوا: إنها كانت فيه جميعًا لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود. نجيب على ذلك أن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجودًا ولا وجودًا في آن واحد لكن لا من جهة واحدة. فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد في آن واحد أي قابلاً لها، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا. ٢) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوًا للبعض مرًا للبعض، أو يبدو لذات الشخص تارة حلوًا وتارة مرًا، فقالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس لأن الإحساس مجرد انفعال، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطئ وإذن فالإحساس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت. ونحن نقول: ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقي، إذ ما من شك في أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى، وأن الحقيقة ما نراه في اليقظة لا في المنام، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون [٢]، ثم إن شهادة الحس أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك، وليس يحدث أن حسًا ما ينبئنا في وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا. ٣) واعتقدوا أن المحسوسات هي كل الموجودات، ولما كانوا يرون المحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية

(١) م ٤ ف ٤.

(٢) في «تيتياتوس» ص ١٧٨ (جـ د هـ).

حقيقة بخصوصها، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفًا بين أتباع هرقليطس وهو مذهب أقراطيلوس، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن النزول في النهر الواحد مرتين، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة. ولكنهم وهموا في تصورهم هذا، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولي 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 في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المجمولات حاصلة لجميع الموضوعات [1]. وهكذا ينتهي مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاهما زائف، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب العدول عن كل تفكير.

٦٦- الجوهر:

أ- موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت. غير أن الوجود قد يعني أيضًا الوجود العرضي والاتفاقي والوجود من حيث هو حق أي المعبر عنه بالرابطة في القضية، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم: فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيا كان لأن العوارض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة، وكذلك يقال في الاتفاقي فهو معلوم عرضي وليس يعني العلم إلا بالضروري؛ أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو

(١) م ٤ ف ٥ – وفي 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 فصلاً 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 في صيغة شرطية.

يرجع للمنطق، 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 شيئًا له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب) ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس [١]. فموضوع هذا العلم الجوهر.

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 حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه، فليس الجوهر «شيئًا مجهولاً» تحت المحمولات متمايزًا 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 الهيولي موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض، وعلى المركب من الصورة والهيولي. ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولي لا الصورة؛ فإن الهيولي هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية [٢]. – وبناءً على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن المَلَك (وهو روح مفارق)

---

(١) م ٦ ف ٢ – ٤.

(٢) م ٧ ف ١ و ٣.

نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها، وأن الملائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت أشخاص.

جـ - أما الجواهر الثواني (الأجنسا والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون. ولقد أفاض أرسطو في نقد نظرية المثل [1]، واشتد في الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة الحق أحيانًا، ونحن نقتصر هنا على حُجج أربع. الأولى: يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً 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 وهي أن تكون مجردة ضرورية. الحجة الثانية: إن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال، وذلك مثل الماهيات الرياضية، والأجناس، والعوارض، والإضافات، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعًا فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته، والجنس كالحي والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه؛ بل بأنواعه، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتي – فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعًا في العقل دون أن يقابلها مثل؟ الحجة الثالثة: إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام مثال، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانًا ثالثًا وما هو مشترك بين هذا الإنسان

---

(١) م ١ ف ٩، وفي هذا الموضع يقول غير مة «نحن الأفلاطونيين» مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية، وأن ما نقلناه (في ٣٢ – هـ) عن محاورة «بارمنيدس» إنما يشير إليه. انظر أيضًا م ٧ و م ١٣ في مواضع متفرقة.

الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنسانًا رابعًا وهكذا إلى غير نهاية [١]. الحجة الرابعة: ليست النظرية مجدية شيئًا، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه في تلك، فلا يظهر أن للمثل أثرًا في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغيرها فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعًا لهذا الثبات أن يكون فعلها مطردًا على وتيرة واحدة، ولا يظهر أن للمثل أثرًا في علمنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لها بعيدة منها، فالقول إنها مثلها وإن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها. وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالمًا خياليًا فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي، فكان الأول بمثابة «بطانة» للثاني عديمة الفائدة. – ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري وكل صورة إلى نموذج؟ لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه وأخطأ في تشخيص المعاني، وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من مجالات وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله، والله خالق طبقًا لمعانيه، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق.

٦٧ – القوة والفعل:

أ- ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل. والقوة فعلية وانفعالية: القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أي من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل، كالرجل الذي يبرئ نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب.

---

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

والقوة الانفعالية هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر [١]. والطبيعة أيضًا مبدأ حركة لكن لا في موجود آخر بل في نفس الموجود من حيث هو هو فهي قوة بمعنى واسع [٢]. والقوى منها ما في المادة، ومنها ما في النفس الناطقة، فهي إذن نطقية وغير نطقية، لذلك كانت الفنون جميعًا قوى لأنها مبادئ تغيير في آخر أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر. والقوى النطقية قوى الأضداد، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى معمول واحد، مثل الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعًا، والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل، ونفس العلة تفسر الشيء وعدمه، ولما كانت النفس مبدأ حركة فهي تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة [٣] تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة [٤]. ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة، وطورًا 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 ما لا يخرج خروجًا تامًا مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية [٥]. والقوة قريبة وبعيدة: القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتًا [٦].

---

(١) م ٩ ف ١.

(٢) م ٩ ف ٨.

(٣) م ٩ ف ٢.

(٤) م ٩ ف ٥.

(٥) م ٩ ف ٦.

(٦) م ٩ ف ٧.

ب- ومن الفلاسفة من يدعي أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني. ولنا على هذا الإدعاء أربعة ردود: الأول إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبني بعد أن يكون انقطع عن البناء بخلاف الذي لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده؟ الثاني إن الحال كذلك في القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحاس، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس. الثالث إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راءٍ سامع تارة بالقوة وطورًا بالفعل. الرابع إن 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[1].

