

الفصل السابع

مابعد الطبيعة

(ميتافيزيقا)

هذا الأسم وهو (مابعد الطبيعة) لم يضعه أرسطو ولم يعرفه ، وإنما كان يسمى هذا الموضوع " الفلسفة الأولى " يعنى بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم ، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها ، لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم جميعا واسم " مابعد الطبيعة " لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد ، لما نشر " أندرونيكوس Andronicus " كتب أرسطو ، فى هذه النشرة وضع البحث فى " الفلسفة الأولى " بعد البحث فى " الطبيعة " فسمى هذا البحث " مابعد الطبيعة " يعنون بذلك ماورد ذكره بعد الكلام فى الطبيعة ، وهذا هو معنى (ميتافيزيقا) ، وهذا حادث عرض حدث اتفاقا .

وفيما يلى وصف لكتاب الميتافيزيقا :

أ - يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية ، غير أن مافيها من تكرار كثير ، ومابينها من قلة التناسق ، يحمل على الاعتقاد بأن أرسطو لم يقصد الى جمعها كلها فى مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذى بناه لذلك اسمها البعض " الكتب الميتافيزيقية " إلا أن بعضا آخر يذهب الى أنه يمكن تعيين ترتيب مقبول لها . فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وتعرض مذاهب الفلاسفة فى هذه العلل ثم تنقدها - والمقالة الثانية موسومة بالآلف الصغرى " مما يدل على أنها أضيفت الى الكتاب بعد أن تم جمعه " فوسمة المقالة الأولى بالآلف الكبرى ، وكان الأقدمون يعزونها الى أحد التلاميذ ، ولكن اسكندر الافروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطو طالين والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بأبطال التداعى الى غير نهاية فى

سلسلة العلل ، وإظهار وجوب الوقوف عند علل أولى - والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من اشكالات بصدد كل منها ، ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب - والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أى في الوجود بما هو وجود ، وفي المبادئ الأولى وبخاصة في مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع ، والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس - والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرف ثلاثين لفظا أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى والكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة - والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالعرض ، وفى ماهية العرض ، وفى الوجود المقبول فى الحكم ، أى فى إضافة المحمول الى موضوع - والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته الى جوهر وعرض ، وفى الهولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية المثل أى أبطال كون الكليات جواهر - والمقالة الثامنة فى الهولى والصورة أيضا من الوجهة الميتافيزيقية ، أى بالإضافة الى الوجود لا بالإضافة الى التغيير كما فى العلم الطبيعى - والمقالة التاسعة فى القوة والفعل - والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود - والمقالة الحادية عشر قسمان : الأول (ف ١-٧) تكرر الثالثة والرابعة والسادسة والقسم الثانى (ف ٨-١٢) تكرر لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتغير واللامتناهى والصلة بين القسمين ضعيفة ، فقد تكون هذه المقالة تلخيصا حرره أحد التلاميذ - والمقالة الثانية عشر فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى تحول الكواكب - فهى إذن تنتم المقالة الثامنة من السماع الطبيعى ، وتعرف عند الإسلاميين بمقالة اللام - والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة ، وموضوعها عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد ونقد هذه الآراء . ولم يشرحها ابن رشد ولكنه يشير اليهما مرارا ، وفيهما صعوبات كبيرة فهمها عسير جدا .

ب - فإذا إستبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل : والخامسة لأنها سيتم الفاعلى واردة فى الكتاب ، والحادية عشر لأنها تكرر ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة ، فإذا ضممننا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة فى العلم والمذاهب . ونحن نغفل المذاهب بعد الذى قلناه عنها فى فصل الطبيعة . ونرجئ نقد أرسطو لنظرية المثل الى الكلام على الجوهر . وإذا ضممننا الثانية الى الرابعة كان لنا منها مقدمة فى المكان هذا العلم ، وإذا ضممننا السادسة الى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث فى الجوهر ولواحقه ثم تجئ التاسعة فى القوة والفعل ، والثانية عشرة فى الالهيات .

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون فى (المثل) وبيان مافيه من أخطاء والرد عليها ، وقد ورد على هذه النظرية يجعله ردود أهمها :

١ - أن نظرية المثل لأفلاطون لاتوضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة فى نظر الفلسفة ، فإذا سلمنا بأن هناك مثالا للبياض مثلا ، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء ؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثل وأشياءه . يقول أن هذه الأشياء صورة للمثال ، وأن المثال " يقاسمها الوجود " ولكن هذه العبارة كما يقول أرسطو - عبارة شعرية : لاتوضح العلاقة ، ولاتبين أساس الوجود .

٢ - هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل ، فأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حالة لاتتغير ، وأنها ساكنة غير متحركة . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها - وهى الأشياء - كمثالها ثابتة ساكنة ، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا فالأشياء ترتقى وتتحط ولاتستقر على حال فلم تتغير مع أن أصلها - وهو المثل - ليست متغيرة ؟

٣ - إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة . ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء ، ونظرية أفلاطون لاتبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالما آخر هو عالم المثل ، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يعن على حلها بل زاد الارتباك فى منشئها ، فقال أرسطو : أن مثل أفلاطون فى هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها .

٤ - يرى أفلاطون أن المثل لاتدرك بالحس ، والحق أنها تدرك بالحس فهو فى الحقيقة يأخذ بالأشياء التى تدرك بالحس ويسميتها ثابتة لاتحس فوق فى الحقيقة . بين الحصان ومثال الحصان والإنسان ومثال الإنسان إلا التخصيص والنسب ، وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة ، وقد شبه أرسطو ذلك بالالهة المجسمة فى بعض المذاهب الدينية ، فكما أن الالهة عندهم ليست إلا أناس مؤلهة ، فكذلك ليست إلا الأشياء الطبيعية أزلية أبدية ، ويقول أفلاطون أن الأشياء صورة من المثل والحق بعد الذى شرحناه أن المثل صورة من الأشياء .

٥ - وقد فقد أرسطو نظرية المثل بما سماه " الإنسان الثالث " وذلك أن المثل يشرح القدر المشترك بين الأشياء ، فكما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال ، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم ، لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان ، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان ، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه وهذا هو مسماه " الإنسان الثالث " وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس فيجب أن يكون له كذلك مثال ، وهكذا الى ما لانهاية ، فى هذا التسلسل وهو محال .

٦ - وأخيرا وهو أهم اعتراضات أرسطو أن المثل على رأى أفلاطون روح الأشياء وروح الأشياء يجب أن يكون فيها لاخارجا عنها ، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء ، وجعلها عالما مستقلا ، وجعل لكل مثال وجودا مستقلا إلخ .

وانتقل بعد ذلك أرسطو الى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة

وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجى ، وإنما الموجود فى الخارج هو المفردات كالحار والبارد ، والإنسان أعنى أفرادها أما الحقائق الكلية ليس لها وجود إلا فى أذهاننا ، فمثلاً حقيقة الإنسان هى القدر المشترك بين الناس كلهم ، وهو الذى نسميه الإنسانية ، والإنسانية لاتوجد مستقلة وحدها إنما توجد فى الأفراد ، كالحرارة توجد فى الحار والبرودة فى البارد وهكذا ، وهذه الإنسانية لابد أن تتحقق فى كل فرد ليكون إنساناً ، وليس بضرورى ماذهب اليه أفلاطون من أن كل مانتصوره لابد أن يكون له صورة موجودة قائمة فى نفسها فى الخارج فإننا قد نصور ما ليس له وجود خارجى ، كجبل من ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك ، وله فى شرح ذلك والبرهنة عليه كلام لايحتله هذا المختصر .

أما عن أهم مشكلات هذا العلم فتدور :

أولاً : حول نظريته فى الوجود أو الجوهر .

ثانياً : علل الوجود أو المادة والصورة والقوة والفعل .

ثالثاً : نظريته فى الالهية .

أولاً : نظرية الجوهر :

كلمة الجوهر فى اليونانية (*ousul*) تعنى الموجود ، وكان الوجود عند أفلاطون يفيد المقول الثابت الذى يقابل المحسوس المتغير أو الصيرورة . أما أرسطو فقد عنى بتحليل معانى الوجود المختلفة لأن الوجود ليس واحد كما قال بارمنيدس وإنما يحتمل معان متعددة فثمة وجود الجوهر وثمة وجود لصفاته وأعراضه وثمة وجود بالفعل ووجود بالقوة ، غير أن الجوهر هو الموجود بالمعنى إلا تم لأن الأعراض والصفات التى تشير اليها أرسطو بالمقولات تفترض جميعاً وجود الجوهر ووجودها متوقف على وجوده .

ولقد عنى أرسطو قبل بحثه فى الجوهر بنقد نظرية المثل الأفلاطونية فقد نسب

الأفلاطونيون للمثل وجودا مفارقا على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة في صفة معينة تقتضى لهذه الصفة وجودا يعلو وجود هذه الأشياء .

ولكن يعترض أرسطو على الأفلاطونيين بأن المثل أن وجدت فلن تكون جوهرًا أو موجودات قائمة بذاتها وإنما تكون مثلا للجواهر أو للصفات أو للعلاقات ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهرًا ومثال الجوهر لا يكون لأن الجوهر واحد . من جهة أخرى فإن المثل الذي يعده الأفلاطونيون جوهرًا يعرف بالجنس والفصل ، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطرين شطري هذا التعريف حيوان مثلا ومزدوج الساقين يشير إلى مثال . أي إلى جوهر في ، فيكون في الإنسان جوهر وهذا يفرض إلى القول بأن ليس للإنسان جوهر واحد ، لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلي العام لا يكون جوهرًا .

ويعترض أرسطو من جهة ثالثة على الأفلاطونيين لأنهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة ، فالمثل هي تصورا ثابتًا مجردة مفارقة فهي علة لثبات الأشياء ولكنها لا تفسر وجودها وحركتها وتغيرها فالكلّي المجرد لا يصلح علة المحسوس العيني لأننا نرى أن المهندس هو الذي يبنى البيت والرجل هو الذي ينجب الرجل وليس مثال الرجل^(١) يقول أرسطو في هذا العدد : أن السؤال الهام الذي نوجهه للمثل هو ما الذي تفعله المثل الكائنات المحسوسة أو الخالدة ؟ أن هذه المثل ليست علة تفسر لنا حركة الأشياء أو تغيرها لأنها ليست مباطنة للأشياء التي تشارك فيها على نحو ما يكون البياض مباينًا أنا للكائن الأبيض . كما أن الأشياء لا تصدر عن المثل بأي معنى من المعاني ، أما أن نقول أن المثل هي نماذج Paradigmes وأن الأشياء تشارك فيها فليس هذا إلا لتلفظ بكلمات جوفاء وتشبيهات شاعرية^(٢) .

1 - Arist Met., A.G. 991 Z - 8. 1633 b.

2 - Arist Met., A.G.

وأخيرا يرى أرسطو أننا افترضنا مثالا مشتركا بين مجموعة من الأشياء المتشابهة فأنا سوف ننهي آخر الأمر إلى افتراض عدد لا متناهي من المثل الكل فئة من الأشياء ، فلن يكون المثال واحدا كما يذهب أفلاطون وينطبق هذا مثلا على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثالا ثالثا لرجل مشترك بينهما ، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدي إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لا نهاية^(١) .

وكذلك رفض أرسطو أن يكون المثل الأفلاطوني جوهرًا ، ورفض أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة .

ولكن هل سار أرسطو في ثورته على الأفلاطونية إلى آخر الشوط ؟ وهل نجح في تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون ؟

يبدو أنه ظل متردداً بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتتبع أقواله المتناثرة عن الجوهر في بحثيه المقولات والميتافيزيقيا .

تعريف الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه مالا يجمل على موضوع ولا يحل في موضوع أو هو الشئ القائم بذاته الذي لا يوجد في غيره ، ومن الواضح أن الأساس المنطقي لفكرة أرسطو في الجوهر مستمد من بحثه في اللغة فاللغة ترتد إلى عبارات والعبارة بدورها ترتد إلى موضوع ومحمول .