جـ - 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 في حدها إذ أن القوة الفعلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار، وهكذا الحال في القوة الانفعالية، بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه. ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدمًا زمانيًا، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق؛ لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يكون وخرج منها إلى

(١) م ٩ ف ٣.

الفعل بتأثير شيء بالفعل [١]. ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه، لأن القوة ليست شيئًا معينًا وإنما هي قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين وإبطال لضد. والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم. وتقدم الفعل على القوة يقضي بإنكار مبدأ للشر في العالم قائم بذاته؛ لأن الشر يلزم عن لقوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة وهي الموجودات الأرضية؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلوًا من القوة فهي خلو من الشر، فليس يوجد الشر بذاته[٢]. وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبادوقليس وإبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كله كراهية.

٦٨- الإلهيات:

أ- 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 (٥٨) والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة [٣]. - هكذا يفتتح أرسوط القول في إلهيات ما بعد الطبيعة، وهكذا يتكلم أيضًا في السماع الطبيعي [٤] ولنا على هذا النص ملاحظتان: الأولى إنه يعلق دوام الجوهر الأول على دوام 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

(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 س ١٣ - ٢٠، وفي مواضع أخرى.

أرسطو بهذا الدليل الآخر وبذل كل العناية في تأييده وهو الدليل المتين وسنذكره الآن. الملاحظة الثانية: إن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع، وسيجيء الكلام على هذه النقطة.

ب- كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر، والأمر بين في الكائن الحين الذي وإن قلنا إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضًا، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس ويحدث فيه عن كل ذلك حركات، والحي العارف يدرك الأشياء فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة في المكان. والأمر بين كذلك في غير الحي أو هو أبين؛ فإن غير الحي متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجي 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 بشيء آخر، قد يعني حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا، والعصا باليد، واليد بالإرادة. ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة، ويمتنع التداعي إلى غير نهاية في سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب؛ فإن كان متحركًا فهو متحرك بذاته. وتتضح ضرورة تناهي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك بدل التأدي من المتحرك إلى المحرك، فإنا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية. – ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركًا

(١) السماع الطبيعي م ٨ ف ٤.

بذاته كما سلمنا جدلاً وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك لأن شيئًا واحدًا بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها، كما أن الذي يعلّم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت؛ فإن وجد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول، أي أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة، وإن قيل إن أجزاءه جميعًا محركة ومتحركة في آن واحد؛ أي أنها تحرك بعضها بعضًا؛ أجبنا أن في هذا القول إنكارًا لبداية الحركة، ومن ثمة إنكارًا للحركة نفسها وهي واقعة. فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة [١].

جـ - فالجوهر الأول فعلا 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 إطلاقًا، وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أي العدم) والسديم (أي الاختلاط والقوة) زمنًا غير متناه، وأخطأ ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولاً، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام، من حيث أن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل. فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أي القوة، بل الموجود التام أي الفعل الذي تصدر عنه البذرة، وبأن نفس الأشياء (أي الأنواع) قد وجدت دائمًا [٢] - وقد لاحظ القارئ من غير شك أن أرسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة - وهذا مبدأ مسلم به - إلى قدم

(١) المرجع المذكور ف ٥.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦.

العالم، وهذا غير ضروري كما بينا آنفًا.

د- لما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزليًا، وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء [١]. والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول – حركات أخرى خاصة للسيارات (٥٩ ج) قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة، والكواكب إلهية حقًا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة[٢]. – ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه [٣]، ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم بينما الباقون في أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولي لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، وفكر أرسطو في هذه النقطة غامض قلق، ويزيدنا حيرة أنه بعد ما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول برئ عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث أن المادة هي التي تكثر الصور، فالمحرك الأول واحد

(١) نفس القول في السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله.

(٣) السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده.

والعالم واحد [١]. ولكنا نسأل: ما القول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين، وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، لنفس السبب الذي جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارًا وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركًا بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ولا كالمخيلة العامة التي تضع بين الآلهة واحدًا أولاً وآخرين أدنين.

هـ- نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هي: أن المحرك الأول ليس جسميًا – وأنه يحرك كغايةٍ – وأنه معقول ومعشوق – فلننظر في كل منها. القضية الأولى: ليس المحرك الأول جسميًا لأنه إن كان جسمًا فلا يخلو أن يكون إما لا متناهيًا وإما متناهيًا، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيًا (٥٧ ب) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهيًا لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد [٢]، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير؛ فهي إذن مفارقة للمادة [٣]. – القضية الثانية: «المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول» أي شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيًا (٥٧، ١)، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا

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

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ – ١٢، والسماع الطبيعي 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.

تنفعل به، «هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»[١]، وبهذا القول يتفادي أرسطو صعوبة عاتية هي: كيف يمكن أن موجودًا غير مادي يبعث حركة مادية والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية [٢]، وما معنى هذا والله غير جسمي؟ وارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المنفعل دائمًا ولكن العكس لا يصدق إذا كان الفاعل غير مادي، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم [٣]، وكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية؟ وقال في موضع آخر إن المحرك الأول ليس في مكان [٤]، وهذا لازم من أنه غير جسمي فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك في غير حاجة لمقرٍ معين ولا لفعل خاص يبذله – أقرب لمذهب أرسطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر: ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتاق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية؟ يقول أرسطو: إن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية [٥]. وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦ – ١٠٧٢ ع ب س ١ – ١٥.
(٢) السماع الطبيعي م ٣ ف٢ ص ٢٠٢ ع ١ س ٧ و م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨.
(٣) السكون والفساد ١ ف٦ ص ٣٢٣ ع ١ س ٣١ – ٣٣ و ف ٧ ص ٣٢٤ ع ب س ١٣.
(٤) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ س ١٨ – ٢٢.
(٥) السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع ب س ١.

بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلاً ضروريًا لا حرًا وفاته التمييز بين فعل الله أي إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما. – القضية الثالثة: إن الله يحرك كمعقول ومعشوق. هو معقول لأنه فعل محض وفعله التعقل فهو التعقل القائم بذاته. والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أي الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا. أما هو فيحياها دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا [١]، ومعقوله ذاته لا شيء 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 [٢]. كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعني به، ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءًا من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة [٣]؛ غير أنا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة: ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة. وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا النقد معبرًا عن فكر أرسطو استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها كموضوعات يتلقي عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيته نموذج الوجود –

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ - ٣٠.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده.

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

والله أعلم!. – أما من جهة أن الله معشوق فهو «علة الخير في العالم فإنا نرى كل شيء منظمًا في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أن خير الجيش نظامه وأن القائد خيره أيضًا وبدرجة أعظم لأنه علة النظام، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول وعلة النظام»[١]. – وهذا أيضًا كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق، ولكن ما معناه في مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البزوج (٥٩ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به. إن الله عند أرسطو يشبه قائدًا وقف كالتماثل اعتزازًا بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فنظمت جيشًا حقيقيًا! الحق إن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقًا دقيقًا شاملاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط لمحرك بل أيضًا لموجد ترجع إليه كل أنواع التغير وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاع ثم تركها معلقة. ولكن أرسطو هو الذي قال: إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود[٢] وسبحان العليم الحكيم.

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠.

(٢) ما بعد الطبيعة م ٢ بداية ف ١.

الفصل السادس

الأخلاق

٦٩- الأخلاق ومنهجها:

أ- المعوّل في هذا الفصل على «الأخلاق النيقوماخية» وهي في عشر مقالات: الأولى في غاية الحياة وهو بحث تمهيدي جدلي أي قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد. المقالة الثانية في الفضيلة. والثالثة قسمان: الواحد في الإرادة والاختيار وهما الأصل في الفضيلة، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والرذائل. ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة. أما العاشرة والأخيرة فبحث ثان في غاية الحياة لا كما يرى السواد بل كما يرى الفيلسوف.

ب- ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدبرها على هذا الاعتبار، فهو علم عملي. والإنسان مدني بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة وبمعونتها. ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي. فكما أن الفرد جزء من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي. والعلم السياسي رأس العلوم العملية جميعًا يستخدمها لغايته وخيره: يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أي لتنظيم الحياة بالقانون. فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجمل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله [1]. ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفًا من القصاص. إن

(١) م ١ ف ١ - ٢.

العلل التي تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث: الطبيعة والعادة والتعليم. أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها. وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أي التربية، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به. ولا يُحسن القيامَ على التربية والتعليم غير الدولة، لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلي الذي تصدر عنه القوانين، فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين أيضًا طول حياتهم. أجل إن للتربية المنزلية مزايا، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء، وتراعي الطبائع الفردية بدقة أكثر. ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأي فرد آخر، ولأن الوالدين غالبًا ما يكونان عاطلين من العلم اللازم، وإن افترضنا فيهم تجربة فإن هذه التجربة لا تغني عن العلم، ولا يغني عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضي العلم بالكلى. فلأجل أن يكون علم الأخلاق تامًا يجب الكلام في العلم السياسي [١]. – هذا رأي أرسطو في علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويعود إليه في ختامه. إن إخضاعه 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 أخلاق الفرد، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد وينبذ قول السفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة[٢] كما كان قد نبذه أفلاطون.

---

(١) م ١٠ ف٩ .

(٢) م ٥ ف ٧.

جـ - أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب موضوعه. وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جدًا، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضًا في الخيرات التي يسعى الناس وراءها، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى: بعضهم تهلكه الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة. لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم، ومن أقلها احتمالاً للضبط، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة. موضوعاته أمور في كذا في الأكثر ويمكن أن تكون بخلاف، لا كالرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق. فيجب أن نقنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال لأننا إذ نتكلم عما يقع في الأكثر لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس. وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق لأن كلاً إنما يحسن الحكم فيما يعلم، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته. ثم إنه ميال لإتباع الأهواء، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها، والغاية هاهنا العمل لا العلم. وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق، فإن النقص ليس آتيًا من الزمن بل من الجري وراء الأهواء والظواهر. أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فيربحون كثيرًا من تحصيل هذا العلم [1]. - يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى المبادئ (أي الاستقرائي) لا الذي يصدر عنها (أي القياسي). ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا، فنستقرئ الآراء الشائعة، ونستعين بحكمة الشيوخ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير

---

(١) م ١ ف ٣.

بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنًا [١]. ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق، فالأخلاق علم جدلي [٢]. – ويرى القارئ أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظري الذي يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل في 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 بالببغاء. لهذا نجده يقول إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة ليصير فاضلاً، ولهذا نجد في كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيرًا من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هي عند الكثيرين.

٧٠- غاية الحياة: بحث أول

أ- «كل فن وكل فحص عقلي وكل فعل وكل اختيار مروّي فهو يرمي إلى خير ما، لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل»: بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب، ولا غرو فإن الغائية إن كانت ظاهرة في الطبيعة فهي في الإنسان أظهر، ولما كان هذا العلم علمًا عمليًا وكان العمل متجهًا بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل، فمن الطبيعي أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة. نقول «غاية الحياة» لأن الغايات وإن تعددت فهي مرتبة فيما بينها، يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، ولا بد من الوقوف عند حد في سلسلتها أي الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال

(١) م ١ ف ٤.

(٢) انظر أيضًا م ١ نهاية ف ٧ – و م ٤ ف ١٢.