الموضوع هو الجوهر . والمحمول هو ما يضاف إليه من صفات ، كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط في الحديقة . فهذا الحصان وسقراط جوهرًا تحمل عليها صفات معينة وهي لا تحمل على شئ .

1 - Met z. ١٣١٠٣ g a ٢ .

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذى يمكن أن تثبت له أو تنفى عنه
محمولات معينة .

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس فهو
يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة
أى كل مافى العالم الطبيعى من أشياء وعلى الكواكب كالشمس والقمر وغيرها^(١) .

فالجوهر بمعناه الأول هو المفرد الجزئى المركب من مادة وصورة كسقراط أو
هذا الحصان .

ولكن قد ينصرف الجوهر الى معنى آخر حين يشير الى النوع أو الى الجنس
كقولنا انسان أو حيوان . إذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضوعين فى
عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثانى . يقول أرسطو : يتحدث الناس عن
الجوهر الثانى الذى قد يكون تارة نوعا Species يشتمل على أفراد أو جنسا
يشتمل على أنواع . فالنوع انسان مثلاً يشمل رجلاً معيناً كما أن الجنس حيوان
يشتمل أيضاً هذا الرجل فإنسان وحيوان يتصفان بأنهما جواهر ثنائية . وحيوان
تتطبق على إنسان كما تتطبق أيضاً على رجل معين لأنها لو لم تكن تتطبق على
رجل معين لما إنطبقت على إنسان ، لذلك فلو لم يوجد الجوهر الأول لما وجد شئ
على الإطلاق .

وفيما يتعلق بالجواهر الثنائية يعد النوع Species جوهرًا أكثر من الجنس لأنه
أقرب الى الجوهر الأول ، لأنه إذا أراد أحد أن يصف حقيقة الجوهر الأول فإنه
يفسره بذكر نوعه أكثر مما يفسره لو أنه ذكر جنسه ، مثلاً يكون الوصف أكثر
دلالة إذا وصفنا رجلاً معيناً بأنه إنسان أكثر مما لو وصفناه بأنه حيوان وكذلك
أيضاً يكون الوصف أكثر دلالة عن حقيقة شجرة معينة إذا قلنا أنها شجرة عما لو
قلنا أنها نبات^(٢) .

1 - Met z. 2 . 1028.

ولكن الجوهر الثانى حين يعمل على الجوهر الأول كما فى سقراط انسان ،
لا يكون شأنه شأن أى صفة أخرى تحمل على سقراط ، مثل سقراط أبيض أو يلبس
الفراء .

فهناك فرق بين وصف سقراط بأنه إنسان ووصفه بأنه أبيض أو يلبس الفراء .
لأنه إنسان تكون ماهية سقراط ، أى حقيقته الثابتة التى يكون بها تعريف صورته .

ومن خصائص الجوهر سواء كان أولاً أو ثانياً أنه لا ضد له فما هو مثلاً ضد
الإنسان أو ضد سقراط .

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج . فرجل معين ليس أكثر أو أقل فى وقت ماعنه فى
وقت آخر ، كما أنه لا يكون أكثر أو أقل من رجل آخر . إذا ليس شأن الرجل
بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره شأن صفة كالبياض مثلاً يكون أكثر أو أقل فى الشئ
الواحد تبعاً لأختلاف الأوقات أو لأختلاف الأشياء .

ويتميز الجوهر أيضاً بأنه يظل ثابتاً وواحداً ، فى حين تتوالى عليه الصفات
المتضادة . فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالى الصفات المتعارضة عليه فقد يكون
تارة خيراً وتارة سيئاً ، فى حين أن الأبيض لا يمكن أن يتحول الى ضده بدون أن
يفقد ذاتيته .

وبعد أن ينتهى أرسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه فى بحثه فى
المقولات^(١) نجده يبحث عن وجوده وأنواعه فى الميتافيزيقيا كما يبحث عما يمكن
أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر .

فيرى أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذى تحل
فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو فى شئ فالمادة يمكن أن تسمى جوهرًا لأنها ثابتة

1 - Arist, Cat, 1.2 .

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل إلا إذا حددتها الصور لذلك فهي ليست جوهرًا حقيقيًا لأنها غير قائمة بذاتها ولا يمكن أن يشار إليها بأنها هذا أو ذلك كما يكون الجوهر يحسب تعريفه ، أي هي ليست وجودًا محددًا والأجدر بأن يكون جوهرًا هو الصورة أو المركب من مادة وصورة^(١) .

فإذا بحثنا في المركب من مادة وصورة فإننا ننتبين أن ما يجعله كائنا معينًا ، ويحدد وجوده ، إنما هو الصورة التي تعبر عنها الماهية التي تكون واحدة ثابتة في جميع أفراد النوع . أما اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعدددهم فإنما يرجع إلى المادة .

ولذلك فإن الصورة هي المبدأ الأهم في وجود الأشياء فلو سألنا مثلاً : لماذا يكون الشيء حصاناً ؟ فإننا نجد السبب والعلة فهي ذلك هو صورة الحصان التي هي في الوقت ذاته ماهيته .

والصورة هي ثانياً مبدأ وحدة الكائن ، لأننا لو أخذنا أي جوهر فردي معين فإننا نجده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة حروف ، أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة . ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف أو جملة هذه العناصر الطبيعية . وإنما كل منهما شيء له وحدته ، وصدر هذه الوحدة هو الصورة .

فالصورة هي ذلك المبدأ المجرد الذي تتحول بفضل مجموعة عناصر مادية إلى كائن واحد محدد قائم بذاته . ويلاحظ أن من الكائنات ماهي ذات وحدة مصطنعة كما لو الحال في الأشياء الصناعية التي لا يقال عنها جواهر إلا بالتقريب ، لأن الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح إلا في الكائنات الطبيعية .

1 - Arist, Met., z 3. 1029 a 29 .

والصورة بعد ذلك هي موضوع العلم ، فالعلم لا يعني بسقراط وأفلاطون وإنما يعني بمعرفة ماهيتهم أي بالإنسان أو الحصان أو بالدائرة أو المثلث ويهدف إلى إثبات أو نفي صفات معينة تتعلق بكل نوع منها بواسطة البرهنة التي تستخدم الحد الأوسط . لذلك فإن الكلي الذي هو موضوع العلم عند أرسطو هو النوع القريب الذي لا يوجد في ذاته وإنما يوجد في الأفراد .

وأرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة في الصورة ، ولكنه اختلف عنه حين لم يجعل للصور عالماً منفصلاً ، ورأى أن ماهية الإنسان وأكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد إلا بهما .

ولكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية إذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرًا واحدًا في حين أنها محكم تعريفها مجردة تتكون من جنس وفصل ، فالماهية - إنسان - مثلاً يكون تعريفها حيوان مزدوج مفكر .

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية . فاللحم والعظام مثلاً في أجزاء مادية تدخل في تكوين الإنسان ، ولكنها لا تدخل في تعريف ماهية الإنسان .

لأن الماهية لا تنتج عن مجرد تجميع الأجزاء المادية لشيء ما فالواقع أن الأجزاء العادية لشيء ما لاحقه على وجود هذا الشيء ، لأن الكل سابق على الجزء فالجسم مثلاً سابق في وجوده على وجود اليد أو باقي الأجزاء وإنما تتركيب الماهية من أجزاء منطقية هي الجنس والفصل كما قلنا .

ولكن كيف يتحد الجنس بالفصل وينتج ماهية واحدة ؟ يقول أرسطو أن إضافة الفصل إلى الجنس ليست شأنها أن أضافة أي صفة إلى موصوف لأن إضافة صفة إلى موصوف قد تعني إما إدخال الموصوف ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض أو قد تعني أن الموصوف يتضمن هذه الصفة كقولنا : الأثنين عدد زوجي .

ولكن إتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الإنسان مثلا لا يفيد أى نحو من النحويين السابقين ، إذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك فى فصول متعددة متعارضة ، أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصول متضادة كما لو قلنا مثلا أن الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا أربعة أقدام .

ويحل أرسطو الإشكال حين يذهب الى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أى صفة بموصوف ، لأن الجنس حيوان مثلا والفصل مفكر لا يشير إلى شيئين منفصلين بل يشير إلى شئ واحد يبدو تارة لأمحددا عند ذكر مادته أو عند وجوده بالقوة ، ويبدو تارة أخرى محددا حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل فالتعريف إذن هو قول واحد يشير إلى كائن واحد ويحدده أولا بطريقة ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف إلى الجنس الفصل الذى يحدده كمفكر ^(١) .

وبهذه الطريقة لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ولا يحدث أننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مفكر ، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد ، ومن الواضح أن الفكرة الكاملة هى فكرة النوع لأن ماهية الإنسان توجد بالفعل وجودا سابقا على مكوناتها ، أما فكرة الحيوان فتبدو ناقصة بالنسبة إلى فكرة ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التى تبدأ بالجنس كحيوان ثم نقسمه إلى أنواع منها الإنسان ومنها الحصان ، لأنها تسير من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل . الأصح عند أرسطو أن تسير بادئين من الموجود بالفعل فنحلله إلى مكونات المنطقة لأن الماهية ذات وحدة بسيطة وليست شيئا مركبا من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف .

كذلك فإن تحليل التعريف ليس تقسيما له لأن الماهية لا تعرف إلا بطريقة مباشرة

1 - Met z. 12 1037 d. Cf.E Brachier Mitoire de la philosophie Vol,1,p 194-197.

يسمىها أرسطو بالحدس العقلى الذى يدرك الماهيات اللامنقسمة كما يدرك البصر اللون ^(١) .

وهذا الإدراك العقلى المباشر لا يحدث بعد مرحلة ديكالكتيكية يعلو بها العقل من المحسوس إلى المعقول كما يرى أفلاطون ، وإنما تحدث دفعة واحدة وملائمة للإدراك الحسى لأن الماهية لا توجد بدورها إلا ملائمة للأشياء المحسوسة ^(٢) .

لكن الماهية التى تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد إلا فى محسوس والصورة لا بد أن تتحقق فى مادة فما صلة المادة بالصورة ومادرجة كل منها فى الوجود ؟

ثانيا : القوة والفعل أو المادة والصورة :

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة أو القوة والفعل على وجهة نظره فى التغير أو الصيرورة . لأن أى تغير يفترض الثبات وكل صيرورة تستلزم وجود شئ لا يصير .

ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن وجود ولا عن لاوجود وتنبه بعضهم إلى هذه الصعوبة وإنتهى إلى وجهة نظر تقترب من الحقيقة حين قالوا أن الوجود ينشأ عن الازدواج الفردى والزوجى أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أو الخلاء والملاء ، ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول إلى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود ، وإنما لا بد من إفتراض محل تتوالى عليه الازدواج ، أما هذا المحل أو الحامل الذى تتوالى عليه الازدواج فهو المادة أو الهوىلى أما الازدواج فهى الصفات أو الصور التى تتوالى على المادة .

1 - De Anim III. 6 . 430 b.

2 - Met. Th, 3, 1047 a 30.

وكل جوهر أو موجود معين مركب من هذين المبدئين ، مبدأ المادة الذي يقدم أساسا يصدر عنه وجوده كأن يكون البرنز مثلا مادة التمثال ومبدأ الصورة التي تحدد حقيقته وماهيته كأن تكون صورة التمثال هي " الاله هرميس " مثلا ولئن اتصفت الصورة بأنها الوجود إلا أن المادة ليست اللاوجود أو العدم المطلق ، وإنما هي وسط بين الوجود واللاوجود ، أو هي بإختصار استعداد وإمكانية Potentiality للوجود ، أو هي وجود بالقوة يتحول الى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينة ، أى أن المادة هي مجموعة الشروط الواجب توافرها كي تظهر الصورة^(١) .