جميعًا. هذه الغاية هي 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 في 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 وهي حياة العوام الأجلاف، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات لأن كثيرًا من أهل المناصب يطلبونها هم أيضًا. وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها أكثر منها بالذي يتقبلها، والخير يجب أن يكون ذاتيًا لا يمنح ولا ينتزع. ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس. ولكن الفضيلة هي أيضًا لا تكفي إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتنغص عليه سعادته. تبقى الحكمة، وأرسطو يرجع الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدي جدلي كما أسلفنا) ويقول إنه لم يحصِ الغني بين السير والخيرات لأن الغني وسيلة وليس غاية [٢]. ثم يقول: «لندع هذا جانبًا وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلي، 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 المحقق إيثار الحقيقة». ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلي اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمل، وأهمها اثنان:

---

(١) م ١ ب ٢.

(٢) م ١ ب ٥.

الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعًا، فلا يمكن أن يكون شيئًا كليًا وواحدًا، وإلا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط – وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (٦٥ ب) فغن وجد الموجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة كما يطلق الوجود (٥٥، ١ – ٦٥ ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجئ القول إلى علم آخر كأنه يتهرب. – الاعتراض الآخر: لو سلمنا بالخير مثالاً مفارقًا كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه، ونحن إنما نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه، وأي فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات؟ [1]. نقول من جهة إن أفلاطون قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعًا كفؤًا لها كما فعل أفلاطون. ونقول من جهة أخرى إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في 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.

جـ – ما هو إذن خير الإنسان؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى أو خيرًا تامًا يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. الثاني أن يكون كافيًا بنفسه أي كفيلاً وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر. وهذان الشرطان متحققان في السعادة؛ فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر، فالسعادة هي هذا الخير. وفيم تقوم سعادة الإنسان؟ لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود

(١) م ١ ف ٦.

أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته. وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة، وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال، أي أن السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها؛ فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال، وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطافًا واحدًا لا يبشر بالربيع ولا يومًا واحدًا (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان [١]. – هذه النتيجة التي وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضًا، ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقًا لمعنى الخير، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسيًا. ويعتقد الناس أن السعادة تقوم في الكمال بالإجمال أو في كمال جزئي مثل الحكمة أو في الكمالات جميعًا مع اللذة والنجاح الخارجي، وحدُّنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي للسعادة من حيث أنه من الممتنع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدمًا، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي وسائل 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 وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين [٢]. ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن

---

(١) م ١ ف ٧.

(٢) م ١ ف ٨.

تكون ثابتة، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقًا؟ ولكنا قد عرفنا 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 [١]. — إلى هذا ينتهي أرسطو في فحصه الجدلي، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعًا فيجعلونها نادرة بل مستحيلة، فميز هو بين الجوهري والعرضي وقصر 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 جدليًا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة.

٧١- الفضيلة:

أ- ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوي واستعدادات. وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أي بطبعها على حالات معينة. فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة. والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى [٢]. كيف تنشأ هذه الملكات؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملي كالطب مثلاً النظر غير كافٍ بإزاء الحالات

---

(١) م ١ ف ١٠.

(٢) م ٢ ف ١.

الجزئية، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل. ويجب أن يلاحظ أيضًا أن الأشياء التي نجني منها اخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط: فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافي يمنعان الصحة على السواء، بينا الغذاء المعتدل يحدثها وينميها. وكذلك الحال فيما يختص بالنفس فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهورًا، وقلة التعرض لها يجعله جبانًا، 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 شجاعًا مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهًا ظاهريًا فقط لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة وهو أقدر سيطرة على أفعاله. فليست توجد الفضيلة حقًا إلا إذا صارت ملكة أو عادة وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة، ولا يعد الرجل عدلاً أو عفًّا حقًّا إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلذة. نعم بلذة فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي أفعالاً مطابقة لها. 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 بإتباع العقل وشريرة بعصيانه [1]. وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل، مع هذا

(١) م ٢ ف ٢.

الفارق وهو أن الآية الفنية لكي تدعي كذلك يكفي أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: استقامة النية أي اختيار الفعل لذاته، والمثابرة أي صدور الفعل عن ملكة ثابتة. ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله [١].

ب- بعد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد مّا بإزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران. وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالاً مؤقتًا كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث أن التكرار يولد طبيعة ثانية [٢]. 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 تبعًا للأفراد والأحوال: فمثلاً الوسط الحقيقي بين الحد الأقصى والحد الأدنى لم يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ويقل عن حاجة المصارع؛ فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعي فيه «مَن وأين ومتى وكيف ولم» [٣]. وعلى ذلك فالفضيلة «ملكة اختيار

---

(١) م ٢١ ف ٣.

(٢) م ٢ ف ٤.

(٣) م ٢ ف ٥.

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 وسطًا بين طرفين مرذولين، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة إذ أن الوسط هو ما تحكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله «هنا والآن» فهو خير بالإطلاق. ومما تجب ملاحظته أيضًا 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، لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراد فيها 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 أن الفضيلة قمة في الخير كما قلنا [1]. – وإذا تدبرنا هذه التحديات اقتنعنا أن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطًا حسابيًا أو شيئًا بين بين وموقفًا هينًا لينًا في حين أنها حد أقصى ليس بعده زيادة لمستزيد. ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر، مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة

(١) م ٢ ف ٦.

منها للشره [١]. وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمرًا دقيقًا صعبًا، والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط [٢].

٧٢- الإرادة:

أ- عرفنا للآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط، ولكنها ملكة اختيار؛ فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف. وهناك معنى أعم نقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادي. فإن الاختيار صادر عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل إرادي اختيارًا. الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع، فاللاإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضًا للنزوع وهو الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي؛ وإما خلوا من المعرفة وهو الناشئ من الجهل. أما الأفعال التي نأتيها عن خوفٍ اتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية: هي إرادية لأن صاحبها يريدها ويفعلها طلبًا للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة – وهي لا إرادية لأن أحدًا ليس يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف – أي هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة. وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنبًا خفيفًا يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور، أما إن كان فعله ذنبًا ثقيلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع له فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه. – واللاإرادي الناشئ من الجهل هو الذي يفعل مع جهل المفعول أو جهل ظرف من ظروفه بحيث لو لعلم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل،

---

(١) م ٢ ف ٨.