وأى وجود لا ينشأ فى رأى أرسطو من العدم بل من إمكان ، أى من وجود بالقوة فلا يمكن مثلا أن تكون الأرض صندوقا بالقوة فى حين يمكن أن نقول أن الخشب صندوق لأننا نصنع منه مباشرة الصندوق .

وغاية الكائن أن يصل الى تمام صورته ونهاية التغير هي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها ، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجودا بالفعل فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم أو كالبنرة بالنسبة للشجرة أو كالبرنز بالنسبة للتمثال .

ولذلك فإن القوة لأمعنى لها بذاتها وإنما تفهم بالنظرة ماستصير اليه أو الى الصورة .

لذلك فإن الصورة فعل (اترجيا) Actuality-energia لأنها تحقق ما هو بالقوة الى موجود كامل ولذلك فهي أيضا كمال وغاية (انتخليا) entelechia أى أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة^(٢) .

1 - E, Brehier, Hist. De le philos., I*.I.p. 199.

2 - Met., Th,3, 1047 a 30 .

وهي أيضا التي تهب الكائن حقيقته الثابتة أو ماهيته essence quiddite هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه فى العلل الى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . فالصورة هي الغاية فى كل تغير لأن التغير يهدف الى تحقيق الصورة وهي أيضا محركة وفاعلة فصورة البيت التي هي غاية البناء فاعلة من حيث انها تتحد بفن العمارة وصورة الإنسانية فى الفرد علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الأبن صورته التي هي الغاية النهائية لوجوده .

فلا يبقى إذن تعارض إلا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة . والصورة أكثر أهمية كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية لاتعرف إلا بالقياس الى الصورة .

فإن قلنا مثلا أن مادة التمثال هي البرنز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وماهى مادة البرنز فنقول أنها العناصر الأربعة مثلا ثم نبحث عن المادة فى هذه العناصر فتنتهى الى مادة غير محسوسة ولامحددة هي المادة الأولى التي ليس لها صورة أى تحديد فهي مجرد قابلية للتغيرات^(١) .

أما عن الصورة فهي مبدأ لتحديد أى موجود ومبدأ معقوليته لأن العلم لايعنى بالمتغير أو بالعرض وإنما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة الموجودة دائما على نحو واحد .

فالجزئى موضع امكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه الى جانب الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذى يكون دائما على نحو محدد بالضرورة . لذلك نجد أن الصورة هي مبدأ المعقولية والثبات فى الجوهر المركب من مادة وصورة ، أما المادة فهي مبدأ النقص والتغيرات والإمكان المستمر وهي بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة لأنها تتدخل ايجابيا فى إحداث أنواع النقص

1 - Met.z 10, 1036 a9.M. 1077 b 17-30 .

التي تتصف بها الأفراد الجزئية المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة واكتمالها فهي مصدر الشنوذ والمصادفات وهي سبب تعدد الأفراد في داخل النوع الواحد .

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو ، فقد تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى ، فصورة البرنز مثلا تصبح مادة وهيولى لصورة لتمثال .

أما الصورة التي لا يصبح أبدا أن تكون هيولى لغيرها والتي ينتهى عندها تسلسل الصورة فهي الله أو المحرك الأول .

ثالثا : الله أو المحرك الأول :

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة فالزمان لابتداء ولانهاية ، لأن كل آن Mum منه له قبل وبعد . فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد .

ولما كان الزمان مقياس للحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية ومتصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولانهاية وهي حركة السماء الأولى .

وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها .

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لابد أن يكون ساكناً لأنه لو تحرك فأما أن يتحرك بغيره أو بذاته . فإن تحرك بغيره لافتراض محركاً لو تحرك افتراض محركاً بعده ، وهكذا إلى ما لانهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل إلى ما لانهاية فلا بد أن لا يتحرك المحرك بغيره .

أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء محرك وجزء لا يتحرك لأن الشئ لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها في وقت

واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهى إلى افتراض محرك بحركة هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل في الوقت نفسه ساكناً ولا يتحرك^(١) .

ولابد لهذا المحرك الأول الذي هو علة للحركة الأبدية أن يكون بدوره أبدياً مثلها . كما ينبغي أيضاً ألا يتعدد ولا ينقسم كذلك فإن أول ما يتصف هذا المحرك الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس به مادة لأن إحتواءه على مادة يعنى إفتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة ينزع إلى الفعل . فلا بد إذن أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شئ من القوة ويترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة .

ولكن إذا كان فعلاً خالصاً فما معنى هذا الفعل ؟ أنه لا يعنى الحركة ولكنه يعنى نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسماً فهو ليس سوى فكر وتعقل .

فالفكر والتعقل هنا أكثر الأشياء اقتراباً من الألوهية . ولكن ماموضوع هذا التعقل ؟ يقول إنه إما أن يعقل غيره أو يعقل ذاته ولكنه لو عقل غيره فهذا الغير إما أن يظل كما هو أو يتغير وما هو معرض للتغير لا يصلح موضوعاً لهذا العقل لأنه سوف يسبب له عدم استمرار التعقل . ولا يجوز للعقل الإلهي أن يفعل بما هو ناقص لأن هناك من الأشياء يكون من الأفضل لنا ألا نراها ، لذلك فإن العقل الإلهي لا يعقل إلا ذاته لأنها أكمل الأشياء ، وتعقله لذاته هو إتصال مباشر أو حدس لاستدلال ، ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج . فهو بناء على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد وهذا التعقل الدائم يهبه أسس أنواع السعادة فهو فى سعادة دائمة لا يصل إليها إلا أحياناً نادرة^(٢) .

هذه هي صفات المحرك الأول أو العقل الإلهي فكيف نحدد صلاته بالكون والبشر ؟

1 - Arist, phys., VIII, 5 .

2 - Arist, Met., XII.9, 1075 .

أولا : فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغي ألا نفهم من ذلك أنه يحركه بحركة فزيقية مادية ، وإنما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية لها ومعشق وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها .

والفلك أشبه بكرة منشقة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذى تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ماتحته الى أن ننتهى الى آخر الأفلاك وأقربها الى الأرض وهو فلك القمر وهكذا يحرك المحرك الأول الفلك الخارجى يحرك بالتالى جميع الأفلاك المتصلة به .

وتتحرك الشمس حول الأرض فى دورة كل أربع وعشرين ساعة فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضا حركة أخرى فى دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض نمو النبات وتوالد الحيوان أو فسادهما .

ولكن أرسطو لا يلبث أن يقدم فرضا آخر لتفسير حركة الإفلاك يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولا عددها إما خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلا هى محركات هذه الأفلاك .

ثم يعود ويقرر فى ختام مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا أن حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلا بد أن يكون الحاكم واحد .

ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة أن المحرك الأول غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض . وليس شأنه شأن انتقاء النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بإنقال جسمها الذى تحركه .

ثم انه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كإتصال الصورة الهيولى ، لأنها أيضا عقول مفارقة .

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضا هذه العقول كغاية لها أو كوضع لعشقها .

أما عن صلة الله بالعلم فإننا نجد نصا يشبه فيه أرسطو وجود الله فى العالم بوجود الخير والنظام ، يقول أن الخير للجيش فى نظامه وفى قائده وهو فى القائد الأكبر لأنه علة لنظام .

كذلك نجد الأشياء منظمة فى الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة وفى إئتلاف كامل . ويذكر أرسطو هذه الغائية فى الطبيعة حين يقول أن الله والطبيعة لا يفعلان شيئا عبثا .

ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة فى العصور الوسطى أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير الى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه .

لكن رغم كل ذلك فإن فى مذهب أرسطو ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغائية الملاحظة فى الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الالهى وتوجيهه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها .

وإنما الواضح أيضا أن الاله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعرفه ولا يعنى به ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علة بذاته لأنها علتها جميعا إلا أن أرسطو كان واضحا فى هذه النقطة لأنه قد فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما .

أما عن تأثير الله فى العالم فليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوبها لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائبة لاتزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم كما يكون حلا لتفسير الحركة والتغير المستمرين فى العالم .

الفصل الثامن

الأخلاق

كان أرسطو الواضع الأول لعلم الأخلاق ، كما كان الواضع الأول للمنطق والكثير من فروع العلوم الطبيعية . وتعتبر كتب الأخلاق المنسوبة إليه أقدم مؤلفات نظرية من نوعها^(١) وتحتوي مؤلفات أرسطو أربعة كتب فى الأخلاق^(٢) أولها وأكبرها الأخلاق النيقوماخية وهذا نكاد نوقن بصحة نسبته الى أرسطو . أما الثلاثة الأخرى وهى : الأخلاق الأوديمية ، وهى صورة مختصرة لمسائل الكتاب الأول ويغلب على الظن أنها لمؤلف آخر^(٣) والأخلاق الكبرى Magna Moralia وهى رسالة متأخرة مستمدة بعض أجزائها من الكتابين المتقدمين ثم رسالة قصيرة فى الفضائل والردائل . فأنهما أكثر تأخراً فى الزمن من كل ماتقدم . والكتاب الأول يزيد فى حجمه عن الكتب الأخرى مجتمعة^(٤) .

وفى " الأخلاق النيقوماخية " الكفاية لكل من يريد أن يدرس علم الأخلاق عند أرسطو ، لاسيما إذا كان غرضه معرفة الأجزاء التى ابتكرها أرسطو فى هذا العلم . أما إذا اراد أن يتعمق فى دراسة الأخلاق عند المشائين ، فإنه من الضرورى أن ينظر

١ - أما محاوراته فنوع آخر من أنواع الكتب .

٢ - ١٠٩٤ - ١٢٥١ ب من مؤلفات أرسطو .

٣ - هناك وجوه شبه كثيرة بين " الأخلاق النيقوماخية " و " الأخلاق الأوديمية " فالفصول الرابع والخامس والسادس من الثانية تشبه الفصول الخامس والسادس والسابع من الأولى وقد قيل أن هذه الفصول الثلاثة كانت فى أول الأمر أجزاء من " الأخلاق الأوديمية " ثم أدخلت ضمن الأخلاق النيقوماخية . نعم من المحتمل أن يكون مؤلف الكتابين شخصاً واحداً ، ولكن إذا فرضنا أن هذا الشخص هو أرسطو ، ألا يحق لنا أن نتساءل لماذا أعاد كتابة كتاب سبق أن ألفه ، وقد كان على ماكن عليه من كثرة المهام ؟ أما " الأخلاق الكبرى " فهى من غير شك لمؤلف آخر كمال يدل على ذلك اختلافها فى الأسلوب والمصطلحات ، فإن فيها مالا يقل عن أربعين كلمة واردة فى الكتابين الآخرين .

٤ - تقع الأخلاق النيقوماخية فى ١٧٦ عموداً فى طبعة بيكر بينما تقع الثلاثة الكتب الأخرى فى ١٤٤ عموداً . (٧٢ ، ٦٦٦) .

كذلك في " الأخلاق الاوديمية " و" الاخلاق الكبرى " ويبحث ما هناك من صلات بين هذه الكتب الثلاثة، على نحو ما يوجد من الصلات بين ثلاثة الأناجيل المتشابهة.

وقد سميت " الأخلاق النيقوماخية " بهذا الاسم لأن أرسطو أهداها الى نيقوماخوس الذى يحتمل أنه كان أبنة من زوجته الثانية أبليس من استاجيرا . على أنه قد قيل أيضا أن أرسطو لم يكتب الكتاب لأبنة وإنما كتبه لأبيه . وهناك نظرية ثالثة تقول أن الكتاب يحمل اسم نيقوماخوس الأب - لامن جهة أنه مهدى اليه ، بل من جهة أن الأب كان ناشرا له . والفرض الأول أرجح الفروض وأكثرها قبولا في نظر الباحثين اليوم .