(٢) م ٢ ف ٩.

وعلامته أنه يثير الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنسانًا ظانًا أنه يرمي حيوانًا، فإذا كان المقتول عدوًا يلتمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديًا إلا من حيث أن المجهول ليس مرادًا بالفعل مع كونه مرادًا بالقوة؛ لذلك هو لا يثير أسفًا ولا ألمًا)، وليس سواء الفعل عن جهل أي بسبب الجهل والفعل جهلاً أي جهل الفاعل ما يفعل: فمثلاً السكران والغضبان يفعلان أمورًا كثيرة جهلاً، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي. وإذا كان الفاعل عامدًا في جهله كان فعله إراديًا لأن جهله إرادي [1].

ب- والاختيار أضيق من الإرادي أي 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 اشتهاء والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته وبالإضافة إلينا، فإنه إلى جانب ما في العالم من أمور ضرورية يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لا تقع دائمًا على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة، وعلى ذلك قد نريد المستحيل أو نريد ممكنًا لا يتعلق بفعلنا الشخصي، 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 ننتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة)، فالغاية مفروضة دائمًا، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة إليها. – ويفترق الاختيار أيضًا عن الحكم

(١) م ٣ ف ١.

النظري، ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعًا الممكن منها والضروري والممتنع، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئي الممكن الذي في مقدورنا كما أسلفنا. ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح. وأخيرًا لو كان الاختيار والحكم واحدًا لكان الذي يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضًا، والواقع يدل على خلاف ذلك أحيانًا كثيرة بسبب فساد الخلق، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون [١]. – وتمر الإرادة في الاختيار بمراحل هي: اشتهاء الغاية، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل، فإدراك الوسيلة الملائمة «هنا والآن»، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة، فالفعل. وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التعيين، وهي تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل «اللحوم الخفيفة صحية») والصغرى إدراك («هذا اللحم خفيف») والنتيجة الحكم العملي المؤدي مباشرة إلى الفعل (أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة). فالاختيار هو «الاشتهاء المروّي لأشياء هي في مقدورنا» أو هو «العقل المشتهي أو الشهوة العاقلة» لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة + العقل بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أي الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة [٢]. – وموضوع الإرادة هو دائمًا الخير بإطلاقه أي ما يلوح للشخص أنه خير. والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره، والرجل الشرير يقع غالبًا على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم، يتوهم اللذة خيرًا والألم شرًا فيسيء الاختيار [٣]. – ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه، فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل

(١) م ٣ ف ٢.

(٢) م ٣ ف ٣.

(٣) م ٣ ف ٤.

متعلقًا بنا فالترك متعلق بنا أيضًا، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة: يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود.

٧٣- الفضائل:

أ- لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها، وكان الإنسان عقلاً ونزوعًا يطيع العقل أو يعصاه فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية. ويبدأ أرسطو بالثانية لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد ولأنها هي التي تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص. ويسرد أرسطو عددًا منها ويصنفها نوعًا من التصنيف قائمًا على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون، فيدخل في جدوله الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى وهذا هو ملخص الجدول:

١- بالإضافة إلى الخوف والجرأة: الوسط الشجاعة، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم في اللغة، وآخر ناشئ من الجرأة وهو التهور. أما التفريط فهو الجبن، أي فرط الخوف وانعدام الجرأة.

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

٣- بالإضافة إلى الخيرات الخارجية:

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

٤- (ب) عند الثري: سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة، وتفريط هو التقتير.

٥- بالإضافة إلى الكرامة:

(أ) في الكرامات العالية: الوسط كبر النفس، والإفراط شيء قد نسميه النفخة، والتفريط الهوان.

٦- (ب): في 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 في أقوالنا وأفعالنا، واثنتان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية:

(أ) ففيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو التَفُج 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- (ج) وفيما يختص بالحياة الجارية أي بالانبساط المستديم الوسط الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء، وآخر يراد به نفع ذاتي 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 التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم: الوسط الحياء، والإفراط الوجل أو الإحمرار

من كل شيء، والتفريط السفه أو القحة.

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 السيء للشر غير المستحق.

١٣- أما العدالة فتقال على أنحاء، لذلك سنبين فيما يعد الوسط في كل قسم من أقسامها [١].

ونحن نجترئ بما تقدم فإن تحليلات أرسطو وتمييزاته الدقيقة تقرأ ولا تلخص. ولكنا نقول كلمة في العدالة وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها.

ب- للفظ العدالة معنيان: فهو قد يعني المطابقة للقانون الخلقي، وقد يعني المساواة. وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة كما هي عند أفلاطون فهي العدالة «الكلية». وبالمعنى الثاني هي فضيلة خاصة «جزئية» ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله. وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدني 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 [٢]. – والعدالة الجزئية نوعان: توزيعية وتعويضية. ترجع الأولى للدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين. وترجع الثانية للقضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم، وذلك إما في المعاملات الإرادية أي الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها، وإما في

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

(٢) م ٥ ف ١ – ٢.

المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء [١]. وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضي في الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن. وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة، وكذلك يفعل أرسطو؛ أما كونها جنحًا وجرائم فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد وتدخل في العدالة الكلية. – والمبدأ واحد في أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة، إلا أن المساواة في التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية، وفي التعويضية بالنسبة الحسابية، ذلك أن التوزيعية تراعي فضل الأفراد فتعطي كلاً على قدر فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه؛ وهي وإن شذت عن قانون الوسط الاعتباري من حيث موضوعها المعين تعيينًا حسابيًا إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام [٢]. – وثمة 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 في الأكثر ولا يدعي الإحاطة بجميع الحالات، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائرًا، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحي روحه فيصحح نصه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضرًا [٣].

جـ – وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية. ويتعين النظر في هذه الفضائل لسببين. الأول أنا عرّفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة وعرّفنا

(١) م ٥ ف ٢.

(٢) م ٥ ف ٣ – ٤.

(٣) م ٥ ف ١١.

الرجل الفاضل أنه الذي يعمل بموجب القاعدة القويمة، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلي والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة. السبب الثاني أنا عرّفنا السعادة أنها فعل النفس طبقًا لأشرف فضيلة، فإذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل الخلقية وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين. – نقول إذن: العقل على ما هو معلوم نظري موضوعه الكلي الضروري، وعملي أو «حاسب» موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة. ويشترك العقلان في أنهما يطلبان الحقيقة لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة والعملي يطلب الحقيقة في موقف ما لذلك كان هو الذي يحرك ويدفع إلى العمل. ويختلف العقلان في منهج البحث، فإن النظري ينزل من المبادئ إلى النتائج، ويترقى العملي من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ، أي أن آخر طرف يصل إليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي: فمثلاً العقل النظري يعلم أن الصحة تقوم في نسبة ما بين أخلاط الجسر وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة في الجسم وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين. فلأجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقري فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما في عضو ما، وهذه الحالة سببًا في زيادة حرارة الجسم أو برودته، وهذه الزيادة سببًا في النسبة المطلوبة للصحة [1]. – والفضائل العقلية هي: العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية. العلم معرفة الكلى الضروري، ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان كان العلم الملكة التي تؤهلنا للبرهنة. وللبرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات، وهذا الاستقراء

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

يختلف عن الاستقراء المنطقي التام والناقص في أن موضوعه أعم وأن نتيجته بينة بنفسها، ومن فهم المبادئ الأولى ومن العلم في أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية. أما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقًا لقواعد محكمة. وأما الحكمة العملية فهي ملكة المشورة الجيدة في 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 فتلاشي «المبدأ الأول» أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم وهي «أن غاية العمل الخير» وتحول دون أن نعرف الموضوعات التي يجب أن توجه إليها الحياة. والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهي «العلم السياسي»، ويجب أن تتناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة. والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء. والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعًا لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير لأنه الخير، أي مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه؛ لذلك كان الذي يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذي يعمله بناء على حكمته الخاصة. والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعًا؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية، فمتى وُجدت قضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً في ناحية رذيلاً في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية.

د- هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي أثاره

سقراط حين قال: «الفضيلة علم والرذيلة جهل». وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن. ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوي، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوي فما الذي يعصم أهل العلم؟ إذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة، وإنما هي تفسير على النحو الآتي: ١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامنًا بالقوة، ولكن ذلك ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل في العقل وقت العمل؛ فإنا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها. ٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل «الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان»، والحصول بالفعل أيضًا على إحدى المقدمات الصغرى (وهي تطبيقات شخصية) مثل «الطعام الذي من النوع الفلاني يابس» و «أنا إنسان»، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة «هذا الطعام هو من النوع المذكور» حاصلة بالفعل فيمكن أن نجاري الشهوة. ٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحينئذ 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 أشعارًا لأنبادوقليس ولا يفقه لها معنى. ٤) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبه' خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة. – وعلى ذلك نصحح رأي سقراط بأن نقول إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية؛ وأن الرذيلة جهل

بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية؛ فإن الصغرى الجزئية هي العلم المحرك إلى العمل، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط [١].

هـ- ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة (الثامنة والتاسعة) والسبب في ذلك أن للفظ اليوناني معنى أوسع من اللفظ الذي 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 في الشدة يبذلون لنا النصح في شبابنا ويعنون بنا في شيخوختنا [٢]. والصداقة على أنواع ثلاثة: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة. في النوعين الثاني والثالث يحب الإنسان لا شخص الصديق بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة؛ فالصداقات التي من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضي بانقضاء الحاجة، وهذه الحاجة دائمة التقلب. وصداقة الفضيلة هي الصداقة الكاملة الباقية وهي نادرة لندرة الفضيلة. ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة. تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًّا وخلقيًّا، فتلتقي عندها الأنانية والغيرية، كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها. وليست كل أنانية ممقوتة بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين. أما صداقة

---

(١) م ٧ ف ٣.

(٢) م ٨ ف ١.

الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد و لمال، والباذل فرح بحظه الأوفى، مغتبط بالفعل الخير الجميل، وحتى الذي يموت دون صديقه فإنه يربح أكثر مما يخسر [١].

٧٤- غاية الحياة: بحث ثانٍ

أ- ويعود أرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات في المقالة الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة. وهو يدرس اللذة في موضعين [٢] وهاك ملخص أقواله: اللذة ظاهرة نفسية أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعًا، فإذا ما عملت نتجت لذة. فليست اللذة غاية في الأصل وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذي يكمل القوة، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة. ولا يكون الفعل لذيذًا إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق، ومعتدلة بين إفراط وتفريط، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفي كلا الحالين يسبب ألمًا، وكذلك الإفراط يعقبه ألم لأنه يجهد القوة وقد يفسدها، والتفريط قد يعدل عدم الفعل أو فعلاً ضعيفًا جدًا وفي كلا الحالين لا يحدث لذة. إذن ليست اللذة شيئًا متمايزًا من الفعل، ولكنها عبارة عن كمال الفعل تنضاف 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 موضوعًا للشهوة، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب لأنها هي مشتهاة، وتبعث فينا النشاط فنؤدي الفعل على وجه أحسن، بحيث أنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علة كماله. فمن هذه الناحية أي من حيث صيرورة اللذة غاية

---

(١) م ٨ ف ٢ -- ٥. ويلي ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هذا المقام.