وفرض أرسطو من الكتاب هو الكهف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الذى ينبغى أن يسلكه الإنسان فى حياته ، أو بعبارة أخرى هو تحديد الخير الإنسانى الأعلى الذى يلزم الإنسان نفسه بالسعى الى تحقيقه بمجرد أن يحدد . أما الخير الأعلى فهو أن يحقق الإنسانية أن تحصلها أو يصل بذلك الى السعادة الحقة ، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس .

وتعين الخيرات الخارجية على تحقيق السعادة . ولكنها ليست منها فى الصميم . بالفضيلة شئ محمود ، أما السعادة فشئ يجاوز هذا الوصف ، وتنقسم الفضائل الى قسمين كبيرين ، الفضائل الأخلاقية (كالشجاعة والعفة والكرم والعدالة) ، والفضائل العقلية (الحكمة والتأمل فى الحقيقة) وأعلى أنواع الخير نجده فى حياة التأمل .

وتنقسم " الأخلاق النيقوماخية " الى عشر مقالات : المقالة الأولى فى الخير الإنسانى والمقالات ٢ ، ٥ فى الفضائل الأخلاقية ، والمقالة السادسة فى الفضيلة العقلية ، والسابعة فى العفة والشهوة واللذة . والمقالتان الثامنة والتاسعة فى الصداقة . والمقالة العاشرة فى اللذة والسعادة .

ويبين أرسطو أن الفضيلة ليست أمرا فطريا موروثا ، ولا هى وليدة المعرفة

(كما كان يزعم أفلاطون) وإنما هى عادة (أو ملكة) من عادات النفس يمكن اكتسابها والوصول بها الى درجة الكمال . وأكمل العادات على الاطلاق فعل النفس الناطقة التى هى الجانب الالهى من نفوسنا ، ونمو الجانب الالهى فينا يقربنا من الله . والأخلاق النيقوماخية ليست أقدم مؤلف فى الأخلاق فحسب ، بل هى أقدم مؤلف فى الفلسفة الخليفة على الاطلاق ولم يظهر بعدها مايفضلها فى كثر من المسائل التى عالجتها . ونحن لانملك إلا أن نغبط تلاميذ أرسطو ومن استمعوا له فى الليكيوم على أن اتاحت لهم فرصة الاستماع الى هذه البحوث الرفيعة ، وهى بحوث تمتا بإتزانها واعتدالها ، ولايظهر فيها الانفعال الوجدانى إلا قليلاً .

أما " الأخلاق الاوديمية " فقد فسرت تسميتها بالطريقة التى فسرت بها الاخلاق النيقوماخية ، وأحاط بها الغموض عينه الذى أحاط بأختها : فقد أطلق عليها اسم " الأخلاق الاوديمية " أما لأن أرسطو أهداها الى أوديموس ، أو لأن أوديموس هذا كتبها بالفعل ، أو لأنه نشرها . وفى كلتا الحالتين يظل المصدر واحداً ، وهو أرسطو وليس من شك فى هذا لكثرة ماتراه من وجود الشبه بين " الأخلاق الاوديمية " و " الأخلاق النيقوماخية " .

أما عن هوية أوديموس فلا نملك أن نقول أنه أوديموس الرياضى الرودسى أحد تلاميذ أرسطو المقربين ، وكان محتملاً أن يخلفه فى رئاسة الليكيوم . نعم أن يثوفرسطس أختير آخر الأمر لرئاسة الليكيوم ، لا لأنه كان أكثر من أوديموس اخلاصاً لأرسطو بل لأنه كان أرق منه خلقاً . وأرسطو يعيد النظر فى شتى الأمور . كان يدرك أنه يجب أن تتوافر فى رئيس الليكيوم صفات كثيرة ربما لاتكون الصفات العقلية الممتازة وحدها أهمها ولكن الى أى حد قدر أرسطو الصفات الوجدانية فى مقابل العقلية ، والقلب فى مقابل المخ^(١) هذا سؤال تستحيل الأجابة عما إذا كان مهندس البارثينون رجلاً طيب القلب أو رحيماً وكرماً .

١ - الحق أن من الخطأ إطلاق هذا التعبير على أرسطو الذى وضع مركز التفكير فى القلب لا فى المخ . ولكن استعملت هذا الاصطلاح لمجرد الايضاح .

أما كتاب " الأخلاق الكبرى " فلم تثبت نسبته الى أرسطو ثبوتاً قاطعاً ، ولو ثبتت لاسترحنا وهو قريب في حجمه من الأخلاق الاوديمية (٦٦ - ٧٢ عموداً) وهو تلخيص للكتابين الأخيرين " الأخلاق النيقوماخية " و " الأخلاق الاوديمية " مع إضافة جديدة غريبة : أعنى قوله :

وعلى الجملة فليس الأمر كما يظنه سائر الناس من أن العقل هو مبدأ الفضيلة والهادى إليها ، وإنما ذلك هو الوجدان ، فإن من الضروري أن تشعر أولاً " كما هو الواقع " بدافع لاعقل يدفعنا الى الصواب ، ثم نضع الأمر بعد ذلك أمام العقل ليقضى فيه ويقره^(١) .

وهناك فقرة أخرى من " الأخلاق الكبرى " لها دلالتها وأهميتها أيضاً ، وهى : من الواجب أن نتحدث عن النفس التى تقوم بها الفضيلة ، لاعن ماهية النفس ، (فإن الحديث عن ماهية النفس موضوع آخر) . ويجب أن نقسمها تقسيماً اجمالياً الى إنها تنقسم الى قسمين : عاقلة وغير عاقلة ، فالنفس العاقلة هى موطن الحكمة والذكاء والتفلسف والقدرة على التعليم والتذكر وما إلى ذلك ، والنفس غير العاقلة هى موطن الصفات التى يطلق عليها اسم الفضائل كالاعتدال والشجاعة وأمثال ذلك من الأحوال الخلقية التى توصف بأنها محمودة ، وبفضلها نوصف نحن بالسييرة الحميدة ، ولانوصف بهذا الوصف من أجل فضائل النفس العاقلة ، فلا يمتدح أحدنا لأنه فيلسوف أو حكيم أو أى شئ من هذا القبيل ، كما أن الجزء الناطق فيها ، أو من حيث خضوعه بالفعل له^(٢) .

وقد جمع مؤلف " الأخلاق الكبرى " (سواء أكان أرسطو أم شخصاً آخر لم يزد على أن ردد أقوال أرسطو) بين التعقل والوجدان ، ولم يفقد بذلك التوازن

١ - ص ١٢٠٦ ، ب ١٩ .

٢ - ص ١١٨٥ ، ب

العقل فى كتابه ، والوجدان لايفصل عن العقل أبداً فى الطبيعة الإنسانية ولذا كان من صميم الحكمة ألا يفصل الإنسان بينهما فى فلسفته .

الفصل التاسع

السياسة

الانتقال من علم الأخلاق الى علم السياسة أمر طبيعي ، لأنهما يبحثان في ميدان واحد وإن كانت عناية الأخلاق بدراسة الفرد أكثر . ويبحث علم السياسة في خير الجماعة برمتها ، في حين يبحث علم الأخلاق في خير الفرد ، ولكن خير الجماعة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بخير الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة ، بحيث يستحيل فصل أحد الخيرين عن الآخر ، بل أنه يستحيل وضع حد فاصل بين الاثنين في كثير من الأحيان إذ هما وجهان لشيء واحد : إذا نظرنا إليه من جانب كانت نظرتنا اخلاقية ، وإذا نظرنا إليه من الجانب الآخر كانت سياسية .

و " الإقتصاد " على بعض الاعتبارات ، مرحلة انتقال بين " الأخلاق " و " السياسة " ولكن الكتاب الذي يحمل هذا الاسم " الإقتصاد " في مجموعة مؤلفات أرسطو^(١) كتان متحول ما في ذلك شك ، وفيه بابان أو ثلاثة الأول مأخوذ من أرسطو لوكسينوفون ، وربما كان من نتاج أواخر القرن الذي عاش فيه . أما الباب الثاني فالأرجح أن مؤلفه يوناني من رجال العصر الهليني عاش في مصر أو في آسيا ، وفيه ينقسم الإقتصاد الى أربعة أنواع (الإقتصاد) الخاص بالملك والإقتصاد الخاص بالولاية ، والإقتصاد السياسي والإقتصاد الفردي ، وتعالج مماثل هذا الميدان الغريب بطريقة مهوشة تعتمد على القصص . وأما الباب الثالث - وهو لم يصل إلينا في ترجمة لاتينية - فكاد ينحصر موضوعه في الزوجة ومركزها وواجباتها ، وهو أبعد ما يكون عن المصادر الأرسطية^(٢) .

١ - ص ١٣٤٣ - ١٣٥٣ .

٢ - يلاحظ أن نشرة بيكر وترجمة أكسفورد لاتحيوان إلا البابين الأولين (١٣٤٣ ، ١٣٥٣)

أنظر المقالة الثالثة ف (Franz susemihl, Aristotelis aune (Leipzic, 1877) feruntur Oeconomica

وقد يكون من المبالغة أن نقول أن الأساس الذي إستند إليه أرسطو فى علم السياسة أساس بيولوجى بحت ، وإن كانت بعض الاعتبارات البيولوجية قد وجهت تفكيره السياسى من غير شك ، فإنه عندما بحث الأنواع المتعددة للحكومات قارنها بالأنواع المختلفة للحيوان ، إذا كل حيوان يتألف من أعضاء ، ومن الأعضاء المختلفة أو من مجموعات الأعضاء المختلفة ، تتكون أنواع الحيوان المختلفة . بالطريقة عينها تتألف أية جماعة من أنواع مختلفة من الناس ، يسخر بعضهم بعضا . بأن يؤدى كل منهم عمله ويقوم بوظيفته فى المجتمع ، كأن يكون زارعا أو صانعا أو تاجرا أو جنديا أو قاضيا أو مستشارا فى الرأى ، هذا فضلا عن اختلافهم فى الغنى والفقر ، فإن بعضهم غنى وأكثرهم فقراء . أما النتيجة النهائية لمثل هذه الظروف فلا يمكن تحديدها^(١) .

ومن الواضح إننا لانسطيع أن نفصل أرسطو السياسى عن أرسطو الفسيولوجى أو البيولوجى ، وينطبق هذا الكلام نفسه على أرسطو الفيلسوف ، يدلنا على ذلك أنه يبدأ كتابه فى مابعد الطبيعة (الميتافيزيقا) بمقارنات من علم الحيوان .

ولم يكن أرسطو أو من قارن الدولة بالكائن الحى ، والجماعة السياسية بجسم الفرد وحسب ، بل أنه أتبع فى بحوثه السياسية المنهج عينه الذى أتبعه فى دراسة التاريخ الطبيعى . فكما قارن الأنواع المختلفة للأسماك لكى يصل الى علم دقيق بماهى السمك ، كذلك درس النظم الدستورية فى نمو مائتين من المدن اليونانية دراسة مقارنة . ومما يؤسف له أنه لم يصل إلينا إلا واحد من هذه التواريخ الدستورية ، وإن شاعت الظروف أن يكون أهمها^(٢) على أن أرسطو لم يقتنع بوصف دستور أثينا على ماكان عليه فى زمنه ، بل وضع الى جانب هذا الوصف

١ - كتاب السياسة ١٢٩٠ ب - ١٢٩١ ب ١٣ .

٢ - عثر على النص اليونانى لنظام الأثينيين سنة ١٨٩١ - كما أشرنا الى ذلك من قبل عثر عليه فردريك كينون Fredric G. Kenyon وترجمه الى اللغة الانجليزية فى المجلد العاشر من مجموعة مؤلفات أرسطو المطبوعة فى أكسفورد (١٩٢٠) =

دراسة عن تطور الحكم فى أثينا من أول أمرها الى عهده لأنه رأى أننا ، لكى نقف على علم دقيق بحاضر كائن من الكائنات يجب أن نعلم شيئا عن تطوره فى ماضيه ، وهكذا فعل أرسطو فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد ما فعله هربرت سبنسر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بل أن كتاب علم الاجتماع الوصفى Descriptive Sociology لهربرت سبنسر - على الرغم مما فيه من تحليل مستفيض منظم - ليس فى جملته بأفضل من كتاب دستور أثينا .