(٢) م ٧ ف ١٢ إلى نهاية المقالة ف ١ -- ٥.

متمايزة من غاية الفعل، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة. ولكن الأفعال هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر، واللذات تابعة لها، فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضًا عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل. فما هي 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. وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعني الموجودات الدائمة الثابتة. والنظر هو الفعل الذي نستطيع أن نزاوله زمنًا أطول من أي فعل آخر، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودوامًا، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها. إن العقل يشغل مكانًا ضئيلاً، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة. فلا ينبغي 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 لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا، فإنها هي أسعد حياة. أما حياة الحكمة العملية فهي حياة المركب الإنساني لا حياة العقل المجرد، وهي مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها، والعقل في غنى عن أولئك جميعًا. وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفًا فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقرها 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 إلهي هو العقل، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتًا قصارًا، فسعادته به ناقصة، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها [1]. ولا يذكر أن أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن. وإذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية! هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق: إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان الفعل مرتبًا للموضوع فلمَ أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة وموضوعًا للتأمل السعيد؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تمامًا وباستمرار إلا للعقل المفارق، أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى؟ بلى، وإن هذا لبرهان قوي على الخلود كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنساني والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون في صعوده، وجنحت به القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان.

(١) م ١٠ ف٦ – ٨.

الفصل السابع

السياسة

٧٥- الأسرة:

أ- كتاب السياسة من الكتاب المطولة وهو يقع في ثماني مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء. ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولًا: ١) المقالة الأولى في تدبير المنزل، وهي مقدمة لدراسة الدولة- ٢) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على أنها مثلي وفي أكثر الدساتير اعتبارًا- ٣) المقالة الثالثة في الدولة والمواطن وفي تصنيف الدساتير- ٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة في الدساتير الوضيعة- ٥) المقالتان السابعة والثامنة في الدولة المثلى. وجميع هذه المقالات ما خلاف الثانية ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة في كل شكل من أشكال الحكم، ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة.

ب- كيف تتكون الجماعة السياسية؟ أما من حيث الزمان فإن أول جماعة هي الأسرة والغرض منها القيام بالحاجات اليومية. وتليها القرية وهي اجتماع عدة اسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية، ولا يذكر أرسطو هذا الشيء، ويمكن القول إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وبإرضاء حاجات أكثر تنوعًا وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان. والدور الثالث اجتماع عدة قرى في هيئة تامة هي المدينة أرقى الجماعات تكفي نفسها بنفسها وتضمن للأفراد ليس فقط المعاش بل أيضًا المعاش الحسن- وهذا هو فعلها النوعي. فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم، وهذه

الأسباب مادية وأدبية، والأولى خاضعة للثانية لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية. فالمعاش الحسن يشمل شيئين: العمل الخلقي والعمل العقلي. من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصًا أكثر لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلي بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض. والحالة التي يزدهر فيها العملان الخلقي والعقلي هي 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 كأسبرطة، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبني 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 ترقي الفرد وتحقيق جميع قواه. فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك لأنها غايتها جميعًا. ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، «والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إما بهيمة وإما إله». وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعي السوفسطائيون، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها، وليس القانون حدا عرفيا للحرية، ولكنه وسيلة توفير الحرية، فيه نجاة الأفراد من الفوضى والفناء [١].

(١) م١ ف١-٢.

ح- وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد. الرجل رأس الأسرة لأن الطبيعة حبته العقل الكامل فإليه تعود أمور المنزل والمدينة. أما المرأة فأقل عقلًا وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد والمنزل تحت إشراف الرجل. ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة. ويعتبر أرسطو الرق نظامًا طبيعيًا ويحد العبد بأنه «آلة حية» و«آلة للحياة» ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، والعبد آلة «منزلية» أي أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل في الحقل أو في المصنع من هو العبد؟ الطبيعة هي التي تعينه: إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد في 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 قليلي الذكاء أقوياء البنية، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعًا، ومن هم عبيد طبعًا: «إن شعوب الشمال الجليدي وأوربا شجعان، لهذا 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 ومستبعدون إلى الأبد. وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء؛ كما أن بلده متوسط الموقع، لهذا هو يحتفظ بالحرية، ولو أتيحت له الواحدة لتسلط على الجميع». إذن فاليوناني سيد حر، والأجنبي (البربري) عبد له. ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال [1]. هذه فكرة «الشعب

(١) م١ ف٣-٧.

المختار» ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أن الدهر قلب، 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 خلقًا وذكاءً لا يخلق أنواعًا جديدة ولا يخرج جزءًا من الأجزاء عن نوعه وطبيعته. على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو: منها قوله إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحًا دائمًا وإن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه، فإن لم يرثه لم يكن عبدًا 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، وليست القوة مرادفة دائمًا 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 ناشئًا في معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعًا. 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 صديقًا له بقدر ما تسمح الحال. اعتبار رابع وأخير أن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئًا من الفظائع التي شانته عند الرومان وفي العصر الحديث، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا.

د- والأسرة بحاجة للثروة، وتحصل الثروة على نحوين: الواحد طبيعي هو جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة، وينقسم إلى ثلاثة أنواع: تربية الحيوان والقنص والزراعة- والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة

(أي صيد الرقيق) وقطع الطريق وصيد السمك والطير وسائر الحيوان. والنحو الآخر صناعي هو المبادلة وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع: التجارة برية وبحرية والقرض والأجر. وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج في أشياء وزيادته في أشياء فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزًا 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. تبعًا لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعيةٌ ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة. أما مبادلة الأشياء بالمال أي التجارة فهي غير طبيعية لأنها تجاوز للحد الضروري للحياة وطلب للثروة إلى غير حد. وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة لأنه مبادلة المال -وهو اختراع غير طبيعي- لا بالأشياء -وهي 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 في الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة [1]. ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفق في غير سبيل الإنتاج، وهو على كل حال يبين في ما تقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنفى لأسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج.