وقد أدرك أرسطو إدراكا تاما ما للتاريخ السياسى من قيمة فى دراسة النظم الاجتماعية الفردية ، ولذا كتب المقالة الثانية من كتاب " السياسة " برمتها فى وصف الجماعات السياسية القائمة بالفعل ، الى جانب وصفه للمدن الفاضلة كما تصورها كل من أفلاطون وفاليس من أهل خلقدونيا^(١) وهودامواس من أهل ميليتوس .

ولكنه قبل عرضه يشرح المبادئ الأساسية التى تقوم عليها الحكومة أيا كانت وهذا امر يمكن الوصول اليه من غير رجوع الى الماضى ، ولذا وضع المقالة الأولى من كتاب السياسة فى تعريف الدولة وتكوينها ، وقال : " أن الدولة مخلوق طبيعى والإنسان بطبعه كائن اجتماعى^(٢) وللتركيب الاجتماعى درجات مختلفة الأسرة والقرية ثم المدينة (أى المدينة اليونانية he polis ، وهى الى حد ما يمكن مقارنتها بالدولة فى العرف الحديث ، أما الروابط الأساسية التى بفضلها يرتبط أفراد المدينة فهى الروابط التى تربط المولى بالعبد والزوج بالزوجة والأب

= أنظر كذلك نشرة سيرجون أدوين سانديز Sandys الطبعة الأولى فى لندن سنة ١٨٩٣ والثانية سنة ١٩١٢ وكل النشرات والترجمات لهذا النص تنقسم الى فصول من ١ - ٦٩ كما هو الحال فى ترجمة كينون ، وهى لاتشير الى الصفحات على نحو مايفعل بيكر لأن هذا الكتاب لم يدخل فى نشرة بيكر لأرسطو .

١ - كان أول من نادى بالمساواة فى الملكية بين أفراد المدينة الواحدة أنظر كتاب السياسة ١٢٦٦ أ ٤٠ ٢٧٤ أب ٩ .

٢ - كان أول من نادى بالمساواة فى الملكية بين أفراد المدينة الواحدة أنظر كتاب السياسة ١٢٦٦ أ ٤٠ ٢٧٤ أب ٩ .

بأبنائه^(١) . وينبغي أن ننظر في هذه الروابط وما يترتب عليها قبل أن نحاول فهم نظام الدولة برمتها .

وكما أننا لخصنا مافي المقالتين الأوليين من كتاب السياسة ، سنحاول الآن أن نتم هذا التلخيص بتحليل سريع لما في المقالات الأخرى .

في المقالة الثالثة الموضوعات الأتية : المواطن ، الفضيلة المدنية ، الجماعة المدنية ، تصنيف النظم السياسية : الديمقراطية والاوليجركية والملكية أنواع الحكومة الملكية ، وفي المقالة الرابعة^(٢) التنوع في النظم الدستورية الرئيسية ، المدنية الفاضلة (المثلى) بوجه عام وفي ظروف خاصة ، كيفية الشروع في وضع نظام سياسى (الوظائف الأتية : أعمال الدولة أو الشورى ، الأعمال التنفيذية ، الأعمال القضائية) . المقالة الخامسة وتبحث في الثورات وأسبابها العامة ، الثورات في دول خاصة وكيف يمكن تلافيها ، المقالة السادسة ، وتبحث في تأليف الحكومات الديمقراطية والاوليجركية . المقالة السابقة ، وتبحث في الخير إلا على للفرد والدولة ، صورة من صور المدينة المثالية ، نظام التربية في المدينة الثالثة ، الغاية في التربية وأدوارها الأولى .

المقالة الثامنة : وهي تنمية البحث في النظام المثالى للتربية ، مع ذكر شئ من الموسيقى والألعاب الرياضية .

وقد عرض أرسطو في هذه المقالات لكثير من المسائل يضيق المقام عن ذكرها جميعا ولعل أفضل مثال لتفكير أرسطو السياسى هو ماورد في المقالة الخامسة مما

١ - المرجع السابق ١٢٥٣ أ ٢١ .

٢ - من الطريف أن نقارن بين مايقوله أرسطو عن هذه الروابط الأساسية بل مايقوله بوجه عام في نظرياته السياسية والاجتماعية ، فالأفكار الصينية على نحو ماقررها كونفرشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) وموتى Moti (القرن الخامس قبل الميلاد) ومنسيوس Mencius (القرن الرابع قبل الميلاد) ولكن هذا قد يبعد بنا كثيرا عن عرضنا . وقد عاش منسيوس مابين سنتي ٢٧٢ و ٢٨٩ ق م وكان معاصرا لأرسطو وأصغر منه سنا .

يصح أن نسميه بالتاريخ الطبيعى للثورات . سأل أرسطو نفسه عن أسباب الثورات ، ومشخصاتها ، وطرق علاجها ، بالمنهج الذى يتبعه الطبيب في تشخيص مرض من الأمراض ثم علاجه ، تسأل أرسطو لماذا تحدث الثورات ؟ فكان الجواب أن السبب هو إنعدام المساواة الاجتماعية ، والتضارب بين وجهات النظر السياسية والعواطف الجامعة ، ولكن ينبغي أن يميز الإنسان بين الأسباب التى قد تكون مزمنة متغلغلة في تاريخ الأمة ، وبين الأحداث العارضة المشيرة التى تحدث الثورة كما يحدث قدح الرند النار ، ثم يتساءل أرسطو : كيف يمكن الحيلولة دون وقوع هذه الكوارث ؟ ويجيب بأننا يجب أن نتحاشى الظلم في معاملة الشعب ، وتعمل على إيجاد التعاطف بين الحكام والمحكومين . وتراقب العوامل الهدامة في كيان المجتمع بعين ساهرة ، وتعديل بين وقت وآخر شروط الملكية ، ولا تسمح لفرد من الأفراد أو طبقة من الطبقات بطغيان النفوذ ، وأن تقاوم فساد الحكام ونصطنع الاعتدال في كل شئ وأن من يقرأ المقالة برمتها^(١) ليعجب من استقصاء تفكير أرسطو وشموله كما يعجب بمسايرته للتفكير الحديث ، بل أن كتاب السياسة ليصلح اليوم أن يكون مرجعا لكل من يدرس نظم الحكم والادارة .

والمقالتان الأخيرتان غير كاملتين ، ويشرح فيهما أرسطو الجمهورية المثالية ويصفها ، وهما يذكر اننا بأفلاطون الذى يكثر أرسطو من الإشارة اليه وينقده ولكن شتان بين النعمة التحكيمية عند أفلاطون ، والمنهج العقلى الهادئ عند أرسطو وليس حتى هذا أن أرسطو لم يكن في وقت من الأوقات متعصبا لرأيه ، أو أن تفكيره خلا من الخرافات ، فقد كانت له عيوب ككل عظيم من عظماء المفكرين ، ولكن الذى يجب أن نلاحظه هو أن عيوب أرسطو ، كعيوب غيره من الناس دائما ، ترجع الى ظروفه الاجتماعية الى حد كبير ، فإن الإنسان مهما بلغ من العظمة والقدرة على الابتكار لا يستطيع التغلب على القيود التى يفرضها عليه الزمان والمكان اللذان

فمن القيود التي حدث من نظر أرسطو ما يرجع الى صغر الدولة في النظام اليوناني ، فإن الدولة بلغت من الصغر أنها انحصرت في المدينة وضواحيها ولذلك كان الحاكم الديمقراطي الذي أمكنه أن يفكر فيه - في أفضل أحواله تشبهه بالإجتماعات التي تعدها مدينة من مدن نيوانجلاند أو المقاطعات Cantons السويسرية، فلم يكن أرسطو بحاجة الى التفكير في السلطة النيابية ولا الى مناقشة المشاكل الشائكة المتصلة بنظام الحكم النيابي . وأسوأ ما يؤخذ على أرسطو ما يتصل بنظام الرق ، وقد اعتبره أمراً طبيعياً استمع اليه حيث يقول :

وقد وضح إذن أن بعض الناس أحراراً بطبيعتهم وأن بعضهم أرقاء بطبيعتهم وأن الرق حق على هؤلاء وهم أهل له (١) .

بل يجب التسليم بأن بعض الناس أرقاء أينما حلوا ، وأن بعضهم أحراراً في كل مكان ومثل هذا يقال في شرف المحتد : فالهاليينيون يعتبرون أنفسهم أشرافاً لا في مواطنهم وحسب ، بل في كل مكان ، في حين أنهم يعتبرون البرابرة شرفاء في مواطنهم فقط ، وبذلك يفرقون بين نوعين من الشرف والحرية : أحدهما مطلق والآخر نسبي (٢) .

وقد كان أرسطو مؤمناً كل الإيمان بهذه الأفكار بدليل أنه أجاز اعلان نوع من الحرب يصح أن يطلق عليها اسلافنا أسم " حرب المستعمرات " يقول :

١ - السياسة ١٢٥٥ أ ١١ .

٢ - نفس المرجع ١٢٥٥ أ ٣١ لا يستطيع الإنسان أن يزعم أن الأرقاء يختلفون اختلافاً جوهرياً عن غيرهم من الناس بدليل أن كثيراً من الأرقاء قد برهنوا في حياتهم على امتيازهم في اخلاقهم وكرم نفوسهم وهذه ثغرة (في تفكير أرسطو) غيرها من الثغرات ، وللإنسان أن يقول أن هؤلاء الممتازين من الأرقاء ليسوا على الحقيقة أو بطبيعتهم وإنما هم أحرار صاروا أرقاء بطريقة عرضية ، وقد سلم أرسطو بأن الرقيق الذي له نفسية الحر يجب أن يطلق سراحه .

إذا لم يكن في الطبيعة عمل ناقص أو عبث ، فمن الضروري أن نستنتج أن الحيوان خلق من أجل الإنسان . ولذا كانت الحرب بمعنى من معانيها فنا من الفنون الطبيعية غايته التملك ، لأن من أساليب التملك العبد والقنى ، وهو فن يجب أن نمارسه ضد الحيوانات الوحشية وضد الناس الذين قضت الطبيعة بأن يخضعوا لغيرهم ولكنهم لم يخضعوا ذلك لأن حرباً من هذا القبيل لاشك حرب عادلة (١) .

نعم : هذه هي الشناعة بعينها ! ولكن هل خلا تفكيرنا اليوم في الحرب والسلام عن كل عيب حتى نحل لأنفسنا أن ننكر على غيرنا تفكيرها ؟ .

وليس من الضروري بعد هذا أن نناقش رأى أرسطو في السلم والحرب بأكثر مما فعلنا ، فإن تشبيهه الحرب بالصيد والقنص قد أفسد عليه التفكير منذ البداية ، ولأول مرة أضله التفكير البيولوجي ضلالاً بعيداً . ولكن يجب أن نتذكر كم من القرون مضت وكم من أهوال وجرائم الحرب أرتكبت ، قبل أن يفكر الناس في مقاومة الحرب ومافيها من ظلم ووحشية ثم قبل أن ينادوا بالقضاء عليها يجب أن نتذكر أن فيلسوفاً ممتازاً كالفيلسوف ديكارت ، الذي عاش بعد أرسطو بنحو عشرين قرناً قد رأى أن الواجب يقتضيه أن يتطوع في الجيش الهولندي ويقوم بنصيبه في حرب لا ناقة له فيها ولا جمل ، ولكنه نظر الى الحرب نظرتة الى نوع من أنواع الرياضة أو الصيد ، فظن أن من الخير أن يمارسه ولاشئ أكثر من هذا .