(١) م١ ف٨-١١.

٧٦- المدينة:

أ- في 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 في سبيلها بالأسرة والملكية. إن الوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون. وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف، فإلغاؤها معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعًا ومستحيل التنفيذ. وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق، فإن للإنسان منزلًا وليس للحيوان منزل. وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب، وإلى انتفاء المحبة والاحترام فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، ولن يجد أحدًا 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 فتنتفي الشيوعية. أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضًا. وهما تقتلان الرغبة في العمل، فإن الإنسان لا يعني عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل 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. وليست تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لأنها خاصة بل لفساد الناس،

ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضًا في نتاجها فعوض من عنده أكثر على من عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء.

ب- أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي 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 أي 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 وإتباع دستور. أما الطغيان فهو حكومة الفرج 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 نادرًا، أو لا يوجد أصلا. والملك يرغب طبعًا في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم. والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف، وللملك حرس خاص، فمن السهل عليه أن يستبد اعتمادًا على قواته. ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه فهو مفتقر دائمًا لمعاونين يشاركونه في 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 فضلا، ولكن لأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك [١]. أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب، ولكن كثيرًا من المخاطر تتهدد هذا النظام- وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون [٢].

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 وإعتباره كاملا، فيجب أن ينطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق وهو «أن خير الأمور الوسط» وأن نجد طبقة من الشعب هي مزاج من ضدين ووسط بين طرفين: هذه الطبقة هي الوسطى، ويسميها أرسطو «بوليتية» أي الدستورية، وهي مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغًا 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 وسطًا كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده. هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب. فهو لا يبني 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 أنواعًا ثابتة، والواقع أن لكل نوع

(١) م٣ ف٦ إلى آخر المقالة.

(٢) م٤ بأكملها.

أصنافًا تبعًا للظروف وليس هناك ديمقراطية أوليغركية واحدة بعينها، بل ديمقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعًا (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعًا (وهم أميل إلى التطرف) أو تجارا... وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب. فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي 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 حتمًا باختلافه.

د- والشروط الكفيلة بصلاح المدنية ترجع إلى الثلاثة الآتية: الأول خاص بعدد الأهالي وقد كان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع (كالإمبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهي مركب غير متجانس، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد. فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها، وألا يعدو حدا أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة، وإلا تعذر الحكم الصالح واختل النظام؛ فإن المواطنين لكي يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية يجب أن يعرف بعضهم بعضًا حق المعرفة، أما إذا تعاظم عددهم فإن الأمور تجري اتفاقًا. ولاستبقاء عدد الأهالي في المستوى الملائم يقول أرسطو بالإجهاض قبل أن يصير الجنين حاسا وبإعدام الأطفال المشوهين، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقًا أن يعدل به عن هذين القولين فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعًا، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم؛ ثم إن الطفل المشوه نفسًا فحياته جديرة بالاحترام. الشرط الثاني 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 الأعادي 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 في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها. ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكًا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقى وحدة الدولة. الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي 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 جميعًا «مواطنين» فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية، هو جندي في شبابه حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة، لا يزاول عملًا يدويا أصلا، فإن العمل اليدوي فضلًا عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر إذ أنه يشوه هيئة الجسم ويجعل صاحبه خاضعًا له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضائها أفعالا جسمية: أليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادرًا عن طلب المال (كما هو الحال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير. وجملة القول المواطنون 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 تتعدهم بتربية واحدة تعدهم

لوظائفهم المستقبلة [١]. 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 في كل شيء.

٧٧- خاتمة الباب الثالث:

أ- «من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تنال إلا تدريجًا بتعاون الجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة. ومن العدل أن نحمد ليس فقط للمفكرين الذين نشاطرهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية لأنهم هم أيضًا شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية»[٢]. فكم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالًا متطاولة! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة، وقد أعطانا أرسطو حدودًا وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر: صنف العلوم واشتغل بها علمًا علمًا، فكان المعلم الأول في كل علم منها، وخلف لنا كتبًا كانت ولا تزال أصولًا لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين.

ب- ولم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يذكر، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بعد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٣٨٧ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين. وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحي أرسطو

---

(١) م٧ ف٤-١٢.

(٢) ما بعد الطبيعة م٢ ف١.

وإشرافه؛ فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس «آراء الطبيعيين» و«تاريخ النبات» وأبحاث في العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل، والرياح وعاملات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عنواناتها، ورسائل في المنطق على الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية، ورسائل في الفلسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب «الأخلاق»، أي وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية، وكتابات أدبية كانت موضوع إعجاب المتقدمين. ومن إخوانه «أوديموس» مؤسس فرع المدرسة في رودس وضع كتابًا في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جدا لتاريخ هذه العلوم، و«مينون» أرخ الطب، و«فانياس» أرخ الشعر والمدارس السقراطية، و«ديقايرخوس» أرخ المدنية اليونانية، ووضع كتابًا في الجغرافية اسمه «سياحة في الأرض»، و«أرسطوقسانس» كتب في تاريخ الموسيقى، وفي الآلات الموسيقية، وفي مبادئ الألحان. وأشهر رجال الجيل الثاني استراتون اللمبساقي خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثماني عشرة سنة (توفي حوالي ٢٧٠)، وكان قد قضى زمنًا في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف. ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهبًا هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال إن النفس هواء ونقد حجج أفلاطون في خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف[1].

(١) وكانت للمدرسة نهضة في القرن الثاني للميلاد، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير في إذاعة فلسفته ٩٨.