ولكن لا يزال يساورنا شئ من القلق له ما يبرره ، وذلك عندما نسائل أنفسنا : كيف يتكلم فيلسوف كبير وحكيم عظيم كأرسطو عن طبقة من البشر يسميهم الأرقاء بمثل ماتكلم به ؟ لقد وجد الرق في العالم منذ القدم ، ووجد في أثينا على نحو حسبه الآثينيون جزءاً من نظام الطبيعة، ولهذا السبب يمكننا أن نقول أن أثينا لم تكن في وقت من الأوقات ديمقراطية شعبية بل كانت أوليغارشية تتحكم في طائفة ضخمة من العبيد بالعامة وتنتهزهم . فلنذكر كذلك الفيلسوف الكانوليكى العظيم توماس

١ - المرجع السابق ١٢٥٦ ب ٢٠ أنظر كذلك ١٢٥٥ ب ٣٩ و ١٣٣٣ ب ٢٨ .

الأكويني ، الذي عاش بعد أرسطو بما يربو على ستة عشر قرناً إذا كان يرى أن الرق نظام معقول نعم قد يبادر غير الكاثوليك بقولهم : وماذا عسى أن ينتظر من القديس توما وهو من رجال العصور الوسطى المظلمة ؟ حسناً فلندع الآن القديس توماس والقرون الوسطى لقد أتى بعد القرون الوسطى عصر النهضة ، وعصر الإصلاح والتتوير ، والثورتان الأمريكية والفرنسية ، ثم أتى بعد هذه كلها - ومنذ أقل من قرن مضى - بعض رجال المسيحية الذين اعتقدوا أن - استرقاق العبيد السود أمر تقضى به الطبيعة والعقل . وأقول أن هذا حدث منذ أقل من قرن ! فهل نلوم أرسطو لأنه لم يقدر وحشية أفعال لايزال إثمها يحز في ضمائرنا ؟ .

وليست آراء أرسطو في التجارة بأقل سذاجة من آرائه في الرق ، ولكن لسنا بحاجة إلى أن نذهب إلى الماضي البعيد لنرى أن بعض المتقنين من الناس كانوا يعتبرون ممارسة التجارة أمراً شائناً ضاراً بالسمعة وكانوا يزدرون التجار وبضعوتهم في منزلة غير منزلتهم يقول أرسطو :

أما وقد ذكرنا مافيه الكفاية عن نظرية جمع الثروة فلنبحث الآن في ناحيتها العملية . والنظر في مثل هذه المسائل خلاق بالفيلسوف ، أما ممارستها بالفعل ففيها شيء من الضيق والمشقة^(١) .

لقد أشرنا من قبل إلى قصة طاليس عن المضاربة المالية ، (ص ٣٦٥ - ٣٦٦ ج ١) ولأرسطو قصة من النوع نفسه يرويها في الموضوع ذاته حيث يقول :

أودع مال عند رجل من صقلية فاشترى به جميع الحديد الذي أنتجته المناجم ، فلما أقبل التجار من أسواقهم المختلفة ليشتروا حديداً كان الصقلي وجده هو البائع له فربح في ذلك ٢٠٠% على الرغم من أنه لم يزد من ثمن الحديد . فلما سمع

يونسيوس^(١) سمح للصقلي أن يحتفظ بالمال على شريطة ألا يبقى بسيراكوا ، لأنه رأى أن الرجل قد كشف عن طريقة لجمع المال ضار بمصلحته الذاتية ، وبذا يكون قد اهتدى إلى ما اهتدى إليه طاليس ، لأن كلا منهما اتجه نحو احتكار الشيء لنفسه . وينبغي أن يعرف رجال الدولة مثل هذه الأمور لأن الدولة كثيراً ما تحتاج إلى المال وإلى معرفة الوسائل التي يحصل بها المال كما يحتاج إليه أهل البيت بل أكثر . ولهذا يشتغل بعض رجال الدولة بجميع أوقاتهم في النظر في شئون المال خاصة^(٢) .

ومن الغريب أن أرسطو لا يكاد يشير إلى مسألة قرض المال على الرغم من كثرة قرض المال والصيارفة والممولين في زمنه . وهو يذكر " الربا " من حيث هو وسيلة للحصول على المال ، ولكنه لا يعلق عليه بشيء^(٣) وقد شددت الديانات اليهودية والمسيحية في معارضة قرض المال بربح على المقرض وكان نتيجة ذلك أن حرّمه القديس توماس . ولكن مضت قرون طويلة قبل أن يوضع حد فاصل بين الربح المعتدل والربح الباهظ على المال المقترض أو بين التجارة المشروعة والربا بالمعنى الصحيح^(٤) .

فمن الواضح أن أرسطو لم يكن عالماً اقتصادياً ولم يكن من طبيعته فهم المسائل الاقتصادية كما كان من طبيعته إدراك المشاكل الاجتماعية والسياسية ، ولكن هذا ينثير مشكلة غريبة ، إذ الحقائق الاقتصادية قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها ، فلماذا اقتضى ادماجها معاً في العلم والفلسفة وقتاً طويلاً ؟ .

١ - كان ديونسيوس هذا طاغية سيراكوا وهو أما ديونسيوس الأكبر - الأب (٤٣٠ - ٣٦٧ ق م) أو الأصغر - الأب - الذي خلف والده سنة ٣٦٧ ومات سنة ٣٤٣ ق م في ظروف غامضة . وقد قرب كل منهما أفلاطون إليه .

٢ - كتاب السياسة ١٢٥٩ أ ٢٣ .

٣ - المرجع ذاته ١٢٥٨ ب ٢٥ .

٤ - راجع عن تاريخ الربا Encyclopaedia of Religion and Ethic المجلد ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٥٤٨ - ٥٥٨ وكذلك كتاب نلسون في معنى الربا ٠٠٠ ألخ N.Nelson, The idea of usury, From tribol to Universal brotherhood

محاسبة جامعة برنستون سنة ١٩٤٩ (إيزيس ٤١ ، ٤٠٦ ، ١٩٥٠) .

ومن البين أيضاً أن نظريات أرسطو في السياسة لم تكن صحيحة ، ولكنها لم تكن خاطئة في جوهرها كنظريات أفلاطون ، ومن فضائل أرسطو ميله الى التوفيق بين المتعارضات وهذا مما شفع له في قصور نظرياته ، فإنها بعيدة عن الكمال ، ولكنها قابلة لأن يوصل بها الى الكمال . لقد نظر في جميع أنواع الحكومات التي جربت في عصره وقبل عصره ، واستنتج أن الديمقراطية نظام مملوء بالمخاطر ، فإن الحل الذي إرتضاه نظاماً يوفق فيه بين الارستقراطية الأفلاطونية والنظام الاقطاعي المعتدل وبعض النظريات الديمقراطية ، وفي هذا النظام ضمن لكل مواطن فرصة المشاركة في الحكم . وهو يرى أن طبقة العمال (الذين هم العبيد) يجب ألا يتولوا مناصب الحكم ، كما أن طبقة الحكام يجب ألا يزاولوا أعمال الحرف أو يكسبوا شيئاً من المال ، ويجب أن يتعهد الحكام بالتربية بالمعنى الصحيح الكامل ليصبحوا سادة الشعب ، ويجب ألا يكون الفلاسفة حكاماً بل تقصر مهمتهم على التعليم والإرشاد ، لأن الفلسفة أساساً لاغنى عنه في تكوين الرجل الفاضل ، فالمدينة الأرسطية إذن ليست شيئاً أشبه " بالدير الحربي " كمدينة أفلاطون ، بل جمهورية معتدلة تستمد فضائلها من فضائل الأسرات . وقد أدرك أرسطو أنه لاوجود لحكومة كاملة كملاً مطلقاً ، وأن كمال الحكومات كمال اعتباري بالنسبة لأنواع الأمم وظروفها الخاصة .

وتظهر دقة الفهم عند أرسطو في مناقشة للإشترابية^(١) والإشترابية في نظره لاتفرض فرضاً على الأمة ، ولكن الأمة تقبل عليها إقبالاً طبيعياً عندما تتحول ميول الناس الى تحقيق الخير العام (الإحسان) وماوصل اليه أرسطو من نتائج في هذا الموضوع لايزال صادقاً حتى اليوم . فالمشاركة في الخيرات المادية مبدأ جليل ، ولكننا لسنا أهلاً للأخذ به ، وإنما يجب ألا نأخذ به إلا بطريق التدرج وبمقدار مانتهياً له ونستحق .

هذا وقد كان ظهوركتاب السياسة لأرسطو قبل نهاية القرن الرابع (قبل الميلاد) حدثاً لايقل في روعته عن ظهور ما أنتجه رجال ذلك العصر الذهبي من فنانين رياضيين وعلماء . ولا أدرك على عظم قيمته من أنه يؤلف كتاب يقاربه أو يقارنه حتى العصر الحديث ، ولم يكن مؤلفات العصريين القديم والحديث مايدانيه بل أن الكتاب بعد أن ترجمه الدومينكي الفلمنكي ويلم الموريكي Willam of Moerbeke من اليونانية الى اللاتينية نزولاً على رغبة القديس توماس سنة ١٢٦٠ م . لم يحدث الأثر الذي كان متوقعاً أن يحدثه في ذلك العصر ، ولم يغير شيئاً من الجو السياسي الذي كان سائداً آن ذلك . نعم أن القديس توماس قد استغله في تكوين بعض أفكاره ، وبينما احتفظ ببعض آراء أرسطو اصلح من غير شك تعاليمه في الناحية الديمقراطية^(١) .

وبعد ، فلا تزال السياسة النظرية التي صاغتها عبقرية أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد في أول دور من أدوار نشأتها حتى اليوم ولا تزال تواجه المشاكل التي واجهها كل من أرسطو والقديس توماس ، مع أن قليلاً جداً من الناس من ادرك ضرورة الرجوع إليهما أو دفعه الى ذلك رغبته الصادقة في معرفة الحق والعدل .

١ - فقد قال أن الدولة وجدت لصالح الفرد لا الفرد لصالح الدولة . وكان هذا أحد المبادئ الأولى لحقوق الإنسان : أنظر المقدمة ٢ ص ٩١٥ .

خاتمة

كانت الثقافة اليونانية خصبة في إنتاجها الفني خصوبة غير مألوفة ، كما أمدتنا كذلك بمشاهداتها المتنوعة الدقيقة للظواهر الطبيعية وبتعليماتها الشاملة التي صاغت فيها تلك المشاهدات ، إذ درس اليونانيون الطب والموسيقى ، والفلك ، والأرصاد الجوية ، واللغة ، والنظم السياسية بوسائل الدراسة القائمة وقتئذ أضف الى ذلك أن النتائج الخاصة التي انتهى اليها الدارسون في هذه الميادين المتنوعة ، قد دمجت كلها في تلك النظرة الواحدة الشاملة التي أصبحت منذ ذلك الحين - جريا على سنة اليونان - تحمل اسم الفلسفة .

جاء أرسطو وكان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة ، وقد أعطى نظرة في الوجود شاملة وهياً أعلى ماوصلت اليه الحضارة في كل تاريخها ، حتى أن مهمة العصور التالية لم تتعد الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به .

وفي الحق إننا لانجد فرعاً من فروع المعرفة لم يحط أرسطو بأصوله خبراً ولا تكاد نجد علماً من العلوم لا يدين بالفضل لمعلم الإنسانية الأول ، أن في الفلسفة أو المنطق أو الأخلاق أو السياسة أو العلوم الطبيعية عامة وعلوم الحياة خاصة بل لقد نجح أرسطو في أن يجعل مادونه من ضروب المعرفة فوق مستوى الشك والشبهة نحو عشرين قرناً . فقد كان في معالجته لعلوم الحياة يرفض التسليم بالبيانات التي ترد اليه من غيره دون أن يحصها هو شخصياً ، ولذلك صعدت أعماله للزمن على مر التاريخ وبقيت أراؤه وأعماله مرجعاً يستقى منه الدارسون معلوماتهم لمدة ألفي عام لم يجد الزمان خلالها بمثله أبداً .

والمنهج الفلسفي الذي اتبعه أرسطو في مؤلفاته العديدة هو منهج البحث العلمي الذي يبدأ بتحديد موضوع بحثه ثم يستعرض شتى الآراء التي أدلى بها سابقوه في هذا الموضوع لكي يتناولها بالتحليل والنقد مع الاهتمام بتحديد الصعوبات أو المسائل

التاسوعة الرابعة

المقالة السابعة

في خلود النفس

١ - هل كل إنسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهي الى الفساد والفناء بينما البعض الآخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقياً ؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا .

فلا شك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضاً جسم ، سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر . فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

إن الجسم ذاته مركب ، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً ، كما أن الإحساس يراه مفككاً متحلاً خاضعاً لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله . وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضاً ويحيله جسماً آخر ويؤدى به الى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحة قائمة فى كليتهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالفطرة فلن نجدها واحدة بحق إذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة . ثم إن لهذه الأجسام من حيث هى أجسام حجماً وهى تنقسم وتتجزأ الى دقائق وبهذا تتعرض للفساد .

وإذن فإن كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين . ومادام الجسم أداة فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما فى الإنسان أى الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة ، وفى الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس .

٢ - فما طبيعة تلك النفس إذن ؟ إن كانت جسماً لكانت قابلة للفساد التام إذ أن

من تاسوعات أفلوطين *

* ترجمة وتعليقات

كل جسم مركب ، وإن لم تكن جسماً بل طبيعة أخرى فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولاً أن نبحث إلى ما ينحل هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسماً ؟ فمادامت الحياة تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذى هو نفس لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلا بد : إما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنين - حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون لأى منهما حياة . فإن كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم تنتمى إليه حياة فى ذاته ؟ إن النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وإن أنصف أحدهما بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه^(١) أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام غير حية . ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها . وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الأكثر من ذلك إستحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدت العقل .

وقد يقال : أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة) .

فيلزم عندئذ أن يكون ثمة منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هى التى تكون لها مرتبة النفس . إذ أنه لو لا النفس التى فى الكون لما وجد فى الواقع جسم مركب بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس ومادام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس .

٣ - فإن قال قائل إن الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ فإن إتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا رأى مادام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة - التى تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد - أى تداخل

١ - حتى عهد أفلوطين كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً بل أنه لم يزعرع إلا بعده بوقت طويل .

أو تعاطف بينما النفس متعاطفة مع ذاتها . فضلاً عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم^(١) .

ولكن قد يقال أن الجسم بسيط وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هو مافى مرتبة الصورة . ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون إزدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسماً - إذ لو كانت تداخله هيولى فسنحلها على نفس النحو - أو يقال أن هذه الصورة هى حال من أحوال الهيولى وليست جوهرأ وعندئذ ينبغى أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها .

فينبغى إذن أن يوجد شئ يهب الحياة . فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشئ خارجاً عن كل طبيعة جسمية ومغاييراً لها . إذ أنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها . فطبيعة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفنى الجسم فى الحال، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام إسم النفس إذ يلقى هذا الجسم مصير الباقيين مادام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى ، أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شئ فى مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شئ يضيف عليها صورة . بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد إطلاقاً ، ولو كنا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هذا السكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس "Souffle" مرتبة النفس بل وإسمها لفنى هذا الكون إذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة . فما دامت كل الأجسام منقسمة فكيف تعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدي ذلك إلى أن نجعل من الكون موجوداً غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأى نظام يكون فى النفس "Souffle" الذى يدين إلى النفس بنظامه ؟ وأى عقل فيه

١ - ينتقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص ، مستخدماً حجج الرواقيين .

وأى فهم ؟ أما إن كانت النفس موجودة لأستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع . فبدون النفس لا يكون شئ على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده مانفكر إليه .

٤ - ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقيين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام ، مادام النفس فى رأيهم عاقلا ونارا عاقلة . ولكن ، ما أعجب قولهم إن خير مافى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالأحرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس ؟

فإن قالوا أن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن فى نظرهم ذلك " الحال من أحوال الوجود " الذى طالما قالوا به والذى أهابوا به هنا ، مضطرين الى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فإن لم يكن كل نفس نفسا مادام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس فى نظرهم مع ذلك هى النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فإنهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئا على الإطلاق . فإن لم يكن شيئا على الإطلاق لوجد النفس وحده ولكان " حال الوجود " هذا لفظا فحسب . ويترتب على ذلك أن يقولوا إنه لا شئ يوجد ما خلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ وأن المادة توجد وحدها . ولكن إن كان " ميل " الموجود شيئا آخر غير " حامله " ومادته ، وإن كان يوجد فى المادة مع كونه هو ذاته لاماديا لأنه ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .

وفضلا عن ذلك فتبعاً للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمرا لا يقل عن ذلك إمتناعا . إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو باردا صلبا أو ليما سائلا أو يابسا أسود أو أبيض أى له كل الخصائص التى تنتمى الى صفات الجسم . فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حارا لسخن فقط وإن كان جسما

باردا برد وإن كان خفيفا خفف وإن كان ثقيلًا ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض بيض - مادامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل - ولوضح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة .

٥ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لأحركة واحدة لو كانت النفس جسما ؟ إن من الأفعال المختلفة ما يتم بإختيار إرادى ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى الى الأجسام مادامت تلك المبادئ تتطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يضافى عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا .

وفضلا عن ذلك فمن أين تأتى الجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتريج الى حد معين ؟ أن له القدرة على النمو لا على الإنماء إلا إذا قلنا بواسطة النفس التى تستخدم جزءا من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو . فإن كانت النفس جسما وإن كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هى ذاتها وواضح أن ذلك يكون بإضافة جسم مشابه لها أن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى . فإن كان نفسا فمن أين يأتى وكيف يدخل وكيف يضاف ؟ وإن كان غير حى فكيف ينتقل الى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ماتعلمه الأخرى ؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها : إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقرابنا إن

كانت أنفسهم غريبة عنا تماماً ؟ •

إنهم يقولون أن النفس جسم غير أن كل جزء في الجسم المنقسم الى أجزاء عديدة ليس مماثلاً للكل ، وعلى ذلك فإما أن يكون للنفس مقدار معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفساً مثلاً تتحول كمية معينة بالطرح الى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذي هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها • فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم : هل كل جزء من النفس التي تكون في جسم واحد هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضاً نفس كالمجموع ؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً الى ماهيتها مع أن الواجب أن يضيف مادامت كما • ثم أن النفس تكون كلها في مواضع عديدة بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله في مواضع متعددة أو أن تكون أجزاؤه في هوية مع الكل •

فإن قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفساً فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية • وفضلاً عن ذلك فإن لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين الأكبر والأصغر لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً • ومع ذلك فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار - كما في بقية الحيوانات - في ولادة واحدة ومن بذرة واحدة فإن البذرة تنقسم عندئذ الى مواضع عديدة ويكون كل واحد من أجزائها كلاً • وهذه الظاهرة تكفي لإقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذي يكون الجزء منه في هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكمي وينبغي أن يكون بالضرورة بغير " كم " ، فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف • فالنفس إذن ليس لها كم •

٦ - ولو كانت النفس جسماً لما كان هناك أحساس ولا فكر ولا علم ولا فضيلة ولا أمانه بوجه عام وذلك يتضح مما يلي :-

ينبغي على النفس لكي تحس شيئاً ما أن تكون واحدة وإن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثيرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الاحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما في إدراك الوجه مثلاً : إذ ليس ما يرى الأنف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئاً واحداً هو الذي يدرك كل الملامح دفعة واحدة • فإن كان أحد التأثيرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن فلا بد من جود شيء واحد يصل اليه كلاهما معا • إذ كيف كان يمكن القول أن هذين التأثيرين الحسيين مختلفان لولم يكونا معا يصلان الى شيء واحد ؟ فينبغي إذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمركز وأن تنتهي إليه الاحساسات التي تأتي من كل مصدر مثلها كمثال انصاف الأقطار التي تمتد من محيط دائرة •

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحداً بحق • إذ لو كان منقسماً ولو كانت الاحساسات تأتي اليه كأنها تأتي الى طرفي خط فانها أما أن تعود الى التجمع في نقطة واحدة كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشئيين كما لو كنت أنا أحس شيئاً وانت تحس شيئاً آخر • فإن كان الشيء المحس واحداً أي أن كان وجهها مثلاً فأما أن يتقلص الى وحدة - وهذا واضح : إذ أنه يتقلص في انسان العين ذاته وإلا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً ؟ وبالأحرى في حين يدخل في المبدأ المدبر يعدو فكرة لا تنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو أنه أن كان له حجم فإنه ينقسم مثلاً موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره •

وإن هذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحداً • فعلى أي نحو ينقسم أن كان قابلاً للانقسام ؟ انه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مساو له من الشيء مادام ليس مساوياً في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة • فبأي النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى أجزاء تعادل في مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التي ينقسم اليها كل جزء من

النفس بدورها أم أن أجزاء الأجزاء لاتحس ؟ أن هذا محال : فلو كان أى جزء من النفس يحس مادام الحجم قابلا بطبيعته للإنقسام الى ما لانهاية لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لامتناه من الاحساسات هى بمثابة عدد لامتناه من الصور للشئ الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسما لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة كما قد يتبادر الأذهان لطمست العلامة وكأنها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة فأما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية - وإذن فلن تكون هناك إحساسات أخرى - أو إنه أن اتت علامات أخرى لأختفت الأولى فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن مادام فى وسع المرء أن يتذكر ومادام من الممكن أن تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلا فى سبيل ذلك فمن المحال أن تكون النفس جسما .

٧ - وفى وسعنا أن نصل الى نفس النتيجة من حيث " الإحساس بالألم " ، فعندما يقال أن شخصا يحس ألما فى أصبعه فإن الألم يكون فى الأصبع حقا ولكن من الواضح أن الاحساس بالألم يتم بإعترافهم هم ذاتهم فى المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفا فإن المبدأ يشعر بذلك وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك إذن ؟ إنهم يقولون أنه يحدث بالانتقال التدريجى : أى أن الجزء من النفس الذى فى الأصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه وهذا ينقله الى آخر حتى يصل الى المبدأ . فإن كان لدى الجزء الأول احساس بالألم وإن كان الألم يمتد بالانتقال فلا بد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثانى وآخر للثالث أى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد بيعث الألم ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات مضافة اليها احساساته بذاته . والواقع أن كلامنا هذه الاحساسات ليس احساس الأصبع بالألم

بل إن الاحساس المجاور للأصبع يشعر بالألم فى القدم والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى وهكذا تكون هناك آلام عديدة ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الأصبع بل بالألم المجاور له ويدع جانباً بقية الآلام ولا يعلم أن الأصبع يتألم . فإن كان من المحال - تبعا لذلك - أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشئ بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر - إذ أن لكل حجم أجزاء متميزة - فعلى أن نسلم بأن الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لاتقوم إلا فى موجود مختلف عن الجسم .

٨ - ثم أن التفكير لا يكون ممكنا لو كانت النفس جسما أيا ما كان هذا الجسم وذلك للأسباب الأتية :

إن كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم وإلا لكان هو هو الاحساس . فإن كان التفكير هو الادراك بدون الجسم فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسما : إذ أن الاحساس يكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات . فإن لم يسلّموا بذلك فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمر معينة هى أمور عقلية وإدراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للإنقسام - يفكر فى غير القابل للإنقسام ؟ لاشك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فإن كان الأمر كذلك فإن ما يفكر فيه لن يكون جسما إذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسبه نقطة واحدة منه . فإن أعترفوا كما هو الواقع بأن الافكار الاولى تتعلق بأقل الموجودات نصيبا من الأجسام فلا بد فى كل الأحوال أن يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم أو أن يغدو كذلك .

فهل يردون بأن الافكار تتعلق بصور توجد فى المادة ؟ أن هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام والعقل هو الذى يقوم بالتجريد إذ أن العقل لا يقوم

بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبغي أن تتفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً . ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين وإننا نفكر فيها معا . وإن كانا يأتيان إلى النفس فهي إنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما في غير المنقسم الذي فيها .

ولو كانت النفس جسماً فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها ؟ في هذه الحالة إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيج المناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة . ولا جدال في أن النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة - ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الاحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسه وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً في بارد معقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . وإن فما شأن النفس بالنقسم تبعاً للمرتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم أن الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتي ؟ إن الخالق في هذه الحالة يظل موجوداً . فلا بد إذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كممثل تصورات الهندسة . ولكن إن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة فهي ليست جسماً . فينبغي إذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلاً لها أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً إذ أن طبيعة الجسم لاتدوم بل هي بأسرها زائلة .

٨ - (أ) فإذا ماتأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها فى عداد الموجودات الفعالة ، فإنهم بذلك يجهلون أولاً أن الأجسام تتفعل كل ذلك بفضل

قوى لاجسمية فيها ويجهلون بعد ذلك مانقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخير ، وكل هذه تقتضى جوهرأ غير جوهر الأجسام . وعلى ذلك فعندما يحيل البعض قوى الأجسام إلى حقائق لاجسمية فإنهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة .

أما أن كل الأجسام تستمد مآلديها من قدرة من قوى لاجسمية فما كم الأدلة على ذلك :-

انهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف وبأن لكل جسم كمأ ولكن ليس صحيحاً أن لكل جسم - كالمادة مثلاً - كيفاً . ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه مادام الكم مختلفاً عن الكيف فإن الكيف مختلف عن الجسم : إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم مادام لكل جسم كم ؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا إنقسم ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فإن الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً فى كل الأجزاء . فمثلاً أن كانت حلاوة العسل لاثقل فى كل جزء عنها فى الكل فينبغى ألا تكون الحلاوة جسماً . وكذلك الحال فى بقية الكيفيات . ثم أنه لو كانت القوى أجساماً لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة وألا يكون للقوى الضعيفة إلا كتل صغيرة . على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر الكتل أكبر القوى فى كثير من الأحيان فلا بد عندئذ أن ننسب فعلها إلى شئ غير الامتداد أى إلى غير الممتد . فإن كانت المادة هى فى كل مكان مادامت جسماً وإن كانت تكون أجساماً متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ومبادئ لاجسمية ؟ ولا جدوى من قولهم أن الحى يهلك إذا مفارقه النفس أو الدم . فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن أحداً منها لا يكون النفس^(١) . ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء كما تفعل النفس .

١ - فالكبد والمعدة - كما يقول فى موضع آخر - تستحيل بدونهما الحياة ولكن ليس معنى ذلك أن النفس فى الكبد أو المعدة .

٨ - (٢) ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شئ لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال في سائر الأجسام . غير أن الأجسام إذا إختلطت لم تبقى لجسم منها فاعلية - وإن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام بل بالقوة فحسب ، ولذا تفقد وجودها ذاته مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . وإن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذي فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ويشغلان الحجم كله ولايزيد حجم الأول عندما يضاف اليه الثاني - فعندئذ لن تترك أى موضع في الجسم دون أن تتخلله . وفي هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لو كان كذلك لكان أحق بإسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذي يلقي الجسم الآخر بأكمله حتى أدق أجزائه . على أن هذا الخليط مستحيل مادامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها . وأياً ما كان الأمر ، فإن الجسم بأسره هو الذي يتغلغل في الآخر بأسره . فإن كان كل من الأجسام في موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم الى نقط وهو محال . إذ لو كان هناك إنقسام الى مالا نهاية - مادام أى جسم مهما صغر قابلاً للإنقسام - لوجدت اللانهاية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً . فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تخللاً تاماً ولكن النفس تتخلل كل موضع فهي إذن لاجسمية .

٨ - (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو فى أول الأمر " طبيعة " يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله أطف مما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون إذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدونفساً بتضافر الظروف الخارجية .

ويترتب على ذلك أن يصفوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه " الاستعداد " . وواضح أن العقل هنا يأتى فى

النهاية بعد النفس . ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية . ولو كان " الله " كما يقولون لاحقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستقاداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله مادام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج الى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل . إذ ما الذى ينقله الى الفعل أن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر ؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته الى الفعل - وهو محال - فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل .

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته الى الفعل ، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة مادام هو موضوع شوقه . فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم والذى هو بالفعل على الدوام . وإن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا مائشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨ - (٤) فمادامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هى مع إختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالإنسجام ؟ إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالإنسجام فى أوتار الآله - مع بعض الإختلاف فى المعنى . فعندما تشد أوتار الآلة يضاف شئ معين الى الأوتار هى تلك الخاصية المسماة بالإنسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى^(١) لبيان إستحالته .

فقل أن النفس توجد أولاً ومن بعدها الإنسجام وهى تأمر الجسم وتسوده وغالباً

^١ - يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه فى تفنيد مادية النفس . ومن أهمها كتاب الإسكندر الافروديسى فى النفس وهذا واضح تماماً فى هذا المقال الذى كان أول ما كتبه أفلوطين .

مانتقمعه . فلو كانت إنساناً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الإنسان ليس جوهرًا . فإن كان الخليط الذي يتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك هي الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الإنسان كما هو الحال في الآلات ، إذ يدخل الموسيقار الإنسان على الأوتار لأن لديه في ذاته العلاقة الثابتة التي ينتج الإنسان تبعاً لها . ففي هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال أن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي . غير أن هذا ليس ممكناً لافي الموجودات الجزئية ولا في النفس وإن النفس ليست إنساناً .

٨ - (٥) فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس اسم كمال " Evte xeia " فأصحاب هذا الرأي يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التي هي الجسم الحى . فهي ليست صورة أى نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم بل " جسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة ^(١) " فإذا شبهناها بالحد الذي تقارن به فهي بمثابة صورة التمثال بالنسبة الى البرونز . فهي إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فإذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس - وعندئذ ينبغى ألا يكون لإعتكاف النفس فى النوم وجود مادام يلزم أن يلصق الكمال بالموجود الذى هو كماله بل لا يعود للنوم ذاته فى الحق وجود .

ولو كانت النفس كمالاً لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات : فهي إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثراً واحداً . وربما كانت الإحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة أما الأفكار فمستحيلة . لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يجعلونه خالداً . فيلزم إذن

^١ - يورد أفلوطين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس .

أن تكون النفس العاقلة كمالاً بمعنى آخر إن كان لابد من استخدام هذا التعبير بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها فإنما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها على هذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كمالاً لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى شراب بل فى أمور غير الأمور الجسمية لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالاً لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغاذية التي قد نشك فى أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى . ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك . فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذر ، والنبات إنما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا . فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد فهي إذن ليست فى الكل كمالاً لا ينفصل . ثم أن النبات قبل نموه كتلة صغيرة الى حد بعيد . فإذا كانت النفس تنتقل من نبات تام الى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا الى نبات كامل فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف - وهي كمال لجسم منقسم - تغدو هي ذاتها منقسمة ؟ وفضلاً عن ذلك فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان الى آخر . فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً للثانى لو كانت كمالاً لجسم واحد ؟ إن هذا الاعتراض ناشئ كما هو واضح عن استحالة الحيوانات الى حيوانات أخرى . فقوام وجود النفس إذن ليس فى كونها صورة لجسم وإنما هي جوهر لا يدين بوجوده الى كونه مستقراً فى جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس .

فماذا تكون ماهية النفس إذن ؟ إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كفيات وجود الجسم بل فعلاً وخلقاً وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهرًا خارج الجسم فما هي إذن ؟ من الجلى أنها مانسميه جوهرًا بحق - إذ

أن كل موجود جسمي إنما هو صيرورة وليس جوهرًا • فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقًا وجودًا حقيقيًا وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه •

٩ - ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهي الوجود الحق الذي لا يكون ولا يفسد • ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لأختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك • فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام • وهي تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة وهي التي تمد بقية الأشياء بالحركة • وإذا تهب الحياة للجسم الحي فإنما تستمدّها من ذاتها ولا تفقدها أبدا مادامت تستمدّها من ذاتها • إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلى مالا نهاية • فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغي أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء • فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد • إذ من أي شيء يكون وإلام يفسد ؟ وإن كان ينبغي أن يتخذ في حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله في ذلك كمثل الأبيض الذي هو في ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض • ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود • ولكنه لا يملك سوى صفة البياض • غير أن ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودًا دائمًا • وهذا الموجود الأولي الأزلي لا يفنى قط كحجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حيا ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجودًا وحده ومن ذاته • فإن اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يحد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة •

١٠ - والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسمًا • وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس • على

أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك •

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعليًا أن نبحت فيما بعد - قياساً على نفسنا - في طبيعة ذلك الموجود • فلنتأمل إذن نفساً غير تلك التي تجذب إليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتتلقى بقية الانفعالات لوجودها في الجسم - لننتأمل نفساً برئت من كل ذلك رفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها • فواضح في هذه الحالة إن الشرور تضاف إلى النفس وتأتي من مصدر آخر وإنها إن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها • فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا أنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزلي ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقّة أموراً إلهية فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فإن بل لا بد أن يكون ذلك الموجود ألياً مادام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها وأشتراكه في الماهية معها •

وإذن فمن يكتفينا كذلك فسيتخلف بنفسه قليلاً عن الموجودات العليا أن كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن • ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس قلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً • ولكننا إذ نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس ملئمة بالأدران فإن المرء لا يعتقد بأنها شيء إلهي خالد •

ومع ذلك فينبغي أن نبحت طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة إذ أن كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء ، فلنبحثه إذن بأن ننزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لننزع عن نفسك ما يلطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عندما ترى نفسك في عالم عقلي ، خالص ستري عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه ، ويرى كل شيء في المعقول مادام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن " الخير " الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه

الشوق لأنه يأتي من بعد العقل يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع مارآه في العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بالآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق^(١) والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول والتي ترتبط بالنفس الكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها وتمارس معها حكمته على الكون - هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءاً بمفردها ، ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذي تكون فيه لا تنتمي بأسرها الى الجسم ، بل تحتفظ بشئ خارج عنه بل أن عقلها لا يتأثر بالجسم أما هي ذاتها فتارة تكون في الجسم وتارة خارجه .

وهي إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل في موضعه ويملاً كل شئ جمالاً ونظاماً بتوسط النفس : فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي .

١٤ - وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية . تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة . فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغي أن يكون مصدره الأوجد هو تلك الطبيعة الحية مادامت هي ذاتها علة الحياة لساثر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضاً . فكلها صدر عن مصدر واحد مادامت لها كلها حياة خاصة بها ومادامت لامادية ولا منقسمة ومادامت جواهر .

فهل يقال أن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة مادامت تنقسم الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة ، وإن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتاً طويلاً جداً غير أن هذا

١ - في هذا الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية في مذهبه وهي رغبة كل مبدأ من المبادئ في أن يخلق وينظم مايتلوه محاكياً في ذلك المبدأ الأول . وفي هذا مايدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية وإن في هذا المقال المتقدم حججاً أفلوطينية خالصة وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

العنصر الأدنى حين يترك لا يفنى بدوره طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه . إذ أنه ما من موجود حقيقي يفنى .

١٥ - لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً . أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدة نقمة النفوس التي أسئ إليها وتدعوا الى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل . وكم من نفس كانت من قبل في إناس لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس فتتفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء . وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن .