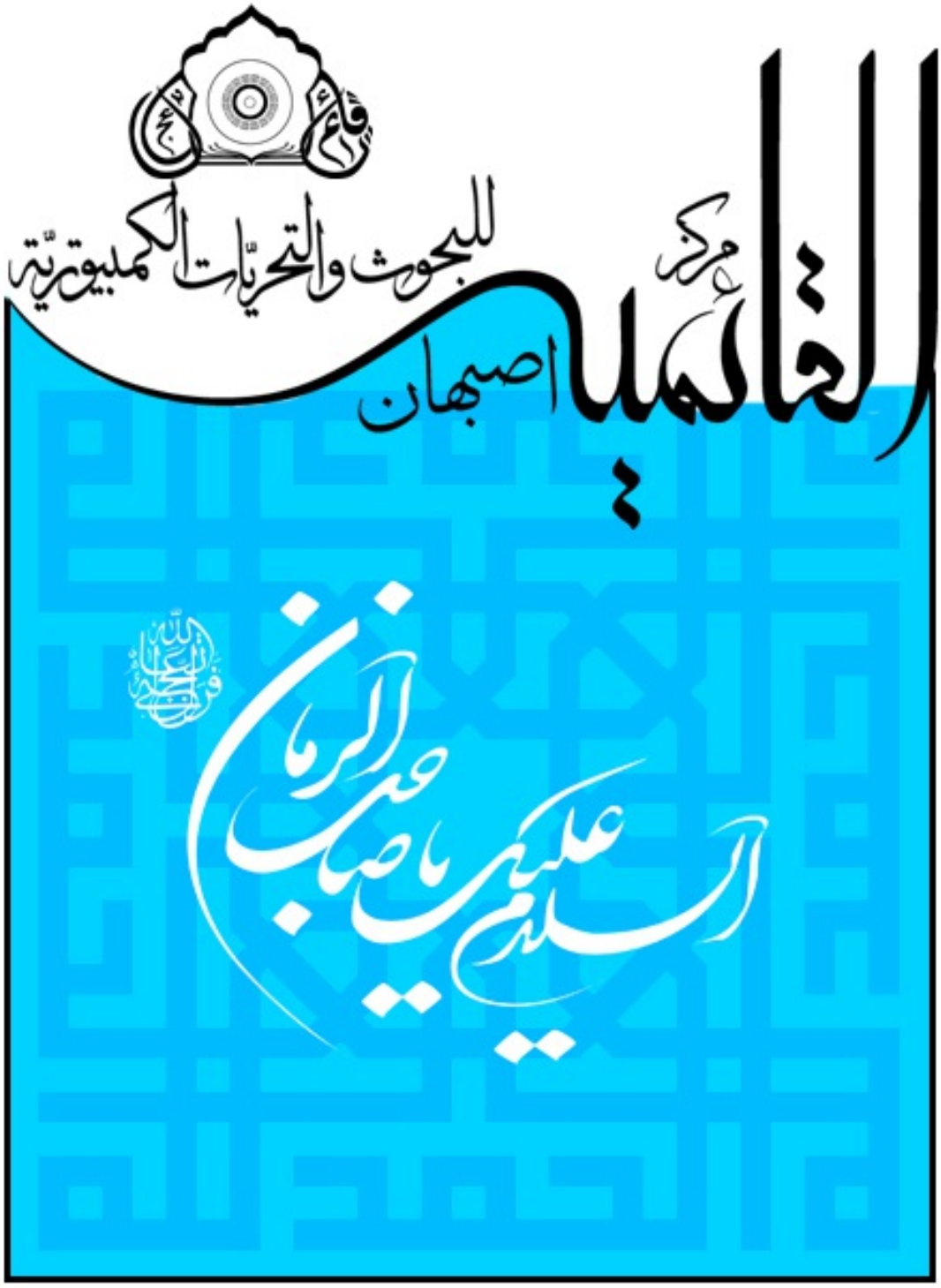

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

عبد الرحمن بدوي

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية
١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٧٢ شارع فهد السالم - الكويت

بسم الله الرحمن الرحيم

ارسطو عند العرب : دراسة و نصوص غير منشورة

كاتب:

عبدالرحمن بدوى

نشرت فى الطباعة:

وكاله المطبوعات

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
ارسطو عند العرب : دراسة و نصوص غير منشورة ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
فهرس الكتاب ----- ۱۴
تصدير عام ----- ۱۷
أ- «فی النفس» لأرسطوطاليس ----- ۱۷
۱ نظرية العقل الفعال عند اليونان و المسلمين و اللاتين ----- ۱۷
۲ «فی النفس» عند العرب ----- ۲۴
۳ النص اليونانی لكتاب «فی النفس ----- ۲۸
ب- «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس ----- ۲۹
(ح) تلخيص كتاب «الحاس و المحسوس لأرسطو» ----- ۳۶
(ء) كتاب «النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس ----- ۴۰
هذا كتاب أرسطاطاليس و فصّ كلامه فی النفس ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
المقالة الأولى ----- ۴۴
۱ (دراسة النفس و أهميتها و صعوبتها) ----- ۴۴
۲ (مذاهب الناس فی النفس) ----- ۴۶
۳ (نقد نظرية النفس المحرّكة نفسها) ----- ۴۸
۴ (نظرية النفس- تأليف، و نظرية النفس عدد محرک لذاته) ----- ۵۱
۵ (استمرار البحث فی نظرية النفس عدد محرک لذاته- نظرية النفس الحالّة فی كل شیء- وحدة النفس) ----- ۵۳
المقالة الثانية من كتاب النفس ----- ۵۶
۱ (حدّ النفس) ----- ۵۶
۲ (تعليل هذا الحد للنفس) ----- ۵۷

۳ (قوی النفس فی مختلف الکائنات الحیّة) ۵۸
۴ (فی القوة الغاذیة) ۵۹
۵ (القوة الحاسّة) ۶۱
۶ (موضوعات الحواسّ) ۶۲
۷ (البصر و المبصرات) ۶۳
۸ (السمع و القرع) ۶۴
۹ (الشم و الرائحة) ۶۶
۱۰ (الذوق و الطعم) ۶۷
۱۱ (اللمس و الملموس) ۶۸
۱۲ (النظریة العامة للإحساس) ۷۰
المقالة الثالثة من کتاب أرسطاطالیس «فی النفس» ۷۱
۱ (فی وجود حس سادس.- الحس المشترک و وظیفته الأولی) ۷۱
۲ (الحسّ المشترک: وظیفتاه الثانیة و الثالثة) ۷۲
۳ (الفکر و الإدراک و الخیال) ۷۳
۴ (العقل المنفعل) ۷۵
۵ (العقل الفعّال) ۷۶
۶ (أفعال العقل: تعقل المرکبات، و تعقل البسائط) ۷۷
۷ (العقل العملی) ۷۷
۸ (العقل و الحس و الخیال) ۷۸
۹ (القوة المحرکة) ۷۹
۱۰ (علّة الحرکة فی الکائنات الحیّة) ۸۰
۱۱ (علّة الحرکة فی الکائنات الحیّة- تابع) ۸۱
۱۲ (عمل الحواس المختلفة فی حفظ الکائن الحی) ۸۲
۱۳ (الجسم الحیّ مرکّب- اللمس و دوره الرئیسی) ۸۳

فلوطرخس فی الآراء الطبیعیة التی ترضی بها الفلاسفة ----- ۸۳
اشارة ----- ۸۳
[المقالة الاولی] ----- ۸۵
اشارة ----- ۸۵
ما الطبیعة: ----- ۸۶
ما الفصل بین المبدأ و الاسطقس: ----- ۸۶
فی المبادی و ما هی: ----- ۸۶
کیف قوام العالم[۷۶۳]: ----- ۸۹
اشارة ----- ۸۹
هل الکل واحد: ----- ۹۰
کیف وقع فی افکار الناس وجدان اللّه عز و جل: ----- ۹۰
ما الاله: ----- ۹۱
فی القوة العالیة التی یسمیها الیونانیون دامونن و ایراون[۸۴۷]: ----- ۹۳
فی العنصر: ----- ۹۳
فی الصورة: ----- ۹۳
فی العلل: ----- ۹۳
فی الاجسام: ----- ۹۴
فی الأصاغر[۸۷۱]: ----- ۹۴
فی الاشکال: ----- ۹۴
فی الالوان: ----- ۹۴
فی تجزئة الأجسام: ----- ۹۵
فی الاجتماع و الامتزاج: ----- ۹۵
فی الخلاء: ----- ۹۵
فی المکان: ----- ۹۵

فی الفضاء: ۹۵
فی الزمان: ۹۵
فی جوهر الزمان: ۹۶
فی الحرکة: ۹۶
فی الکون و الفساد: ۹۶
فی الضرورة[۹۰۲]: ۹۶
فی جوهر الضرورة[۹۰۵]: ۹۶
فی البخت: ۹۷
فی جوهر البخت: ۹۷
فی الاتفاق: ۹۷
فی الطبیعة: ۹۷
المقالة الثانیة من کتاب فولوطرخس ۹۸
اشارة ۹۸
فی العالم[۹۳۵]: ۹۸
اشارة ۹۸
فی شکل العالم: ۹۸
هل العالم متنفس و هل هو مدبر بالسیاسة: ۹۸
هل العالم غیر فاسد: ۹۸
من أی شیء یغتذی العالم: ۹۹
من أی أسطقس ابتدأ اللّه عز و جل العالم: ۹۹
فی ترتیب العالم: ۹۹
ما العلة التی لها العالم مائل[۹۵۷]: ۱۰۰
فیما خارج العالم: ۱۰۰
ما الیمین و الیسار من العالم: ۱۰۰

فی جوهر السماء: ۱۰۰
فی قسمة السماء: ۱۰۰
اشارة ۱۰۰
ما جوهر الکواکب: ۱۰۱
فی اشکال الکواکب: ۱۰۱
فی مراتب الکواکب: ۱۰۱
فی حرکة الکواکب الانتقالیة: ۱۰۲
من این تستنیر الکواکب: ۱۰۲
فی جوهر الشمس: ۱۰۲
اشارة ۱۰۲
فی عظم الشمس: ۱۰۳
فی شکل الشمس: ۱۰۳
(فی انقلاب الشمس:) ۱۰۳
فی کسوف الشمس: ۱۰۴
فی جوهر القمر: ۱۰۴
اشارة ۱۰۴
فی مقدار القمر: ۱۰۴
(فی شکل القمر[۱۰۳۵]: ۱۰۴
فی استنارة القمر: ۱۰۵
فی کسوف القمر: ۱۰۵
فی رؤیة القمر و لم یر أرضیا: ۱۰۵
فی ابعاد القمر: ۱۰۵
فی السنین و کم زمان کل واحد من الکواکب المتحیرة: ۱۰۶
المقالة الثالثة من کتاب فلوطرخس ۱۰۶

اشارة ----- ۱۰۶
فی المجرة: ----- ۱۰۶
فی الکواکب الاذناب و انقضاض الکواکب و المجرة المستطیلة التی تری فی السماء و کانها قضیب: ----- ۱۰۷
فی البرق و الرعد و الصواعق و التی تسمی فریسطیر[۱۰۷۸] و التی تسمی طوفن: ----- ۱۰۷
فی السحاب و الامطار و الثلج و البرد: ----- ۱۰۸
فی قوس قزح: ----- ۱۰۸
فی القصاب[۱۰۹۸]: ----- ۱۰۹
فی الریاح: ----- ۱۰۹
فی الشتاء و الصیف: ----- ۱۰۹
فی الارض: ----- ۱۰۹
فی شکل الارض: ----- ۱۱۰
فی وضع الأرض: ----- ۱۱۰
فی میل الأرض: ----- ۱۱۰
فی حرکة الارض: ----- ۱۱۰
فی قسمة الارض: ----- ۱۱۰
فی الزلازل: ----- ۱۱۱
فی البحر و کیف صار مرا: ----- ۱۱۱
کیف یکون المد و الجزر: ----- ۱۱۱
کیف تکون الهالة: ----- ۱۱۲
المقالة الرابعة ----- ۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۲
فی زیادة النیل: ----- ۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۲
ما حد النفس[۱۱۶۶]: ----- ۱۱۳

هل النفس[۱۱۷۱] (جسم) و ما جوهرها: ۱۱۳
فی اجزاء النفس: ۱۱۳
فی الجزء الرئیس[۱۱۸۶] من اجزاء النفس: ۱۱۴
فی حرکة النفس: ۱۱۴
فی بقاء النفس: ۱۱۴
فی الحواس و المحسوسات: ۱۱۴
اشارة ۱۱۴
هل الحواس و التخیلات حق: ۱۱۵
کم الحواس: ۱۱۵
کیف تکون الحواس و الفکر و النطق الفکری: ۱۱۵
ما الفصل بین التخیل و المخیل: ۱۱۶
فی البصر: ۱۱۶
اشارة ۱۱۶
فی التماثیل التی تبصر فی المرائی: ۱۱۶
هل الظلمة مبصرة: ۱۱۷
فی السمع: ۱۱۷
فی الشم: ۱۱۷
فی الذوق: ۱۱۷
فی الصوت: ۱۱۷
کیف الصدی[۱۲۳۹] و ما الصوت: ۱۱۸
کیف تحس النفس و ما جوهرها النفیس: ۱۱۸
فی النفس: ۱۱۹
فی الاعراض الجسمانیة و هل تعلم النفس بها: ۱۱۹
المقالة الخامسة من کتاب فلوطرخس فی الآراء الطبیعیة ۱۲۰

فی الکهانة: ۱۲۰
فی الرؤیا: ۱۲۰
ما جوهر المنی: ۱۲۰
اشارة ۱۲۰
هل المنی جسم: ۱۲۰
هل ینبعث من الاناث منی: ۱۲۰
کیف یکون الحبل: ۱۲۱
کیف یکون تولد الذکر و الانثی: ۱۲۱
کیف یکون الممسوخون[۱۲۷۹]: ۱۲۱
لما ذا یتهیأ (للمرأة) أن تواقع کثیرا فلا تحبل: ۱۲۲
کیف التوأمان و الثلاثة: ۱۲۲
کیف تکون المشابهة بالآباء و الاجداد: ۱۲۲
کیف صار کثیر من المولودین یشبهون قوما آخرین و لا یشبهون آباءهم: ۱۲۲
کیف یکون الرجال عقماء و النساء عقرا: ۱۲۲
لم صار البغال عقرا: ۱۲۳
هل الجنین حیوان:[۱۳۰۰]: ۱۲۳
کیف تغتذی الاجنة: ۱۲۳
ما أول ما یخلق فی البطن: ۱۲۴
لما ذا صار المولودون[۱۳۱۰] لسبعة اشهر ینزلون[۱۳۱۱]: ۱۲۴
فی تولید الحیوانات و کیف کونها و هل تفسد: ۱۲۵
کم اجناس الحیوان و هل هی کلها حساسة ناطقة: ۱۲۵
فی کم من الزمان تتصور الحیوانات اذا کانت فی البطن: ۱۲۵
من أی الاسطقسات کل واحد من الأجزاء الجنسیة التی فینا: ۱۲۶
کیف یبتدئ الانسان بالکمال: ۱۲۶

کیف النوم و هل هو موت النفس و البدن: ۱۲۶
هل یکون النوم و الموت للنفس و للبدن: ۱۲۶
کیف یربی[۱۳۴۳] النبات و هل هو حیوان: ۱۲۷
فی الغذاء و النماء: ۱۲۷
من أین یصیر للحیوانات شهوات و لذات: ۱۲۷
کیف تکون الحمی و هل هی تولید: ۱۲۷
فی الصحة و المرض و الشیخوخة: ۱۲۸
تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو ۱۲۸
اشارة ۱۲۸
المقالة الأولی من کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو ۱۲۹
المقالة الثانیة من کتاب «الحاس و المحسوس» لارسطو ۱۳۷
المقالة الثالثة (فی أسباب طول العمر و قصره) ۱۵۰
کتاب أرسطوطالیس فی النبات ۱۵۳
اشارة ۱۵۳
المقالة الأولی ۱۵۳
المقالة الثانیة ۱۶۰
فهرس المواد و الأعلام فی کتاب «فی النفس» ۱۶۸
فهرس الأعلام الواردة فی کتاب «الآراء الطبیعیة» لفلوطرخس ۱۷۹
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ۲۱۹

ارسطو عند العرب : دراسة و نصوص غير منشورة

اشارة

سرشناسه : بدوی، عبدالرحمن

عنوان و نام پدیدآور : ارسطو عند العرب : دراسة و نصوص غير منشورة/عبدالرحمن بدوی.-

مشخصات نشر : کویت: وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸م= ۱۴ق =۱۳۵۷.

مشخصات ظاهری : ۳۴۰ ص.

فروست : .- (دراسات اسلامیة؛ ۵).

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

یادداشت : نمایه.

موضوع : ارسطو، ۳۸۴-۳۲۲؟ ق.م. Aristoteles-- نقد و تفسیر.

موضوع : فلسفه یونانی.

موضوع : فلسفه قدیم.

رده بندی کنگره : B۴۸۵/ب۴الف۴ ۱۳۵۷

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۳۷۸۱۴

فهرس الكتاب

تصدير عام صفحة

۱- نظرية العقل الفعال عند اليونان و المسلمين و اللاتين ۱- ۱۴

۲- «فی النفس» عند العرب ۱۴- ۲۱

۳- النص اليونانی لكتاب «فی النفس» ۲۱- ۲۴

۴- «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس ۲۴- ۴۰

۵- «الحاس و المحسوس» تلخيص ابن رشد ۴۰- ۴۷

۶- «كتاب النبات» المنسوب إلى أرسطو ۴۷- ۵۳

فی النفس لأرسطو

ترجمه إسحاق بن حنين

المقالة الأولى:

۱- دراسة النفس و أهميتها و صعوبتها ۳- ۷

۲- مذاهب الناس فی النفس ۷- ۱۳

۳- نقد نظرية النفس المحركة نفسها ۱۳- ۱۸

۴- نظرية النفس- تأليف، و نظرية النفس عدد محرك لذاته ۱۸- ۲۲

۵- استمرار البحث فی نظریة النفس عدد محرک لذاته- نظریة النفس الحالة

فی کل شیء- وحدة النفس ۲۲- ۲۸

المقالة الثانیة:

۱- حد النفس ۲۹- ۳۱

۲- تعلیل هذا الحد ۳۱- ۳۴

۳- قوی النفس فی مختلف الکائنات الحیة ۳۵- ۳۶

۴- فی القوة الغاذیة ۳۷- ۴۱

۵- القوة الحاسة ۴۱- ۴۴

۶- موضوعات الحواس ۴۴- ۴۵

۷- البصر و المبصرات ۴۵- ۴۷

۸- السمع و القرع ۴۷- ۵۱

۹- الشم و الرائحة ۵۲- ۵۴

۱۰- الذوق و الطعم ۵۴- ۵۶

۱۱- اللمس و الملموس ۵۶- ۶۰

۱۲- النظریة العامة للإحساس ۶۰- ۶۱

أرسطوطالیس فی النفس، الفهرس، ص: ۲

المقالة الثالثة:

۱- فی وجود حس سادس؛ الحس المشترک و وظیفته الأولی ۶۲- ۶۴

۲- الحس المشترک: وظیفتاه الثانیة و الثالثة ۶۴- ۶۸

۳- الفکر و الإدراک و الخیال ۶۸- ۷۲

۴- العقل المنفعل ۷۲- ۷۴

۵- العقل الفعال ۷۴- ۷۵

۶- أفعال العقل: تعقیل المرکبات، و تعقل البسائط ۷۵- ۷۶

۷- العقل العملی ۷۶- ۷۸

۸- العقل و الحس و الخیال ۷۸- ۷۹

۹- القوة المحرکة ۷۹- ۸۱

۱۰- علة الحرکة فی الکائنات الحیة ۸۲- ۸۴

۱۱- علة الحرکة فی الکائنات الحیة- تابع ۸۴- ۸۵

۱۲- عمل الحواس المختلفة فی حفظ الکائن الحی ۸۵- ۸۷

۱۳- الجسم الحی مرکب- اللمس و دوره الرئیسی ۸۷- ۸۸

فی الآراء الطبیعیة

التی ترضی بها الفلاسفة

المنسوب إلی فلوطرخس

ترجمة قسطا بن لوقا

أبواب المقالات ۹۱- ۹۴

المقالة الأولى: ما الطبيعة ۹۶

ما الفصل بين المبدأ و الأسطقس (۹۶- ۹۷)؛ فى المبادى و ما هى (۹۷- ۱۰۵)؛ كيف قوام العالم (۱۰۵)؛ هل الكل واحد (۱۰۶)؛ كيف وقع فى أفكار الناس وجدان اللّه عز و جل (۱۰۷- ۱۱۰)؛ ما الإله (۱۱۰- ۱۱۴)؛ فى القوة العالية التى يسميها اليونانيون دامونن و ايراون (۱۱۵)؛ فى العنصر (۱۱۵)؛ فى الصورة (۱۱۵- ۱۱۶)؛ فى العلل (۱۱۶)؛ فى الأجسام (۱۱۶- ۱۱۷)؛ فى الأصاغر (۱۱۷) فى الأشكال (۱۱۷)؛ فى الألوان (۱۱۷)؛ فى تجزئة الأجسام (۱۱۸)؛ فى الاجتماع و الامتزاج (۱۱۸) فى الخلاء (۱۱۸- ۱۱۹)؛ فى المكان (۱۱۹)؛ فى الفضاء (۱۱۹)؛ فى الزمان (۱۱۹) فى جوهر الزمان (۱۲۰)؛ فى الحركة (۱۲۰)؛ فى الكون و الفساد (۱۲۰- ۱۲۱)؛ فى الضرورة (۱۲۱)؛ فى جوهر الضرورة (۱۲۱- ۱۲۲)؛ فى البخت (۱۲۲)؛ فى جوهر البخت (۱۲۲)؛ فى الاتفاق (۱۲۳)؛ فى الطبيعة (۱۲۴).

أرسطوطاليس فى النفس، الفهرس، ص: ۳

المقالة الثانية:

فى العالم (۱۲۵- ۱۲۶)؛ فى شكل العالم (۱۲۶)؛ هل العالم متنفس و هل هو مدبر بالسياسة (۱۲۶)؛ هل العالم غير فاسد (۱۲۶- ۱۲۷)؛ من أى شىء يغتذى العالم (۱۲۷) من أى اسطقس ابتدأ اللّه عز و جل العالم (۱۲۷)؛ فى ترتيب العالم (۱۲۸)؛ ما العلة التى لها العالم مائل (۱۲۸)؛ فيما خارج العالم (۱۲۹): ما اليمين و اليسار من العالم (۱۲۹)؛ فى جوهر السماء (۱۲۹)؛ فى قسمة السماء (۱۲۹)؛ ما جوهر راكب (۱۳۰- ۱۳۱) فى أشكال الكواكب (۱۳۱)؛ فى مراتب الكواكب (۱۳۱- ۱۳۲)؛ فى حركة الكواكب الانتقالية (۱۳۲- ۱۳۳)؛ من أين تستنير الكواكب (۱۳۳)؛ فى الذى يسمى ديسقروا (التوأمين) (۱۳۳)؛ فى أنواء الفصول (۱۳۳- ۱۳۴)؛ فى جوهر الشمس (۱۳۴- ۱۳۵)؛ فى عظم الشمس (۱۳۵- ۱۳۶)؛ فى شكل الشمس (۱۳۶)؛ فى انقلاب الشمس (۱۳۶)؛ فى كسوف الشمس (۱۳۶- ۱۳۷)؛ فى جوهر القمر (۱۳۷- ۱۳۸) فى مقدار القمر، فى شكل القمر (۱۳۸)؛ فى استنارة القمر (۱۳۸- ۱۳۹)؛ فى كسوف القمر (۱۳۹)؛ فى رؤية القمر و لم ير أرضيا، فى أبعاد القمر (۱۴۰)؛ فى السنين و كم زمان كل واحد من الكواكب المتحيرة (۱۴۰- ۱۴۱)؛ المقالة الثالثة:

فى المجرة (۱۴۲)؛ فى الكواكب الأذناب و انقضاض الكواكب، و المجرة المستطيلة التى ترى فى السماء و كأنها قضيب (۱۴۳- ۱۴۴)؛ فى البرق و الرعد و الصواعق و التى تسمى فرسطير و التى تسمى طوفن (۱۴۴- ۱۴۵)؛ فى السحاب و الأمطار و الثلج و البرد (۱۴۵- ۱۴۶)؛ فى قوس قزح (۱۴۶)؛ فى القصاب (۱۴۷)؛ فى الرياح، فى الشتاء و الصيف (۱۴۸)؛ فى الأرض، فى شكل الأرض (۱۴۹)؛ فى وضع الأرض، فى ميل الأرض، فى حركة الأرض (۱۵۰)؛ فى قسمة الأرض، فى الزلازل (۱۵۱)؛ فى البحر و كيف صار مرا، كيف يكون المد و الجزر (۱۵۳)؛ كيف تكون الهالة (۱۵۴).

المقالة الرابعة:

فى زيادة النيل (۱۵۵- ۱۵۶)؛ ما حد النفس (۱۵۶- ۱۵۷)؛ هل النفس جسم، و ما جوهرها (۱۵۸- ۱۵۹)؛ فى أجزاء النفس (۱۵۹)؛ فى الجزء الرئيس من أجزاء النفس (۱۶۰)؛ فى حركة النفس (۱۶۱)؛ فى بقاء النفس، فى الحواس و المحسوسات، هل الحواس و التخيلات حق (۱۶۲)؛ كم الحواس، كيف تكون الحواس و الفكر و النطق الفكرى (۱۶۳)؛ ما الفصل بين التخيل و المخيل (۱۶۴)؛ فى البصر (۱۶۵)؛ فى التماثيل التى تبصر فى المرائى، هل الظلمة مبصرة، فى السمع (۱۶۶)؛ فى الشم، فى الذوق، فى الصوت (۱۶۷)؛ كيف الصدى و ما الصوت (۱۶۸)؛ كيف تحس النفس و ما جوهرها النفيس (۱۶۹)؛ فى النفس (۱۷۰- ۱۷۱)؛ فى الأعراض الجسمانية و هل تعلم النفس بها (۱۷۱).

أرسطوطاليس فى النفس، الفهرس، ص: ۴

المقالة الخامسة:

فی الکهانة، فی الرؤیا (۱۷۲)؛ ما جوهر المنی، هل المنی جسم، هل ینبعث من الإناث منی (۱۷۳)؛ کیف یکون الحبل، کیف یکون تولد الذکر و الأنثی (۱۷۴)؛ کیف یکون الممسوخون، لما ذا یتهیأ للمرأة أن تواقع کثیرا فلا تحبل (۱۷۵)؛ کیف التوأمان و الثلاثة، کیف تکون المشابهة بالآباء و الأجداد (۱۷۶)؛ کیف صار کثیر من المولودین یشبهون قوما آخرین و لا یشبهون آباءهم (۱۷۶- ۱۷۷) کیف یکون الرجال عقماء و النساء عقرا (۱۷۷- ۱۷۸)؛ لم صار البغال عقرا، هل الجنین حیوان، کیف تغتذی الأجنة (۱۷۸)؛ ما أول ما یخلق فی البطن، لما ذا صار المولودون لسبعة أشهر ینزلون (۱۷۹)؛ فی تولید الحیوانات و کیف کونها و هل تفسد (۱۸۱- ۱۸۲)؛ کم أجناس الحیوان و هل هی کلها حساسة ناطقة، فی کم من الزمان تتصور الحیوانات إذا کانت فی البطن (۱۸۲ - ۱۸۳)؛ من أی الأسطقسات کل واحد من الأجزاء الجنسیة التی فینا، کیف یبتدئ الإنسان بالکمال، کیف النوم و هل هو موت النفس و البدن (۱۸۳- ۱۸۴)؛ هل یکون النوم و الموت للنفس و البدن، کیف یربی النبات و هل هو حیوان (۱۸۴- ۱۸۵)؛ فی الغذاء و النماء (۱۸۵- ۱۸۶)؛ من أین تصیر الحیوانات شهوات و لذات، کیف تکون الحمی و هل هی تولید (۱۸۶) فی الصحة و المرض و الشیخوخة (۱۸۷- ۱۸۸).

تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو للقاضی أبی الولید ابن رشد

المقالة الأولی: فی الحس و المحسوس ۱۹۱- ۲۰۷

المقالة الثانیة: فی الذکر و التذکر، فی النوم و الیقظة ۲۰۸- ۲۲۶

المقالة الثالثة: فی أسباب طول العمر و قصره ۲۲۷- ۲۴۲

کتاب أرسطوطالیس

فی النبات

تفسیر نیقولاوس

و ترجمة إسحاق بن حنین؛ باصلاح ثابت بن قرة

المقالة الأولی ۲۴۳- ۲۶۲

المقالة الثانیة ۲۶۳- ۲۸۱

فهرس المواد و الأعلام الواردة فی کتاب «فی النفس» لأرسطو ۲۸۲- ۲۸۷

فهرس الأعلام الواردة فی کتاب «الآراء الطبیعیة» ۲۸۷- ۲۹۰

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۱

تصدیر عام

أ- «فی النفس» لأرسطوطالیس

۱ نظریة العقل الفعال عند الیونان و المسلمین و اللاتین

کتاب أرسطو «فی النفس»، علی براءة موضوعه، قد أثار فی تاریخ الفکر الفلسفی طوال العصر الوسیط من المشاکل و الاهتمام ما لم یکد یثیره کتاب آخر من کتبه. و لم یکن هذا کله بسبب المذهب العام فی الکتاب، بل بسبب عبارة بسیطة وردت عرضا عن العقل الفعال ذکر فیها أرسطو عن هذا العقل:

«و لست أقول إنه مرة یفعل، و مرة لا یفعل؛ بل هو بعد ما فارقه علی حال ما کان، و بذلک صار روحانیا غیر میت» (۱۴۳۰ ۲۱- ۲۳)، و سرعان ما تلقفها الشراح فی العصر الهلینی و فی العصر الوسیط (الإسلامی و المسیحی علی سواء) ففعلوا بها الأفاعیل، إذ وجدوا فیها النزعة الروحانیة التی تؤکد أن أرسطو أیضا ممن یقولون بعقل «مفارق»، و بالتالی بخلود النفس، و خلود النفس عند هؤلاء- و أغلبهم

ينزع منزعا دينيا أخرويا- كان عقيدة العقائد، لأنه الكفيل باقامة البناء الدينى على أصل راسخ: إذ به يمكن افتراض الحساب و العقاب و الثواب و ما يترتب عليها من أخرويات هى عصب الدين عند المؤمنين، بل هى عند شعورهم الباطن أكبر مبرر لوجود اللّه.- و هذه العبارة العرضية أيضا كانت خير وسيلة «للجمع بين رأيى الحكيمين»- أفلاطون و أرسطو- لأن البناء اللاهوتى الأفلاطونى، و بخاصة فى صورته الأفلوطينية، كان يستند إلى هذه الدعامة، خلود النفس؛ و ما دام التوفيق بين الحكيمين أمرا لازما لا مفر منه فى نظر الشراح المتأخرين و المفكرين المسلمين و اللاتينيين فقد كان عليهم أن يبالغوا فى أهمية هذه الوسيلة و أن يستنبطوا منها ما تدل عليه و ما لا تدل.

و نقول «الشراح المتأخرين» لأن تلاميذ أرسطو الأول لم يخطر ببالهم-

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲

و نزعتهم الغالبة طبيعية لا روحانية- أن يعطوا لهذه العبارة البسيطة البريئة أكثر مما تحتمل فى نظر أرسطو نفسه و فى ذاتها؛ فلم يشاءوا أن يستنتجوا منها أبدا أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة. بل على العكس تماما. إذ يذكر لنا لكتنتيوس(۶. Opif .D) أن ارستوكسينوس Aristoxenus كان ينكر كل ما هو روحى خالص؛ كذلك نعرف مما ذكره شيشرون(۲۱. io, I. Tusc) أن ديقيارخس Dicaearchus كان يرى فى الروح مجرد اسم خاو من كل معنى؛ كذلك نرى اسطراطن اللمبساكى Straton «الطبيعى» (شيشرون۵. ۱۳, V. Fin) يعد الطبيعة العلة الوحيدة الكافية لتفسير كل شىء.

لكن جاء الإسكندر الأفروديسى فأولى هذه المسألة أهمية خاصة فى رسالتين[۱] له إحداهما «فى النفس» و الثانية «فى العقل»، خصوصا فى هذه الأخيرة: ففيها ميز بين ثلاثة أنواع من العقول:

«العقل الهيولانى»؛ «العقل بالملكة»؛ و «العقل الفعال». أما الأول فقد سماه ب «الهيولانى» لأنه شبيه بالهيولى من حيث كونه موضوعا غير متعين، فهو العقل القابل للتعينات و هو عند أرسطو «العقل بالقوة»، و الاصطلاحان قريبان لأن الهيولى قوة خالصة. فهو قوة على الإدراك، أو كما يقول الفارابى («مقالة فى معانى العقل».

ص ۴۹. ضمن «المجموع من مؤلفات الفارابى». القاهرة سنة ۱۹۰۷) هو «شىء ما، ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها». فهو فى ذاته ليس بذى صورة، و لكنه يمكن أن يصير أى صورة، بل الصورة لو وجدت له لحالت بينه و بين إدراك الصور الخارجية (نشرة برلين، ص ۱۰۶: ۲۸)؛ و لا يشبه بلوحة لم ينقش عليها شىء، لأن تشبيه بلوحة معناه تشبيهه بشىء متعين، بينما هو خال من كل تعين؛ و لهذا فان الفارابى حينما يريد تشبيهه بالشمعة التى ينقش فيها يحتاط، فيرى أن ذات العقل بالقوة ليست لها «ماهية منحازة»، بل هى تصير

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳

تلك الصور «كما لو توهمت النقش و الخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها و تشيع و تحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها، فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الحلقة. فعلى هذا المثال ينبغى أن تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها أرسطوطاليس فى «كتاب النفس» عقلا- بالقوة: فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة» (ص ۴۹- ص ۵۰).- أما عن خلود هذا العقل الهيولانى أو فساده فليس من شك فى أن صمت الإسكندر الأفروديسى عن خلوده دليل على أنه لا يرى له الخلود، بينما هو يقصره على العقل الفعال و العقل المستفاد. و هذا العقل الهيولانى موجود فى كل إنسان (ص ۱۰۷: ۱۹) وجودا أصيلا، إذ يكاد أن يكون خاصية الإنسان وحده، حتى إنه حين يتحدث عن «العقل الإنسانى» فانما يقصد خصوصا العقل الهيولانى. أما العقل الفعال فليس خاصية الإنسان: إنه يفعل فى الإنسان، و لكنه يوجد خارج الإنسان من حيث أصله. و لهذا يطول بقاء العقل الهيولانى بمقدار بقاء

الإنسان، أى بمقدار عمره، إذ هو صورة البدن يفنى بفنائه. و إذن فالعقل الهيولانى يفسد بفساد البدن الذى يحل فيه.

أما العقل بالملكة فلا نجده عند أرسطو، و هو حال خاصة من العقل الهيولانى؛ فى العقل بالملكة تقوم المبادى، أو على حد تعبير ابن سينا المعقولات الأولى و هى المقدمات «التى يقع بها التصديق لا باكتساب و لا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، و أن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية؛ فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر فانه يسمى عقلا بالملكة. و يجوز أن يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس إلى الأولى (- العقل الهيولانى) لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئا بالفعل، و أما هذه فانها تعقل إذا أخذت تقيس بالفعل» («النجاة» ص ۲۷۰- ص ۲۷۱. نشرة الكردى. القاهرة سنة ۱۳۳۱ ه).

و إذن فعند الإسكندر الافروديسى أن العقل الهيولانى لا يستمر مجرد استعداد، بل لا بد له أن يحصل على ملكة تسمح له بالفعل و الفهم، فيصبح ملكة قادرة على الفهم بالفعل.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴

و أعلى العقول الثلاثة هو العقل الفعال. و هو بمثابة النور (نشرة برلين ص ۱۰۷: ۳۱) الذى يضىء لنا المعقولات، و بهذا ينقل العقل الهيولانى من حال الاستعداد إلى حال الملكة: من القوة إلى الفعل (ص ۱۰۷: ۳۴)؛ و هو الذى يجرد الموضوعات عن غواشيها المادية لتصبح معقولات؛ و من أجل أن يقوم بهذه الوظيفة يجب هو نفسه أن يكون معقولا. و فى هذا يقول الفارابى («المدينة الفاضلة» ص ۶۳- ص ۶۴. نشرة فرج اللّه زكى الكردى. مطبعة النيل. القاهرة بغير تاريخ) كلاما يدل تماما على أنه استفاد- من رسالة الإسكندر الافروديسى كل الإفادة: «و فعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر، فلذلك سمى العقل الفعال. و مرتبته فى الأشياء المفارقة ..

من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. و يسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل.

و إذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة، و تلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء و المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية[۲]».

و العقل الفعل يسمى «فعالا» لأنه يفعل فى العقل الهيولانى و فى الموضوعات ليجعلها معقولات؛ و لكنه يسمى عقلا «مستفادا» (من اللفظ خارجا، من خارج) لأنه يفعل فينا من خارج (نشرة برلين ص ۱۰۸: ۲۰) و هذا العقل المستفاد هو الصورة النهائية للعقل الهيولانى، و على اتصال مباشر بالعقل الفعال أو هو العقل الفعال نفسه. و لهذا نرى الفارابى يترجح فى كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد و العقل الفعال: فهو حينا يقول «و العقل الذى بالفعل شبيه بموضوع و مادة للعقل المستفاد، و العقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات (- العقل الهيولانى)، فتلك الذات شبيه مادة»[۳]، و حينا آخر يقول: «و العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد، و صور الموجودات

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۵

هى فيه لم تزل و لا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل» (ص ۵۵)، «و أما العقل الفعال ...

(ف) هو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، و هو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة (عقلا بالفعل)، و جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل» (ص ۵۴). و يمكن بحسب كلام الفارابى هذا أن نقسم العقل عنده إلى: (۱) عقل هيولانى؛ (۲) عقل بالفعل؛ (۳) عقل مستفاد؛ (۴) عقل فعال. فرأيه إذن هاهنا أكثر تفصيلا من رأى الإسكندر الأفروديسى.

لكن الإسكندر الأفروديسى يغالى فى مكانة هذا العقل الفعال حتى ينتهى إلى القول بأنه هو هو اللّه. فهو يصف العقل الفعال بأنه خالد غير فاسد قديم (نشرة برلين ص ۱۱۲ س ۲۷؛ ص ۱۱۳ س ۳). لهذا كانت النزعة الإسكندرانية فى التفكير الفلسفى تخلع على العقل الفعال نفس الصفات التى تخلعها على الألوهية.

و من هنا بدت مضادة للشعور الدينى السنى، سواء عند المسلمين و النصارى.

و يذكر لنا ثامسطيوس أنه فى عصره (القرن الرابع الميلادى) كانت نظرية الأفروديسى هذه مثارا لمنازعات لا تنتهى؛ و لكنه على رأى الإسكندر فى أن العقل المفارق يوجد خارج الإنسان؛ و يتساءل عن هذا العقل: واحد هو أو كثير؟ فيقول إنه واحد من حيث مصدره، أى فى اللّه؛ و ه كثير من حيث الأفراد الذين يشاركون فيه. و العقل المنفعل ينحو نحو الاتحاد بالعقل الفعال كما يصبو كل شىء إلى كماله.- أما يحيى النحوى فقد اقتادته نزعته الدينية المسيحية إلى الحملة على تفسير الإسكندر؛ و عنده أن النفس بسيطة، روحية خالصة، خالدة؛ و العقل حين يعقل يتحد بالمعقول. و العقل هو عقل الإنسانية كلها، و هو يحيا لأن الإنسانية تحيا أبدا.

ثم ننتقل إلى العالم الإسلامى فنجد أثر نظرية الإسكندر الأفروديسى واضحا كل الوضوح، و إن أغفل ذكر اسمه أكثرهم. و كتابه «فى العقل» ذكره ابن النديم بعنوان «كتاب العقل على رأى أرسطاليس: مقالة» (ص ۲۵۲ من نشرة فلوجل) و القفطى (ص ۴۱. طبع مصر سنة ۱۳۲۶ ه) و إن ورد

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۶

محرفا فيهما هكذا: «الفصل» بينما ورد صوابا فى ابن أبى أصيبعة (حاص ۷۰).

غير أن هؤلاء لم يذكروا له مترجما؛ إلا أننا نجد فى ترجمة لاتينية[۴] عن هذه الترجمة العربية إشارة إلى أن مترجمه هو إسحاق بن حنين.

فعلى غراره سمى الكندى إحدى رسائله بعنوان: «فى العقل»، و هى رسالة صغيرة أراد أن يبين فيها، بقول «موجز خبرى» على حد تعبيره، أقوال «المحمودين من قدماء اليونانيين» فى حد العقل؛ و لكنه فى الواقع لا يقدم غير رأى المشائيين، خصوصا فى الصورة التى نجدها عند الإسكندر الأفروديسى؛ أما أفلاطون الذى يذكره بالاسم فسرعان ما يستبعده «إذ كان حاصل قول أفلاطن فى ذلك قول تلميذه أرسطالس»[۵]، و معنى هذا أنه خلط بين مذهب أفلاطون فى العقل و بين مذهب أرسطو و كان اعتماده فى هذا الخلط- كما سيكون اعتماد الفارابى من بعد- على أقوال الإسكندر الأفروديسى و على ما ورد فى كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو. و لئن كان الكندى لم يذكر اسم الإسكندر فهذا لا يدل على شىء فيما يتصل باطلاعه على مقالة الإسكندر «فى العقل»؛ لكن ليس هناك من ناحية المضمون الباطن لرسالة الكندى ما يقطع بأنه أفاد من رسالة الإسكندر، و ذلك لأسباب:

۱- الأول أن تقسيمه للعقل رباعى: (ا) عقل بالفعل أبدا- و هو العقل الفعال؛ (ب) عقل بالقوة- و هذا تعبير أرسطاطالى و ليس إسكندرانيا؛ (ج) العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، و هو بعينه العقل بالملكة فى اصطلاح الإسكندر و فى اصطلاح ابن سينا من بعد؛ (د) العقل البيانى (هكذا صواب الكلمة، و ليست: «الثانى» كما أثبتها الدكتور أبو ريدة:

ففى الترجمة اللاتينيةdemonstrationem - البيانى، و الكندى نفسه يشرحه فى آخر الرسالة بقوله: و أما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۷

و يصح أن تصحح أيضا هكذا: البائن). بينما تقسيم الأفروديسى ثلاثى: العقل.

الهيولانى، العقل بالملكة، العقل الفعال. و قد مال إلى هذا التقسيم الرباعى كل من الفارابى (فى رسالته «فى معانى العقل» و فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» كما أشرنا إلى هذا من قبل) و ابن سينا (فى «النجاة»: ۲۶۹- ۲۷۵).

۲- و الثانى أنه لو كان الكندى تابع الأفروديسى، لتابعه فى الاصطلاح و لكن المصطلح مختلف بين كليهما. فهو لا يسمى العقل بالقوة

باسم «العقل الهيولانى» كما هو اصطلاح الإسكندر، و لا يسمى الثالث باسم «العقل بالملكة».

لكن هذا السبب قد ينقض بالقول بأن الكندى، و إن لم يستعمل هذين المصطلحين كما هما، فقد ذكر بالنسبة إلى العقل بالقوة لفظ الصورة «الهيولانية» (ص ۳۵۴ س ۳) و بالنسبة إلى العقل الثالث ذكر أن «الثالث قنية النفس» و «القنية» هى «الملكة»habitus . و للترجيح بين السبب و الاعتراض لا بد من الرجوع إلى الترجمة العربية لكتاب «فى العقل» للإسكندر؛ غير أن هذه الترجمة ليست بين أيدينا حتى نفصل فى الأمر و نرجع اصطلاح الكندى إلى اصطلاح ترجمة إسحاق بن حنين. و طالما لم نظفر بالترجمة[۶]، فنحن أميل إلى توكيد أن المصطلح الوارد عند الكندى غير المصطلح الوارد فى نص الإسكندر الأفروديسى مترجما إلى العربية.

۳- لا- نجد فى رسالة الكندى عبارة مأخوذة بنصها عن رسالة الأفروديسى كما لا نجد عند الكندى تلك الأوصاف التى يخلعها الإسكندر على العقل الفعال.

و نظن أنه ما كان يغفلها لو أنه أراد التأثر بها تأثرا فعليا مباشرا. و لعله إذا كان قد قرأ رسالة الإسكندر قد تبين له مخالفتها لروح أرسطو، فنأى بجانبه عن تأويل الإسكندر المجانب لروح أرسطو، و أبت عليه مشائيته المخلصة إلا أن يفسر أرسطو اعتمادا على نص كتاب النفس مع الاستعانة بشرح ثامسطيوس أو سنبلقيوس لهذه الأسباب نميل إلى القول بأن الكندى لم يتأثر الإسكندرى الأفروديسى فى رسالته «فى العقل».

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۸

و عكس هذا يقال عن الفارابى. فهو قد ذكر الإسكندر فى كلامه عن رأيى الحكيمين أرسطو و أفلاطون فى العقل الفعال، و استشهد بما ذهب إليه.

قال الفارابى: «و إن العقل على ما بينه الحكيم أرسطو فى كتبه «فى النفس» و كذلك الإسكندر و غيره من الفلاسفة- هو أشرف أجزاء النفس و أنه هى بالفعل ناجزة، و به تعلم الإلهيات و يعرف البارى جل ثناؤه فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفا و لطفا و صفاء» (ص ۳۶ س ۵- س ۹. القاهرة سنة ۱۹۰۷ ضمن «المجموع للمعلم الثانى ...»). و هو قد استعمل فى «المدينة الفاضلة» الاصطلاح «عقل هيولانى» ۹ مرات فى الفصل الذى عقده «فى القوة الناطقة كيف تعقل، و ما سبب ذلك» (ص ۶۲- ص ۶۵. القاهرة بغير تاريخ). و هذا يقطع عندنا بأنه قرأ رسالة الإسكندر الأفروديسى «فى العقل» و أفاد منها كثيرا و استخدم مصطلحاتها كما هى. أما كونه لم يذكر الاصطلاح «عقل هيولانى» فى رسالته «فى معانى العقل» فالسبب فى هذا راجع إلى أنه كان يتحدث عن معانى العقل كما يذكرها أرسطو فى كتبه، و لعله أدرك أن الاصطلاح إسكندرانى خالص و ليس أرسطاليا؛ و لهذا لم يكن له أن يستخدمه و هو بسبيل التحدث عن مذهب أرسطو فى العقل؛ و إذا لم يكن قد ذكر اسم الإسكندر و رأيه فى هذه الرسالة، «معانى العقل»، فان هذا لا يدل على شىء يتصل بافادته من رسالة الإسكندر.

أما تأثر ابن سينا فأشهر من أن يحتاج إلى بيان طويل. ففى الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من «الشفاء» (ج ۱ ص ۳۵۸- ص ۳۶۱ طبع حجر فى طهران) فصل القول فى «العقل الهيولانى» و «العقل الفعال» الذى سماه «العقل القدسى» و فى هذا يقترب كل الاقتراب من مذهب الأفروديسى الذى خلع على العقل الفعال صفات الألوهية»، و تناول العقل بالملكة و العقل المستفاد، و استعمل المصطلحات الإسكندرانية كما هى، و كذلك تشبيهاته.

و كرر ابن سينا نفس المعانى و المصطلحات فى سائر كتبه، خصوصا فى «النجاة» (ص ۲۶۹- ص ۲۷۵) و «عيون الحكمة» (ص ۴۱- ص ۴۲ من نشرتنا بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة. سنة ۱۹۵۴)، و نجترئ هنا بما يقوله فى هذا الأخير: و هذه القوة (أى القوة الفطرية) قد تكون بعد بالقوة لم تفعل

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۹

شيئا و لم تتصور، بل هى مستعدة لأن تعقل المعقولات، بل هى استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات- و هذا يسمى العقل بالقوة و

العقل الهيولانى.

و قد تكون قوة أخرى أخرج منها إلى الفعل، و ذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى على نحو الحصول الذى نذكره، و هذا يسمى العقل بالملكة. و درجة ثالثة هى أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلا بالفعل، و نفس تلك المعقولات تسمى عقلا مستفادا. و لأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فانما يخرج بشىء يفيده تلك الصورة، فاذن العقل بالقوة إنما يصير عقلا بالفعل بسبب يفيده المعقولات و يتصل به أثره، و هذا الشىء هو الذى يفعل العقل فينا. و ليس شىء من الأجسام بهذه الصفة. فاذن هذا الشىء عقل بالفعل و فعال فينا، فيسمى عقلا فعالا؛ و قياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا:

فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات، فيوصلها بأنفسنا».- و هذا الكلام يتابع كلام الإسكندر الأفروديسى متابعة تامة، و فيه أوضح و أدق صورة لمذهب العقل فى العصر الوسيط الإسلامى، صورة أضحت هى الصورة التقليدية التى لم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم رددوها كما هى. و ميزة ابن سينا أنه هضم كل الآراء ثم عرضها من جديد عرضا منظما مفصّلا واضحا، و لم يحفل بالتاريخ، لهذا لم يتميز عنده ما قاله أرسطو مما قاله الإسكندر أو ثامسطيوس أو سنبلقيوس. و ما كان ليعنيه شىء من هذا التمييز، لأنه إنما يصبو إلى وضع مركب مذهبى synthese doctrinale تختفى فيه الفروق و الفروع.

أما الذى عنى بالتاريخ، و فطن للفروق و أبرزها و ميزها بحاسة تاريخية مرهفة فهو ابن رشد. و ابن رشد عرض رأيه فى المسألة التى نحن بصددها فى شرحه الكبير على كتاب «فى النفس» لأرسطو. و هذا التفسير قد احتفل له ابن رشد أيما احتفال فاطلع على كل ما تيسر له الاطلاع عليه- بعد أن استقصى الذرائع فى طلبها- من شروح، خصوصا شرح ثامسطيوس الذى يشير إليه باستمرار؛ أما شرح الإسكندر الأفروديسى لكتاب النفس فليس

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۰

من الواضح أو المقطوع به أن ابن رشد قد اطلع عليه، كما لا حظ تيرى[۷] بحق؛ و لكنه من المؤكد قد اطلع على كتاب «فى النفس» و رسالة «فى العقل» للإسكندر، إذ نقل عنهما[۸] مرارا عدة فى شرحه الكبير على كتاب «فى النفس» لأرسطو، و فى مواضع أخرى من كتبه. و ابن رشد فى هذا الأمر، أمر العقل الفعال و العقل الهيولانى و الخلود الخ، يسلك سبيلا وسطا بين مذهب ثامسطيوس الذى عد العقل الهيولانى جوهرا غير قابل للفساد، فالنفس خالدة إذن؛ و عد العقل الفعال فينا؛- و بين مذهب الأفروديسى الذى عد العقل الهيولانى باقيا ببقاء البدن فاسدا بفساده، و أنه مجرد استعداد للتعقل و ليس جوهرا قائما بذاته.

فابن رشد ينكر مذهب ثامسطيوس فى العقل النظرى و العقل الفعال، كما ينكر مذهب الأفروديسى فى العقل الهيولانى، و يرى أن العقل الهيولانى أو المنفعل ليس جوهرا و ليس موجودا بالفعل، و ليس شيئا قبل التعقل بل مجرد استعداد النفس لقبول الصور المعقولة من العقل الفعال، و «ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات و ندركها، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذن قبلها، كالحال فى الاستعداد هيولانى الحقيقى» (ص ۸۰ من تلخيص كتاب النفس، نشرة جمعية دائرة المعارف العثمانية سنة ۱۹۴۷). و هو يأخذ على ابن سينا قوله عن هذه المعقولات إنها حادثة فيقول: «و أما ثامسطيوس و غيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية، و يضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية؛ و أما غيرهم ممن نحا نحو ابن سينا و غيره فانهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون و هم لا يشعرون أنهم يناقضون، و ذلك أنهم يضعون- مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية- أنها حادثة و أنها

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۱

ذات هيولى أزلية أيضا. و لست أدرى ما أقول فى هذا التناقض! فان ما كان.

بالقوة ثم وجد بالفعل فهو ضرورة حادث فاسد، اللهم إلا أن يعنى بالقوة هاهنا المعنى الذى قلناه فيما تقدم و هو كون المعقولات

مغمورة بالرطوبة فينا و معوقة عن أن نتصورها، لا- على أنها فى ذاتها معدومة أصلا. فيكون قولنا فيها إنها ذات هيولى بالمعنى المستعار» (ص ۸۱). أما ابن رشد فيرى أن العقل الهيولانى يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون ثمت عقل موجود بالفعل دائما، و هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولانى، و موجود بالفعل دائما سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، و العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، و هو صورة (ص ۸۶). و يمكن تلخيص مذهب ابن رشد، اعتمادا على تفسيره الكبير لكتاب النفس، و على مقالته «فى اتصال العقل المفارق بالإنسان»، هكذا:

۱- العقل الهيولانى يتحد بالشخص عن طريق الصورة النوعية؛ ۲- العقل الفعال يحقق الأنواع فى الأشخاص، بحيث يتيسر للعقل الهيولانى الاتحاد بهذه الأنواع؛ ۳- الاتحاد بين العقل الفعال و الإنسان شرط سابق لاتصال العقل الهيولانى بالفرد؛ ۴- العقل الفعال يحقق الأخيلة، الموجودة فى الأشخاص، فى الأنواع، أى يحدد تكوين العقل المستفاد؛ و العقل المستفاد شخصى، وفقا لاستعداد الشخص؛ ۵- و لما كان العقل الفعال صورة للأخيلة الموجودة فى الأشخاص، فيمكن أن يعد أيضا مقوّما للعقل المستفاد؛ فالعقل المستفاد ناشئ عن العقل الفعال، و يتألف من العقل بالملكة و العقل بالفعل؛ ۶- و العقل المستفاد قابل للفساد لأنه عرضى زائل يتوقف على الأخيلة؛ ۷- و لما كانت الأنواع التى تؤلف العقل المستفاد هى من فعل العقل بينما العقل الفعال هو صورة للعقل المستفاد، فان العقل الهيولانى هو فى الوقت نفسه موضوع للعقل المستفاد (أو العقول المستفادة) و للعقل الفعال معا؛

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۲

۸- و العقل المستفاد الموجود فى الأشخاص هو عقل بالفعل.[۹] و إذن فعند ابن رشد أن وضع العقل الهيولانى مزدوج: فهو من حيث أنه شبيه بالعقل الفعال هو غير فاسد، كما قال ثامسطيوس؛ و من حيث أنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية، فانه فاسد، و فى هذا يتفق مع الإسكندر الأفروديسى. و يلوح أن ابن رشد قد ظل يترجح فى هذا الموقف الغامض الذى لا يمكن أن نستشف منه بطريقة صريحة قطعية هل هو يقول بخلود النفس الإنسانية، على نحو ما يذهب إليه ثامسطيوس؛ أو هو ينكر هذا الخلود و لا يعترف بخلود إلا للعقل الفعال، و هو خارج عنا و ليس شخصيا- على نحو ما يذهب إليه الإسكندر الأفروديسى. و لعل هذا الاضطراب فى موقف ابن رشد قد صاحبه أو دفع إليه اضطراب فى أحواله مع معاصريه من الفقهاء و أصحاب السلطان؛ و لا بد لإيضاح هذا الموقف القلق الغامض- من بحث تحليلى تفصيلى يراعى ظروف ابن رشد الخارجية، و هو أمر ليس موضوعنا الآن.

و بمذهب ابن رشد، كما تصوره اللاتينيون، تأثر ألبرتس الكبير Albertus Magnus . فهو يقول فى رسالته «فى العقل و المعقول» De intellectu et intelligibili : «إن العقل الفعال يفعل باستمرار. و هذا ما عناه الأوائل بقولهم إنه بسيط لأنه يفعل بذاته و لأن العقول غير منقسمة فى أنفسها و لأنها جميعا فى جوهره و تحيا فى نوره. و لما كان فعله كليا، فهو صورة جميع المعقولات. لكن هذه الصورة موجودة فى كل عقل بحسب ما فيها من قوة على المشاركة فى الوجود العقلى، لا بحسب قوة الفاعل الأول ... و هذا الفاعل الأول هو نفسه نواة كل معقولية، و بفعله يحرك النفس كلّ معقول». و يقول مرة أخرى فى كتاب «فى النفس» De Anima, P. ۳۴۹) إن العقول واحدة من حيث هى عقول، و كثيرة من حيث هى فى الأشخاص «و رأينا فى هذا مثل رأى ابن رشد، و إن اختلفنا معه بعض الاختلاف فيما يتصل بكيفية التجريد».

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۳

و هو يحاول، بالجملة، أن يقف موقفا وسطا بين مذهب ابن رشد فى وحدة العقول، و مذهب ابن سينا فى النفس الفردية. فعنده أن النفس الناطقة جوهر واحد، ذو قوى عديدة؛ و هى مبدأ الحياة الحسية و النباتية و الإنسانية؛ و بالحياة الحسية و النباتية ترتبط بالبدن و تتشخص به؛ و بالحياة النطقية تنفصل عن البدن.

و لكن النفس لا تدرك الكلى بوصفها فردية، بل بوصفها مشاركة فى وحدة العقل الكلى[۱۰]. و يترجح ألبرتس الكبير فى موقفه حول مسألة وحدة العقل كما يتبين من رسالته التى كتبها سنة ۱۲۵۶ بعنوان «فى وحدة العقل ردا على ابن رشد» فيذكر أن مشكلة

وحدة العقل مشكلة عسيرة و لكنها خطيرة لأنها مشكلة بقاء كل فرد بعد الموت، و يجد حجج القائلين بالوحدة حججا لها وجاهتها، و لكنه- بدافع من إيمانه الدينى- لا يستطيع أن يأخذ بها، فيترجح بين القول بالمشاركة فى العقل الواحد الكلى، العقل الفعال، و بين القول بأن لكل نفس إنسانية جوهرا مستقلا و إن شارك فى الكلى؛ و ينتهى إلى القول (ص ۴۶۹) بأن وحدة العقل الكلى لا تتنافى مع كثرة العقول المستفيدة القابلة، و لهذا فلكل عقل قابلية البقاء بقاء منفصلا مستقلا.

أما القديس توما الأقوينى فله موقف خاص فى رسالة بعنوان: «فى وحدة العقل ضد الرشديين الباريسيين»، و لا تزال الحجج متكافئة فيما يتصل بتاريخ كتابتها: فبينما نجد بييرمندونيةPierre Mandonnet فى مقال له بعنوان:

«الترتيب التاريخى- باختصار- لحياة القديس توما و مؤلفاته» فى «مجلة العلوم الفلسفية و اللاهوتية» سنة ۱۹۲۰

Revuedes Sciences Philosophiques et Theologiques

يحدد سنة ۱۲۷۰ تاريخا لهذه الرسالة، إذ فى هذه السنة قام القديس توما فى وقت واحد بالحملة على الأساتذة الدنيويين (غير الرهبان) و الأوغسطينية القديمة و على الرشدية التى يدين بها بعض أساتذة كلية الآداب فى جامعة باريس، فعاد إلى جامعة باريس سنة ۱۲۶۹ بعد أن رحل عنها

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۴

قبل ذلك بعشر سنوات، من أجل الكفاح ضد الرشدية التى سيطرت على الفكر فى تلك الجامعة-؛ نجد من ناحية أخرى كارملو أوتّفيانو فى مقدمة ترجمته لرسالة القديس توما هذه يرد على حجج بييرمندونية و ينتهى إلى القول بأن هذه الرسالة إنما كتبها القديس توما أثناء إقامته الأولى فى باريس أستاذا فى السوربون (بين سنة ۱۲۵۲- سنة ۱۲۵۹) و يحدد على وجه التخصيص سنة ۱۲۵۶. و على الرأى الأوّل يكون توما قد شارك فى الجملة التى أدت إلى إدانة الرشدية بقرار رسمى من البابا: أولا فى سنة ۱۲۷۰، و ثانيا فى ۱۲۷۷. و هذه الرشدية قد بدأت تنفذ إلى الغرب فى السنوات التى تلت سنة ۱۲۵۰، و كان من أشهر رجالها سيجر البربنتى و بوئتيوس الدقياوى و برنييه دى نيفل

Boecede Dacie, Siger de Brabant, Bernier de Nivelles

[۱۱] و بالجملة فقد صارت مسألة وحدة العقل الفعال، إلى جانب قدم العالم، مشكلة المشاكل فى الفلسفة الاسكلائية.

و من هذا العرض الموجز للمشاكل التى أثيرت حول نص بسيط عرضى فى كتاب أرسطو «فى النفس» يتبين لنا خطر هذا الكتاب فى التطور الفلسفى خلال العصر الهلينى ثم طوال العصور الوسطى الإسلامية و المسيحية على السواء.

و قد أوردناه هاهنا شاهدا على خطورة المنزلة التى كانت لهذا الكتاب.

۲ «فى النفس» عند العرب

و الكتاب قد عرفه العرب فى أواخر القرن الثالث حينما ترجمه إسحاق بن حنين (المتوفى سنة ۲۹۸ ه) إلى العربية بعد أن ترجمه أبوه حنين من اليونانية إلى السريانية فقال ابن النديم فى «الفهرست»: «الكلام على كتاب النفس: و هو ثلاث مقالات. نقله حنين إلى السريانى تاما، و نقله إسحاق (إلى العربى) إلا شيئا يسيرا، ثم نقله إسحاق نقلا ثانيا تاما، جوّد فيه. و شرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره:

أما (المقالة الأولى ففى مقالتين، و الثانية فى مقالتين، و الثالثة فى ثلاث مقالات.

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۵

و لألمفيدورس تفسير سريانى- قرأت ذلك بخط يحيى بن عدى. و قد يوجد بتفسير جيد ينسب إلى سنبلقيوس: سريانى، و عمله إلى أثاواليس؛ و قد يوجد عربى. و للإسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مائة ورقة. و لابن البطريق جوامع هذا الكتاب. قال إسحاق (ابن حنين): نقلت هذا الكتاب إلى العربى من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة فى نهاية الجودة فقابلت بها النقل الأول و هو شرح ثامسطيوس» (ص ۳۵۱- ص ۳۵۲ من الطبعة المصرية).

و هذا النص ملئ بالصعوبات. و أولها: هل شرح ثامسطيوس قد ترجم إلى العربية؟ لا يتضح من هذا الكلام، و لكنه يتضح من استخدام ابن رشد لهذا الشرح. و ثانيها: ما معنى قوله فى آخر كلامه: «و هو شرح ثامسطيوس»؟

هل المقصود أن نقله الثانى كان عن «النص» الوارد فى شرح ثامسطيوس- كما يقترح اشتين شنيدر[۱۲]؟ و ثالثها: هل النقل الأول إلى العربى كان عن اليونانى أو عن السريانى لأبيه حنين؟ يظهر من قوله إن النسخة الأولى كانت رديئة أنها كانت نسخة يونانية؛ و إذن فترجمته عن اليونانية فى كلتا المرتين.

و النقل الأول ثابت أنه كان ينقصه شىء يسير كما لاحظ ابن النديم. فهذا يتأيد بشيئين: (الأول) أنه ورد فى المخطوط ۶ م حكمة بدار الكتب المصرية فى القسم الخاص ب «التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس، من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا» فى هامش ورقة ۱۶۶ ا ما يلى:

«نسخة النص: كان إلى هاهنا نقل إسحاق بن حنين. و من هاهنا نقل آخر باصلاحات كثيرة للمفسر» (راجع كتابنا: «أرسطو عند العرب» ص ۱۰۹ تعليق رقم ۱) و هذا الموضع الذى انتهى عنده نقل إسحاق هو نهاية الفصل التاسع من المقالة الثالثة (أى ص ۴۳۳ ا س ۷). و (الثانى) أنه ورد فى الترجمة العبرية[۱۳] التى قام بها سرخيا بن إسحاق بن شيالتيل (فى روما سنة ۱۲۸۴):

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۶

«عن ترجمة حنين» (يقصد إسحاق بن حنين)، و فى وسط المقالة الثالثة يرد:

«تتمة ما ترجمة إسحاق بن حنين من هذه المقالة نقلا عن ترجمة أبى (على) عيسى ابن إسحاق من السريانى إلى العربى». و هذا الأخير لعله أبو على عيسى بن إسحاق ابن زرعة، و إن كان ابن النديم (ص ۳۷۰) لم يذكر له ترجمة من السريانية إلى العربية لكتاب «فى النفس»، و إن ذكر سائر ترجماته.

و إذن فالنقل الأول كان حتى ص ۴۳۳ ا س ۷؛ و لكن إذا كان إسحاق قد أصلحه عن نسخة جيدة بعد ثلاثين سنة، فيمكن افتراض أن النقل الأول قد تم حوالى سنة ۲۶۵ تقريبا، أى بعد وفاة الكندى بقرابة عشر سنين. و هنا نتساءل: من أين عرف الكندى- إن كان قد عرف الكتاب فى نصه- كتاب «فى النفس» لأرسطو؟ و تلك مشكلة أخرى جديدة نثيرها هنا، و ندع حلها لفرصة أخرى. و هناك مشكلة ثالثة: إذا كان النقل الثانى جيدا، لأنه «جود فيه» كما يقول ابن النديم و لأنه عن نسخة جيدة- فلما ذا بقيت الترجمة الأولى متداولة بين الناس بعد وفاة المؤلف بأكثر من مائة و عشرين سنة، كما يشهد بذلك ما ورد فى مخطوط تعليقات ابن سينا على حواشى كتاب «النفس»، و كما يشهد بذلك أيضا ما ورد فى هذه الترجمة العبرية التى تمت سنة ۶۷۳ ه (۱۲۸۴ م) أى بعد وفاة إسحاق بقرابة أربعة قرون؟

يضاف إلى هذا أن الترجمة التى بين أيدينا ننشرها الآن قد ورد فى صدرها:

«ترجمة إسحاق بن حنين» و هى ترجمة كاملة لا ينقصها شىء- فهل تكون هذه هى النقل الثانى الذى جود فيه؟ يلوح الأمر كذلك بدليل أنه لم يرد ما يدل على أن هناك تكملة منقولة عن ترجمة أخرى؛ و ليس فى الأسلوب خلاف بين ما قبل ۴۳۳ ا س ۷ و ما بعده حتى نهاية الكتاب. و إذن فنحن نرجح- خصوصا و الترجمة دقيقة جيدة لا يعيبها إلا تحريف النساخ- أن يكون النص الذى ننشره هنا هو نص النقل الثانى الذى قام به إسحاق بن حنين عن نسخة جيدة.

و نعود إلى كلام ابن النديم عن كتاب «فى النفس» فنجده يتحدث عن شرح ثامسطيوس و يتضمن شرح المقالة الأولى فى مقالتين، و

الثانية فى مقالتين، و الثالثة فى ثلاث مقالات؛ و لكن لا يذكر لنا بوضوح هل ترجم إلى العربية.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۷

بيد ان اعتماد ابن رشد عليه- و ابن سينا كذلك- يشهد شهادة قاطعة بأنه ترجم إلى العربية. و النص اليونانى لهذا الشرح قد نشره ل. اشبنجل[۱۴] أولا ضمن نشرته لشروح ثامسطيوس لمؤلفات أرسطو الباقية («شرح فى النفس» يقع فى ج ۲ ص ۱- ص ۲۳۱)؛ ثم نشره ر. هينتسه[۱۵] ثانيا نشرة خاصة فى برلين سنة ۱۸۹۹.- أما شرح سنبلقيوس فواضح من كلام ابن النديم أنه ترجم إلى العربية فضلا عن السريانية، و إن كان يستعمل «و قد يوجد عربى» و فيه ظل من التشكيك. و شرح سنبلقيوس قد نشر نصه اليونانى م. هيدوك[۱۶]، ضمن مجموع شروح أرسطو الذى أصدرته أكاديمية برلين، فى برلين سنة ۱۸۸۲.

و نراه يقول كذلك: «و للإسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مائة ورقة» و قد أفسد القفطى هذا النص حين نقله فقال: «و للإسكندر تلخيص هذا الكتاب ...» و أغرب من هذا أن حاجى خليفه يضيف إلى هذا: الأفروديسى! و قد أصاب اشتين شنيدر (ص ۶۱) حين فضل قراءة ابن النديم و زيف قراءة القفطى الذى أفسد الفقرة كلها. و من العجب أن أوجست ملر فى كتابه «الفلاسفة اليونانيون فى الروايات العربية» (ص ۵۲ تعليق ۳۶، و ص ۲۰. هله سنة ۱۸۷۳) قد فضل رواية القفطى. و قد فسر فلوجل معنى «الإسكندرانيين» بأنهم يحيى النحوى و غيره من فلاسفة الإسكندرية. و حجة ملر أنه لو كان المقصود هؤلاء لقال: «تلاخيص» أو «تلخيصات» على أساس أن للإسكندرانيين، و هم كثيرون، تلخيصات كثيرة.- و تتأيد القراءة «للإسكندرانيين» بالحجج التالية:

۱- أن القفطى نقل عن ابن النديم، و المنقول عنه أصدق من الناقل؛ ۲- أنه لا يمكن أن يكون المقصود هو «كتاب النفس: مقالة» للإسكندر الأفروديسى (ابن النديم ص ۳۵۴ فى ترجمة الإسكندر الأفروديسى)

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۸

لأن هذه المقالة الصغيرة لا تقع فى مائة ورقة أو ما يقرب من ذلك[۱۷]؛ ۳- أن القراءة الأقدم و الأصعب هى الأفضل، كما تقتضى بذلك قواعد النقد الفيلولوجى؛ و لهذا فنحن نرجح صحة قراءة ابن النديم.

لهذا كله نرجح أن يكون الصواب هو أن الإسكندرانيين قد عملوا لهذا الكتاب، كتاب «فى النفس»، تلخيصا يقع فى مائة ورقة، من نوع التلخيصات العديدة التى عملوها فى الطب و ما إليه.

و يذكر ابن النديم كذلك أن لابن البطريق[۱۸] «جوامع هذا الكتاب».

و نحسب أن هذه الجوامع هى الموجودة فى مخطوط الاسكوريال رقم ۶۴۹ (فهرست دارنبور- ۶۴۶ فى فهرست الغزيرى)، لأن لغتها طلية مشرقة الديباجة كتلك اللغة التى نجدها فى ترجمة ابن البطريق لكتاب «السياسة فى تدبير الرئاسة المعروف بسر الأسرار» (راجع نشرتنا له فى «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام»، القاهرة سنة ۱۹۵۴). و إذا كان الأمر كذلك فتعد هذه الجوامع ما عرفه الكندى عن كتاب «فى النفس» لأرسطو، لأن ابن البطريق عاش على عهد المأمون (۱۹۸- ۲۱۸ ه عهد خلافته).

و من الذين لخصوا هذا الكتاب كذلك أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم الرياضى الأكبر (توفى فى حدود سنة ۴۳۰ أو بعدها بقليل) إذ يذكر له ابن أبى أصيبعة نقلا عن فهرست كتبه الذى عمله بنفسه: «تلخيص كتاب النفس لأرسطوطاليس» (ج ۲ ص ۹۴ س ۲۶- س ۲۷).

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۱۹

كذلك وضع ابن سينا «تعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو» بشرناها فى كتابنا «أرسطو عند العرب» (ص ۷۵- ص ۱۱۶)؛ و قد رجحنا أن تكون من كتاب «الإنصاف» لابن سينا (راجع مقدمتنا ص ۲۸) لأسباب بيناها هناك بالتفصيل، فنكتفى هنا بالإحالة إليها.

و لابن الصائغ (ابن باجه) كلام فى النفس بعنوان: «كتاب النفس» (ابن أبى أصيبعة ص ۶۴ س ۶) يوجد ضمن مجموعة من رسائله فى

المخطوط رقم ۵۰۶۰ فی برلین، و رقم ۴۹۹ (أوری) فی بودلی بأوکسفورد و قد أشار هو إلیها فی رسالته فی «اتصال العقل بالإنسان» (نشرها أسین بلاثیوس فی مجلة «الأندلس ج ۷ سنة ۱۹۴۲، الکراسة ۱ ص ۹- ص ۲۳ عن هاتین المخطوطتین).

کذلک یوجد لهذا الکتاب مختصر مخطوط، منه صورة شمسیة فی مکتبة جامعة القاهرة تحت رقم ۲۴۰۶۲، أوله: «هذا مختصر من قول الحکیم أرسطو فی النفس و هو سبعة[۱۹] أقوال: القول الأول: فی درک کل معلوم ... القول الثانی: فی إثبات وجود النفس ... القول الثالث: فی أن النفس جوهر ...

القول الرابع: فی أن النفس روحانیة و لیست بجسمانیة ... القول الخامس:

فی أن النفس بسیطة غیر مرکبة ... القول السادس: فی أن النفس لا تموت ...

القول السابع: فی أن الفکر و المعرفة العقلیة فی النفس ...» و الرسالة تقع فی ثلاث صفحات (من ورقة ۱۶۶ إلی ۱۶۷ فی المخطوط الأصلی المنقول هذا المصور عنه) مسطرتها ۲۱ سطرا، فی السطر ۱۰- ۱۱ کلمة. و لیس فیها ما یدل علی من قام بهذا التلخیص الذی لا یعد أبدا تلخیصا لکتاب النفس لأرسطو، بل مختصر مذهبه کما یصوره هذا الذی لخص.

و هنا نصل إلی ابن رشد فنجد له:

۱- شرحا أوسط علی کتاب النفس، ألفه سنة ۵۷۷ ه (- سنة ۱۱۸۱ م) و یدخل ضمن کتاب الجوامع لکتب أرسطو (السماع الطبیعی، السماء و العالم، الکون و الفساد، الآثار العلویة، النفس، ما بعد الطبیعة) و قد نشر فی حیدرآباد

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۲۰

الدکن (دائرة المعارف العثمانیة) سنة ۱۹۴۷ عن نسختین إحداهما شخصیة حدیثة و الأخری من المکتبة الآصفیة بحیدرآباد الدکن؛ و من هذه الجوامع نسخة ممتازة فی المکتبة الأهلیة بمدرید (برقم ۵۰۰۰) لدینا منها صورة شمسیة، و نسخة أخری تختلف عن هذه بعض الاختلاف موجودة فی دار الکتب المصریة بعنوان:

«تلخیص کتب أرسطوطالیس فی الحکمة» برقم ۵ حکمة. و تاریخ الأولی شهر ربیع الأول سنة ۵۵۴ ه، أما الثانیة فبغیر تاریخ، و لکنها من وقف صرغتمش فی القرن الثامن الهجری. و لکن التاریخ الأول و هو ربیع الأول سنة ۵۵۴ ه یثیر الکثیر من الشکوک، لأن ابن رشد ولد سنة ۵۲۰ فهل هذه النسخة کتبت و سن ابن رشد ۳۴ سنة!! و معنی هذا- لأن النسخة لیست بخطه- أنه ألف الکتاب علی الأقل فی حدود ذلک التاریخ، و هو أمر بعید الاحتمال، بل نفضل التاریخ الأول سنة ۵۷۷ ه تاریخا لتألیف ابن رشد لهذه الجوامع. و العبث بالتواریخ أمر مألوف فی المخطوطات العربیة، خصوصها القدیمة منها. علی أننا بعد البحث فی المخطوطة نفسها لم نجد فی آخرها أی تاریخ! و کل ما وجدناه علی الورقة الأولی کلاما بالاسبانیة من وضع أحد محافظی المکتبة یقول فیه: «و کان نسخه (و لا یقول أین) فی شهر ربیع الأول سنة ۵۵۴ ه الموافقة لسنة ۱۱۵۹ م.

راجع مکتبة الغزیری ج ۱ ص ۱۸۵ العمود الأول». و لا ندری من أین استقی هذا الکلام کاتبه، لأننا لم نجد فی نهایة أی کتاب من الکتب الستة ذکرا لأی تاریخ. فلنستبعد نهائیا هذا التاریخ- سنة ۵۵۴ ه- لأنه غیر معقول أولا، و لأنه غیر موجود- و هذا هو الأهم- ثانیا فی المخطوطة نفسها.

۲- تفسیر کتاب النفس. و لا نعرف تاریخ وضعه بالدقة؛ و لم یبق لنا- فیما نعرف حتی الآن- نص عربی له؛ و لکن لدینا الترجمة اللاتینیة ضمن شروح ابن رشد علی أرسطو مترجمة إلی اللاتینیة، و قد طبعت عشرات الطبعات و منها عشرات النسخ المخطوطة فی المکتبات الکبری بأوربا. و الطبعة الأساسیة لشروح ابن رشد باللاتینیة ظهرت فی مدینة بادوفا (إیطالیا) سنة ۱۴۷۲- سنة ۱۴۷۴، ثم طبعت بعد ذلک فی فینسیا أکثر من خمسین طبعة ما بین سنة ۱۴۸۰- سنة ۱۵۸۰ منها ۱۴ طبعة کاملة أو تکاد، و من أشهرها طبعة الجونتا سنة ۱۵۵۳

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۲۱

و آخر الطبعات الكاملة سنة ۱۵۷۴؛ كما طبعت كاملة أيضا فى ليون (فرنسا) سنة ۱۵۲۴، و طبعت أجزاء منها فى السنوات ۱۵۱۷، ۱۵۳۱، ۱۵۳۷، ۱۵۴۲؛ و طبعت و اتسع انتشارها فى ليون سنة ۱۵۴۷ و فيها خصوصا شرح كتاب النفس.- و لو وجد النص العربى لتفسير ابن رشد، إذن لكان فيه العون كل العون فى تصحيح النص، لأن ابن رشد فى التفسير الكبير يورد النص بحروفه.

أما الترجمة اللاتينية فلا تغنى شيئا فى تحقيق النص العربى لترجمة «فى النفس» لهذا لم نعول عليها فى نشرتنا هذه.

۳ النص اليونانى لكتاب «فى النفس

المخطوط الرئيسى الذى تعتمد عليه النشرات النقدية للنص اليونانى لكتاب «فى النفس» لأرسطو هو مخطوط باريس رقم ۱۸۵۳، و يرمز إليه منذ بكر Bekker بالرمز E ؛ و قد درسه بعناية كل من بكر و ترندلنبرج Trendelenburg و بوسيميكر Bussemaker و بنش Pansch و تورستريك Torstrik و بيل Biehl و روديه Rodier و استابفر ۲۰] Stapfer]. و قد وصفه ترندلنبرج فقال (ص XVI) إنه «مخطوط من القرن العاشر على ورق برشمان، أنيق، واضح الخط، حروفه و كلماته غير مفصوله، بل موصولة فيما بينها»؛ و قال عنه تورستريك (ص VIII) : «إن هذا المخطوط كتبه، فيما يتصل بكتاب «فى النفس»، ناسخان؛ و هو قديم جدا، أنيق جدا، متشابه الخطين جدا». ذلك أن المقالة الأولى و الثالثة، و شذرات من قراءات أو تلخيص المقالة الثانية تختلف عن القراءة المعتادة، مكتوبة بنفس القلم الذى كتب به كتاب

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۲

«السماع الطبيعى» الموجود فى نفس المخطوط، و فى الصفحة ۳۸ سطرا. أما المقالة الثانية فى صورتها الكاملة و فى قراءتها التى تشاركها فيها سائر النسخ فبقلم آخر مخالف، و فى الصفحة ۴۸ سطرا. و فى المقالة الثالثة خرم يقع بين الورقة ۲۰۰ و ۲۰۱ و يشمل من ۱۴۳۰ ا ۲۴ إلى ۴۳۱ ب ۱۶؛ كذلك ينقصه الورقة الأخيرة التى كان يجب أن تتضمن من ۱۴۳۴ ا ۳۱ إلى النهاية ۴۳۵ ب ۲۵. و لكن هذا النقص قد عوّضه مخطوط الفاتيكان رقم ۲۵۳ و رمزه L و يتفق فى قراءاته مع E أكثر من غيره، و لكنه لا يشمل إلا المقالة الثالثة فحسب، و قد وصفه ترندلنبرج (ص IX) فقال: «مخطوط على ورق عادى. من قطع الربع الصغير، حديث نسبيا، و ناسخه يسىء فهم اختصارات الكتابة فى بعض المواضع». و قد راجع بكر بالإضافة إلى E و L ستة مخطوطات أحدث تاريخا، رمز إليها بالحروف W, X, S, T, U, V, . و العمل التحضيرى الذى قام به بكر قد عاد فراجعه تورستريك و استطاع بفضل المواد التى جمعها بكر نفسه أن يجرى عدة تصحيحات على قراءات S, E . و يظهر أن المخطوطين E, L يرجعان إلى أصل واحد، بينما المخطوطات الستة الأخرى ترجع إلى أصل آخر مشترك، كما انتهى إلى هذا هكس[۲۱] فى مقدمة نشرته و ترجمته لكتاب فى النفس (ص LXXIV)، و قد أفدنا منها هنا. على أن المخطوط E قد أصابه كثير من التصحيحات التى طرأت عليه بعد كتابته، و يتفق أغلبها مع سائر النسخ X- S . و منذ عهد بكر أضيف مخطوطان جديدان، هما مخطوط باريس رقم ۲۰۳۴ و رمزه فى نشرة بيل Y بينما رمز إليه ترندلنبرج بالرمز P ، و كان بلجر Belger هو الذى أشار بالرمز Y و فيه قراءات غريبة لعلها ترجع إلى كاتب أراد إصلاحه. و الثانى هو مخطوط الفاتيكان رقم ۱۳۳۹، نشر عنه رابه Rabe مقارنة للمقالة الثانية، و رمزه P .

يضاف إلى هذه الأصول المباشرة أصول غير مباشرة هى بعض فصول[۲۲]

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۳

للإسكندر الأفروديسى و رسالة «فى النفس». ثم تلخيصان أحدهما تلخيص ثامسطيوس، و الآخر لسوفونياس، و فيهما كثير من النصوص و تفسيرها. يضاف إلى هذا كله تفسيران أحدهما لسنبلقيوس و الآخر يلوح أنه من وضع يحيى النحوى (و يرى هيدوك أن شارح المقالة الثالثة ليس هو شارح المقالتين الأولى و الثانية، و يقترح أن يضيف شرح المقالة الثالثة إلى اصطفن Stephanns). و

هؤلاء جميعا قد عاشوا قبل أقدم مخطوطاتنا بعدة قرون: فالإسكندر الأفروديسى عاش فى نهاية القرن الثانى الميلادى، و ثامسيطوس فى النصف الثانى من القرن الرابع، و سنبلقيوس و يحيى النحوى فى القرن السادس الميلادى.

و لما كانت الترجمة العربية من القرن التاسع الميلادى، فهى أقدم بقرابة قرن من أقدم مخطوط يونانى لدينا؛ فمن الثابت إذن أن النص اليونانى الذى قامت عليه الترجمة العربية هو أقدم النصوص اليونانية جميعا. و الشىء المؤسف له حقا أن المخطوط العربى الذى وردت فيه هذه الترجمة العربية هو مخطوط وحيد، فيه تحريف كثير، و لهذا أمسكنا عن اتخاذه حكما بين القراءات المختلفة، و فضلنا الرجوع إلى النص النقدى الذى انتهى إليه بيل Biehl و هكس Hicks فى تصحيح المواضع الملتبسة، لأن هذا أسلم عاقبة و أدعى إلى الطمأنينة.

و المخطوط العربى الذى عنه ننشر هذه الترجمة هو مخطوط أياصوفيا رقم ۲۴۵۰ (ورقة ۱- ۷۱) و قد ورد فى الصفحة الأولى وقف النسخة هكذا: «قد وقف هذه النسخة سلطاننا الأعظم و الخاقان المعظم مالك البرين و البحرين- على ذمة الحرمين الشريفين- السلطان السلطان السلطان الغازى محمود خان، وقفا صحيحا شرعيا- حرره الفقير أحمد شيخ راج المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين، غفر لهما». و فوقه: ختم فيه: «الحمد للّه الذى هدانا لهذا، و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا اللّه» ثم فيه طرة فيها: «وقف محمود خان».

و تحته ختم فيه: «يا رب. بو توفيق تمنا كند. أحمد» و معناه: «يا رب! وفقنا و حقق رجاءنا.» ثم اسم صاحب الختم: «أحمد» هذا.- و مسطرة الصفحة ۱۵ سطرا، و حجم الصورة الشمسية التى لدينا ۵/ ۱۲* ۶ سم. و الخط نستعليق منقوط، دقيق الحروف، واضح.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۴

و يبدأ المخطوط هكذا: «بسم اللّه الرحمن الرحيم، و صلى اللّه على سيدنا محمد و آله و سلم. هذا كتاب أرسطاطاليس و فص كلامه فى النفس، ترجمة إسحاق بن حنين»- و هكذا نص على أن الكتاب فص كلام أرسطو فى النفس، و أن الترجمة لإسحاق بن حنين.

و ينتهى هكذا: «... و كذلك صار اللسان فيه ليجيب به غيره بالكلام و الحديث. بحمد اللّه و توفيقه تمت المقالة الثالثة من كتاب أرسطاطاليس فى النفس، و هى آخر الكتاب. و الحمد للّه رب العالمين». و هكذا يتبين أن الكتاب كامل، و هو فعلا كامل يتفق مع النص اليونانى تماما.

و ليس فى المخطوطة (فى الصورة الشمسية على الأقل) ذكر تاريخ نسخها.

و لكنها قطعا أقدم من واقفها السلطان محمود خان (محمود الأول بن مصطفى: تولى الخلافة بين ۱۱۴۳ ه إلى ۱۱۶۸ ه، و محمود الثانى بن عبد الحميد بين ۱۲۲۳ ه و ۱۲۵۵ ه).

و النسخة على كل حال حديثة غير جيدة، بل فيها تحريف شديد كثير.

ب- «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس

و الكتاب الثانى الذى ننشره هنا هو كتاب «فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» المنسوب إلى فلوطرخس (حوالى ۴۶ م- بعد ۱۲۰ م) بن أوطوبولس من قيرونيه، الفيلسوف الأكاديمى و المؤرخ صاحب التراجم، و فهرست كتبه المعروف باسم فهرست لمبرياس Lamprias يتضمن أسماء ۲۷۷ مؤلف لفلوطرخس ليست كلها صحيحة النسبة إليه، و ليست هى أيضا كل ما ألف؛ و يمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى «الأخلاقيات» Moralia و هى بدورها إما محاورات، أو نقوض؛ و إلى «المؤلفات التاريخية»، و تشمل خصوصا تراجم مشاهير الساسة و العسكريين اليونانيين و الرومانيين، يدرسهم أزواجا أزواجا فيبدأ باليونانى ثم بالرومانى و يقارن بينهما، و هكذا باستمرار؛ و قد بقى لنا من هذه الأزواج

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۵

ثلاثة و عشرون زوجا، و كذلك أربع تراجم مفردة؛ و المفقود و هو أربع مقارنات و فيها يتحدث عن الميلاد و الشباب و الخلق و

الأفعال و الموت و ما أحاط بكل منها من ظروف، يتخلل ذلك تأملات أخلاقية. و قد اعتمد فى كتابتها على مصادر يونانية خصوصا؛ و هو يهدف إلى التشويق أكثر من الدقة التاريخية، إلى الاعتبار بالنماذج الإنسانية الممتازة؛ و يلوح أنه أخرج هذه التراجم بين سنة ۱۰۵ و سنة ۱۱۵ ميلادية. أما كتبه المشكوك فى صحة نسبتها إليه أو المنحولة فتشمل:

«تعزية إلى أبولونيوس»، «فى تأديب الأحداث»، «فى فضائل النساء»، «فى حياة و شعر هو ميروس»، «قصص غرامية»، «أمثال الإسكندرانيين»، «تراجم صغار»، «تراجم عشر خطباء»- ثم كتابنا هذا: «فى الآراء الطبيعية[۲۳]» الذى أخذ بعضه من كتاب ايتيوس و عنوانه و يتضمن آراء اليونانيين فى الفلسفة الطبيعية، و قد نشره ديلز فى «كتب الأقوال اليونانية» (۱۸۷۹، ص ۲۷۳- ص ۴۴۴)Doxographi Graeci .

و أول من ذكر كتاب فلوطرخس هذا فى الكتب العربية التى بين أيدينا مطهر بن طاهر المقدسى فى كتابه: «البدء و التاريخ[۲۴]» الذى ذكر مؤلفه أنه ألفه «سنة ثلاثمائة و خمس و خمسين من هجرة نبينا»، فقال: «قرأت فى كتاب منسوب إلى رجل من القدماء يقال له أفلوطرخس، ذكر فيه اختلاف مقالات الفلاسفة و رسمه بكتاب: «ما يرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية» (ج ۱

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۶

ص ۱۳۵ س ۱۴ و ما يليه) و قد نقل عنه فى ۲۹[۲۵] موضعا على الأقل راجعناها على ما ورد فى نص كتابنا هذا و أفدنا منها فى التصحيح.

و ثانى من نقل عن كتاب فلوطرخس مجموع المؤلفات المنسوبة إلى جابر ابن حيان. ففى كتاب «الحاصل» (مخطوط باريس رقم ۵۰۹۹ ورقة ۱۱۶ ا- ۱۱۶ ب. مخطوط جار اللّه برقم ۱۶۴۱ ورقة ۱۱۷ ا- ۱۱۹ ا) المنسوب إلى جابر بن حيان سبعة فصول (هى م ۴ ف ۲- ف ۶، م ۱ ف ۲۵- ف ۲۶) مأخوذة نقلا عن كتاب «الآراء الطبيعية» دون ذكر اسم فلوطرخس و لا ذكر اسم الكتاب. و قد نشرها باول كراوس و وضع أمامها النص اليونانى لهذه المواضع و ذلك فى كتابه «جابر بن حيان» (ج ۲ ص ۳۳۲- ص ۳۳۷. القاهرة سنة ۱۹۴۲. مطبوعات المعهد المصرىInstitut d`Egypte - بالفرنسية)،

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۷

فلنكتف هنا بالإحالة إليه. و كان المأسوف عليه كراوس قد سعى كل السعى للحصول على المخطوط الذى نشرنا منه كتاب فلوطرخس، فلم يحل بطائل و أراد تعزية نفسه فقال (ص ۳۳۷ تعليق ۳): «و ليس من المؤكد أن هذا المخطوط يتضمن ترجمة كاملة لكتاب الآراء الطبيعية»؛ و هى تعزية ينقضها واقع الحال، و هو أن هذه الترجمة كاملة! و لكن لعله مما يعزيه فى قبره أننا قمنا عنه بنشر هذا الكتاب الأثير لديه، و هو منا خير تحية وفاء لذكراه العاطرة فى نفوسنا.

و ثالث مصدر يذكر اسم الكتاب هو ابن النديم فى «الفهرست» فى مقال له عن فلوطرخس. قال ابن النديم (ص ۲۵۴ نشرة فلوجل- ص ۳۵۵ من الطبعة المصرية): «فلوطرخس: (له من الكتب): كتاب الآراء الطبيعية، و يحتوى على آراء الفلاسفة فى الأمور الطبيعيات، و هو خمس مقالات، و نقله قسطا ابن لوقا البعلبكى؛ كتاب إلى موريليا (!) فيما دله عليه من مداراة العدو و الانتفاع به. كتاب الغضب. كتاب الرياضة: مقالة سريانى. كتاب النفس: مقالة».

أما كتاب الغضب فهو[۲۶] (راجع كرست: «تاريخ الأدب اليونانى» ج ۲ ص ۵۱۵)، و هو مفقود. أما كتاب النفس فهو (راجع: كرست ج ۲ ص ۵۰۱، ص ۵۱۵، ص ۱۰۱۱)، و هو موجود فى نصه اليونانى. أما «كتاب إلى موريليا فيما دله عليه من مداراة العدو و الانتفاع به» فصوابه، كما لاحظ أوجست ملر («الفلاسفة اليونانيون فى الروايات العربية» تعليق ۵۰ ص ۵۸): «إلى قورناليا» (و المقصود هو رسالة فلوطرخس بعنوان (كيفية الانتفاع بالعدو) و فى مطلعها يوجه الحديث إلى قورناليا (راجع عنها كتاب كرست ج ۲ ص ۴۹۱؛ ص ۴۹۲، تعليق ۲؛ ص ۵۰۶)، و قورناليا صيغة المنادى من قورناليوس. أما كتاب الرياضة فنظن أنه يقصد به كتاب «تأديب الأحداث»، و كلمة رياضة هنا تترجم الكلمة فى العنوان:

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۸

(راجع كرست ج ۲ ص ۵۰۷، ص ۵۱۶، ص ۶۶۲)؛ و قد نشر لاجارد Lagarde فى كتابه Anecdota ترجمة سريانية لهذا الكتاب[۲۷].

يضاف إلى ما ورد فى «الفهرست» لابن النديم (و قد نقله القفطى و شوهه، كعادته فى أغلب ما ينقل، و لهذا يجب عدم الأخذ بكلامه إلا- باحتياط شديد، و الأفضل الرجوع إلى الأصل الذى ينقل عنه) ما ورد فى «فهرست» كتب محمد بن زكريا الرازى[۲۸] بعنوان: «كتاب فى تفسير كتاب فلوطرخس فى تفسير كتاب طيماوس» و يرى ملر (ص ۸) أن المقصود هو، بينما يرى بينس («مذهب الذرة عند المسلمين» ص ۹۰ تعليق ۱- ص ۸۷ من الترجمة العربية تعليق ۵) أنه يمكن أن يكون المقصود أيضا كتاب فلوطرخس المفقود، بعنوان و محمد بن زكريا الرازى (المتوفى حوالى سنة ۳۲۰ ه) هو أوفر الفلاسفة العرب عناية بفلوطرخس. فالى جانب هذا الكتاب، يرد بين أسماء كتبه: «كتاب فى تمام كتاب فلوطرخس» (البيرونى رقم ۱۱۴؛ ابن أبى أصيبعة ص ۳۱۹ س ۳۰)، تم «كتاب الآراء الطبيعية» (ابن النديم ۳۰۱: ۲۲؛ ابن القفطى ۲۷۶: ۶؛ ابن أبى أصيبعة ۳۲۰: ۲۳). ثم إن الرازى فى «مقالة فيما بعد الطبيعة» ينقل عن فلوطرخس و كتابه هذا الذى بين أيدينا، «الآراء الطبيعية» فيقول: «فأما ما حكاه فلوطرخس عمن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية، فانه حكى عن مطرودرس منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تنبت سنبلة واحدة فى صحراء واسعة، و كذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له» («رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى» ص ۱۳۲ س ۱۳- س ۱۵؛ نشرة باول كراوس، القاهرة سنة ۱۹۳۹). و هذا بعينه ما ورد هنا فى كتابنا هذا (ص ۱۰۶ س ۱۳- س ۱۵) حيث قال: «و أما مطرودرس فانه كان يقول

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۲۹

إنه من المنكرات أن تنبت سنبلة واحدة فى صحراء واسعة، و أن يكون عالم واحد فيما لا نهاية له»، و يكاد الرازى أن ينقل عنه حرفيا. و واضح من هذا كله أن الرازى قد أفاد من مؤلفات فلوطرخس فائدة جلى، و على رأسها كتاب «الآراء الطبيعية».

و لعل أكثر المؤلفين نقلا- عن كتاب فلوطرخس هذا هو الشهرستانى. و هذا أمر قد تنبه إليه بومشترك منذ سنة ۱۸۹۷ (فى كتاب «دراسات فلسفية تاريخية مهداة إلى كورت فكسموت بمناسبة عيد ميلاده الستين» ليبتسج سنة ۱۸۹۷ ص ۱۴۲ و ما يتلوها). إلا أن كثيرا من المواضع التى اعتمد فيها الشهرستانى على فلوطرخس إنما ترجع إلى كتاب «الآراء الطبيعية». و الواقع أن الشهرستانى يذكر أولا فلوطرخس من بين الحكماء الذين تبعوا من سماهم باسم الحكماء السبعة (بهامش «الفصل» ج ۲ ص ۱۲۴ السطر الأخير. القاهرة سنة ۱۳۴۷ ه)؛ و ثانيا يذكره بمناسبة سقراط فيقول: «و حكى فلوطرخس عنه فى المبادى أنه قال: أصول الأشياء ثلاثة و هى العلة الفاعلة و العنصر و الصورة: فالله تعالى هو الفاعل، و العنصر هو الموضوع الأول للكون و الفساد، و الصورة و الجوهر لا كون» (ج ۳ ص ۳۱ بالهامش) و قوله فى «المبادى» يقصد به فصل «فى المبادى و ما هى» من كتاب «الآراء الطبيعية» لفلوطرخس؛ و هذا القول نجده بنصه فى كتابنا هذا (ص ۱۰۴ س ۴- س ۵) حيث يرد: «و أما سقراط و أفلاطن ... (ف) يريان المبادى ثلاثة و هى: اللّه و العنصر و الصورة؛ و اللّه هو العقل، و العنصر هو الموضوع الأول للكون و الفساد، و الصورة جوهر لا جسم له».- و بطول بنا الأمر هنا لو تتبعنا هذه المواضع فى الشهرستانى و نظائرها فى كتابنا. و لهذا فان أية نشرة نقدية علمية لكتاب «الملل و النحل» للشهرستانى لا بد أن ترجع إلى نص فلوطرخس هذا و تتقراه فصلا فصلا و تعقد المقارنات و تثبت المواضع المتناظرة. و سيكون فى هذا أبلغ الفائدة فى تصحيح ما يستغلق من مواضع فى كتاب الشهرستانى.

و من الذين نقلوا عن كتاب «الآراء الطبيعية» لفلوطرخس أبو محمد الحسن ابن موسى النوبختى، أحد كبار متكلمى الشيعة و فلاسفتهم فى القرن الثالث الهجرى (لا يعرف تاريخ وفاته بالدقة، و لكنه من غير شك قد جاوز سنة ۳۰۰ ه)

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۰

و صاحب كتاب «الآراء و الديانات». و كان أحق بالتقديم لتقدم تاريخ حياته عن المقدسى و الرازى، و لكن لم تبق لنا منه نصوص

كاملة يتحدث فيها عن فلوطرخس و ينقل من كتابه. و كل ما لدينا هو ما نقله ابن الجوزى فى «تلبيس إبليس» عن كتاب «الآراء و الديانات» («تلبيس إبليس» للحافظ الإمام جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى المتوفى سنة ۵۹۷ ه؛ ص ۷۷- ص ۷۸) للنوبختى- قال ابن الجوزى: «قال أبو محمد النوبختى: ذهب قوم إلى أن الفلك قديم لا صانع له، و حكى جالينوس عن قوم أنهم قالوا زحل وحده قديم. و زعم قوم أن الفلك طبيعة خالصة ليست فيها حرارة و لا برودة، و لا رطوبة و لا يبوسة، و ليس بخفيف و لا ثقيل. و كان بعضهم يرى أن الفلك جوهر نارى، و أنه اختطف من الأرض بقوة دورانه. و قال بعضهم: الكواكب من جسم يشابه الحجارة. و قال بعضهم هى من غيم تطفأ كل يوم و تستنير بالليل، مثل الفحم يشتعل و ينطفى. و قال بعضهم: جسم القمر مركب من نار و هواء ...»- ففى هذا النص: (۱) قوله: «و كان بعضهم يرى أن الفلك جوهر نارى ... دورانه» مأخوذ من كتاب «الآراء الطبيعية» م ۲ ف ۱۳: ۳ (راجع هنا ص ۱۳۰)؛ (۲) و قوله: «و قال بعضهم: الكواكب من جسم يشابه الحجارة» مأخوذ من «الآراء الطبيعية» م ۲ ف ۱۳: ۴ (هنا ص ۱۳۰)؛ (۳) و قوله: «و قال بعضهم هى من غيم تطفأ ... و ينطفى» مأخوذ من «الآراء الطبيعية» م ۲ ف ۱۳:

۷، مع اختلاف لعله تحريف فى ابن الجوزى أو النوبختى؛ (۴) و قوله: «و قال بعضهم جسم القمر ...» و هو قول الرواقيين، مأخوذ من «الآراء الطبيعية» م ۲ ف ۲۵: ۳ (راجع هنا ص ۱۳۸). و يكفينا هذا القدر لبيان أن الحسن النوبختى كان من أوائل من أفادوا من كتاب «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، لأنه كان معاصرا لمترجم الكتاب، قسطا بن لوقا البعلبكى المتوفى فى أرمينية حوالى سنة ۳۰۰ ه (- سنة ۹۱۲ م).

و يطول بنا البحث إلى غير نهاية لو تتبعنا ما أخذه المؤلفون على اختلاف مشاربهم- من الرازى (أبى بكر) حتى الرازى (أبى حاتم)، و من الشهرستانى حتى سائر كتب الأقوال و التراجم، بل و فى كتاب «الدلائل و الاعتبار» المنسوب

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۱

إلى الجاحظ (نشرة حلب سنة ۱۳۴۶/ ۱۹۲۸ ص ۷۶- و هو منحول على الجاحظ)، و من متكلمين شيعة و غير شيعة- و لهذا نستطيع أن نقرر بكل طمأنينة أن كتاب «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس قد أصبح أغزر معين استقى منه المؤلفون المسلمون معلوماتهم عن الحكماء الأوائل. و من هنا أهميته العظمى فى الكشف عن مصادر المسلمين فى آراء الفلاسفة اليونانيين، و تبعا لهذا فى تأريخ الفلسفة الإسلامية. و لسنا نشك أبدا فى أنه سرعان ما عفى على أمثاله و صار أيسر ينبوع يمتتح منه الفلاسفة و مؤرخو المذاهب على السواء.

أما مترجمه فهو قسطا بن لوقا البعبكى الذى يقدر يوسف جبرييلى[۲۹] فى بحثه الممتاز عنه أن أبعد تاريخين لميلاده و وفاته هما سنة ۲۲۰ ه لميلاده و سنة ۳۰۰ ه لوفاته. أما بروكلمن[۳۰] فيقول إنه ولد فى بعلبك حوالى سنة ۲۰۵ ه/ ۸۲۰ م.

و كان مسيحيا ملكانيا. و مجرى حياته ينقسم ثلاثة أقسام:

العهد الأول: فى سوريا و بعلبك من الطفولة إلى الشباب، و تنقل فى آسيا الصغرى طلبا للعلم و الحصول على المخطوطات اليونانية؛

العهد الثانى: فى العراق فى بغداد، إبان كهولته، و عاش فى بلاط الخلفاء:

(ا) المستعين أو أبى العباس أحمد المعتصم (تولى الخلافة يوم الأحد ۵ ربيع الآخر سنة ۲۴۸ ه، و استمرت خلافته ۳ سنوات و ۸ أو ۹ أشهر، و قتل يوم الأربعاء ۳ شوال سنة ۲۵۲ ه)، (ب) المعتمد (نودى بالخلافة فى نهاية شهر رجب ۲۵۶، و توفى فى رجب ۲۷۹ ه)، (ج) المقتدر (تولى الخلافة من ۱۳ ذى القعدة سنة ۲۹۵ ه إلى ۲۷ شوال سنة ۳۲۰ ه) العهد الثالث: قضاه فى أرمينية، فى سن عالية، عند الأمراء النصارى، إلى أن توفى فى أرمينية.

و المصادر التى تحدثنا عن قسطا أهمها أربعة: «الفهرست» لابن النديم

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۲

ص ۲۹۵ (و لنشر إليه الآن بالحرف ن)؛ القفطى ص ۲۶۲ و ما يليها (- ق)؛ ابن أبى أصيبعة (- ص) ج ۱ ص ۲۰۴، ۲۴۴ و ما يليها، ج

۲ ص ۱۶۶؛ ابن العبرى فى «تاريخ مختصر الدول» ص ۲۵۹ (- ع). فاذا رجعنا إليها وجدناها تقول إن قسطا بن لوقا ولد فى بعلبك (ص، ق، ن) و إنه نصرانى (ق، ص)، و من أصل رومى (ص). كان طبيبا و فيلسوفا و فلكيا و رياضيا و موسيقارا (ن، ق، ص). تنقل فى أرجاء الامبراطورية البيرنطية و عاد إلى سوريا حاملا الكثير من المؤلفات اليونانية (ق، ع). و كان يجيد اليونانية و العربية (ق، ن، ص) و السريانية (ن) [ص ۲۴۴ س ۱۹- س ۲۰]، ص).

و استدعى إلى العراق للترجمة من اليونانية إلى العربية (ق، ص)، فارتحل إلى بغداد و معه عدد وفير من المخطوطات اليونانية قام يترجمها إلى العربية، و قد نقل أشياء و أصلح نقولا- كثيرة (ن، ص). ثم اجتذبه سنحاريب إلى أرمينية و أقام بها و كان بها أبو الغطريف البطريق من أهل العلم و الفضل، و حمل إليه كتبا كثيرة جليلة فى أصناف العلوم، سوى ما حمله إلى غيره من أصناف شتى (ق، ص)؛ و من أرمينية أجاب أبا عيسى ابن المنجم عن رسالته فى نبوة محمد عليه السلام، و فى أرمينية ألف كتاب «الفردوس» فى التاريخ (ن، ق، ص). و مات هناك و بنى على قبره قبة إكراما له كاكرام قبور الملوك أو رؤساء الشرائع (ق، ن).

و كان معاصرا ليعقوب الكندى (ق، ع). و يظهر أن القوم كانوا يفاضلون فى عهد ابن النديم بينه و بين حنين بن إسحاق على تكافؤ، و لهذا يقول ابن النديم:

«و قد كان يجب أن يقدم على حنين لفضله و نبله و تقدمه فى صناعة الطب، و لكن بعض الإخوان سأل أن يقدم حنين عليه، و كلا الرجلين فاضل». فهما يشتركان فى إتقانهما لليونانية و العربية معا، بينما كان سائر المترجمين بارعا فى الواحدة دون الأخرى، و لهذا يقول ابن النديم أيضا عن قسطا: «لا مطعن عليه، فصيح باللغة اليونانية، جيد العبارة بالعربية» (ص ۲۹۵، نشرة فلوجل- ص ۴۱۰ طبع مصر)[۳۱].

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۳

أما ثبت مؤلفاته فحافل جدا و ينقسم إلى قسمين: (ا) مؤلفات، (ب) مترجمات.

(ا) المؤلفات:

۱- «رسالة فى اختلاف الناس فى سيرهم و أخلاقهم و شهواتهم»- مهداة إلى أبى على الحارثى: مخطوط فى برلين برقم ۵۷۸۷، و رقم ۵۶۸۷ (۳)؛ و استانبول: سراى ۳۴۷۵، أسعد ۲۰۱۵؛ و منه فصل فى مخطوط جوتا رقم ۲۰۹۶ (۳).

۲- «رسالة فى السّهر» كتبها لأبى الغطريف: برلين برقم ۶۳۶۷، ۶۳۵۷.

۳- «فى تدبير الأبدان فى السفر للسلامة من المرض و الخطر» كتبه لأبى محمد الحسن بن المخلد: فى المتحف البريطانى ۴۲۴ (۲)، نقل عنه الطاووسى فى الفصل ۱۶ من كتابه «الأمان من أخطار الأسفار و الزمان» مخطوط فى الديوان الهندى برقم ۳۴۱؛ ۴- «فى البلغم و علله»: منشن ۸۰۵، كتبه لأبى الغطريف، يوجد منه المقالة الأولى، و مقالاته فى الأصل ست.

۵- «فى علل الشّعر» كتبه للحسن بن مخلد: المتحف البريطانى ۴۳۴ (۳) ۶- «رسالة فى العمل بالكرة ذات الكرسى»: برلين ۵۸۳۶؛ المتحف البريطانى ۱۶۱۵ (۷)، الملحق برقم ۷۵۳ (۶)؛

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۴

۷- «كتاب العمل بالاصطرلاب الكرى»، ليدن: ۱۰۵۳، سراى ۳۵۰۵ (۳).

۸- «رسالة فى الكرة الفلكية»، برلين: ۵۸۳۶، البريطانى ۴۰۷ (۱۰) أياصوفيا ۲۶۳۳، (و بعنوان: «كرة الفلك»- فى زاوية سيدى حمزة، راجع رينو، مجلة هسبريس ج ۱۸ ص ۹۳)؛ ۹- كتاب العمل بالكرة الفلكية (فى النجوم): بودلى بأوكسفورد ۲: ۲۹۷، جار اللّه ۲۰۹۶ (۲۲)، و بالعنوان نفسه رسالة كتبها لأبى الصفر اسماعيل بن بلبل وزير المعتمد: سراى ۳۵۰۵ (۵)، أياصوفيا ۲۶۳۵، ۲۶۳۷، أسعد ۲۰۱۵

(۱، ۳)، الآصفية ا: ۷۹۶ (۱۲۰)؛ و ترجم إلى العبرية (راجع اشتين شنيدر ص ۳۴۲). راجع جبرييلى ص ۳۴۹، و عن الترجمات اللاتينية و الأسبانية و العبرية راجع سوتر Suter ص ۱۶۳ فى ۱۰ Nachtrage- «كتاب البرهان على العمل بحساب الخطين» الديوان الهندى ۱۰۴۳ (۱۲)، أصلحه جابر بن إبراهيم الصابى، ليدن ۳: ۵۴، راجع سوتر فى ۲ Hefte, IX. Bd. IIIF. Math. Bibl فى ليبتسج سنة ۱۹۰۸.

۱۱- «كتاب حياة الأفلاك»، بودلى ۱: ۸۷۹ (۲).

۱۲- «كتاب الفصل بين الروح و النفس»: نشره يوسف جبرييلى وفقا لمخطوط جوتا رقم ۱۱۵۸ فى «أعمال أكاديمية لنشاى» بروما سنة ۱۹۱۰، و يوجد له مخطوطات: فى برلين: ۱۰۷۵، سراى: ۳۴۸۳- و نشره لويس شيخو فى المشرق سنة ۱۹۱۱ (ص ۹۴- ص ۱۰۴) وفقا لمخطوط فى المكتبة الخالدية بالقدس؛ ثم أعاد نشره ضمن «مقالات فلسفية قديمة» بيروت سنة ۱۹۱۱ ص ۱۱۷- ص ۱۲۸؛ و منه صل بين الروح و الجسد» (قاله منتسل Menzel فى مجلة الإسلام Islam ۹۴)؛ و منه قطعة فى أياصوفيا: ۲۴۵۷ (۶).

و الكتاب، و فيه شك فى صحة نسبته إلى قسطا، قد ترجمه يوحنا الاسبانى إلى اللاتينية حوالى سنة ۱۱۵۰، فانتشر فى أوربا؛ و طبعت هذه الترجمة

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۵

اللاتينية فى بازل سنة ۱۵۳۶، بعنوان:

Constantini Africani ... de animae etspiritus discrimine liber, utquidam

ثم نشرها أيضا برخ فى انسبروك سنة ۱۸۷۸

voluntC. S. Barach: Costa- ben- Lucaeded if ferentia Animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi

۱۳- رد قسطا بن لوقا على ابن المنجم و رسالة هذا إليه، ورد حنين ابن إسحاق على ابن المنجم ورد هذا عليه، مكتبة عيسى اسكندر المعلوف- راجع «مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق» ج ۱۲ ص ۶۶۳ (توفى ابن المنجم سنة ۳۰۰ ه).

۱۴- كتاب «الوباء» يقال إنه أهداه إلى خوارزمشاه أبى العباس مأمون بن مأمون (المتوفى سنة ۴۰۷ ه): مخطوط فى بنكيبور ۴: ۶.

۱۵- «كتاب فى حفظ الصحة و إزالة المرض»، بنكيبور ۴: ۷.

۱۶- «كتاب فى الأدوية المسهلة و العلاج بالإسهال»: أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۷۶ ا- ۹۶ ا)- راجع رتر فى ۱۷ ۳۳۸ (۴۳۹۱) SBBA-

«رسالة فى التحرز من الزكام و النزلات التى ترد فى الشفاء»، أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۹۶ ا- ۱۰۰ ب).

۱۸- كتاب «فى العياء»، أياصوفيا: ۳۷۲۴ (ورقة ۱۰۱ ا- ۱۰۵ ب).

۱۹- فى «علة طول العمر و قصره» بحسب أرسطو فى كتابه (طول العمر و قصره)، مخطوط فى أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۱۰۵ ب- ۱۱۱ ب).

۲۰- «فى الضرس»، مخطوط أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۱۱۱ ب- ۱۲۳ ا) ۲۱- فى «ذكر إصلاح الأدوية المسهلة»، أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۱۲۳ ا- ۱۲۷ ب).

۲۲- «فى صفة الجدر و أنواعه و أسبابه و علاجه على رأى جالينوس و بقراط»: أياصوفيا ۳۷۲۴ (ورقة ۲۲۲ ب- ۲۳۶ ب).

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۳۶

۲۳- «فى الوزن و الكيل»، أياصوفيا ۳۷۲۴ (۶۸ ا- ۷۴ ب).

أما مترجماته فعديدة، لا نطيل الكلام بذكرها، مكتفين بالإحالة إلى بروكلمن (ج ۱ ص ۲۲۳- ص ۲۲۴؛ الملحق ج ۱ ص ۳۶۶)، و

معظمها فی الریاضیات و شیل الأثقال؛ کما نحیل إلی یوسف جبرییلی فی مقاله عن مؤلفات و ترجمات قسطا (أکادیمیهٔ لنشای، روما سنهٔ ۱۹۱۲) الذی أشرنا إلیه مرارا من قبل، و إلی اشتین شنیدر فی «الترجمات العربیهٔ عن الیونانیهٔ». هذا فضلا عن کتبه المفقودهٔ، مؤلفهٔ و مترجمهٔ، و هی أضعاف کتبه الموجودهٔ. و الحق أن قسطا فی حاجهٔ إلی دراسهٔ مستوفاهٔ خاصهٔ، لأنه- إلی جانب حنین بن إسحاق- أکبر شخصیهٔ خدمت التراث الیونانی فی الحضارهٔ الإسلامیهٔ.

و نحن إنما ننشر کتاب «الآراء الطبیعیهٔ» المنسوب إلی فلوطرخس عن المخطوط[۳۲] الفرید الممتاز رقم ۴۸۷۱ بالظاهریهٔ بدمشق، و قد کتب سنهٔ ۵۵۸ ه فی بغداد. و هو مجموع فیه ثمانی و عشرون رسالهٔ، و عدد أوراقه ۱۴۵، و مقاسه ۲۶* ۱۷ سم. و کتبه أکثر من قلم. و یظهر أن النسخهٔ منقولهٔ عن نسخهٔ «من خط توما» کما ورد فی نهایهٔ «مقالهٔ الإسکندر فی مبادئ الکل» (کتابنا «أرسطو عند العرب» ص ۲۷۷). و هذه الرسائل هی:

۱- «الصحف»- ناقصهٔ الأول، مضطربهٔ الصحف، بقی منها ۶ ورقات؛ ۲- «الآراء الطبیعیهٔ التی ترضی بها الفلاسفهٔ» لفلوطرخس، فی ۲۳ ورقهٔ، و هو الکتاب الذی ننشره هنا؛ ۳- «السبعهٔ أبواب التی وضعها الحکیم فی صفهٔ النفس» و هو مختصر کلام أرسطو فی النفس، و منه نسخهٔ مصورهٔ فی مکتبهٔ جامعهٔ القاهرهٔ برقم ۲۴۰۶۲ و قد أشرنا إلی هذا من قبل (ص ۱۹)- فی ۳ صفحات؛

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمهٔ، ص: ۳۷

۴- «الفوز الأکبر» لمسکویه، فی ۲۹ صفحهٔ؛ راجع مقدمهٔ کتابنا «الحکمهٔ الخالدهٔ» لمسکویه (ص ۲۲)؛ ۵- «الأبواب فی طبیعهٔ الإنسان» و هی ثلاثهٔ و أربعون بابا، فی ۴۷ صفحهٔ؛ تألیف غریغوریوس أسقف نوسا؛ ۶- قطعهٔ من «شرح ثامسطیوس لمقالهٔ اللام» ترجمهٔ إسحاق بن حنین، و قد نشرناها فی «أرسطو عند العرب» (ص ۳۲۹- ص ۳۳۳. القاهرهٔ سنهٔ ۱۹۴۷)، و اختلطت بها قطعهٔ من مقالهٔ الشیخ أبی زکریا یحیی بن عدی «فیما انتزعه من کتاب السماع الطبیعی و غیره لأرسطو»- ۳ صفحات؛ ۷- «المسائل فی النجوم» لمحمد بن منصور المروزی، المکنی بأبی عبد اللّه- فی ۶ صفحات؛ ۸- رسالهٔ عبد العزیز بن عثمان القبیصی المنجم إلی الأمیر سیف الدولهٔ (ابن حمدان) «فی امتحان المنجمین» ممن هو متسم بهذا الاسم- فی ۱۲ صفحهٔ و توفی القبیصی سنهٔ ۳۵۶ ه و له «المدخل إلی صناعهٔ أحکام النجوم»- منه نسخهٔ فی الحمیدیهٔ برقم ۸۵۶ (۲)، و بتنا ۱: ۲۳۹- راجع عنه بروکلمن ج ۱ ص ۲۵۴، و الملحق ج ۱ ص ۳۹۹.

۹- مقالهٔ الحازمی «فی اتخاذ کرهٔ تدور بذاتها»، و فیها رسوم- فی ۳ صفحات؛ راجع عنه القفطی ص ۲۷۸؛ ۱۰- مسائل فی النجوم- فی ثلاث صفحات؛ ۱۱- عمل آلهٔ لقیاس الکواکب الثابتهٔ و آلهٔ یعلم بها عمود کل جبل و طول کل حائط و عمل صندوق للساعات- فی ۵ صفحات؛ ۱۲- مقالهٔ الصغانی «فی الأبعاد و الأجرام»- فی ۳ صفحات؛ ۱۳- رسالهٔ محمود بن أبی القاسم التاجر فی الاحتیال لمعرفهٔ مقدارین من الذهب و الفضهٔ فی جسم مرکب من غیر أن ینکسر- فی صفحتین؛ ۱۴- رسالهٔ فی الآلهٔ المحرقهٔ لأبی سعد العلاء بن سهل- فی ۳ صفحات؛ ۱۵- جواب أبی الوفاء محمد بن محمد البوزجانی عما سأله الفقیه أبو علی

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمهٔ، ص: ۳۸

الحسن بن حارث فی مساحهٔ المثلثات- فی صفحهٔ و نصف.- و هو أبو الوفاء محمد بن محمد بن یحیی بن اسماعیل بن العباس، مولده ببوزجان من بلاد نیسابور سنهٔ ۳۲۸ و انتقل إلی العراق سنهٔ ۳۴۸ و توفی سنهٔ ۳۸۷ ه أو سنهٔ ۳۸۸، راجع «الفهرست» لابن الندیم ص ۲۸۳ (فلوجل)، ابن خلکان (برقم ۶۸۱)، ابن القفطی ص ۲۸۷ (نشرهٔ لبرت)، البیهقی: «التتمهٔ» (ص ۷۶)، الصفدی:

«الوافی» (ج ۱ ص ۲۰۹)، سوتر: ۷۱، نلینو: علم الفلک- راجع بروکلمن ج ۱ ص ۲۵۵، الملحق ج ۱ ص ۴۰۰؛ و لا نعرف لهذه الرسالهٔ نسخهٔ أخری؛ ۱۶- رسالهٔ نصر بن عبد اللّه المهندس «فی استخراج سمت القبلهٔ»؛ ۱۷- رسالهٔ «الأدب الصغیر» لابن المقفع- راجع مقدمهٔ کتابنا «الحکمهٔ الخالدهٔ»، القاهرهٔ سنهٔ ۱۹۵۲؛ ۱۸- صفحهٔ فی الفلک مبتورهٔ؛ ۱۹- کتاب «التجرید فی أصول الهندسهٔ» تألیف الأستاذ أبی الحسن علی بن أحمد النسوی (بالنون)، فی ۴۱ صفحهٔ و بها رسوم؛ و قد ترجم له البیهقی فی «التتمهٔ» («تاریخ حکماء الإسلام» برقم ۶۴) فقال إنه کان من حکماء الری و له الزیج الذی یقال له الزیج الفاخر، و کان حکیما مهندسا، عاش قرابهٔ مائهٔ سنهٔ. و

له «المقنع فی الحساب الهندی» منه نسخة فی لیدن برقم ۱۰۲۱- راجع عنه فیبکه Woepke فی «المجلة الأسیویة» JA سنة ۱۸۶۳ ۱: ۴۹۲ و ما یلیها، کانتور «تاریخ الریاضة» ج ۱ ص ۵۵۳- ص ۵۵۷ (فی الطبعة الأولی- ۷۱۶- ۷۲۱ ط ۲)، ه. سوتر «فی کتاب الحساب للنسوی» فی FolgeVII, III. Math. Bibl و له أیضا کتاب «الإشباع» شرح فیه نظریة منلاوس، منه مخطوط فی لیدن برقم ۱۰۶۰؛ و له کذلک شرح علی أرشمیدس فی المأخوذات Lemmata بتحریر الطوسی، منه نسخة فی برلین رقم ۵۹۳۶، و فلورنسة برقم ۲۷۱، و بودلی ۱:

۸۵۷ الخ.

۲۰- «مقالة الإسکندر الأفرودیسی فی القول فی مبادئ الکل بحسب

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۳۹

رأی أرسطاطالیس»، ۱۱ صفحة؛ و قد نشرناها فی «أرسطو عند العرب» (ص ۲۵۳- ص ۲۷۷)؛ ۲۱- «کلام الإسکندر الأفرودیسی» نقل سعید بن یعقوب الدمشقی، ۱۳ صفحة؛ و قد نشرناه فی کتابنا «أرسطو عند العرب» (ص ۲۷۸- ص ۲۹۴) و یشمل جملة مقالات عدتها ۹؛ ۲۲- «مقالة ثامسطیوس فی الرد علی مقسیموس فی تحلیل الشکل الثانی و الثالث إلی الأول»، ترجمة الدمشقی أیضا؛ و قد نشرناها فی «أرسطو عند العرب» (ص ۳۰۹- ص ۳۲۵).

۲۳- «أجوبة المسائل الواردة من الشیخ الفاضل الحسن بن سوار»، فی ۳ صفحات؛ و ابن سوار هو ابن الخمار، راجع عنه کتابنا «التراث الیونانی» و «الفهرست» لابن الندیم (فلوجل ص ۲۶۵)، و ابن أبی أصیبعة (ج ۱ ص ۳۲۲- ص ۳۲۳)، و ابن القفطی (طبعة القاهرة ص ۱۱۳)، و لا ندری لمن هذه الأجوبة؛ ۲۴- «رسالة فی المدخل إلی علم المنطق» تألیف أبی الحسن علی ابن أحمد النسوی المذکور من قبل فی رقم ۱۹، و تقع فی ثمانی صفحات؛ ۲۵- کتاب «تقیید حدود المنطق التی وضع أرسطاطالیس»، فی ثمانی صفحات؛ ۲۶- حجج برقلس التی یبرهن بها أن العالم أبدی، و هی ثمانی عشرة حجة، نقل إسحاق بن حنین، و قد نشرناها فی کتابنا: «برقلس عند العرب»؛- فی ثلاث صفحات؛ ۲۷- مسائل فرقلس (- برقلس) فی الأشیاء الطبیعیة، نقل إسحاق ابن حنین- فی صفحتین ینقصهما ما یتلوهما، أی بعدهما خرم؛ و نشرناها أیضا فی کتابنا «برقلس عند العرب»؛ ۲۸- کتاب أبی أحمد بن إسحاق الاسفزاری فی الأمور الإلهیة، و یتألف من ثمان و عشرین مسألة- و هو فی عشرین صفحة، و به ینتهی المخطوط

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۴۰

و فی عزمنا أن ننشر ما لم ننشره من هذه الرسائل، کلما تهیأ لنا أن نضم الإلف إلی إلفه فی مجلدات مفردة، تنتظمها مع غیرها مما یشابهها و یدخل فی بابها.

(ح) تلخیص کتاب «الحاس و المحسوس لأرسطو»

للقاضی أبی الولید بن رشد و هذا أثر لم ینشر من بین آثار ابن رشد التی لم یکد ینشر منها فی العربیة إلا أقل القلیل، علی الرغم من أنه نشرت له کل مؤلفاته فی اللاتینیة مائة مرة أو یزید، کما أشرنا إلی هذا من قبل. و إنه لعار کل العار أن تظل مؤلفاته المخطوطة العربیة بغیر نشر علمی دقیق حتی الآن، فیما عدا ما نشره الأب بویج، علی ما فی منهجه فی النشر من مطعن.

و المخطوط الذی ننشره عنه هو المخطوط رقم ۱۱۷۹ فی ینی جامع باستانبول و یتضمن مجموعة وافرة من الکتب بعضها لأرسطو و ابن رشد، و البعض الآخر لجالینوس.

ففیه لأرسطو و ابن رشد:

۱- «کتاب الآثار لعلویة لأرسطوطالیس» ترجمة یحیی بن البطریق، و هو أربع مقالات و یقع من ۳ ا- ۴۰ ب؛ و هو لم ینشر من قبل، و سننشره فی مجموعة أخری لأرسطو؛ ۲- «کتاب الکون و الفساد لأرسطوطالیس تخلیص القاضی الأجل أبو الولید بن رشد، و هو

مقالتان- و يقع من ۱۴۱- ۱۵۴؛ و ينقصه عدة صفحات هى من ص ۲۵ (فى النصف من قوله: سواء كان أزليا أو مكانا ...) حتى ص ۳۴ من طبعة حيدر أباد سنة ۱۳۶۵ ه (- سنة ۱۹۴۶ م)، على الرغم من أنه فى المخطوط يقول: «تم القول».

۳- «كتاب الحاسّ و المحسوس لأرسطو» تلخيص القاضى أبو الوليد ابن رشد، و هو ثلاث مقالات: المقالة الأولى تقع من ۱۵۵ إلى ۶۷ ب، المقالة الثانية من ۶۸ ب إلى ۹۱ ا، المقالة الثالثة من ۹۱ ب إلى ۹۷ ب؛ و عند نهايتها: «تمت المقالة الثالثة و بتمامها تم الكتاب و الحمد للّه رب العالمين آمين!»

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۱

و هذا يؤذن بأن هذا الكتاب كامل لا ينقصه شىء، بخلاف «تلخيص الكون و الفساد» إذ لا ترد فى آخره هذه الجملة الختامية. و الخط نسخى واضح، منقوط. و مسطرته ۱۸ سطرا فى الصفحة، و مقاس المكتوب فى المتوسط ۸/ ۱۱* ۵/ ۸ سم فى المصورة.

۴- «كتاب أرسطوطاليس فى النبات، تفسير نيقولاوس، ترجمة إسحاق ابن حنين؛ باصلاح ثابت بن قرة، و هو مقالتان»، و يقع من ۱۹۹ ا حتى ۱۱۱۶ افالمقالة الأولى من ۱۹۹ ا حتى أوائل ۱۰۷ ب، و المقالة الثانية من ۱۰۸ حتى ۴/ ۳ ورقة ۱۱۱۶ ا. و كتبت بنفس القلم الذى كتب الرسائل السابقة، بخط نسخى واضح، منقوط؛ و مسطرته تتراوح بين ۱۹ و ۲۱ سطرا. و عند نهاية المقالة الثانية: «تمت المقالة الثانية من كتاب النبات لأرسطوطاليس، و بتمامها تم الكتاب و الحمد للّه رب العالمين». و مقاس المكتوب (فى المصورة التى بأيدينا) فى المتوسط ۱۳* ۲/ ۹ سم.

و يتلو ذلك ورقة فيها: «بسم اللّه الخالق المصور. كانت ولادة بنت بنتى فى أقسام الساعة الثانية من نهار الأحد المبارك سابع عشر أيار المبارك سنة سبعة و عشرين مسيحية الموافق لسنى الهجرة سنة سبعمائة و سبعة و عشرين، رابع و عشرين جمادى الآخر، و كان القمر فى أول الحمل، و كان الاتصال نهار الولادة تسديس الشمس و الزهرة و تثليث المشترى» و يتلو ذلك رسم الطالع، و يقصد بالسنة المسيحية سنة ۱۳۲۷ م لأنها هى التى توافق سنة ۷۲۷ ه. و نرجح أن يكون هذا أيضا تاريخ نسخ هذه المخطوطة. على أننا نجد فى آخرها تاريخا يجب أن يقرأ هكذا: «كانت زيجة الولد ست العيال المباركة ليلة الأربع رابع عشر المحرم سنة تسع و سبعين و تسعمائة للهجرة، و هو موافق لسنوات سنة ألف و خمسمائة واحد و سبعين» و قد حاول بعضهم أن يحرف فيه ليجعل «تسعمائة» هى «ستمائة» و لكن وجود التاريخ الميلادى كشف عن تزييفه.

أما لجالينوس ففيه ثمانية كتب هى جوامع الإسكندرانيين لكتب جالينوس الستة عشر، و هى الكتب التى كانت تقرأ فى الإسكندرية (راجع عنها بالتفصيل كتابنا: «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، البحث الثانى ص ۴۵- ص ۵۳) و تشمل:

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۲

۱- جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس فى فرق الطب، المسمى اراسيس و يقع من ۱۱۸ ب- ۱۳۰ ا، و عند نهايته:

«تم كتاب جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس فى فرق الطب على الشرح و التلخيص، ترجمه حنين بن إسحاق رحمه للّه ...»؛ و منه مخطوط فى باريس يشمل النص الأصلى لجالينوس بترجمة حنين، و هو رقم ۲۸۶۳؛ راجع حاجى خليفه (ج ۵: ۱۲۹، ۷: ۸۵۵).

۲- «جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس فى الصناعة الطبية الصغيرة على الشرح»، و يظهر أنه من ترجمة حنين أيضا، و إن لم يذكر ذلك فى ختام المقالة (راجع حاجى خليفه ۴: ۱۰۹ برقم ۷۷۹، ۷: ۷۸۰)؛ و منه مخطوط فى باريس برقم ۲۸۶۰، و فى التحف البريطانى برقم ۴۴۳؛ و له ترجمة لاتينية من عمل قسطنطين طبعت مرارا، و ترجمة أخرى بشرح ابن رضوان قام بها جيرارد الكريمونى طبعت أيضا. و ترجمه صمويل بن طبون (سنة ۱۱۹۹ م) مع شرح إلى اللغة العبرية عن العربية. و يقع من ۱۳۰ ب إلى ۱۵۰ ب؛ ۳- «جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس فى النبض الصغير إلى طوثرن (صوابه: طوثرس Teuthras) ترجمة حنين بن إسحاق المتطبب»، و يقع من الثلث الأسفل فى ورقة ۱۵۰ ب إلى ۱۶۹ ب؛ و منه نسخة فى باريس برقم ۲۸۶۰، و ترجمه إلى اللاتينية مرقس الطليطلى؛ ۴- «جوامع الإسكندرانيين للمقالة الأولى من كتاب جالينوس إلى أغلوقن فى اسم الطبيعة»، و الترجمة- و إن لم ينص على ذلك فى

المخطوط- من عمل حنين؛ و يقع من أسفل ۱۶۹ ب إلى ۲۱۵ ا؛ و يتلوها «جوامع المقالة الثانية من كتاب جالينوس إلى أغلوقن فى شفاء الأمراض، ترجمة حنين بن إسحاق رحمه اللّه» و هكذا نص على المترجم هنا؛ و يقع من ۲۱۵ ا حتى ۲۳۴ ب فى أعلى؛ و منه نسخة فى باريس برقم ۲۸۶۰؛ ۵- «جوامع كتاب جالينوس فى العناصر بحسب رأى أبقراط، ترجمة حنين بن إسحاق رحمه اللّه»؛ و تقع من أعلى ۲۳۴ ب إلى منتصف ۲۴۷ ب؛ و منه نسخة فى باريس مع تفصيل (شرح) أحمد بن محمد الملقب بابن الأشعث

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۳

المتوفى سنة ۳۶۰ ه (سنة ۹۷۰- سنة ۹۷۱ م) برقم ۲۸۴۷ (ورقة ۱- ۳۳)، و نسخة أخرى بشرح أبى الفرج عبد اللّه بن الطيب، الطبيب النصرانى المتوفى سنة ۴۳۵ ه (سنة ۱۰۴۳ م) فى المخطوط رقم ۲۸۴۸ بباريس (ورقة ۱- ۱۳۵) و منه أيضا نسخة فى الاسكوريال (فهرست الغزيرى برقم ۸۷۶؛ و ترجمه جيرارد الكريمونى إلى اللاتينية (عن العربية).

۶- «جوامع المقالة الأولى من كتاب المزاج نقل حنين بن إسحاق»، و تقع من ۲۴۷ ب حتى ۲۵۶ ا فى المنتصف، و يتلوها «جوامع المقالة الثانية من جوامع الإسكندرانيين لكتاب المزاج لجالينوس ترجمة حنين بن إسحاق» و تقع من منتصف ۲۵۶ ا حتى ۲۶۴ ب؛ و يتلوها «جوامع المقالة الثالثة من كتاب جالينوس فى المزاج إخراج حنين بن إسحاق، و يقع من ۲۶۵ ا إلى ۲۷۰ ا؛ و يوجد منها نسختان فى باريس برقمى ۲۸۴۷ (ورقة ۳۳ حتى ۱۰۵) و ۲۸۴۸ (ورقة ۳۵ ب إلى ۱۳۹ ا) بشرح أبى الفرج بن الطيب، كما أن المخطوط الأول «بتفصيل» ابن الأشعث؛ و منه مخطوطان آخران فى الاسكوريال برقمى ۸۴۴، ۸۷۴ (قديم)، و ترجمه إلى اللاتينية جيرارد الكريمونى (عن العربية)؛.

۷- «جوامع ... كتاب جالينوس فى القوى الطبيعية إخراج حنين ابن إسحاق»: المقالة الأولى من ۲۷۰ ا حتى ۲۷۷ ا، الثانية من ۲۷۷ ب حتى ۲۸۳ ا، الثالثة من ۲۸۳ ب حتى أعلى ۲۹۱ ب؛ و منه فى الاسكوريال المخطوطات أرقام ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۴، ۸۷۶؛ ۸- «جوامع كتاب جالينوس فى التشريح للمتعلمين: جوامع المقالة الأولى فى تشريح العظام، إخراج حنين بن إسحاق» و تقع من ۲۹۱ ب فى أعلى ۱۳۰۴ فى أعلى؛ و يتلوها: «جوامع كتاب جالينوس فى تشريح العضل، نقل حنين بن إسحاق» و تقع من ۳۰۴ فى أعلى حتى ۱۳۱۸ فى أعلى؛ و يتلوها «جوامع كتاب جالينوس فى تشريح العصب للمتعلمين، إخراج حنين بن إسحاق» و تقع من ۱۳۱۸ فى أعلى حتى ۳۲۱ ب؛ و يتلوها «جوامع كتاب جالينوس فى تشريح العروق غير الضوارب، للمتعلمين» و تقع من نهاية ۳۲۱ ب حتى ۱۳۲۷ ا؛ و يتلوها «جوامع كتاب جالينوس فى تشريح العروق الضوارب،

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۴

إخراج حنين بن إسحاق» و تقع من س ۷ أسفل حتى ۱۳۲۷ ا حتى ۱۳۲۹ ا فى أعلى، و عند ختامها ورد: «تمت جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس للمقالة الخامسة فى تشريح العروق الضوارب، و للّه الحمد و المنة كثيرا. قد فرغ من تحريره جنيد بن كونج بن جنيد فى أوائل ربيع الأول من يوم الجمعة فى وقت الصباح فى صحراء قونيه من شهور سنة ثلاث عشر و تسعمائة» و يظهر أن هذا التاريخ سنة ۹۱۳ هو التاريخ الحقيقى لهذه المخطوطة فى الجزء الخاص بمؤلفات جالينوس، إن لم يكن فى المخطوطة كلها، و إن كانت كتابة مؤلفات جالينوس بقلم يختلف بعض الاختلاف عن كتابة مؤلفات أرسطو و ابن رشد. و على كل حال فنحن نميل إلى عد التاريخ المذكور أولا بمناسبة الميلاد تاريخا زائفا، زيفه أحد من ملكوا هذه النسخة، و أن التاريخ الصحيح للمجموعة كلها هو تاريخ ثلاث عشر و تسعمائة للهجرة (- سنة ۱۵۰۷ م). و يظهر أن النسخة تملكها بعض النصارى الذين كتبوا عليها بالسريانية بعض تملكات و عبارات.

۹- «جوامع كتاب جالينوس فى العلل و الأعراض ترجمة حنين بن إسحاق المتطبب»: المقالة الأولى تقع من ۳۳۲ ب إلى ۱۳۴۰ ا، الثانية من ۱۳۴۰ ا حتى ۳۴۷ ب، الثالثة من ۱۳۴۸ ا حتى ۱۳۶۰ ا، الرابعة من ۳۶۰ ب حتى ۳۸۰ ب الخامسة من ۱۳۸۱ ا حتى ۳۹۱ ب، السادسة من ۱۳۹۲ ا حتى ۱۴۱۰ ا و بها تم الكتاب؛ و عنوان الكتاب فى اليونانى (- أسباب الأمراض)؛ و يوجد فى الاسكوريال بأرقام ۷۹۴- ۷۹۶،

۸۱۴ (۳ مقالات) ۸۴۳، ۸۵۵ (المقالة الأولى و الثانية)، ۸۷۵، و فى باريس برقم ۲۸۵۹ (من ۱۲ ب حتى نهاية ورقة ۸۶) و يقال فى المخطوط إنه كان «فى حوز الفقير حسين بن عبد اللّه بن سينا المتطبب فى سنة سبع و أربعمائة» و لا يبعد هذا لأن النسخة ممتازة جدا و قديمة جدا.

و يتلو ذلك ورقة فيها «كلام فى التخمة» ثم فى ۴۱۱ تتمة الكلام فى «المقالة السادسة من كتاب العلل و الأعراض و هى آخر الكتاب».

۱۰- «جوامع كتاب جالينوس فى تعرف علل الأعضاء الباطنة المعروف بكتاب المواضع الآلمة مما تولى جمعه الإسكندرانيون»: المقالة الأولى من ۴۱۱ ب

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۵

إلى أعلى ۴۲۸ ا، المقالة الثانية من ۴۲۸ ب حتى أعلى ۴۳۸ ا، المقالة الثالثة من ۴۳۸ ب حتى ۴۴۷ ا، الرابعة من ۴۴۷ ب حتى ۴۵۴ ب، الخامسة من ۴۵۵ ا حتى ۴۶۰ ب، السادسة من ۴۶۱ ا حتى ۴۶۵ ب- و يظهر أنه من ترجمة حبيش الأعسم كما يذكر ابن النديم (بخلاف القفطى الذى يقول إنه بنقل حنين، و لكن القفطى يخلط كثيرا حتى فيما ينقل). و منه مخطوطان فى الاسكوريال برقمى ۷۹۵، ۸۴۳ و فى منشن شذرات منه برقم ۸۰۳، و فى جوتا برقم ۱۹۰۱؛ ۱۱- «جوامع الإسكندرانيين لكتاب جالينوس فى النبض الكبير على الشرح و التلخيص»: المقالة الأولى من الجزء الأول من ۴۶۶ ب حتى ۴۷۴ ب، المقالة الأولى من الجزء الثانى تقع من ۴۷۵ ا حتى ۴۸۰ ا، المقالة الأولى من الجزء الثالث و تقع من ۴۸۰ ب حتى ۴۸۲ ا، المقالة الأولى من الجزء الرابع ۴۸۲ ب حتى ۴۸۵ ا، و بعدها ترد تعليقة هكذا: «قال حنين: وجدنا صاحب هذه الجوامع قصد إلى المقالة الأولى من كل واحد من الأربعة الأجزاء فحصل جملها و ترك الثلاثة الباقية. و فعله ذلك فى الجزء الأول كان صوابا، إذ كان جالينوس قد أتى فيها على جميع ما يحتاج إلى معرفته من أصناف النبض؛ و أما فى الثلاث المقالات (ص: المقالة) الباقية من هذا الجزء الأول، و ما وقع من الاختلاف بين الأطباء فى أمر هذه الأصناف، و ما احتج به كل فريق منهم، فأما (كذا!) الثلاث الأخر فلم يصب فى تحصيله جملة المقالة الأولى فى كل جزء منها و ترك الثلاث المقالات الباقية، إذ كان ليس فى المقالة الأولى من كل واحد من تلك الثلاثة جميع ما يحتاج إليه من علم ما يذكره فيها. و لكنا قد وجدنا هذا جرى عند اليونانيين بالإسكندرية على هذا، فترجمناه على ما وجدنا، و آثرنا أن نشرح ذلك فى هذه الجوامع، لئلا يرتاب بهذا (أحد) إذا وقف عليه».

۱۲- «جوامع كتاب جالينوس فى البحران، ترجمة حنين بن إسحاق»:

المقالة الأولى من ۴۸۶ ا حتى ۴۹۷ ا، المقالة الثانية من ۴۹۷ ب إلى ۵۰۱ ب، المقالة الثالثة من ۵۰۲ إلى ۵۰۶ ا و بها تنتهى المخطوطة كلها، و قد وضعنا الترقيم

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۶

بحسب المصورة الشمسية رقم ۲۴۰۳۸ فى مكتبة جامعة القاهرة، و يزيد هذا الترقيم بمقدار ۱۵ ورقة عن الترقيم الموجود فى المخطوطة الأصلية فى الأكثر أو بمقدار ۵ فى الأقل.

و إذن فالذى ينقص الستة عشر من هذه هو: (۱) الحميات، (۲) حيلة البرء، (۳) تدبير الأصحاء، (۴) أيام البحران. و الأول و الأخير يوجدان فى المخطوط رقم ۷۹۳ بالاسكوريال بترجمة حنين؛ و الثانى نقل حبيش إلى العربى و أصلح حنين الست الأولى، و الكتاب أربع عشرة مقالة، و أصلح الثمانى الأواخر بناء على طلب محمد بن موسى (ابن أبى أصيبعة ۲: ۱۳۸؛ ابن النديم ص ۴۰۳ طبع مصر)؛ و يتضمن مخطوط الاسكوريال رقم ۷۹۸ المقالات من ۱- ۴.

أما كتاب تدبير الأصحاء فهو ست مقالات، ترجمه حبيش الأعسم، و منه مخطوط فى باريس برقم ۲۸۵۸ (فى ۱۵۸ ورقة، مقاس ۲۵* ۱۶، مسطرته ۱۹ سطرا) و لم يرد فيه ذكر اسم المترجم.

و كتاب ابن رشد يرد فى المخطوط باسم «تلخيص كتاب الحاس و المحسوس».

و لكننا نجده فى فهرست مؤلفات ابن رشد الموجود فى الاسكوريال (برقم ۸۷۹ ورقة ۸۲) بالاسم التالى: «تلخيص الحس و المحسوس» (راجع رينان:

«ابن رشد» ص ۴۶۲)، و فيما عدا هذا الفهرست لم يذكره بالاسم أحد ممن ترجموا له مثل ابن أبى أصيبعة (ج ۲ ص ۷۵- ص ۷۸) أو المراكشى أو الذهبى (رينان ص ۴۵۶- ص ۴۶۰). و لكن يلوح أن ما فى الفهرس هو الصحيح لأنه الأوفق بالنسبة إلى كتاب أرسطو، فلعله أن يكون التحريف من نسختنا هذه، خصوصا و ابن رشد يشير إليه فى سائر كتبه بهذا الاسم: «الحس و المحسوس»، فيقول فى «تلخيص كتاب النفس»: «فنقول إنه قد تبين فى كتاب الحس و المحسوس» (ص ۲۹ س ۶.

طبعة حيدرآباد سنة ۱۹۴۷)، «... فأليق المواضع بذلك كتاب الحس و المحسوس» (ص ۲۹ السطر الأخير)، «هو فى كتاب الحس و المحسوس» (ص ۲۸ س ۵)، «و قد قيل فى كتاب الحس و المحسوس» (ص ۳۴ س ۲).

و كذلك فى ص ۳۵ س ۲، ص ۳۹ س ۹، ص ۹۳ س ۱۷ الخ الخ.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۷

و الكتاب كما قلنا «تلخيص»، و لهذا لا نكاد نجد فيه شيئا من النص الأصلى لأرسطو، بل هو كلام ابن رشد تلخيصا لنص أرسطو مع توسع فى العبارة ابتغاء التبسيط و الإيضاح. و هذا التلخيص لكتاب «الحس و المحسوس» لا يقتصر على الحس و المحسوس» وحده، بل يتضمن مجموع ما يعرف باسم الطبيعيات الصغرى و هى: «فى الحس و المحسوس»، «فى الذاكرة و التذكر»، «فى النوم و اليقظة»، «فى الأحلام»، «فى الرؤيا». و لسنا ندرى التاريخ الدقيق لتأليف ابن رشد لهذا التلخيص، و لكن جوتييه[۳۳] يرى أنه يقع بعد سنة ۵۶۵ ه (۱۱۶۹ م) لا قبل ذلك لأن ابن رشد لم يضع تلخيصاته و شروحه على أرسطو إلا بعد مقابلة ابن رشد للسلطان أبى يعقوب يوسف، و هى مقابلة يرى جوتييه أنها تمت فى النصف الأول من سنة ۵۶۵ و ابن رشد فى سن الثالثة و الأربعين- طلب منه خلالها أمير المؤمنين يوسف أن يشرح كتب أرسطو.

و لعله أن يكون قد بدأ بهذه الملخصات.

(ء) كتاب «النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس

و الكتاب الأخير فى مجموعتنا هذه هو «كتاب أرسطوطاليس فى النبات» تفسير نيقولاوس ترجمة إسحاق بن حنين باصلاح ثابت بن قرة و هو مقالتان» كما ورد فى المخطوط رقم ۱۱۷۹ ينى جامع باستانبول الذى أتينا على وصفه منذ قليل.

و العنوان نفسه يحمل المشكلة كلها، أعنى مشكلة: من هو مؤلف الكتاب؟

و ما نصيب كل من أرسطوطاليس و نيقولاوس الدمشقى فيه؟

و النص اليونانى لهذا الكتاب مفقود. و إنما الموجود هو الترجمة اللاتينية التى قام بها ألفريدس Alfredus فى القرن الثالث عشر الميلادى عن الترجمة العربية، و عن هذه الترجمة اللاتينية أجريت ترجمة يونانية هى التى نشرها بوسيماكر Bussemaker فى مجموع مؤلفات[۳۴] أرسطو (و فى مواجهتها الترجمة اللاتينية- عند الناشر فرمان ديدو فى باريس سنة ۱۸۷۸ من ص ۱۶- ص ۴۴)،

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۴۸

ثم نشرها أوتو أبلت Apelt. O فى مجموعة تويبنر Teubner سنة ۱۸۸۸ و نعتها بأنها «من السوء بحيث تبطر ذرع كل من يعمل فيها». و إذن فالأصل الأول لهذا الكتاب حتى الآن هو الترجمة العربية التى ننشرها هنا، و كان قد سبقنا إلى نشرها- و لم نكن نعلم بذلك حين أعددناها- الأستاذ آرثر آربرى الأستاذ آنذاك بكلية الآداب بالجامعة المصرية، و الأستاذ اليوم فى جامعة كمبردج، و

ذلک فی ثلاثة أعداد من «مجلة کلیة الآداب» (المجلد الأول الجزء الأول فی مایو سنة ۱۹۳۳، و المجلد الأول الجزء الثانی فی دیسمبر سنة ۱۹۳۳، و المجلد الثانی الجزء الأول فی مایو سنة ۱۹۳۴) و أضاف إلیها مقارنات و تعلیقات طویلة. فلما اطلعنا علی نشرته وجدنا أننا خالفناه فی کثیر من القراآت و حققناه علی نحو آخر وجدناه مبررا کافیا لنشر تحقیقنا هذا، و من هنا أبرزنا فی الهامش مواضع الخلاف بین نشرتنا و نشرته، و للقارئ أن یحکم بینهما.

و من خیر الذین تصدروا للبحث فی کتاب «النبات» هذا، ا. ه. ف.

ماير[۳۵] الذی نشر ترجمة ألفریدس اللاتینیة فی لیبتسک سنة ۱۸۴۱ و قد انتهی فی هذا البحث إلی أن مؤلف هذا الکتاب هو نیقولاوس الدمشقی و لیس أرسطوطالیس. و یظهر أن ا. س. فورستر[۳۶] یمیل إلی هذا الرأی فیقول:

«کتاب النبات أقل مؤلفات أرسطو إثارة للرضی. فمن المؤکد أولا أنه فی صورته الأصلیة من عمل أرسطو نفسه؛ و قد نسبه ا. ه. ف. ماير، الذی کرس وقتا طویلا للنص و إیضاحه، إلی نیقولاوس الدمشقی. و لا شک فی أن کثیرا مما فیه یشف عن تأثیر مشائی، و لهذا فان له فائدته فی التعویض عن ندرة ما لدینا من معلومات عن النبات فی کتب أرسطو الأخری. و الآراء التی عرضت خاصة بالجنس (التذکیر و التأنیث) فی النبات ذات أهمیة خاصة، ففیها بعض السبق لنتائج الأبحاث الحدیثة فی علم النبات».

.

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۴۹

و لکن حل المشکلة- فیما نظن- أعقد من هذا؛ و مفتاحها فی الروایات العربیة و فی مخطوطنا هذا. و هاک البیان:

أما أن أرسطو قد ألف کتابا فی النبات فهذا أمر لا شک فیه، کما یقول هاملان («مذهب أرسطو» ص ۴۱، باریس سنة ۱۹۳۱)، و إن کان الإسکندر الأفرودیسی(Wendland, II, ۷۸ De Sensu) یقول إنه لم یوجد فی النبات إلا- کتاب ثاوفرسطس. و لکن سنبلقیوس و یحیی النحوی یتحدثان عن کتاب أرسطو فی النبات، و إن کان لا- یبدو من کلامهما أنهما قرآه أو وقع تحت أیدیهما[۳۷]. «و لیس من شک فی أن کتاب أرسطو قد فقد منذ عهد مبکر بعد کلیماخوس و هرمیفوس، و من المستحیل أن ننسب إلیه کتاب «فی النبات» الذی بین أیدینا، إذ هو مترجم من العربیة إلی اللاتینیة و من اللاتینیة إلی الیونانیة» (هاملان: «مذهب أرسطو» ص ۴۱). أو کما یقول و. د. ر ص («أرسطو» ص ۱۲. لندن، الطبعة الخامسة ۱۹۴۹): «یبدو من إشارات أرسطو نفسه أنه کتب کتابا فی النبات، و لکنه فقد علی عهد الإسکندر الأفرودیسی، و الکتاب الباقی لدینا مترجم من ترجمة لاتینیة عن ترجمة عربیة لکتاب یحتمل أن یکون مؤلفه هو نیقولاوس الدمشقی، أحد المشائین فی عهد أوغسطس». کذلک نجد فی «ثبت کتب أرسطوطالیس علی ما ذکره رجل یسمی بطلمیوس فی کتابه إلی أغلس» الذی أورده القفطی (ص ۳۴ من الطبعة المصریة سنة ۱۳۲۶ ه- سنة ۱۹۰۸ م) من بین أسماء کتب أرسطو: «کتابه فی النبات- مقالتان».- فإنّ لأرسطو کتابا فی النبات- هذا أمر لا یرقی إلیه أدنی شک.

و من ناحیة أخری نعرف، خصوصا من الکتب العربیة، أن لنیقولاوس الدمشقی کتابا فی النبات قال ابن الندیم فی «الفهرست»: «نیقولاوس، مفسر کتب أرسطالیس، و قد ذکر أیضا ما فسره فی موضعه. و له من بعد ذلک:

کتاب فی جمل فلسفة أرسطالیس فی النفس- مقالة، کتاب النبات و خرج

أرسطوطالیس فی النفس، المقدمة، ص: ۵۰

منه مقالتان (فی المطبوع: مقالات، و هو تحریف)، کتاب الرد علی جاعل الفعل و المفعولات شیئا واحدا، کتاب اختصار فلسفة أرسطالیس[۳۸]» (ص ۳۵۵ من الطبعة المصریة- ۲۵۴ من طبعة فلوجل)؛ و القفطی (ص ۲۲۰، طبع مصر) یورد نفس الکلام بنصه تقریبا و یضیف نقلا عن ابن بطلان: «و کان نیقولاوس هذا من أهل اللاذقیة: بها ولد، و بها قومه، و منها أصله- ذکر ذلک ابن بطلان و کان (أی ابن بطلان، فیما یظهر) کثیر الاطلاع، عالما بما ینقله». و فی الفصل الخاص بأرسطو یذکر کلاهما أن نیقولاوس أختصر کتاب أرسطو فی الحیوان، و لا یذکران له غیر ذلک فی تفسیر کتب أرسطو.

و نيقولاوس الدمشقى[۳۹] هذا ولد لأسرة يونانية عريقة حوالى سنة ۶۴ ق. م أو سنة ۷۴ ق. م، و نشىء تنشئة ممتازة جدا بفضل أبيه أنتيباتر Antipater فبلغ شهرة عالية، و هو لا يزال يافعا؛ لم يكد يتخرج حتى ألف مسرحيات ظفرت بنجح كبير فى ملاعب دمشق، و كان يشارك فى الخطابة و الموسيقى و الرياضيات، إلى جانب التاريخ و الفلسفة و الأدب المسرحى: ملاهى و مآسى؛ و تقلب بين المذاهب الفلسفية إلى أن استقر عند الفلسفة المشائية (الأرسطية).

و لم يشغله هذا كله عن المشاركة فى الحياة العامة فأصبح مستشارا و مؤرخا فى بلاط هيرودس الكبير فى سوريا، و صحب هيرودس حينما استدعاه أوغسطس إلى روما ليبرئ نفسه من التهم التى رفعت إلى أوغسطس قيصر عنه، فكان لفصاحة نيقولاوس خير أثر فى تبديد شكوك أوغسطس و تبرئة ساحة سيده هيرودس، و أعجب به أوغسطس أيما إعجاب؛ و قد قام بالرحلة إلى روما فى صحبته مرتين.

و بعد وفاة هيرودس الكبير (سنة ۴ ق. م) انسحب من الحياة العامة؛ و لما تولى هيرودس أرخيلاوس (ابن هيرودس أجربا الثانى) فى سنة ۱ ق. م كان سفيره فى روما. و قد ألف كثيرا فى التاريخ و الفلسفة و المسرح: فله ترجمة ذاتية لنفسه، و ترجمة فى مدح شباب أوغسطس، و ألف تاريخا عاما فى ۱۴۴ مقالة يبدأ من بدء التاريخ حتى وفاة هيرودس الكبير، و تناول فيه الامبراطورية الفارسية فى سبع

.

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۵۱

مقالات، و حروب متردداطس (فى المقالات من ۹۶ إلى ۱۱۰) و فى المقالتين ۱۲۳- ۱۲۴ درس عصر هيرودس- و قد نقلهما يوسفوس فى كتابه عن «الأخبار القديمة اليهودية» (۱۴- ۱۷)- فوصف حوادث عصره بالدقة و التفصيل حتى سنة ۴ ق. م. لكن لم يبق لنا من هذا التاريخ إلا شذرات[۴۰] نشرها كورای Coray فى كتابه Prodromus bibliothecae graecae فى باريس سنة ۱۸۰۵؛ ثم شذرات من حياة أوغسطس نشرها فبرقيوس Fabricius. A- J Augusti temporum notatio ؛ و فى سنة ۱۸۴۹ اكتشف فى الاسكوريال مخطوط كتابه فى «حياة قيصر» و نشره بكولوس Piccolos مع ترجمة فرنسية قام بها ألفرد ديدو Alfred Didot فى باريس سنة ۱۸۵۰ و يشمل وصف مصرع يوليوس قيصر و الحال السياسية فى روما فى ذلك العهد، روى هذا كله ببساطة و إيجاز، خصوصا المنافسة بين أنطونيو و أكتافيوس، و أشاد بأكتافيوس و أخلاق بروتس.

أما ترجمة حياته التى كتبها بنفسه فقد بقى منها شذرات نشرها سيفان Abbe Sevin فى «مذكرات أكاديمية النقوش» Memoires del ' Academie des Inscriptions المجلد التاسع ص ۴۸۶.

أما كتبه الفلسفية فلم يبق منها إلا عنواناتها و هى: «فى الآلهة»، «فى فلسفة أرسطوطاليس»، «فى الفلسفة الأولى»، «فيما يجمل بالمرء أداؤه من واجبات فى الحياة العامة»، «فى جمل فلسفة أرسطاطاليس فى النفس». و ينسب إليه كتاب فى «العالم» المضاف إلى كتاب أرسطو «فى السماء».

و لهذا فنحن نرجح أن يكون كتاب «فى النبات» هذا هو تفسير نيقولاوس بمعنى تلخيص موسع Paraphrase ، لكتاب أرسطوطاليس «فى النبات». و لا يقدح فى هذا أن يكون الإسكندر الأفروديسى الذى ازدهر فى أوائل القرن الثالث الميلادى لم يعرف كتاب النبات، لأن نيقولاوس الدمشقى عاش فى القرن الأول قبل الميلاد، أى قبل الإسكندر بقرابة أربعة قرون، فهذا أدعى إلى أن يكون

أرسطوطاليس فى النفس، المقدمة، ص: ۵۲

نيقولاوس قد عرف الكتاب و فسره أو لخصه ثم فقد فى الفترة بين الإسكندر و بينه؛ كما أن عدم ذكر الإسكندر لكتاب «النبات» لا

يدل على شيء: أولا: لأنه ينقصنا الكثير من كتب الإسكندر نفسه إذ فقدت، و ثانيا لأن صمته عن ذكره لا يدل على عدم وجوده.

و إذن فليس علينا إلا- أن نأخذ ما ورد في مخطوطنا بحروفه و هو أن كتاب النبات الذى بين أيدينا هو «لأرسطوطاليس بتفسير نيقولاوس».

بقيت مشكلة ثانية: إلى أى مدى تابع نيقولاوس النص، و إلى أى مدى تصرف فيه؟

يغلب على ظننا أن عمل نيقولاوس في كتاب النبات اقتصر على عرضه بوضوح، و إضافة معلومات خاصة أو معلومات استقاها من كتاب ثاوفرسطس في النبات، كما يدل على ذلك بعض المواضع التي يتشابه فيها كلام ثاوفرسطس و كلام كتاب «في النبات» هذا- و قد استخرجها ماير و قارنها بعضها ببعض.

و صنيعه في الكتاب يشبه فيما نظن صنيع ابن رشد في كتب أرسطو حين يلخصها لا حين يفسرها، و ذلك في شروحه الوسطى.

أما أن الترجمة لإسحاق بن حنين فهو ثابت من مخطوطتنا، و من ترجمة ألفريدس اللاتينية؛ و كذلك إصلاح ثابت بن قرة لهذا الكتاب ثابت من مخطوطنا و من الترجمة اللاتينية. و لما كانت وفاة ثابت سنة ۲۸۸ ه فلا بد أن تكون ترجمة الكتاب قد تمت قبل هذا التاريخ.

و من أوائل من ذكروا و نقلوا عن مؤلفات نيقولاوس في العربية أبو بكر محمد بن زكريا الرازى في كتاب «الحاوى» في الطب إذ أشار إلى شرح (أو اختصار؟) نيقولاوس لفلسفة أرسطوطاليس، عدة مرات.

و لعل أكثر المؤلفين المسلمين نقلا عن نيقولاوس هو ابن رشد في «تفسير ما بعد الطبيعة» (نشرة بويج): فهو يذكره باسم نيقولاوش (صفحات:

۱۶۸ س ۸، ۴۷۶ س ۳، ۸۴۴ س ۶، ص ۸۴۵ س ۱، ۸۵۰ س ۱) و باسم نيقولاوش المشاء (ص ۸۴۳ س ۱۰؛ ص ۱۶۵۳ س ۱)، و باسم نيقولاوس

أرسطوطاليس في النفس، المقدمة، ص: ۵۳

الدمشقي (ص ۱۴۰۵ س ۷) و ينقل عنه صفحات و فقرا طويلة- و نذكر على سبيل المثال قوله: «و نجد في كتاب نيقولاوش المشاء في مختصره في هذا العلم في هذا الموضع ما هو نصه ...» ثم يورد النص (ص ۸۴۳ س ۱۰- س ۱۴)، و يقول أيضا: «ثم نجد في كتاب نيقولاوش يتلو هذا القول ما هذا نصه ...» ثم يورد النص (ص ۸۴۴ س ۶ و ما يليه)، و كذلك يقول: «و هذا شيء قد صرح به نيقلاوش المشاء في كتابه فيما بعد الطبيعة» (ص ۱۶۵۳ س ۱).

و من الصفحات ۸۴۳ حتى ۸۵۰ ينقل عنه فصولا طويلة، على من يريد أن يستعيد كتب نيقولاوس المفقودة أن يجمعها و يرتبها. ففي العربية هاهنا مادة ممتازة فقد أصلها اليوناني.

على أن ابن رشد قد كتب كتابا بعنوان: «تلخيص الإلهيات لنيقولاوس» (راجع نص الذهبي المنشور في كتاب رينان: «ابن رشد» ص ۴۵۷ س ۸- س ۹) ذكره ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد (ج ۲ ص ۷۷ س ۱۹).

و كل هذا يدل على أن الكتاب ترجم إلى العربية و عرف حق المعرفة و نقل عنه الكثير.

و يخيل إلينا أن الكتاب الأخير الذى ذكره ابن النديم لنيقولاوس بعنوان:

«اختصار فلسفة أرسطاليس» هو الذى ترجم منه ابن زرعة خمس مقالات من السريانية إلى العربية.

و إن بحثا عن نيقولاوس الدمشقي لا يمكن أن يستوفى و يستقيم إلا إذا بدأ الباحث فجمع هذه المواد الموجودة في المصادر العربية.

و هذا شاهد جديد- يضاف إلى آلاف الشواهد التي كرسنا أنفسنا لتقديمها للناس في الذى أخذنا أنفسنا به من إحياء التراث اليوناني في العربية- على القيمة الكبرى التي للترجمات العربية عن اليونانية في دراسة التراث اليوناني عامة، و ما يدفع إليها من نزعة إنسانية جديدة نهيب بالمؤمنين بالإنسان- و الإنسان وحده- أن يشاركوا فيها.

دمشق، باريس شتاء سنة ۱۹۴۹ بيروت، القاهر صيف سنة ۱۹۵۳ عبد الرحمن بدوى

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۱

هذا كتاب أرسطاطاليس و فص كلامه فى النفس ترجمة إسحاق بن حنين ص- مخطوط أياصوفيا رقم ۲۴۵۰.

(): إضافة من عندنا بحسب اليونانى أو لإيضاح النص.

[]: فى المخطوط و نقترح حذفه.

(): علامات ترقيم لزيادة الإيضاح.

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و صلى اللّه على سيدنا محمد و آله و سلم

هذا كتاب أرسطاطاليس و فصّ كلامه فى النفس

اشارة

ترجمة إسحاق بن حنين

المقالة الأولى

۱ (دراسة النفس و أهميتها و صعوبتها)

قال: إن المعرفة بالأشياء ذوات السناء و الشرف؛ و قد يفضل بعضها بعضا إما لاستقصاء[۴۱] النظر و لطافة المذهب، و إما لجليل فضل بعضها و أعجوبتها.

فالواجب علينا تقديم خبر[۴۲] النفس من أجل هاتين الصورتين. و ذلك أن المعرفة بها قد توافق كل حق، لا سيما العلم بالفرع، و ذلك أنها كأولية للحيوان[۴۳].- و طلبنا أن نفهم و نعلم طباعها و جوهرها أولاـ و بعد ذلك أن نعلم ما الأشياء العارضة لها، و أيها[۴۴] أعراض خاصتها، و أيها مشاعة بينها و بين الحيوان.

و على كل حال، إن إثبات الممتنع[۴۵] فيها لمن أشبه الأمور اعتياصا، لأن هذه المطالبة، (أعنى المعرفة بالجوهر و ما هو)، يعم أشياء كثيرة، و عسى أن يقول القائل إن التوصل إلى معرفة جميع ما نريد من علم الجواهر إنما يكون بمسلك واحد (كمسلك البرهان الشارح لنا حال أعراض الذات)، من أجل ذلك نطلب

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴

هذا النظر. فانه إن لم يكن طريقا واحدا [۱۲] فى معرفة آنية الشىء، فذلك أحرى[۴۶] أن يكون أعسر فى المخض و النظر، لأنا عند ذلك نحتاج أن نأخذ إلى كل مسلك مأخذا على حياله[۴۷]. و إن كان هذا المسلك واضحا نظرنا:

أ برهان هو، أو قسمة، أو مسلك آخر غير هذين. و بعد فان فيه غموضا كثيرا و غلطا فى نفس الطلب كتعلم من أى[۴۸] من الأشياء ينبغى أن يكون[۴۹]: لأن أوائل الأشياء مختلفة، كمثل أوائل الأعداد و أوائل السطوح[۵۰].

أولى ما يلزمنا من قسمة النفس[۵۱] أن نعلم فى أى الأجناس هى، و ما جنسها: أ جوهر أو كيفية أم كمية أم ضرب آخر من ضروب لنعوته التى قد جزّئت[۵۲].- و أيضا من أى الأشياء هى: التى تعرف بالقوة[۵۳]، أو من الموجودات بالفعل؟ فان الفصل بين هذين ليس بصغير.- و لننظر أيضا: هل النفس ذات أقسام، أم لاـ أقسام لها؟ ([۵۴] و هل النفوس كلها من نوع واحد أو ليست من نوع واحد)؟ و هل فصل ([۵۵] ما بينها) بالصورة[۵۶] هو أم بالجنس؟: فان الذين تكلموا فى النفس و فحصوا عنها فى برهنتنا هذه لم

يفحصوا إلا عن النفس الناطقة وحدها.- و نحن نمتنع من ذلك لئلا يذهب علينا إن كان المعنى فيها و فى غيرها بمعنى واحد [۲ ب] جنسا كالمعنى فى الحيوان، أو إنما المعنى فيها معنى خاص مفرد كمعنى الانسان غير معنى الفرس، و معنى الفرس غير معنى الكلب، (و غير معنى الإله؛ و فى هذه الحال الحيوان عامة إما أن يكون ليس بشىء، أو يكون متأخرا لا حقا. و المسألة عينها توضع أيضا بالنسبة إلى كل محمول مشترك نضعه).-[۵۷] و أيضا إن تكن الأنفس كثيرة،[۵۸] أو إنما هى أجزاء نفس واحدة؟ فأى الأمرين ينبغى أن نقدم فى طلب الفحص عن النفس كلية أو[۵۹] عن أجزائها؟ و قد يصعب أيضا تفصيل بعضها من بعض إلى أن نعلم أى

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵

الأمرين ينبغى أن نقدم: الفحص عن الأجزاء أو عن أفعالها: كقول القائل ينبغى أن يقدم العقل أو إدراكنا به، و يقدم الجزء الحاسّ أو يقدم تفاعلنا[۶۰] به، فكذلك يلزمنا القول فيما بعد ذلك.- و إن كانت أعمال أجزاء أولى أن تقدم فى الفحص على غيرها، فجائز لسائل أن يسأل: أيها[۶۱] على اختلافها يقدم:

المحسوس أم الحاس؟ و المعقول أم العاقل؟ العلم[۶۲] ببدء الشىء و مائيته معين على معرفة علل الأعراض العارضة فى جوهر (كالتى نرى فى الأشياء التعليمية:

فان العلم بما المستقيم من الخطوط و الأعوج و ما الخط و السطح معين على معرفة لكم قائمة تساوى زوايا المثلث[۶۳]، و العلم بحدّ الشىء و بما هو ليس يعين على هذا فقط، بل يعين [۱۳] على المعرفة بنفس الأعراض، و معرفة الأعراض جزء عظيم فى علم تحديد الشىء، لأنا إذا وجدنا السبيل إلى الاجابة فى الأعراض:

إما عن كلها و إما عن أكثرها، على ما فى التوهم، فعند ذلك ما نجد السبيل إلى أن نقول قولا جيدا فى الجوهر. و ما نحن قائلون فى ذلك أن ابتداء كل برهان إنما هو تحديد الشىء و المعرفة بماهيته؛ من أجل ذلك أى حدود لم تقدمها المعرفة بالأعراض، فليس يسهل أن نقيس عليها و إن كانت جميعا بالاتفاق[۶۴] و الهذر.

و قد تجد المسألة عن التغيير العارض للنفس لتعلم إن كانت جميع التغاييرر[۶۵] و الآفات المغيرة لها شائعة بينها و بين ما هو لها، أم منها ما هو خاص للنفس؟

فنحن مضطرون إلى علم هذا، و إن لم يكن بسهل. و أكثر هذا التغيير لا يظهر من النفس (أنها) فعلت أم ألمت بدون[۶۶] الجسد: مثل ما نرى من الغضب و الشهوة، و بالجملة لا يكون الادراك بالحس بدون الجسم. كذلك الادراك بالعقل فانه يشبه أن يكون خاصا بالنفس، إن كان عرض[۶۷] بضرب من ضروب التوهم أم لم يكن [۳ ب] بغير توهم، فليس يمكن أن يكون دون

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶

الجسد.- فان كان فعل من أفعال النفس خاص هو أو من التغير العارض لها، فيعنى الامكان[۶۸] أن تكون[۶۹] مباينة للجسم؛ و إن لم يكن شىء خاص لها، فليس[۷۰] بمباينة، بل هى بمنزلة الشىء المستقيم الذى تعرض له أشياء كثيرة منها أن يماس كرة الصّفر[۷۱] على نقطة: و ما كان على حد مباينة فليس بماسّ، و الاستقامة نفسها فليست بمباينة الجرم لأنها أبدا معه. و كذلك يشبه أ لا يكون جميع تغيير النفس إلا مع الجرم: كمثل الغضب و الهمود و الفزع و الرحمة و الشجاعة و الفرح و البغضة و المودة؛ فان البدن قد يتغير بعض التغيير إذا عرضت له هذه الآفات. و الدليل على ذلك أنه ربما عرضت لنا أعراض ظاهرة[۷۲] و قوية لم نجزع من أجلها و لم نغضب، ثم يصيبنا ذلك على صغير الأعراض و خفيها إذا كان الجسد هائجا كالذى يكون فى موضع الغضب الصحيح. و هذا أكثر ما يتأتى عند تخوفنا بغير عارض مخيف. إذا كان هذا هكذا، فقد ثبت [۱۴] أن التغيير العارض للنفس إنما هو[۷۳] تضليل[۷۴] فى الهيولى.- و من أجل ذلك وجب أن تكون الحدود ملائمة لتلك العوارض[۷۵] فى معانيها و عللها: كقول القائل إن الغضب حركة من حركات الكل أو كذا و لجزء من الأجزاء أو لقوة من القوى كانت عن كذا من أجل كذا.- و لذلك لا يليق النظر فى النفس الكلية أو الجزئية إلا بمن[۷۶] كان بحاثا عن الطبيعة (سواء كان النظر متعلقا بالنفس كلها أو بالنفس كما نصفها)[۷۷]. و الذى يصوب

علیه تحدید الطبیعی غیر ما یحده صاحب الجدل و البلاغة[۷۸]، لأن أحدهما یزعم أن الغضب شهوة الانتصار أو ما أشبه ذلک، و الآخر یحد الغضب بأنه غلیان الحرارة أو غلیان دم القلب المحیط به.

فأحد هذین إنما قال بالهیولی، و الآخر قال بالصورة و المعنی: فأحدهما یقول قوله من معنی، و الآخر یقول من نفس الشیء: و ما کان کذلک (کان) بالاضطرار أنه فی هیولی لها حال من الأحوال. و کذلک یحد أحدهما المنزل فیقول:

أرسطوطالیس فی النفس (فی النفس)، النص، ص: ۷

إنه سترة مانعة من أضرار الریاح و الأمطار و الحر و البرد. و الآخر یحد المنزل فیقول بأنه تألیف من صخور و لبن و خشب [۴ ب]؛ و هنالک حد آخر یقال بالصورة و ما من أجله کانت الصورة. فمن (من) هؤلاء العالم بالأشیاء الطبیعیة؟ القائل بالهیولی، و هو جاهل بمعنی الکیفیة وحده، أو[۷۹] القائل بمعنی الکیفیة وحده؟

و الجامع للأمرین جدیر أن یکون أعلم بالأشیاء الطبیعیة. و أما المتقدمون فلیس منهم أحد یدخل فی حدّه الأعراض المغیرة للهیولی لا الزائلة منها و لا اللازمة الثابتة، ما خلا حدّ الطبیعی فانه یأتی علی جمیع ما هو للجرم بما فیه من الکیفیة[۸۰] و بما للهیولی من الأفعال و الأعراض. و ما لم یکن بهذه الحال من الجلوة[۸۱] فهو حد مثل[۸۲] صاحب الصناعة: طبیبا کان أو نجارا، فانه لا یضع حده أحدا من الأجزاء. و الرجل العلومی[۸۳] یحد الشیء بتوهم رفع أعراضه عنه التی[۸۴] هی لجرمه، و الفیلسوف الأکبر یحد الشیء بمباینة الهیولی و تعریته إیاه منها.

و لکن لنرجع إلی مخرج کلامنا أولا: فقد قلنا إن التغییر العارض للنفس و الآفات التی تغیرها لیست بمفارقة طینة[۸۵] الحیوان الطبیعیة؛ و التغییر هو بالغضب و الفزع و ما أشبه ذلک [۱۵] و لیس حال هذا التغییر من النفس بحال الخط و السطح من الجرم.

۲ (مذاهب الناس فی النفس)

فاذا نظرنا و فکرنا فی أمر النفس فواجب أن نحصر آراء القدماء و ما رأوا فیها مع الفحص عما تجب المسألة فیه و الاستعانة بمن قال فیها قولا قاطعا، فنکون قد أخذنا جیّد ما قیل حقا فیها، و استدفعنا ما قیل علی خلاف ذلک.

و أول الطلب إثبات ما لا یشک فیه أنه لازم لطباع النفس. فالفرق بین

أرسطوطالیس فی النفس (فی النفس)، النص، ص: ۸

ذی النفس و ما لا نفس له فرقان: أحدهما بالحرکة، و الآخر بالحس. و هذان الشیئان أکثر ما أخذنا[۸۶] عن أسلافنا فی النفس.

و قد قال بعضهم إنه أحری بالنفس أن تکون أول محرک. فلما ظنوا أن ما لیس بمتحرک لا یمکنه أن یحرک غیره، فانهم[۸۷] (قالوا) إن النفس بعض الأشیاء المتحرکة. و من هاهنا قال ذو مقراط[۸۸] إن النفس نار و شیء حار، و إن المفردات[۸۹] من الأشیاء ذوی الأشکال[۹۰] لا نهایة لکثرتها، و لیس بین جمیعها شیء مستدیر کریّ ما خلا النار و النفس مثله[۹۱] الهباء المنبث فی الجو الذی یستبین لنا بشعاع الشمس الداخل من الکوی[۹۲] [۵ ب]- زعم ذو مقراط أنه عنصر لجمیع الطبائع (و بهذا القول کان یقول لوقیفوس)[۹۳]. فما کان من هذا[۹۴] الهباء مستدیرا فی شکله فذلک بزعمه نفس، من أنه[۹۵] [و ما کان مثله] مداخلة الأجسام[۹۶] و النفوذ فی الأشیاء و تحریکها؛ فظنوا أن هذا الهباء هو النفس معطیة الحیوان الحرکة، و لذلک وضعوا التنفس حدّ الحیاة. لأن الجو المحدق بالجسوم یجمع الهباء فیدفع منه ما یمکنه الکسور[۹۷] أبدا فی اسطقسه المستدیر فیعطی الحیوان الحرکة، فالوارد منه معین علی التنفس لما تقدم و مانع من أن ینقضی أو یخرج من الحیوان مع حبس جمیعها، الجوّ حابس الجسوم و مجمّدها.

فالحیاة قائمة ما أمکن الهباء أن یفعل هذا الفعل.- و یشبه أن یکون أشیاع فیثاغورس أرادت هذا المعنی له: قال بعضهم إن النفس هو الهباء الظاهر فی الجو؛ و قال آخرون منهم إن محرک الهباء ضوء النفس. و قد أخبرنا لأیة علة قالوا هذا القول فی الهباء. و العلة لهذه أن الهباء فی ظاهر أمره أبدا یتحرک، و لو کان همود من الریح أولا.- و ربما بهذا القول یقول من زعم أن النفس محرکة

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۹

لنفسها [۱۶] لأن كلهم قالوا بأن الحركة أخص بالنفس و أن الأشياء إنما تتحرك من أجزاء النفس و هى حركة نفسها؛ و هذه حجتهم: زعموا أنهم لم يروا شيئا فاعلا إلا أن يكون أيضا هو متحركا.- و كذلك قال انكساغورس[۹۸]: زعم أن النفس هى الحركة، و غيره ممن قال إن العقل هو محرك الكل. إلا أنهم لم يحتموا حتم ذيمقراط[۹۹] فى قوله: النفس و العقل فى الحقيقة شىء واحد، و أن الظاهر من الأشياء هو الحق؛ و لذلك أحسن أوميرش[۱۰۰] فى شعره[۱۰۱] إذ قال:

«إن اقطر[۱۰۲] متغير بالعقل» و قال ذيمقراط ليس يستعمل العقل كقوة من القوى فى إدراك الحق، و لكنه يقول إن النفس و العقل شىء واحد. أما أنكساغورس فقلّما شرحه فى كلامه عن النفس و العقل، و ذلك أنه فى مواضع كثيرة[۱۰۳] يزعم أن العقل علة إدراك حقائق الأشياء و صحتها، (و) فى موضع[۱۰۴] آخر يزعم أن النفس و العقل شىء واحد و أن العقل موجود فى جميع الحيوان فى الأكابر منها و الأصاغر [۶ ب] و الشريف و الوضيع. و ليس[۱۰۵] بينا أن العقل، (و هو) إدراك مميز الأشياء و مفصلها، موجودا بحال واحدة فى جميع الحيوان أو الناس.

و الذين نظروا فى الحركة التى تكون من حيث الأنفس قالوا إن المحرك هو النفس، و الذين نظروا فى معرفة ذوات الأنفس و إدراكها للأشياء بحسها قالوا إن الأوائل[۱۰۶] هى النفس: و منهم من جعل هذه الأوائل كثرة[۱۰۷]، و منهم من قال إن الأولية واحدة كمثل انبادقلس[۱۰۸] فانه يزعم أن الأولية واحدة من جميع العناصر، و أن كل عنصر نفس على حياله. و هذا قوله:

«تعرف الأرض بالأرض و الماء بالماء.

«و الهواء بالهواء، و النّار بالنار.[۱۰۹]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۹

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۰

«و المودة- هى الاتفاق- بمثلها، و الغلبة- هو الفساد- بفساد و مهلك مثله»[۱۱۰].

و لذلك يقول أفلاطن فى كتابه إلى «طيماوس»[۱۱۱] إن النفس من العناصر، و إنما يعرف الشىء غيره بما فيه مما يشبه المعروف عنده، و إن الأشياء إنما تكون عن أوائلها، و كذلك [۱۷] فصل قوله فى الحيوان فى كتابه الذى وضع فى كلام الفلسفة[۱۱۲] فقال إن الحيوان الذى من صورة[۱۱۳] الطول الأول و العرض الأول و العمق الأول و سائر الأشياء على مثل هذا النحو. و قد قال أيضا بجهة أخرى إن العقل فرد، و إن العلم اثنان متوحدان، و إن عدد السطح رأى، و عدد الكيف حس. فالأعداد يقال إنها أوائل الأشياء و صورها هى من العناصر؛ و الأشياء نقبض عليها[۱۱۴] إما بعقل، و إما بعلم، و إما بالرأى، و إما بحس، فصور الأشياء هذه الأعداد.- و لما[۱۱۵] كانت النفس محركة ذات معرفة جمع أقوام لهذين الأمرين و أثبتوا [فيهما فى] أنها عدد محرك نفسه.- و قد اختلف أقوام فى الأوائل: فى عددها، و خاصة الذين قالوا بالجسوم فانهم خالفوا على من قال من بين الحس، و خالف على هذين جميعا الذين خلطوا الأمرين فجعلوا الأوائل منها.- فمنهم من قال إن الأولية واحدة، و منهم [۷ ب] من قال إنهن كثيرات، و ألحقوا بهن القول فى النفس فظنوا على غير صحة أن المحرك للأشياء هو الطبائع الأوائل.- و كذلك ظن أقوام أن النفس نار، من أجل أنها دقيقة الأجزاء و حريّة أن تكون من بين العناصر لا جسم لها، و أنها تحرك غيرها بالذات لا بالعرض.- فأما ذيمقراط فقد أثبت فى هذا إثباتا غامضا و قال: لو كانت النفس و العقل شيئا واحدا؛ و هذا قوله: زعم أنها من الجسوم الأول التى لا قسمة لها، و أنها محركة من أجل

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۱

صغر أجزائها، و أن الشكل المستدير الكرى هو (من) بين الأشكال جميعا أيسر حركة من غيره، و كذلك العقل و النار فى اسطقسهما واحد.- فأما أنكساغورس فيشبه أن يكون قوله فى النفس غير قوله فى العقل، و أن كل واحد منهما كالذى أخبرنا عنه أولا، إلا أنه

يستعملها جميعا كطباع واحد، و يقدم العقل على كل شيء؛ و زعم أنه من بين الأشياء مبسوط[۱۱۶] لا خلط فيه. ثم ينعته بالحركة و المعرفة، و يرفعهما جميعا اليه و يقول [۱۸] إن العقل محرك[۱۱۷] الكل.- و ثاليس[۱۱۸] الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس، على ما نجد من ذكره[۱۱۹]، بأنها محركة فاعلة، لا سيما إذ كان يثبت نفسا لحجر المغنطيس لمكان جذبها الحديد.- و ذيوجانس[۱۲۰] كان يرى أن النفس جو، كغيره ممن رأى ذلك فيها لرقة أجزاء الجو (و) لطافتها. و قال إن النفس صارت علامة محركة من جنس إحداهما أولية، فبجهة أوليتها تعرف ما خلفها من الأشياء، و الجهة الأخرى[۱۲۱] أنها لطيفة الأجزاء: فبلطافة أجزائها صارت محركة.- و ايراقليطس[۱۲۲] زعم أيضا أن الأولية نفس محركة. و كيف لا- يقول هذا القول و هو القائل إن البخار ليس بجسم، و عنه تكون سائر الأشياء، و هو أبدا حار سائل؛ و المتحرك إنما يعرفه متحرك مثله، و هكذا كان يرى مع كثير من الناس أن الأشياء فى حركة.- و ألقماون[۱۲۳] الحكيم مقارب لا يراقليطس[۱۲۴] فيما يراه فى النفس. و يزعم أنها ليست بميتة من أجل أنها شبيهة باللائى لا تموت و إنما يثبت ذلك لها لدوام حركتها و كذلك [۸ ب] جميع العالية: الشمس و القمر و سائر النجوم و جميع الفلك- حركتها حركة مستديرة متصلة دائمة.- و قال[۱۲۵] أقوام فى النفس قولا- جافيا بمنزلة الوقر الثقيل، و هذا قولهم: زعموا أن النفس ماء، و ممن قال[۱۲۶] بهذا القول رجل يقال له

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۲

هيفن[۱۲۷] و الذى أداهم[۱۲۸] إلى أن قالوا هذا القول ما رأوا من النطفة و حالها فى أنها أرطب جميع الأشياء؛ و بهذا كان يرد هيفن[۱۲۹] على من قال إن النفس دم، و كان يرى أن النطفة هى[۱۳۰] النفس الأول.- و قال آخرون إنها دم كما قال اقرطياس[۱۳۱]: و الذى دعاهم أن قالوا هذا القول ظنهم بأن الحس أخص الأشياء بالنفس، و أنه لطباع[۱۳۲] الدم دون غيره.- و قد نصت الحكماء على جميع العناصر، ما خلا الأرض فانه لم يقل أحد منهم فيها قولا قاطعا، بل زعموا أن الأرض من جميعها.

و جميعهم حدوا النفس بثلاثة[۱۳۳] أشياء: بحركة، و حس، و أنها ليست بجسم. و كل واحد من هذه الثلاثة يرفع إلى الأوائل. و من أجل الذين [۱۹] حددوها بالمعرفة جعلوها: إما عنصر، و إما من العناصر. فقارب بعضهم بعضا بالقول ما خلا واحدا[۱۳۴] منهم، فانه زعم أن المثل يعرف بالمثل؛ فلما كانت النفس عارفة بجميع[۱۳۵] الأشياء، أثبتوا أنها من جميع الأوائل.- و الذين زعموا أن العلة واحدة و العنصر واحد أثبتوا أن النفس شيء واحد: إما نار، و إما هواء.

و الذين قالوا إن الأوائل كثيرة جعلوا الأنفس هى أيضا كثيرة- إلا أنكساغورس وحده فانه زعم أن العقل لا يألم، و ليس تشترك سائر الأشياء فى شيء من حالاته و لم يقل، بعد أن وصفه بهذه الصفة، كيف يعرف الأمور و لأية علة صار عالما بالأشياء، و لا اتضح لنا هذا مما قاله فيه.- و الذين جعلوا فى الأوائل تضادّا قالوا إن النفس من أشياء متضادة. و الذى قال منهم بأحد الأضداد: إما بحرارة، و إما ببرودة، أو بغير ذلك مما أشبهها أجرى كلامه على هذا المجرى: إذ أن النفس واحد منها. و اتبعوا الأسماء فى تأويل معانيها: فقال الذين سموا النفس شيئا حارا إنها سميت بهذا من أجل أن الحياة و الحركة [۹ ب] من الحرارة، و على هذا دل اسم الحياة (cnv) باليونانية؛ و الذين سموا النفس شيئا باردا

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۳

زعموا أنها إنما سميت بهذا الاسم من أجل أن التنسم و التنفس إنما يكون بالبرودة، و تفسير اسم النفس (wuxn) باليونانية: الشيء المبرّد.

و هذا ما قال القائلون فى النفس مما أدّى إلينا عنهم، و ما أثبتوا من لعلل فيها.

۳ (نقد نظرية النفس المحرّكة نفسها)

فهلم فلننظر فى حركة النفس أولا. فعسى أن يكون قول القائل فى أن جوهرها محرك نفسه أو محرك غيره كذبا، و ليس كذبا فقط

بل عمى أن لا يمكن أن تكون لها حركة.

و قد قيل أولا إن المحرك الفاعل ليس بمضطر أن يكون متحركا فى نفسه.- و كل متحرك إنما يتحرك على جهتين: إما بالذات، و إما بالعرض. و كل ما كان فى شىء متحركا- و إنما حركته بسبب ذلك الشىء المحرك له- فحركته بالعرض، و مثل ذلك السائرون فى السفينة فان تحركهم[۱۳۶] فيها ليس بشبيه بحركة السفينة المحركة لهم، لأن السفينة تتحرك بذاتها، و السائرون[۱۳۷] فيها يتحركون بحركتها.

و أعضاؤنا دليل على هذا: لأن المشى أبين الحركات بالأرجل [۱۰ ا] و أن الناس إذا مشوا تحركوا بذاتهم، و ركاب السفينة ليسوا يمشون و هم متحركون.- و إذا كان المتحرك على جهتين، هلمّ لننظر فى حركة النفس: أ بذاتها تتحرك، أو إنما تصير إلى الحركة بغيرها؟ و الحركات أربعة: حركة انتقال، و استحالة، و اضمحلال، و حركة نماء؛ فالنفس إن تحركت فاما أن تتحرك بواحدة من هؤلاء الأربع حركات، و إما بأكثرها، و إما بجميعها. فان كانت حركتها ليست بالعرض فهى طبيعية. فان ثبت هذا فقد ثبت بحركتها المكان، لأن جميع هذه الحركات التى[۱۳۸] ذكرنا توجب المكان.- و إن كان جوهر النفس، و هو[۱۳۹] المحرك لها، فليس تحركها بالعرض كمثل ما نرى تحرك الأبيض و ذى[۱۴۰] الأذرع

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۴

الثلاثة، فان هذه و مثلها قد تتحرك، إلا أن حركته بالعرض، لأن الجسم الذى هى له هو المتحرك، و لذلك ليس هو بمكان لها. و يلزم المكان للنفس إن كانت حركتها طبيعية.- و أيضا إن كانت تتحرك بالطباع[۱۴۱] فحركتها حركة اضطرار، و إن كانت حركة اضطرار [۱۰ ب] فهى حركة طباعية. و على هذا النحو يجب القول فى السكون، لأن الموضع الذى تحركت فيه بالاضطرار فيه تسكن بالاضطرار.- و لو أردنا الادعاء[۱۴۲] و التجنى، لما وجدنا السبيل إلى أن نقول أية حركات تكون بين[۱۴۳] النفس باضطرار، و أى سكون منها بالقهر و الاضطرار.- و إن كانت حركتها مصعدة فهى نار، و إن كانت هابطة فهى أرض، لأن بهذه الحركات تعرف هذه الأجساد. و هذا القول يلزم الحركات اللاتى بين هاتين.- و إن كان الظاهر من النفس أنها محركة الجرم، فواجب أن تكون تحركه الحركات التى تتحرك هى فى نفسها؛ و إن كان هذا هكذا، فالعكس واجب: أن الحركة التى (بها) تتحرك الجسوم هى حركة النفس.

و قد بيّن[۱۴۴] (أن) الجرم يتحرك حركة الانتقال، فكذلك[۱۴۵] يجب أن تكون النفس متنقلة فى الجسم: إما كلها، و إما بأجزائها. و إن ثبت هذا القول ففى الامكان أن تخرج من الجسم ثم تعود اليه، و يلحق بهذا القول [۱۱ ا] أن يقوم[۱۴۶] الحيوان الميت.- و إن كانت حركة النفس حركة عرض، فهى حركة حفز و دفع، كالذى نرى من الحيوان إذا حفز غيره، ليس ينبغى لما كانت حركته من ذاته و فى جوهره أن يكون محركه غيره إلا أن يكون بالعرض، كما أنه لا ينبغى للجواد فى نفسه أن يكون جوادا[۱۴۷] بسبب شىء آخر، و المرغوب فيه لذاته مطلوب لغير ذاته. و قد يجوز لقائل أن يقول إن النفس قد تحركها الأشياء المحسوسة إذا كانت فى نفسها متحركة لأنها و إن كانت محركة نفسها إلا أنها حين تحريكها نفسها قد تتحرك لذلك، إذ كانت حركة كل شىء

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۵

من الأشياء انتقاله و تزحزحه بجهة حركته التى هى له. فالنفس إذا قد تحول عن جوهرها بذاتها، إذ لم تكن محركة نفسها بالعرض، و كانت حركة جوهرها بذات النفس ثابتة.- و قد قال بعض الناس إنها تحرك جرمها الذى هى فيه بمثل ما تتحرك هى بنفسها. و قد قال ذو مقراط قولا مقاربا لقول فيلبس معلم هجاء[۱۴۸] الناس [۱۱ ب] فانه زعم أن رجلا يقال له دادالس[۱۴۹] هيأ صنما من خشب للزهرة[۱۵۰] و كان يتحرك من ذاته من أجل ما صب فيه من الفضّة المسبوكة (و هى الزئبق). (و كذلك يقول) ذو مقراط إن الأجزاء المستديرة التى لا تتجزأ، من أجل أنها أبدا تتحرك، كذلك تجتذب الجرم و تحركه. و نحن نسأله فنقول:

إذا كان هذا بعينه من النفس، أ تفعل أيضا سكونا؟ و الجواب يصعب فى الاخبار عن السكون كيف يكون منها. و عسى أن لا يمكن

أن يقال فيه شيء، و ذلك أن تحريك[۱۵۱] النفس للحيوان لا يكون من هذه الجهة البتة، و إنما يكون بضرب من ضروب الاختيار و العزم.

و قد قال أفلاطن فى كتابه إلى «طيماوس»[۱۵۲] عند ما فحص الخبر عن طباع النفس إنها [إذا] تحرك الجرم بتحركها من أجل أنها مرابطة له و مقارنة. و إنما كونها من العناصر، و هى ذات أقسام كعدد التأليف، و لكى يكون لها حس طبيعى من التأليف، و لتتفق حركات الكل حنى الخالق خطها المستقيم [...][۱۵۳] فجعله دائرة [۱۱۲] ثم قسم الدائرة الواحدة بدائرتين تلتقيان على قطبين، فقسم أحدهما بسبعة أفلاك، فصير حركات الفلك حركات النفس. هذا (قول أفلاطن)- و قبل كل شيء فانه لا يصح قول القائل إن النفس جسم، لأنه إذا قال هذا القول ألزم نفس الكل معنى الجسم[۱۵۴]، و نفس الكل هو العقل الذى يسمى عقلا، و ليس

هذه حال النفس الحاسة أو النفس النامية، لأن حركاتها ليست حركات مستديره فلكية. فأما العقل فحركته حركة مفردة متصلة كمثل الفهم، و الفهم هو المعنى.

و هذه من جهة التوالى شيء واحد كمثل العدد، و ليس مثل العقل، لذلك لم يكن العقل بهذه الجهة متصلا، بل هو فى نفسه لا أقسام له. و ليس اتصاله مثل اتصال الجسم.- و إلا فكيف يدرك الجسم و هو جسم؟ و لا بد من أن يكون إدراكه إما بجزء من أجزائه (إن جاز أن نقول إن له جزءا ما) (أو)[۱۵۵] بنقطة بعد نقطة و إن كان إدراكه الشيء بنقطة بعد نقطة، و النقطة تزيد (إلى غير نهاية) فليس تنقطع النقط و لا تنفد، فلا[۱۵۶] يأتى على إدراك ما أراد إدراكه [۱۲ ب] و إن كان إدراكه الشيء إنما يكون بجسم، فهو مدرك الشيء بعينه إما مرارا كثيرة، و إما مرارا غير محصلة. و قد رأينا إدراك الشيء مرة واحدة من الممكن، و إن كان يكتفى فى حد الادراك أن يماس الشيء بجزء من أجزائه، فما حاجته إلى حركة الدور، أو أن يكون له جسم[۱۵۷] البتة؟ و إن كان فى موضع الادراك مضطرا أن يماس الشيء بحركة دورة، فما معنى مماسة الشيء بحركة دورة؟ و ما معنى مماسة الشيء بأجزائه؟ أو كيف يعقل ذو الأقسام ما لا قسم له؟ أو ما لا جزء له كيف يدرك ذا الأجزاء؟ و باضطرار، إذا كانت حركة العقل حركة دورة، أن العقل فلك و إنما حركة العقل الادراك، و حركة الفلك الاستدارة؛ فالعقل إذا فلك إن كانت استدارته إدراكا.- و يجب أن يكون أبدا مدركا شيئا، إذ كانت حركة استدارته حركة سرمدية. و قد ينتهى[۱۵۸] الفكر فى الأعمال و لها نهاية (لأن جميعها إنما تكون من أجل غيرها) و نهايات[۱۵۹] الفكر فى العلم محدودة بالقول أيضا؛ و القول حد و برهان [۱۱۳]، و جميع البراهين لها من ابتدائها مخرج إلى غايتها؛ و غايتها جمع مقدماتها أو نتائجها و إن لم ينتج البرهان، فليس يحتمل العكس على مقدماته. و متى ما صار للبراهين واسطة و طرف استقام مذهبها، و إن الاستدارة قد ترجع عاطفة على أولها. و جميع الحدود[۱۶۰] لها

غايات و نهاية.- و إذا كانت حركة العقل حركة دور غير منقطعة، فمدرك الشيء قد يدركه بعينه مرارا كثيرة.- و الادراك بالعقل، بالسكون أشبه منه بالحركة، و كذلك السلوجسموس و هو القياس. فجميع المقدمات أشبه بالسكون منه بالحركة. و ما كان يعسر أمره فلسنا[۱۶۱] به مغتبطين. فان كانت حركة النفس ليس من جوهرها، فحركتها خارجة من الطباع.- و اختلاطها بالجرم يورثها وجعا و أذى، إذ لا يمكنها التخلص منه، و ليهرب (منه)[۱۶۲] العقل، كما جرى القول فى العادة و رءاه الكثير، فلا[۱۶۳] يكون مع الجسم- خير له و أصلح لشأنه.- و تبقى علّة السماء المحركة لها حركة الدور مجهولة غير معروفة، لأنه ليس جوهر النفس بعلة لحركة دورتها، و لكنها تتحرك [۱۳ ب] هذه الحركة بالعرض. و الجرم أيضا ليس بعلة لحركة نفسه، بل النفس أحرى أن تكون علة حركة. و لا يمكن أن نقول إن هذه الحركة خير للنفس من غيرها، و إلا رجع القول على الخالق فقلنا: كان ينبغى للّه عز و جل أن يجعل حركة النفس حركة دورة، لأن تحركها بهذه الجهة خير من أن تسكن؛ و أن تكون متحركة بهذه الجهة خير من غيرها.

و لكن إذا كان هذا و مثله من النظر (أجدر) بغير هذا القول، (فلندعه الآن).- و فى قول الأكثرين مما قالوا فى النفس (أمر) فظيع قبيح،

لأنهم ضموا[۱۶۴] النفس إلى الجرم و أنزلوها منزلة من لم يحدوا له فى ذلك حدا، و لم يبينوا فى ذلك علة لم كان ذلك كذلك، مع أن هذا قد يكون بالاضطرار: و إنما[۱۶۵] الجسم و النفس من أجل اشتراكهما: بعضها يفعل و بعضها ينفعل، أحدهما محرك و الآخر متحرك. و ليس من هذين تثبت حجة من رأى هذا الرأى. و منهم من قصد الخبر عن النفس و ما هى و لم يحد حدا فى الجرم القابل للنفس، كالذى قال فيثاغورس و أصحابه من خرافاتهم فى أنه يمكن النفس الانتقال إلى أى جرم وافت من الأجرام، (و هذا باطل[۱۶۶]) فان كل شىء له شبح و صورة خاصية. [۱۱۴]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۸

و من قال بهذا القول كان مقاربا لقول قائل لو قال إن صناعة النجارة تستعمل آلة الزّمّير[۱۶۷]: و لا ينبغى للصناعة أن تتخذ إلا آلتها، فكذلك النفس: أن (لا) تستعمل إلا جرمها.

۴ (نظرية النفس- تأليف، و نظرية النفس عدد محرك لذاته)

و قد قيل فى النفس قول آخر قد أقنع الكثير من الناس، و ليس [هو] يرون غيره مما قيل فيها و الحجج لازمة له مثل ما يلزم أهل الخصومة فى مواضع الحكومة. و هذا قول من رأى هذا الرأى: زعموا أن النفس من التأليف[۱۶۸]، و التأليف إنما هو مزاج و تركيب من أشياء مختلفة؛ و كذلك الجرم مركب من أشياء مختلفة.- إلا أن التأليف معنى من المعانى أو تركيب أشياء قد خلطت.

و ليس يمكن النفس أن تكون أحد هذين.- و أيضا ليس التحريك من التأليف بشىء، و الجميع يخص النفس بهذا و يقول إنها محركة. و إنما يحسن أن يشبه التأليف بصحة البدن و بالفضائل التى تعرف بالأجسام، و لا يليق ذلك بالنفس.- و إنما يستبين ذلك جيدا و ما فيه من الصعوبه إن أحد رام (جعل) تغير النفس العارض لها و ما يظهر من أفعالها (قائما) على التأليف.

و إذا قلنا تأليفا فانما نقصد شيئين بالحقيقة: أحدهما [۱۴ ب] الجسم الذى له حركة و ضرب من ضروب الانتصاب، و الآخر نريد به تركيب الأجسام التى إذا ألفت لم يمكنها أن تقبل[۱۶۹] بينها شيئا من جنسها؛ و معنى ذوى الخلط من الأشياء داخل فى هذا. و ليس فى هذين شىء يليق بمعنى النفس. و قد يمكننا الفحص إمكانا كثيرا عن تركيب أجزاء الجسم، لأن تراكيبها كثيرة فى عددها، كثيرة فى وجوهها: فأى تركيب ينبغى أن يظن بالعقل؟ و كيف ذلك، إلا أن نقول إن تركيبه من القوة الحاسة و القوة المشتهية؟- و كذلك قد يغبى على الناظرين كيف يكون معنى (أن) الخلط نفس[۱۷۰]، فان معنى خلط العناصر

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۱۹

فى جزء اللحم و فى جزء العظم واحد؛ ثم يعرض من ذلك أن يكون فى كلية الجرم أنفس[۱۷۱] كثيرة، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر، و معنى خلطها تأليف و نفس.

و قد يمكن [من] أن[۱۷۲] نؤاخذ أنبادقلس بقوله إن كل واحد من الأعضاء له معنى من معانى الخلط، فنقول له: معنى التأليف هو[۱۷۳] النفس، أو النفس شىء آخر حال[۱۷۴] فى الأعضاء؟ و يسأل أيضا أنبدقلس[۱۷۵] فيقال له: المودة التى قلت بها أ هى[۱۷۶] علة الخلط [۱۱۵] كيفما كان الخلط، أو إنما هى علة للمحمود منه المقدّر؟ و هذه العلة هى بمعنى الخلط أو هى شىء غير ذلك المعنى؟

هذه المعاضلات[۱۷۷] و المسائل تلزم من قال بهذا القول. و إن كانت النفس شيئا غير معنى الخلط، فلم، مع فساد صورة اللحم، تفسد صورة سائر أعضاء الحيوان؟ و مع هذا إن لم تكن نفس لكل واحد من الأعضاء، و ليس لمعنى الخلط نفس، فما[۱۷۸] الذى يفسد عند مفارقة النفس؟

فقد استبان و اتضح مما قد قيل إنه لا يمكن النفس أن تكون تأليفا، و لا أن تتحرك حركة الدور، كما ذكرنا آنفا.- (أما) أن تتحرك بالعرض، و أن تحرك نفسها: كذلك أنها تتحرك فى الشىء الذى هى فيه، و ذلك يتحرك بتحريكها إياه، (فهذا ممكن)؛ و ليس

يمكنها أن تكون متحركة حركة المكان بغير هذه الجهة.- و أحق الأشياء بمن عانى فى المسألة بأمرها و تحريكها النظر فى أحوالها عن الحزن و الفرح، و الاقدام و التخوف، و الغضب و التفكر، و الادراك بالحس، فقد نراها فى جميع هذه الأحوال، و بهذه الأحوال لها حركة غير مدفوعة. و لذلك يظن الظانّ أن النفس [۱۵ ب] تتحرك فى هذه الأحوال.

و ليس ذلك باضطرار. لأنه، و إن كان الحزن و الفرح و التفكر ضربا من ضروب الحركات، و كل واحد منها بشيء متحرك، إلا أن المتحرك إذا حركته للنفس[۱۷۹]:

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۰

فالغضب و الخوف يكونان بنمو القلب و انخفاضه، و التفكر أيضا إما كهذين و إما شيء آخر، و بعض هذه الأعراض قد يكون بانتقال أشياء متحركة، و بعضها باستحالة و تغيير (فأما ما هى و كيف تكون- فذلك قول آخر)؛ و قول القائل إن النفس تغضب بمنزلة قول القائل إن النفس تنسج أو تبنى.

و عسى أن يكون الأصلح أ لا يقال إن النفس تفرح أو تتعلم أو تفكر، بل يقال: إن الانسان يفعل كل ذلك بالنفس؛ و ليس ذلك لأن الحركة تصير اليها فتصير فيها، بل مرة تنتهى فتبلغها كمثل الحس الذى يؤدى اليها عن الأشياء، و مرة تكون الحركة منها ابتداء مثل التذكر للشيء: فانه يكون منها: فاما بقى فيها فلم ينفذ إلى غيرها، و إما أتى على حركات الحواس فغيرها.- فأما العقل فيشبه أن يكون سببا للنفس ثابتا غير فاسد. و لو فسد لعرض ذلك له فى وقت الكبر. [۱۶ ا] و إنما يعرض العارض كمثل ما يعرض فى الحواس. و لو كان للشيخ[۱۸۰] الكبير السن بصر جديد لأبصر كمثل ما يبصر الشاب. فالكبر هو العلة. و ليس ذلك لأن النفس ألمت ألما، بل إنما ألم الشيء الذى النفس فيه، كالذى ترى من حال الفكر و الفهم فى أوقات الأمراض و السّكر: فانهما يضعفان. و ليس ذلك لفساد الشيء الذى داخل، فان ذلك لا يألم و لا يتغير. و ليس التغير فى حد التفكر و الود و البغضة أعراضا لذلك، بل إنما هى أعراض للشيء و الحامل الذى فيه من الجهة التى يحمله. و لذلك إذا فسد الحامل لم تذكر النفس و لم تود، لأن هذه الأحوال ليست لها[۱۸۱]، و إنما هى لحاملها التابع الذى إذا فسد أفسدها[۱۸۲]، فأما العقل[۱۸۳] فيظهر أنه روحانى لا يألم.

من هذا الكلام[۱۸۴] قد استبان لنا أنه لا يمكن النفس أن تكون متحركة، و إن كانت لا تتحرك البتة فلا شك أنها إن تحركت لم يكن ذلك من تلقائها.- و من قال إن النفس عدد محرك نفسه فقوله أكثر جهلا ممن قال بالأقاويل التى

.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۱

حكينا؛ و ذلك أنه ليس فى قوله إمكان: و أول ذلك ما يعرض من قول القائل [۱۶ ب] إنها متحركة، و إنها عدد.- فليقل صاحب هذا القول: كيف ينبغى لنا أن نفهم واحدا عددا متحركا[۱۸۵]؟ و أى شيء حركته؟ و كيف ليس له أجزاء و لا فصل؟ و إذا كان الواحد بزعمه محركا (و متحركا معا)، فمن جهة تحريكه ينبغى أن يكون له فصل.- و إذا كانوا يقولون إن الخط إذا تحرك فعل سطحا، و النقطة تفعل خطا، فحركات الآحاد تصير خطوطا، لأن النقطة إنما هى واحد له نصبة[۱۸۶]؛ فاما عدد النفس فأين هو، و أى نصبة له؟- و العدد إذا أخرج أحد منه زوجا[۱۸۷] أو فردا واحدا، فسيبقى عدد ما غير ما أخرج من المخرج. و إن الشجر و كثيرا من سائر الحيوان بعد التجزئة يبقى حيا، و تبقى فيه النفس التى لصورته.- و ليس بين[۱۸۸] قول القائل: آحاد، و بين قوله، أجسام لطاف- فرق، لأن الهباء، و هى الأجزاء المستديرة التى قال بها ذيمقراط متى صارت منها نقط محفوظة كميتها، كان فى تلك الكيفية شيء محرك فاعل، و هى متحركة مفعول به كالذى يكون فى الجسم المتصل. و ليس يحدث ذلك من أجل الفرق [۱۷ ا] الذى بينهما فى العظم و الصغر، إلا بحالة نفس الكمية.

و لذلك وجب بالاضطرار أن يكون[۱۸۹] شيء محركا للآحاد. و إذا كان المحرك الموجود فى الحيوان هو النفس، فهى إذا محرك العدد. و لسنا نقول: إن بالجسم[۱۹۰] شيئين: محرك فاعل و محرك مفعول به، بل إنما هى محركة فاعلة فقط. و كيف يمكن النفس

أن تكون أحدا فردا واحدا؟ و الواجب أن يكون بينها و بين سائر الآحاد فصل. فأما النقطة الوحدانية فأى فصل لها، ما خلا النصبة؟- و إن كانت آحاد أخر فى الجسم، فستجتمع الآحاد و النقط فى مكان[۱۹۱]. و ليس من مانع يمنع أن يجتمع منهن اثنان[۱۹۲] أو ما لا عدد له؛ فما لا قسمة لمكانه فهو أيضا لا تجزئة له. و إن كانت النقط التى فى الجرم هى عدد النفس،

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۲

و النفس عدد نقط الجرم- إن[۱۹۳] كان هذا هكذا، فلم (لا) تكون نفس[۱۹۴] لجميع الأجرام؟ فجميعها ذوات نقط لا غاية لها. و أيضا كيف يمكن النقط أن تباين الأجساد و أن تتبرأ منها، إلا أن تتجزأ الخطوط و النقط؟

۵ (استمرار البحث فى نظرية النفس عدد محرك لذاته- نظرية النفس الحالّة فى كل شىء.- وحدة النفس)

ثم يعرض لنا ما قلنا من شركة[۱۹۵] من قال إن النفس جسم لطيف الأجزاء، أو لمن قال بقول ذيمقراط و أتباعه، لأنه إن كان النفس [۱۷ ب] فى جميع الجسد الحاس (فمن) الاضطرار أن فيه جسمين، إن كانت النفس جسما؛ و يلزم القائلين إن النفس عدد إثبات نقط كثيرة فى نقطة واحدة، و أن لكل جسم نفسا، إلا أن يكون هناك عدد غير عدد النقط الموجودة فى الجرم.- و يعرض أيضا من قولهم إن تحرك الحيوان لا- يكون إلا- من عدد، كالذى ذكرنا عن قول ذيمقراط، و لا فرق بين من قال إن المحرك للنفس أجسام[۱۹۶] صغيرة مستديرة، و بين من قال إن الآحاد العظيمة تحركها: لأن قائلى[۱۹۷] هذين القولين جميعا يوجبان للحيوان التحرك بتحرك الآحاد و الهباء المستدير.- هذا و كثير غيره من قبيح القول يعرض لمن أضاف الحركة إلى العدد، فزعم أنهما محركان للنفس.

و مثل هذا القول لا يمكن أن يكون حدا للنفس، و لا حدا للعرض. و إنما يستبين ذلك متى طلب أحد استخراج علم أفعال النفس من هذا الحد أو علم الآفات المعترية لها كقولك: الفكر، و الادراك بالحس، و اللذاذة[۱۹۸] و الحزن

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۳

و غير ذلك مما يشاكل هذا الضرب. و ليس يسهل هذا [۱۸ ا] و لا يسوغ و لو أردنا المعنى[۱۹۹] و القصد، كالذى قلنا[۲۰۰].

و الضروب التى يحدون النفس بها حدود ثلاثة: منهم من حدها فأثبت لها الحركة و أنها محركة نفسها؛ و منهم من قال إنها جسم ألطف أجزاء من سائر الحيوان. و قد تقدمنا فقلنا ما يلزم من قال بهذا القول من المسائل و المعاياة، و أخبرنا بما فى قوله من التناقض و الاختلاف. و قد بقى علينا النظر فى القول الثالث، و هو قول من رأى أن النفس من العناصر.- لنعلم كيف قالوا هذا القول.

و الذى دعاهم، بزعمهم، إلى أن يقولوا هذا القول إثبات الادراك لها، ليكون إدراك الأشياء عامّا[۲۰۱] لكل واحد منها. و قد يعرض فى هذا القول بالاضطرار أشياء كثيرة غير ممكنة، و ذلك أنهم وضعوا فى أصل كلامهم أن المثل يعرف بالمثل، فجعلوا النفس كأنها هى الأشياء؛ و ليست الأشياء المعروفة عند النفس [۱۸ ب] كل الأشياء و لا- غيرها، بل هناك غيرها كثير و عسى أن تكون لا غاية لعددها.- فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت و تحس بكل جزء منها؛ فجملة[۲۰۲] الأشياء: بما ذا[۲۰۳] تعرفها و بما ذا تحسها؟ كقولك: بأى شىء تعرف اللّه، أو الانسان، أو جزء اللحم، أو جزء العظم و ما شاكل ذلك من ذوى التركيب؟ فان عناصر كل واحد من هذه لم يتواف على البحث[۲۰۴] أو كيفما جاء، إنما توافى و ائتلف بقدر من أقدار التركيب، كما قال أنبادقلس فى العظم:

«إنه توافت ثمانية أجزاء لكونه: أربعة من النار «و اثنان من الأرض و اثنان من الهواء، فصارت العظام من أجل هذه بيضا[۲۰۵]».

فلا منفعة فى أن تكون العناصر فى النفس، إلا أن تكون فيما صوره الكائنة عنها عند تراكيبها. و إنما يعرف كل شىء مثله، فالعظم أو الانسان[۲۰۶] إذا ليس

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۴

بشىء يعرف إلا أن يكونا فى النفس. و لسنا نحتاج فى أن هذا غير ممكن إلى كلام؛ فمن يراه يستجيز المسألة فى أن كان فى النفس حجرا أو إنسانا؟ [۱۹ ا] و كذلك كان القول فى (الخير و اللاخير،[۲۰۷] و فى) سائر ما هناك.

فلما كان الموجود الذى يسمى «هو»[۲۰۸] يقال بوجوه كثيرة (فمرة يدل على آنية الشيء و جوهره، و مرة على الكمية، و مرة على الكيفية، أو على أحد النعوت[۲۰۹] التى جزئت) طلبنا أن نعلم: أمن جميعها النفس، أو ليست من جميعها؟

و الاسطقسات ليست اسطقسات لجميع الأشياء. و إن كانت أصناف الجواهر إنما هى من هذه العناصر وحدها، فكيف تعرف الجواهر من سائر الأشياء؟

أو إنما يقولون إن لكل جنس عنصرا (و مبادئ) أولية خاصة، و عن هذه الأوائل و العناصر تكون النفس؟ لا محالة، إن كان هذا هكذا، أن النفس كيفية، و كمية، و جوهر. إلا أنه لا يمكن الجوهر أن يكون من عناصر الكمية فتبطل الكمية. لأن هذا و غيره يعرض فى كلام من قال إن النفس مع جميع الاسطقسات.- و من القبيح أن يقال إن المثل لا يألم من مثله، و إنما يعرف الشيء بمثله، و هم مقرون بأن الادراك بالحس تحرك و انفعال، و كذلك الادراك بالفهم و المعرفة.

و الذى نقول شاهد على أن الاعتياص كثير فى معاياة من قال بمثل قول أنبادقلس إن كل واحد من الأشياء [۱۹ ب] إنما يعرف الأشياء[۲۱۰] بالعناصر و مما أشبهها فيه من المثل، لأن ما كان بالحقيقة فى أجرام الحيوان من الأرضية عظما كان أو عقبا أو ظفرا فليس لها حس يدرك به شيئا من الأشياء، و كذلك يجب أ لا يحس بمثلها.- و بقوله ينبغى أن يكون[۲۱۱] أيضا الجهل أكثر فى الأوائل من المعرفة، و ذلك أن الواحد منهن إنما يعرف شيئا واحدا و يجهل الكثير، من أجل أن الجميع من سائر الأشياء. (و) يعرض فى قول أنبادقلس تجهيل اللّه، لأنه فرد أحد لا يقبل الفساد و لا يعرفه؛ و يعرف الموات جميع الأشياء لأنها عن

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۵

جميعها تكونت.- و فى الجملة، لأية علة لم يكن لجميع الأشياء نفس إذ كان كل شيء إما عنصرا، و إما عن عنصر واحد، أو من كثير، أو من الجميع؟- فقد يجب لها بالاضطرار أن تعرف إما شيئا واحدا، و إما أشياء، و إما جميع الأشياء. و يجوز لسائل أن يسأل: ما الذى يؤلف العناصر؟ و يشبه أن يكون المؤلف للهيولى و ممسك الشيء ما كان هو أشرف (و) أفضل و أكرم. فأما النفس فليس يمكن أن يكون شيء أشرف منها رئاسة، و أحرى [۱۲۰] أ لا يكون يكون فى الامكان شيء أفضل من العقل. و نحن (نقر) له أن يكون بالطباع مالكا متقدما. فأما العناصر فانها متقدمات على الأشياء.

و جميع من قال إن النفس عن العناصر كانت، من أجل معرفتها و إدراكها الأشياء بحسها و من حدودها بالحركة، لم يقل هذا القول فى كل نفس، لأن كل ذى حس ليس بمتحرك، فقد نرى بعض الحيوان راتبة فى أماكنها؛ و النفس لا- تحرك الحيوان من جميع الحركات إلا- حركة الانتقال. و على هذا أجرى كلام من جعل العقل و الحس من العناصر، و من الظاهر أن النبات حىّ و ليس له حركة انتقال و لا حس، و يرى كثير[۲۱۲] من الحيوان و ليس له فكرة. و لو أضرب أحد عن هذه ثم جعل العقل جزءا من النفس، و جعل القوة الحاسة كذلك، لما كان قوله قولا عن كل نفس: لا عن الكلية و لا عن الفردية.- و بهذا القول كان يقول أرفيوس[۲۱۳]، إذ زعم أن الرياح تحمل النفس من الكل فتصيرها إلى داخلها فى حال تنفسها. و ليس يمكن[۲۱۴] أن يعرض هذا لذوات[۲۱۵] النبات، و لا لطائفة من الحيوان، لا سيما إذا لم يكن جميعها متنفسا، إلا أن هذا ذهب [۲۰ ب] عن أصحاب هذا الرأى.- لكن[۲۱۶] ينبغى أيضا للنفس إذا فعلت أن يكون فعلها من الاسطقسات، فليس بها حاجة إلى جميعها، و لا أن يكون فعلها من جميعها، فقد تقدم جزء واحد من المختلفة بالقضاء[۲۱۷] على نفسه و على ما خالفه، كالذى يعرف بالخط المستقيم، فانا نعرف بالخط المستقيم نفسه

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۶

و الأعوج، و ذلك أن المسطرة قاضية على الأمرين جميعا؛ فأما الخط الأعوج فليس يقضى على نفسه و لا على الخط المستقيم.

و قد زعم أقوام أن النفس مخالط الكل؛ و أخلق بثاليس[۲۱۸] الحكيم أن يكون على ظنه بأن الكل مملوء روحانية عالية، من هذه الجهة.- و يلزم هذا القول مسائل عدة: منها أن يقول القائل لأية علة لم تفعل النفس التى فى الجو و فى النار حيوانا، و فعلت ذلك فى ذوى الخلط من الأشياء، و هى فى المبسوطة من الأشياء أفضل و أكرم؟ (و للطالب أن يطلب أيضا فيقول: لم كانت النفس التى فى

الجو أفضل من التى فى الحيوان و أشد بعدا من الموت؟). و يعرض للقولين جميعا السماجة [۲۱ ا] و الفظاعة[۲۱۹]، لأن من قال إن الجو و النار حيوان فقد قال فظيعا، و من ترك إثبات الحيوان عند وجود النفس فقد فعل فعلا قبيحا سمجا.- و أخلق بهم أن يكون ظنهم بالنفس أنها فى النار و فى الجو، و من أجل أنهما فى كلتيهما مساويان[۲۲۰] فى الصورة لأجزائهما، و لذلك اضطروا إلى أن قالوا إن النفس مساوية فى الصورة لأجزائها، إذ كان الجزء من الجو إذ صار فى الحيوان جعل الحيوان ذا نفس. فان كان الجو إذا تشرّب و تفرق مساويا فى صورته و ليست النفس متشابهة الأجزاء، فهو بيّن أن بعضها موجود و بعضها غير موجود. و يلزمها بالاضطرار[۲۲۱] إما كانت متشابهة الأجزاء، و إما أ لا تكون فى جزء من أجزاء الكل.

و قد استبان مما قيل أن المعرفة لم تصر للنفس من قبل العناصر، و أن من قال إنها متحركة لم يقل حقا و لا صدقا.

و لكن إذا كانت المعرفة و الادراك بالحس و الارتياء[۲۲۲]، و الشهوة و الارادة و الأدب للنفس؛ و منها حركة الانتقال فى الحيوان، و منها الغذاء و النماء و الضمور، فينبغى أن تعلم [۲۱ ب] إن كان كل واحد من هذه لكلها أو لبعضها. و إذا فهمنا (هذا)، أ فكلها[۲۲۳] يفهم و يحس و يتحرك و يفعل و يألم، أو بعض هذه

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۷

يكون بأجزاء من أجزائها، و غيرها بأجزاء أخر؟ و فى الحياة أيضا نقول كذلك:

أ فى واحد من هذه الحياة، أو فى أكثرها، أو فى كلها، أولها علة أخرى؟- و قد قال أقوام إن النفس ذات أقسام، و إن الجزء الذى تدرك به [معرفة] الأشياء غير الجزء الذى يشتهى به. فما الممسك للنفس إن كانت ذات أجزاء أو أقسام؟

و الجرم لا- يفعل ذلك بها، بل النفس أحرى أن تكون ممسكة الجرم، و ذلك أنها إذا خرجت عنه تحلل ففسد. فان كان الذى فعل النفس[۲۲۴] فردا شىء[۲۲۵] غيرها، فذلك أحرى أن يكون نفسا. ثم يحتاج إلى الطلب ليعرف ذلك: أ واحد هو أو شىء كثير الأجزاء؟ فان كان واحدا مفردا، فلأية علة لم تجعل النفس واحدة مفردة؟ و إن كان ذا أقسام، فالطلب واجب إلى أن تعلم بالمحيط به الجامع له، ثم تذهب العقول على هذا المجرى إلى ما لا- غاية له. و للسائل أن يسأل [۲۲ ا] عن أجزاء النفس فيقول: أية قوة لكل واحدة من هذه التى ذكرنا فى الجرم؟

لأنه إن كانت النفس كلها ممسكة الجرم، فجائز أن تكون الأشياء[۲۲۶] تمسك شيئا[۲۲۷] بعد شىء من الجرم. و هذا ما لا إمكان فيه: و لو أردنا أن نبدع فى ذلك قولا فنخبر كيف يمسك العقل جزءا من أجزاء الجرم، اعتاص ذلك علينا أو لم نجد إليه سبيلا.

و قد نرى النبات (حيّا)[۲۲۸] بعد التجزئة، و نرى طائفة من الحيوان التى تسمى «انطوما»[۲۲۹] التى لا رئة لها إذا جرئت بقيت أجزاؤها أحياء حافظة النفس التى تصورتها و إن لم تكن قائمة على حيالها بالعدد، إلا أن الأجزاء لها حس و حركة انتقال إلى وقت من الزمان. و لكن إن لم يكن ذلك منها دائما، فليس تبطل الحجة من أجل أنه ليس لها آلة حافظة طباعها، و لا يمنع ذلك من أن تكون جميع أجزاء النفس فى كل واحد من أقسام ذلك الحيوان التى جزئت.

و الأجزاء مساوية[۲۳۰] بعضها بعضها فى الصورة و مساوية لكلتيهما، و إنها مساويات[۲۳۱]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۸

بعضها بعضا من أجل أنها ليست بمباينة [۲۲ ب] و لا مفارقة، و مساواتها لكلية النفس من أجل أنها ذات أقسام.- و الأولية التى للنبات و الشجر تشبه أن تكون نفسا، لأن النامية و الحيوان إنما يشركان بعضها بعضا بهذه النفس فقط، إلا أن النفس الحاسة مفارقة لها؛ و ليس لشىء من الأشياء حس بغير النفس النامية.

تمت المقالة الأولى من كتاب «النفس» لأرسطو و الحمد للّه وحده.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۲۹

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و صلى اللّه على سيدنا محمد و آله و سلم

المقالة الثانية من كتاب النفس

۱ (حدّ النفس)

قد قيل ما ذكر القدماء فى النفس مما تأدّى[۲۳۲] إلينا فعلم أيضا كأنا مبتدءون[۲۳۳]، و لزم أن نحد النفس ما هى، و ما القول الجامع المستفيض فيها.

يزعم أن الجوهر جنس من أجناس الأشياء، و أن بعضه كهيولى غير قائم بنفسه و لا- مشار إليه؛ و بعضه شبح و صورة بها يشار إلى الشىء فيقال: هذا! و ثالث هذين المجموع منهما. فالهيولى قوة من القوى، و الصورة هى انطلاخيا[۲۳۴]، يعنى التمام. و ذلك على [۲۳ ا] جهتين: أحدهما كعلم بوجود، و الآخر كالتفكر.

و الأجرام حقّ ما قيل إنها جواهر، و لا سيما الطبيعية منها، لأنها المتقدمة على غيرها. فمن الأجرام الطبيعية ما له حياة، و منها ما ليس له حياة؛ و إنما تعنى «حياة» لما كان له بنفسه غذاء، و نماء و نقص. فكل جسم طبيعى حى فذلك لا محالة جوهر مركب. فلما كان الجرم نصفه كذا و كذا (أى أن فيه)[۲۳۵] حياة، لم يجب أن يكون نفسا، لأن الجرم ليس من المقولة على شىء موضوع، بل هو كموضوع و هيولى. فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعى له حياة بالقوة. و الجوهر انطلاشيا[۲۳۶]. و الانطلاشيا على جهتين:

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۰

أحدهما كعلم بوجود، لأن النوم و اليقظة إنما يكونان بوجود النفس، و اليقظة معادلة التفكر، و النوم معادل للجدة[۲۳۷] بغير فعل. و العلم من جهة الكون حرىّ من أن يكون مقدما. من أجل ذلك صارت النفس انطلاشيا، و هو أول تمام جرم طبيعى ذى حياة[۲۳۸] بالقوة، و الجرم له صفة كذا و كذا [۲۳ ب] كقولك إنه آلى[۲۳۹]. و كذا (أجزاء) النبات آلات[۲۴۰] إلا أن آنيته مبسوطة[۲۴۱]، و الورق أغطية ساترة قشور الثمار، و القشور أغطية للثمار؛ و الأصول[۲۴۲] معادلة الأفواه، من أجل أن الأفواه و الأصول يجذبان الغذاء كلاهما.- و إن كان ينبغى أن نقول قولا- جامعا مستقصى فى كل نفس، فالنفس انطلاشيا الأولى- أى أول تمام- جرم طبيعى آلى[۲۴۳].- و ليس ينبغى للطالب أن يطلب إن كانت النفس و الجرم شيئا واحدا، كما أنه لا ينبغى الطلب فى إن كان الموم[۲۴۴] و طبعته شيئا واحدا، و كذلك لا ينبغى أن نسأل عن الهيولى و عما هى له إن كانا شيئا واحدا. فالذى هو و أنّه[۲۴۵] مقولان على جهات كثيرة، و أصحها معنى الانطلاشيا.

ففى الجملة قد قيل ما النفس و أنها الجوهر على ما فى الحد، و الحد هو الدليل على ما هو الشىء فى آنيته[۲۴۶]، فانه فى جرم صفته كذا و كذا؛ كالذى يرى من الآلة، فانه ليس من الآلة شىء إلا- و هو جرم طبيعى، كمثل المعول فان المعول من جهة هيولا- له آنية[۲۴۷]، و كذلك النفس. فمتى فارق المعول جوهره و طينته لم يكن معولا [۲۴ ا] إلا بالاسم المشترك، و هو الساعة[۲۴۸] معول.

فصفة الجرم بكذا و كذا ليست بدليلة على ما هو فى آنيته من الحد و النفس،

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۱

و لكن ذلك صفة شىء طبيعى له فى نفسه حال من الأحوال فى الحركة و الوقوف.

و ينبغى أن ننظر كيف يكون هذا فى الأجزاء، لأن العين التى نبصر بها لو كانت حيوانا كانت نفس الحيوان بصرا، لأن ما يجوز فى حد النفس هو دليل على جوهر العين، و إنما العين طينة البصر، متى ما بطلت هذه الطينة لم تكن عين البتة إلا باشتراك الاسم، مثل العين التى نقول إنها من حجر أو مصورة فى الحائط. و ما قلنا فى الجزء ينبغى أن نقول به على كلية الجرم الحى:

فكما أن الجزء يعادل الجزء، كذلك يعادل الحسّ جميع البدن المدرك بحسه.

و إذا نحن قلنا فى الشىء إنه ذو قوة ليحيا لم نعن شيئا نفس له، بل نعنى بهذا القول ما له نفس. و البذر و الثمر هما بالقوة جرم، فانه شىء ذو قوة.

و كما أن القطع من القاطع و النظر من العين، كذا اليقظة انطلاشيا؛ و النفس هى مثل البصر [۲۴ ب] و القوة التى هى فى الآلة؛ فأما الجرم فانه شيء ذو قوة. و كما أن الحدقة هى العين و البصر، كذلك النفس و الجرم هما الحيوان.

فقد استبان أن النفس ليست مفارقة الجرم و لا شيء من أجزائها، و ذلك أن انطلاشيا بعض الحيوان إنما يكون لأجزائها، و لم يستبن بعد إن كانت النفس انطلاشيا للجرم، مثل راكب السفينة.

و لكن يجعل أن النفس على المجاز بهذه الحال بجهة التمثيل.

۲ (تعليل هذا الحد للنفس)

و الواضح من القول إنما كوّن من الغامض، و المشروح[۲۴۹] من المبهم، فلزم الكلام فى النفس أيضا. فانه ينبغى للحد أن لا تكون فيه دلالة على آنية الشيء فقط دون أن يبين عن علته. و أما فى وقتنا هذا فان الكلام إنما هو كنتائج للحدود؛ و كأن سائلا سأل عن ذى الأربع زوايا: ما هو؟ فيقال له إن ذى الأربع زوايا هو المتساوى الطولين قائم الزوايا متساوى الأضلاع. و هذا الحد

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۲

هو النتيجة. و أما الحد الذى يقول إن تربيع الزوايا هو وجود الخط [۲۵ ا] الواسطة، فانما يقول نفس العلة.

فنحن مبتدءون بالنظر و قائلون إن الحياة فصل بين ذى النفس و ما لا نفس له. و ضروب «الحياة» تقال بجهات كثيرة، و لو لم يحضر الشيء منها غير واحد لقلنا إنه حى: و هذه ضروب الحياة: الادراك بالعقل، و الادراك بالحس، و حركة الانتقال و الوقوف، و حركة الغذاء و النماء و الاضمحلال.- و كذلك نرى حياة كل ذى حياة: فقد ظهر للعيان أن للنامية قوى بها تغتذى و بها تضمر فى أماكنها المختلفة. و ذلك أن نماءها لا يكون إلى (ناحية) العلو فقط دون[۲۵۰] أن يكون إلى ناحية السفل، بل ينمو من الجهتين جميعا و يغتذى من كل ناحية فتبقى أحياء إلى آخر منتهاها[۲۵۱] ما كانت بها طاقة لاجتذاب الغذاء.- و هذا الضرب من الحياة قد يمكن مفارقته[۲۵۲] سائر الضروب، و لا يمكن غيره مفارقته. و هذا ظاهر فى ذى النماء، لأنه ليس فيها قوة واحدة إلا قوة نفس.

فذوو الحياة إنما تحيا من أجل هذه الأولية فيهم. و أما الحيوان [۲۵ ب] فانه يقدم على غيره من الأحياء من أجل حسه. و أما التى لا تتحرك و لا تنتقل عن أماكنها بعد أن يكون[۲۵۳] لها حس نزعم أنها حيوان و لا نكتفى فى أن[۲۵۴] نسميها أحياء. و اللمس أول ما يكون فى ذوى الأنفس من الحس. و كما أن القوة الغاذية قد يمكنها مفارقة قوة اللمس و مفارقة كل ضرب من ضروب الحس، كذلك يمكن قوة اللمس مفارقة سائر الحواس. و إنما نريد بالقوة الغاذية جزء النفس الموجود فى ذى النماء. و أما الحيوان فظاهر أن لجميعه حس اللمس.

و سنخبر أخيرا لأية علة كان هذا هكذا.

و أما الآن فانما نقول بقدر ما يثبت أن النفس أولية لجميع ما ذكرنا، و أنها محدودة بالقوة و الحس و التفكر و الحركة. و لكن لننظر: هل لكل واحد من هذه

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۳

التى ذكرنا نفس على حيالها[۲۵۵]، أو إنما هو جزء نفس؟ و إن كان جزءا: أ مفارق هو بالوهم، أو مفارق بالمكان؟ فالقول فى بعض هذه ليس بعسر، و فى بعضها فيه صعوبة و غموض. و كما أن بعض النامية [۲۶ ا] قد نراها أيضا بعد أن تتصل و يفارق بعضها بعضا (من أجل أن النفس التى فى أجزائها نفس واحدة، بمعنى الانطلاشيا التى هى تمام[۲۵۶] لجميعها، و هى أيضا بمعنى القوة أنفس كثيرة)، فكذلك نراه يعرض فى الفصل الآخر من فصول أنفس الحيوان الذى يسمى أنطوما[۲۵۷]، فان[۲۵۸] هذا الضرب من الحيوان إذا قطّع فصار أقساما رأينا لكل جزء من أجزائه حسا و حركة انفعال؛ و إذا كان له حس ففيه توهم و شهوة، لأنه حيثما كان الحس فهناك (ألم و) لذة، و إذن و حيثما كان[۲۵۹] هذان فهناك بالاضطرار شهوة.- فأما العقل و القوة و التفكر فلم يستبن عنهما شيء

بعد.

و لكن فى الامكان يشبه أن تكون هذه النفس جنسا آخر، كما أن جنس الأزلى جنس غير جنس الفاسد، و إنه يمكن أن تكون هذه النفس من بين الأشياء مفارقة الأجرام[۲۶۰].- و قد استبان من هذه التى ذكرنا أن سائر أجزاء النفس ليست بمفارقة كما قال أقوام؛ و أما أن يكون كل جزء منها غير الآخر [۲۶ ب] بمعنى من المعانى فذلك بيّن. و ذلك أن بعضها حسّاس، و بعضها مروّ[۲۶۱]، و الفرق بين هذين بيّن، و كذلك سائر ما قيل منها: الواحد غير الآخر.- ينبغى أن نعلم أنا قد نجد جميعها فى بعض الحيوان، و نجد الواحد منها فى طائفة من الحيوان (و هذا الذى يجعل الفصل بين الحيوان). و سننظر أخيرا لأية علة كان هذا هكذا. و قد يعرض أيضا فى الحواس شىء مقارب هذا، لأنه قد تكون جميع الحواس فى بعض الحيوان، و يكون فى بعضها أكثرها، و فى طائفة لا يكون منها شىء[۲۶۲]، ما خلا حس اللمس، الذى يكون الحيوان إليه مضطرا.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۴

فاذا كان «الذى به نحيا و نحس» مقولا على جهتين، كمثل ما يقال بجهتين الشىء الذى به نعلم، فانا نزعم أن الذى به نعلم إما كان علما، و إما نفسا (فنحن نعلم بالأمرين جميعا)؛ و كذلك يقال: «الشىء الذى به تصح أبداننا» إما قيل الصحة و إما عضو من أعضاء النفس، فالعلم و الصحة شبح و صورة و معنى، كقول القائل إن فعل الأشياء قابلة التعليم [۲۷ ا] و التصحيح[۲۶۳] (و إنما يبدو الفعل من الفاعل فى قابل الفعل الذى يألم به فيصير له حال من الأحوال)؛ و النفس فى هذا الذى نحيا (به) و نحس و نتفكر ابتداء[۲۶۴]؛ لذلك وجب أن تكون معنى من المعانى، لا كالهيولى و لا كالشىء الموضوع.- فقد أخبرنا[۲۶۵] أن الجوهر مقول على ثلاثة أوجه: أحدها الصورة، و الآخر الهيولى، و ثالثة المجموع منهما؛ و أن الهيولى قوة من القوى، و أن الصورة انطلاشيا، و الذى منهما هو: ذو النفس، و أن الجرم ليس تمام النفس؛ و لذلك لن يقع عليه معنى الانطلاشيا، بل[۲۶۶] النفس انطلاشيا جرم بصفة كذا و كذا. من أجل ذلك أحسن من رأى أن النفس لا تكون بغير جرم، و أنها ليس بجرم، إلا أنها شىء من جرم. و لذلك صارت فى جرم بصفة كذا و كذا، لا كالذى قال القدماء، إذ ضموها إلى الجرم، ثم لم يجدوا أى جرم هو و لا كيف حاله مع ما نرى فى الظاهر من الأشياء أن الشىء لا يقبل ما عارضه من الأشياء [۲۷ ب] على البخت أو كيفما هو، لا أن يكون ذلك على معنى موافقة و ملائمة: لأن انطلاشيا كل واحد من الأشياء لا يكون إلا لما فيه من قوة لقبول تلك الانطلاشيا، بأن[۲۶۷] كان فى هيولى ذلك الشىء (تهيؤ) لقبولها.- فقد استبان من هذه الأقاويل أن الشىء ذا القوة الموصوف بصفة كذا و كذا له انطلاشيا واحدة[۲۶۸].

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۵

۳ (قوى النفس فى مختلف الكائنات الحيّة)

فأما قوى النفس التى قيلت فجميعها موجودة فى بعض الحيوان كما قلنا[۲۶۹]؛ و بعضها موجود فى بعضه، (و) لسنا نجد فى طائفة منه غير واحدة من هذه القوى. و إذا قلنا قوى فانما نعنى: القوة الغاذية، و الحساسة، (و) المشتهية، و المحركة بالانتقال عن الأماكن، و المفكرة.- فلذى النمو قوة غاذية فقط، و لغيره قوة الحس مع قوة الغذاء. و ما كانت له قوة حس ففيه قوة شهوة، و ذلك أن الحاسة هى الشهوة و الغضب و الارادة؛ و قد يجمع جميع الحيوان ضرب واحد من الحس، و هو اللمس، و كل ما كان له حس فله لذة و عليه أذى و له قوة ملذ و مؤذية؛ و ما كانت له قوة ملذة [۲۸ ا] فلا محالة أن له شهوة، و الشهوة شهوة شىء ملذ.- و أيضا فى الحيوان حس الغذاء، و ذلك أن اللمس هو حس الغذاء. و الحيوان يغتذى باليابس من الأشياء و الرطب و الحار و البارد، و الحس المدرك لذلك ليس هو غير حس اللمس، و إدراك حس اللمس سائر الأشياء المحسوسة إنما يكون منه بالعرض، و ذلك أن القرع فى الهواء و ألوان الأجرام ليس لها معنى فى الغذاء، و كذلك أيضا حال الرائحة. فأما الكيموس فانه واحد من الأشياء المدركة باللمس. و الجوع و العطش هما شهوة: أما الجوع فشهوة داعية إلى شىء حار و يابس، و أما العطش فشهوة داعية إلى شىء بارد و رطب؛ و الكيموس

كأنه[۲۷۰] هذه. و سنوضح القول عن جميعها أخيرا.- فأما الآن فى وقتنا هذا فانا نقصد القول بقدر ما يثبت[۲۷۱] أن ما كان من الحيوان ذا لمس فله أرب و شهوة. و أما التوهم فلم يستبن لنا الأمر فيه بعد، و سننظر فيه أخيرا[۲۷۲].- و قد نجد فى بعض الحيوان مع القوى التى [۲۸ ب] ذكرنا[۲۷۳]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۶

حركة الانتقال، و نجد فى الناس العقل و التفكر و غير ذلك مما يشبه أن يكون أكرم و أشرف.

و قد استبان أن القول فى النفس و فى الأشاكيم[۲۷۴] قول واحد[۲۷۵]، لأنه ليس هناك اشكيم غير اشكيم المثلثة و ما بعدها، و لا هاهنا نفس غير الأنفس التى قيلت. فالقول فى الأشاكيم شائع ملائم لجميعها غير خاص بواحد منها.

و كذلك القول فى الأنفس التى ذكرنا. من أجل ذاك إن نحن قلنا هذا القول الشائع فى هذه و فى غيرها و هو قول ليس يختص بشىء من الأشياء- لا على ما يليق به من معناه الأعلى، و لا على صورة انفراده، فمتى أضربنا عن هذا قلنا بذاك الشائع- كنا أهلا ليهزأ بنا[۲۷۶]. و القول فى الأشاكيم و فى النفس يقارب بعضه بعضا، لأن الأوّلىّ أبدا من الأشكيم من ذوى الأنفس موجود بالقوة فيما يليه[۲۷۷] من بعده، كقولك إن المثلثة موجودة فى المربعة، و القوة الغاذية موجودة فى ذوى الحس. من أجل ذلك لنطلب نفس كل واحد من الأشياء لنعلم ما نفس النبات [۱۲۹] و ما نفس الانسان، و ما نفس البهيمة.- و لننظر لأية علة كانت الأنفس[۲۷۸] على التوالى بهذه الحال. فان الشىء الحاس لا يكون بغير قوة غاذية، و قد تكون القوة الغاذية فى ذوى النبت مفارقة لقوة الحس. و أيضا لا يكون شىء من الحواس بغير القوة اللامسة، و قد تكون القوة اللامسة موجودة بغيرها من الحواس؛ و من ذوى الحس ما له حركة انتقال، و منه ما ليس له هذه الحركة. و آخر ذوى الحس فى المرتبة و أجلّها ذوات الفكر و الظن، لما كان[۲۷۹] ما له فكر من ذوى الفساد موجودا فيه جميع ما ذكر من القوى، و ليس الفكر فى جميع ما ذكرنا بهذه القوى، بل بعضها ليس له توهم، و بعضها إنما معنى حياته بالتوهم وحده. و أما القول فى العقل البحاثة النظّار فهو قول غير هذا.

و قد استبان أن القول الذى قلناه لائق بالنفس و كل واحد مما ذكرنا.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۷

۴ (فى القوة الغاذية)

و من أراد أن ينظر فيما قلنا فهو مضطر إلى أن يعلم ما واحد[۲۸۰] (واحد) منها، ثم يطلب بعد ذلك ما يتلوها و ما خلف ذاك [۲۹ ب] من سائر الأشياء.

و ينبغى أن نعرف ما كل واحد منها لنعلم ما الحاس و ما الغاذى مع تقدمنا[۲۸۱] أولا معرفة ما الذى يفهم، و ما الذى يحس فان الأعمال و الأفعال متقدمة فى الحد القوى[۲۸۲]؛ و أخرى تقدم[۲۸۳] على ما كان مخالفا لها، و يجب النظر أيضا فيما خالفها، فمن أجل هذه العلة أولى[۲۸۴] ما نفصل فيه القول أولا: الغذاء، و الشىء المحسوس، و المعقول. فلنقل أولا فى الغذاء و التولد.

فان النفس الغاذية هى أول ما يوجد فى سائر[۲۸۵] الأشياء، و هى قوة شائعة بها يحيا الجميع. و عملها التوليد و استعمال الغذاء. و أحقّ أعمال الحيوان بالطبيعة إذا كان الحيوان بالغا كاملا- غير منقوص و ليس كونه منه و به أن يلد آخر مثله، كقول القائل: الحيوان يلد حيوانا، و النبات نباتا مثله لتشرك الأبدىّ الروحانى بقدر طاقتها. فان كل شىء له يتشوق (و) إياه يريد، و كل ما فعله فاعل بالطباع فمن أجله يفعله. و معنى «من أجل» على جهتين: إحداهما له، و الأخرى فيه[۲۸۶]. فلما لم يكن للفاعل[۲۸۷] الطبيعى أن يشرك الأبدى الروحانى باتصال البقاء، من أجل أنه ليس فى طباع [۱۳۰] ذوى الفساد البقاء على انفراد الوحدانية، فيكون الشىء باقيا بعينه و شخصه- صار كل واحد من لأشياء إلى مشاركته من حيث استطاع و أمكنه: فبعض أكثر، و بعض أقل؛

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۳۸

فالشيء كأنه هو الباقي، و ليس هو الباقي بعينه في العدد، إلا أنه داخل في معنى توحّد[۲۸۸] الصورة.

و النفس علة الجرم الحي. و هذا قول متصرف على أوجه: لأن النفس «علة» على الثلاثة الأنحاء[۲۸۹] التي ذكرنا آنفا؛ و ذلك أنها علة ابتداء الحركة، و من أجل ذلك كان الجرم[۲۹۰]، و هي[۲۹۱] جوهر الأجسام ذوى الأنفس.- و من الظاهر أنها علة كجوهر من الجواهر، لأن الجوهر علة آنية[۲۹۲] جميع الأشياء، و ماهية الآنية[۲۹۳] تثبت معنى الحياة للحيوان، و النفس علة الحيوان.

أيضا الانطلاشيا هي بمعنى[۲۹۴] الشيء ذي القوة [الفاسدة]، و النفس هي انطلاشيا الجرم ذي القوة.- و كذلك الأمر بيّن في أنه علة الشيء الذي من أجله كان الجرم. و كما أن العقل لا يعقل شيئا [۳۰ ب] بغير علة، كذلك الطباع لا يعقل شيئا بغير علة، و تلك العلة هي غايته. و هكذا حال النفس في الحيوان، لأن جميع الأجرام الطبيعية هي آلة النفس، و كما أن هذا موجود في الحيوان كذلك نجده في النبات، لأن النبات إنما كان من أجل النفس النامية.

و قد أخبرنا[۲۹۵] أن لفظة «من أجل» مقولة على جهتين.- و أيضا إن الذي منه كان ابتداء حركة المكان ذاك نفس؛ و ليس هذه القوة موجودة في جميع الحيوان.

و بالنفس تكون الاستحالة و التربية، لأن الحس إنما هو ضرب من ضروب الاستحالة، و ليس يحس ما لا نفس له. و على هذا المعنى يجرى[۲۹۶] القول في الزيادة و النقصان، لأنه لا يزيد شيء و لا ينقص إلا أن يكون مغتذيا بالطباع، و ليس يجب الغذاء لشيء إلا أن يشارك (في) معنى الحياة.

أرسطوطاليس في النفس (في النفس)، النص، ص: ۳۹

و قد قال في ذلك أنبادقلس قولا فلم يحسن: زعم أن النبات إنما يزداد تربية من ناحية العمق من أجل أن في طباع الأرض الهبوط إلى السفل، و كذلك تكون [۱۳۱] الزيادة فيها إلى ناحية العلو من أجل أن الطباع في النار يجذبها في العلو. فتأول[۲۹۷] و لم يحسن التأويل في العلو و السفل، لأنهما ليسا بحالة واحدة في جميع النامية، و إنما أصول الشجر بمنزلة رأس الحيوان، و الآلة و إن اختلفت فالعمل يجمعها. و مع هذا للسائل أن يسأل فيقول: ما الذي يحبس النار و الأرض من أ لا يذهبا[۲۹۸] على مجراهما؟ فانه إن لم يكن لهما حابس[۲۹۹] تشذبتا[۳۰۰] و تفرقتا. و إن كان هناك حابس فذلك هو النفس، و هو علة الغذاء و التربية.

و قد ظن أقوام أن طباع النار علة الغذاء، لأن النار في ظاهر أمرها تغتذى من بين الجسوم و العناصر و تربو[۳۰۱]؛ لذلك جاز للظانّ أن يظن أن هذا من فعلها في النامية و الحيوان.- و إنما النار مع علة الغذاء ليست بنفسها علة الغذاء، بل النفس علة ذلك. و النار، ما[۳۰۲] أمكنتها الهيولى، كانت زيادتها لا غاية لها؛ و جميع ما ينميه الطباع له غاية معروفة، و لعظمه و تربيته حد من الحدود. و هذا من فعل النفس و ليس من فعل النار، و لعله كان (من الصورة، لا)[۳۰۳] من الهيولى.

[۳۱ ب] فلما كانت قوة هذه النفس قوة غاذية مولدة، وجب بالاضطرار أن يكون أول ما نحدد الكلام في الغذاء، من أجل أن انفصال هذه القوة من سائر القوى لا يكون بهذا العمل الذي هو الغذاء. و قد رأى أقوام أن الغذاء إنما يكون من الضد إلى الضد، إلا أن ذلك ليس[۳۰۴] يكون في كل شيء ما خلا الأضداد التي يكون بعضها من بعض- و قد بينتها- كذلك قد تكون أشياء كثيرة من أضداد، و ليس جميع الأشياء هكذا: من ذلك أنه يكون صحيح من سقيم. و الأشياء التي زعموا أنها تغتذى بالتضاد ليس يظهر أنه يغذو بعضها

أرسطوطاليس في النفس (في النفس)، النص، ص: ۴۰

بعضا بنوع واحد، و ذلك أنا نرى الماء غذاء للنار، و لا تغذو النار الماء.

و حرىّ أن يكون هذا في الأجرام المبسوطة فيصير بعضها غذاء، و بعضها يغتذى.- فهذا القول مسئلة معاناة، لأن بعض الناس رأى أن المثل يغذو المثل و يربيه.

و رأى آخرون- كما[۳۰۵] ذكرنا- خلاف ذلك أن الضد يغذو الضد، و هذه حجتهم: زعموا أن المثل لا يألم من مثله، و أن الغذاء لا يكون إلا بالاستحالة، و النضج و الاستحالة [۱۳۲] لا يكون من ضد إلى ضده أو إلى واسطة بين هذين. و أيضا أن الغذاء قد يألم من

الشيء المغتذى به، و ليس ذلك من قبل الغذاء، كما أن النجار لا يألم من الخشب، بل الخشب الذى يألم من النجار، و أما النجار فانه يستحيل من لا فعل إلى فعل.- و ينبغى أن نعلم ما الغذاء:

هل الغذاء آخر ما فيه الزائد فى البدن؟ أم الأول منه هو الغذاء؟ فان (بين) هذين فصلا. و إن كانا جميعا غذاء، و أحدهما ليس ينضج و الآخر نضج، يمكن أن يسميا كلاهما غذاء: إلا أن الذى لم ينضج هو الذى يغذى الضد، و النضج منهما هو المثل الذى يغذو مثله. و بهذا اتضح ما قال الفريقان من صواب و غير صواب. فاذا لم يكن شيء يغتذى، ما خلا ذا الحياة، فلا محالة أن الجرم ذا الحياة الذى يغتذى، و أن الغذاء لذى النفس لا بالعرض.

و لهذا معنى غير معنى المربّى، فأحدهما من جهة الكمية صار مربيا ذا نفس، و الآخر من أنه[۳۰۶] جوهر صار غذاء، من أجل أنه يحفظ الجوهر [۳۲ ب][۳۰۷] قائما ما كان مغتذيا به. ثم يفعل توليدا: ليس[۳۰۸] الذى كان يغتذى به، بل مثل الذى ينال الغذاء: و ليس شيء يلد نفسه، و لكنه يحفظها لذلك. فيجب أن يكون بدء[۳۰۹] هذه النفس قوة يمكنها حفظ ما هى فيه، و الغذاء معين له على الفعل، من أجل أنه إذا عدم الغذاء بطل كونه.- فلما كانت ثلاثة عددا: المغتذى، و الغاذى، و الذى يغتذى به قابل الغذاء؛ و كانت النفس الشيء الغاذى، و كان المغتذى حاملها و هو الجرم، و كان الذى يغتذى

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۱

به نفس الطعم، صار أول ما سميت به الأشياء التسمية من غايات أفعالها.

و غاية فعل هذه النفس أن تولد مثلها. و لذلك وجب أن تكون النفس الأولى[۳۱۰] فى المرتبة النفس المولدة مثلها.- و أما «الذى يغذو البدن» فهو على جهتين، كما أن سائس السفينة إنما يسوسها بشيئين: أحدهما يده، و الآخر سكّانه.

فأحدهما فاعل و مفعول به جميعا، و الآخر فاعل فقط [۱۳۳] و باضطرار أن كان كل غذاء فيه إمكان للنضج، و فاعل النضج الحرارة: من أجل ذلك وجبت الحرارة لكل ذى نفس.

فقد قيل بالجليل[۳۱۱] من القول ما الغذاء. و سنوضح القول فيه أخيرا إذا صرنا إلى الكلام الخاص به[۳۱۲].

۵ (القوة الحاسّة)

فإذ قد فصلنا ما قلنا فى هذه و شبهها، فهلم لنقول قولا[۳۱۳] جامعا فى كل حس. و قد أخبرنا أن الحس إنما يكون إذا ألم و تحرك بالانفعال، و ذلك أنه ضرب من ضروب الاستحالة. و قد قال أقوام إن المثل يألم من مثله؛ و قد قيل كيف ذلك (يمكن) أو لا يمكن، و لا سيما فى جوامع الكلام[۳۱۴] قد قلنا عن الفعل و الانفعال. و لسنا بقائلين عنهما شيئا واحدا فى وقتنا هذا.- و لنا فى الحواس مسألة: لم كانت لا تحس أنفسها، و لم لا تفعل حسا بغير وارد يرد عليها من خارج، إذ كان فيها نار و أرض و سائر العناصر التى عنها يكون الحس بذاته، أو بما عرض له؟ و هذا دليل على أن المدرك بالحس ليس هو حاس المدرك له إلا بالقوة وحدها، لا بالفعل. و لذلك لا يحس منه مثل الشيء المحترق، فان

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۲

المحترق لا يحترق فى نفسه دون المحرق له: و لو كان يحرق نفسه لقد كان نارا بالفعل و لم يكن ليحتاج إلى غيره.- و الإدراك[۳۱۵] بالحس مقول على جهتين:

(و ذلك أنا نقول إن البصير و السميع بالقوة هما[۳۱۶] بصيران سميعان و لو كانا قائمين) و الحس الفاعل أيضا مفعول على جهتين: إحداهما بالقوة، و الأخرى[۳۱۷] بالفعل.

فلنقل أولا إن التحرك و التألم، و الفعل الذى لم يصل إليه- شيء واحد؛ و قد قيل فى غير هذا الموضع[۳۱۸] إن الحركة فعل، إلا أنه ناقص. و إنما يألم كل شيء و يتحرك بفعل يبدو من الفاعل فيصل إليه. لذلك قد يكون الشيء يألم من مثله، و يكون شيء يألم من

غير مثله، كالذى ذكرنا[۳۱۹] آنفا. و إنما يألم الشيء[۳۲۰] ما كان فى نفسه غير مثل، فاذا وصل إليه التغير فألم، عند ذلك يصير مثلا[۳۲۱].

و لنقسم أيضا القوة و الفعل، و لنقل فى وقتنا[۳۲۲] فى هذا [فيها] قولا مجملا.

يزعم [۱۳۴] أن الإنسان من ذوات العلم و ممن يتخذ العلم؛ و نقول إن الذى يحسن النحو ذلك «عالم». و ليس حال كل واحد من هذين فى التمكين من العلم بحال واحدة، لأن أحدهما إنما قيل «عالم» كجنس من الأجناس و كهيولى، و أنه إذا أراد أمكنه النظر، إلا أن يعوقه عائق من النوائب العارضة له من خارج.

و الآخر إنما قيل «عالم» كمن قد نظر نظر العقل فعلم بالحقيقة أن هذا الحرف المشار إليه «ألف». فهذان[۳۲۳] جميعا عالمان علما بالقوة، إلا أن أحدهما استحال ليعلم و انتقل عن حال التضاد، و الآخر فيه جدة[۳۲۴] العلم و حسه، فمثل[۳۲۵] الآخر ما طبيعته أ لا يرى أنه لا يبدأ فعله.- و الانفعال أيضا ليس

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۳

بحال واحدة و لا مبسوطة، لأن منه ما هو فساد ضده، و منه ما هو سلامة الذى بالقوة[۳۲۶]، فسلامته إنما تكون من ذى الفعل الشبيهة به. و ليس يكون بحاثا نظارا إلا- من كان له علم بذاته، و ما كان هكذا لا- يجوز أن يستحيل (لأن منه و فيه تكون الزيادة، و إنما ابداء[۳۲۷] الانطلاشيا [۳۴ ب] و هو الفعل التام) (أو) ليس من جنس الاستحالة. لذلك لا يحسن لقول أن يقول إن الحكيم إذا حكم كان ذلك منه استحالة، كما أنه لا يحسن أن يقول فى البناء إذا بنى:

استحال. فليس فى الحق أن تسمى إحالة[۳۲۸] حركة ذى القوة إلى الانطلاشيا فى موضع العلم و الفهم تعليما، بل يجب أن يكسب لها اسم غير التعليم. و أما ذو[۳۲۹] القوة مستفيد العلم و القابل له من العالم[۳۳۰] ذى الانطلاشيا فذاك قد قلنا إما إنه لم يألم و لم يتغير بما استفاد كالذى ذكرنا أولا، و إما[۳۳۱] كان تغيره أحد ضربين:

أحدهما الانتقال عن حال العدم، و الآخر الانتقال إلى الغريزة و الطباع.

و أما الحاس فأول تغيره فانما يكون عنه من ساعته يصير إلى التعلم، كتغير النفس بالعلم. فأما الإدراك بفعل الحس فحاله مثل الحال من النظر و الفكر؛ و الفصل بينهما أن دواعى الحس إنما تكون من خارج مثل الشيء المنظور إليه و المسموع به- و على هذا يجرى القول [۱۳۵] فى سائر الحواس. و ذلك أن الحس بالفعل لا يكون إلا من الأشخاص المفردة، و أن العلم للكل[۳۳۲]؛ و هذه و مثلها للنفس. و التفكر إليه[۳۳۳] إذا شاء، و ليس الحس إليه لأن إدراك المحسوس من الحس إنما يكون منه بالاضطرار. و كذلك حالنا فيما ندرك من المحسوسة لعلمنا من أجل هذه العلة بعينها، لأن المدركة بالحس إنما تدركها الأشخاص المفردة.

و سنوضح القول فيها فى غير هذا الوقت. و أما الآن لنفصل بقدر[۳۳۴] ما نثبت أن «ذا القوة» لا يقال بجهة واحدة: و ذلك أن منه ما هو شبيه بقول

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۴

القائل إن الصبى تمكنه الفروسية، و يمكن من كان فى قامته مدركا: و كذلك حال الشيء الحاس. و لكن لما كان الفيصل فيه لا تسمية له، لخصناه بالكلام أن ذا غير ذا، و أخبرنا كيف ذاك الغير، و ألجأنا إلى استعمال لفظة التألم و الاستحالة كأنها أسماء مسوقة[۳۳۵] على الحقائق. و الحاس بالقوة شبيه بالمحسوس بالفعل كما قيل[۳۳۶]؛ فالشيء يألم ما لم يكن مثل [۳۵ ب] حتى إذا ألم صار شبيها مثل ذلك الذى منه كان الفعل.

۶ (موضوعات الحواسّ)

فلنقل أولا عن كل حس بحياله، و عما تدرك الحواس. و المحسوس المدرك بالحواس مقول على ثلاثة أوجه: اثنان منها تدرك

بالذات، و الآخر يدرك بالعرض.- و أحد الاثنين خاص بكل حس، و الآخر شائع بين جميعها.

و أزعم أن الخاصى هو الذى لا- يمكن حسا من الحواس إدراكه[۳۳۷] غير الحس المختص به، و لا- يمكن أن يغلط فيه: كقولك: البصر يدرك اللون، و السمع يدرك الخفق و القرع، و المذاق يدرك الكيموس[۳۳۸]. و اللمس فصول عدة يقضى[۳۳۹] على جميعها، فلا يغلط؛ و ليس[۳۴۰] يدرك اللمس القرع و اللون، و ليس يدرك[۳۴۱] ما المتلون و أين هو، و ما القارع و المقروع و أين هو. فهذه و مثلها خواص كل حس.- و أما الشائعة لجميعها فهى الحركة، و السكون، و العدد، و الشكل، و العظم؛ و ليس يختص شىء من هذه بحس من الحواس، و ذلك أنا نجد اللمس و النظر حركة محسوسة.- و المحسوس قد يكون محسوسا

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۵

بالعرض [۱۳۶] كقولك إن الأبيض ابن فلان[۳۴۲]. فادراك المدرك إياه من هذه الجهة إنما هو يعرض من أجل أن الذى طلب إدراكه عرض فى الأبيض و بالأبيض أدركه. و لذلك لا يزعم أن الحاس يتألم من هذه الجهة بالمحسوس.- فأما المحسوسة بذاتها فلها أشياء خاصة مدركة بغير عرض، و ذلك بقدر جوهر كل حس من الحواس.

۷ (البصر و المبصرات)

فما اختص من الأشياء بالبصر فذلك منظور إليه. و المبصر لون، أو ما لا شبيه له فى القول: و سيستبين ما نقول إذا تقدمنا إلى ما بين أيدينا. لأن المنظور إليه لون، و اللون من الأشياء التى ترى بذاتها. و الذات فى هذا الموضع ليس بعلة، بل العلة فيه التى صيرته منظورا إليه. و كل لون فهو محرك صفاء الوجود بالفعل، و كذلك طباعه. من أجل ذلك ليس هو بمبصر بغير ضوء البتة كلّ لون، إنما هو مبصر فى الضوء. لذلك فلنقل أولا ما الضوء.

إنه شىء ذو صفاء. و هذا الصفاء فى الجملة شىء منظور إليه لا بذاته، و إنما ينظر إليه بسبب لون غريب داخل عليه؛ و كذلك [۳۶ ب] الهواء، و الماء، و كثير من الأجساد الكثيفة، لأن الهواء و الماء ليسا من الجهة التى هما فيهما هواء و ماء صار لذوى الصفاء[۳۴۳] صفاء، و لكن فيهما جميعا طباع له هذه الحال، و كذلك الجسم الأعلى الروحانى. فالضوء فعل هذا الصفاء، و هو أيضا ظلمة فى القوة[۳۴۴]. و أما الضوء فهو لون الصفاء إذا صار[۳۴۵] بالفعل؛ و الذى يصيره هكذا إما النار، أو ما أشبه النار كالجرم الأعلى، فان لذلك شيئا مفردا بحال واحدة غير منصرف.- و قد قيل ما الصفاء و ما الضوء، و أنه ليس

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۶

بنار و لا جرم البتة، و لا صبيب[۳۴۶] من نار (و لوجب أن يكون جرما لو كان بهذه الحال)، و لكنه يظهر فى الصقيل بحضور النار، أو ما أشبه النار: و ليس يمكن لجسدين أن يكونا معا فى الشىء بعينه.

و قد يظن أن الضوء ضد الظلمة، و أن الظلمة عدم جدة الضوء من الصقيل؛ و لا محالة أن حضوره هو الضوء.- و لم يحسن أنبادقلس و لا- غيره ممن زعم أن الضوء يصير بين الأرض و الهواء، فيذهب ذلك علينا و يخفى. و هذا القول يخالف العيان [۱۳۷] و يخالف معنى الحق لأنه لو كانت المسافة صغيرة جاز أن يخفى، فأما مسافة بعدها ما بين المشرق إلى المغرب فليست بصغيرة.

فما ليس له لون فذلك قابل اللون، و ما لا قرع له فذلك قابل القرع.

و الصفاء لا- لون له و ليس بمبصر أو مبصر بعد عسر كما ترى الشىء المظلم. و هكذا حال الصقيل ما لم يكن حال صفاء بالفعل[۳۴۷]، لأن نفس طباعه هى مرة ظلمة[۳۴۸]، و مرة ضوء.- و ليس جميع الأشياء مبصرة فى الضوء، ما خلا لون الشىء الخاص به. و ذلك أنا لا نرى طوائف من الأشياء إذا كانت فى الضوء، و قد يمكننا رؤيتها إذا كانت فى ظلمة: و هى الأشياء النارية المضيئة (و ليس لمثلها اسم خاص لجميعها) و منها قرن حيوان يقال له موقس[۳۴۹] و رءوس من رءوس السمك و أعين من أعينها و قشور من قشورها. و ليس شىء من هذه يرى لونه فى الضوء، أعنى اللون الذى هو خاص له. فان قال قائل: لأية علة لا تبصر هذه؟ فذلك قول

آخر.- [۳۷ ب] و أما فی وقتنا هذا فقد استبان أن الذی یری فی الضوء هو اللون، و لذلک لسنا نری بغیر ضوء. و من هذه الجهة تحد آنیة اللون بأنه محرک ذا الصفاء بالفعل؛ و فعل الصقیل الضوء.- و الشهادة القاطعة علی هذا أنه لو أخذ أحد شیئا ملونا فوضعه علی بصره لما أبصره شیئا، لأن اللون یحرک صقیل الجو، و باتصال الهواء یتحرک الحس.- لم یکن یحسن ذو مقراط[۳۵۰] إذ ظن أن المسافة بین الناظر و المنظور إلیه إذا کانت خالیة استقصی الناظر النظر، و لو کانت نملة فی السماء. و هذا ما لا یمکن. لأن الحس إذا (تألم)[۳۵۱] بضرب من الضروب کان منه النظر؛ و لیس یمکن أن یألم

أرسطوطالیس فی النفس (فی النفس)، النص، ص: ۴۷

من اللون وحده- فیبقی أنه إنما یألم من الشیء المتوسط ما بین المتلون و الناظر:

و لهذا یجب أن یکون بالاضطرار شیء واسط. و إذا کان المتوسط خالیا، فالناظر لا یذهب علیه الاستقصاء فقط، بل البتة لا یری شیئا.

قد قیل لأیة علة کان اللون، بالاضطرار، غیر مبصر إلا فی الضوء.

[۱۳۸] و أما النار فمدرکة رؤیتها فی الظلمة و الضوء؛ و ذلک بالاضطرار، لأن صقل الجو إنما یکون بالنار و ما أشبهها.

و هذا القول بعینه یجری علی هذا المجری فی القرع و الرائحة، لأنه لیس منهما شیء یفعل حسا بمماسة العضو الحاس، و إنما تتغیر المسافة الواسطة بالرائحة و القرع، ثم تتغیر الحواس المدرکة لها باتصال المسافة بها. فأما إن وضع أحد شیئا مصوتا علی السمع، أو وضع ذا رائحة علی منخره لم یدرک بحسه شیئا منها.- و کذلک یجری القول فی اللمس و المذاق، إلا أنه لیس بظاهر. و سیتضح کیف ذاک أخیرا، و لأیة علة کان هذا هکذا.- و أما المتوسط بین الصوت و السامع فانه الهواء، و لیس للمتوسط[۳۵۲] بین الشامّ و المشموم اسم. و ذاک أن هناک عرضا[۳۵۳] یجمع الهواء و الماء فی حال الاشتمام بقدر کما أن الصفاء للون، کذلک ما فی هذین لذی الرائحة. فقد نری ذوات[۳۵۴] الماء و لها حس الاشتمام، إلا أن الإنسان و ما کان متنفسا من ذوی الأرجل [۳۸ ب] لیس یمکنه إدراک الرائحة بالاشتمام إلا أن یتنفس. و سنخبر بعلة ذلک أخیرا[۳۵۵].

۸ (السمع و القرع)

و أما الآن فلنفصل القول فی القرع و الاستماع[۳۵۶]. و القرع[۳۵۷] فرعان:

أحدهما بالفعل، و الآخر بالقوة. و من الأشیاء ما لا قرع له مثل النشافة[۳۵۸]

أرسطوطالیس فی النفس (فی النفس)، النص، ص: ۴۸

و الصوف؛ و منها ما له قرع کالشبه[۳۵۹] و ما کان کثیفا أملس من الأجساد، لأنه یمکنه القرع، (أعنی أنه یمکنه فی[۳۶۰] الوسط) الذی بینه و بین السمع أن یحدث قرعا بالفعل.- و إنما یکون القرع بالفعل إذا کان شیء یصدم شیئا، و ذلک أن الضارب هو الذی یفعل القرع. من أجل ذلک لا یمکن القرع أن یکون شیئا واحدا، و الضارب غیر المضروب، کذلک المضروب إنما یقرع بصوته شیئا، و القرع لا یکون إلا بحرکة. و قد أخبرنا[۳۶۱] أن لیس کل ما اصطک من الأشیاء حدث عنه قرع، لأن الصوف إذا صکّ أو صکّ به[۳۶۲] لا یفعل قرعا البتة، و یفعل ذلک النحاس و کلّ ما کان أملس مقعرا[۳۶۳]: أما النحاس فمن أجل ملوسته، و أما المقعر[۳۶۴] من الأشیاء فانما یحدث الصوت عنه من أجل انطواء الجو فیه، و یفعل خفقات کثیرة بعد الخفقة الأولی، و یبقی مسموعا طویلا، و ذلک أن ما دفع القرع من الجو لا یمکنه الخروج سریعا. و فی الماء قد یمکن القرع، إلا أنه قرع ضعیف.- و لیس الجو و لا الماء علة للقرع، لأن القرع یحتاج إلی أجسام کثیفة تصدم الهواء فیصدم بعضها بعضا. و إنما یکون ذلک إذا ثبت الجو عند ضرب الضارب فلم یتبدد. لذلک إن ضرب ضارب فأسرع و شدد[۳۶۵] ضربه أجاب الهواء بخفقة، لأنه ینبغی لحرکة ضرب الضارب أن تسبق تبدد الهواء، کمن ضرب شیئا من رمل.

و أما الصدی فانما[۳۶۶] یکون من جو واحد من أجل الإناء الذی حجز و منعه أن یتبدد، فیرجع مدفوعا بمنزلة[۳۶۷] الکرة. و یشبه أن

الصدى أبدا كائن، إلا أنه لا يستبين، و ذلك أنه يعرض فى القرع ما يعرض فى الضوء إذ شعاع الضوء أبدا ينثنى راجعا (و لو لا ذلك لما كان ضوء البتة، و لكانت ظلمة فى كل ما كان خارجا عن[۳۶۸] حد انبساط ضوء الشمس)، إلا أن انثناء الصدى ليس هو

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۴۹

بمثل ما يكون من صدى الماء و النحاس أو سائر ذوى الملوسة، إلا أن يفعل ظلا، فيحد الضوء بذلك الظل.

و أما الخلاء فنعم ما قيل [۳۹ ب] إنه المستولى على السماع، فقد[۳۶۹] يظن بالهواء أنه خلاء و أنه هو الذى يفعل السماع إذا تحرك باتصال الكل. (و) لسخافته[۳۷۰] و تخلخله[۳۷۱] ما كان ليكون سماع، لو لا أن المضروب أملس:

و إذا كان المضروب أملس كان الهواء واحدا متصلا- و كذلك حال السطح الأملس.

فما كان محركا هواء واحدا متصلا إلى أن ينتهى إلى السمع، فذاك فعال للقرع؛ و الهواء مجانس للسمع، و القرع إنما يكون فى الهواء الخارج، فمتى ما تحرك الهواء الخارج فحرك الهواء الداخل فينا، كان سماع[۳۷۲]. لذاك لم يكن كل حيوان سميعا، و ليس ينفذ الهواء الخارج إلى داخل. على كل حال هو لا لكل عضو محرك ذى نفس- هواء [كالرطوبة للحدقة]. و الهواء لا يكون له خفق لأجل سخافته[۳۷۳] و (لأنه) سريع التفرق و التشذب؛ فاذا عاجله الأمر قبل أن يتفرق كانت حركته قرعا. و إذا كبت الهواء فى السمع[۳۷۴] فلئلا يكون منتقلا و لكى[۳۷۵] يستقصى بحسب إدراكه جميع فصول الحركات. و لذلك لا نسمع [۱۴۰] فى الماء لأن الهواء لا يصل إلى الهواء المجانس له المركب فينا، و لا إلى السمع يصل من أجل السماخات[۳۷۶]. و إذا كان[۳۷۷] هذا، لم يسمع، و لا (أيضا إذا أ) لم الشغاف، بمثل ما تألم جلدة الحدقة. و الدوى الذى يكون أبدا فى الأذن هو القابل على السمع، و لا نسمع: و ذاك أن الهواء أبدا محرك فى المسامع حركة خاصة (مثل القرن[۳۷۸]). أما القرع فانه (يظل) غريبا[۳۷۹] ليس بأهلى. و كذلك يزعمون أن السماع يكون فى الخلاء الذى يحدث عنه وجبة[۳۸۰] لأنا نسمع حيثما كان الهواء محدودا.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۰

و ينبغى أن نعلم عن أى الأشياء يكون القرع: عن الضارب، أو عن المضروب، أو عنهما جميعا بنوع من الأنواع؟ و إنما القرع حركة شىء يمكنه أن يتحرك حركة واقع على جسم أملس، فبعد صدمه إياه ينبو راجعا عنه. و ليس كل ضارب أو مضروب يحدث عن اصطكاكهما قرع: كمثل الإبرة للإبرة.

و لكن ينبغى للضارب و المضروب أن يكونا أملسين، لكى ينبو الهواء عنهما فى حد اجتماع منه فيتحرك [۴۰ ب].

فأما فصول ذوى القرع فانما تعرف من الفعل. و كما أن الألوان لا ترى بغير ضوء، كذلك الثقيل و الخفيف لا يعرف بلا قرع. و إنما نقول: خفيف و ثقيل فى هذا الموضع باسم عارية[۳۸۱] من أسماء الأشياء الملموسة. لأن الخفيف الحاد يحرك الحس كثيرا فى زمان قليل، و الثقيل يحرك الحس قليلا- فى زمان كثير، و الثقيل بطىء إلا- أن أحدهما من أجل السرعة هذه حركته، و الآخر من أجل الإبطاء. هكذا يشبه أن يكون فى القرع شىء معادل لما يدركه حس اللمس من الحاد- و هو الأملس، و الكهام و الململم. و ذلك أن الحاد يفعل سريعا، و الململم ينقل فعله؛ فمن أجل أن أحدهما ينفذ فى قليل من الزمان و الآخر فى كثير من الزمان يسمى أحدهما سريعا و الآخر ثقيلا[۳۸۲].

هذا ما فصلنا فى القرع. فأما الصوت فانه قرع ذى نفس، لأن ما لا نفس له لا يصوت: إنما[۳۸۳] يقال بالتشبيه كمثل السورناى[۳۸۴] و اللورا و غير ذلك مما لا نفس له و له طنين و لحن و نغمة. فان الصوت له هذه و ما أشبهها.

و كثير من الحيوان ليست له أصوات، مثل الذى لا- دماء لها [۱۴۱]، أو لها دم و لا- تصوت[۳۸۵] كالسمك. و بحق أن يكون هذا هكذا، إذا كان القرع حركة جو. و ما قيل من الحيتان إنها تصوت مثل السمك فى نهر أشالون[۳۸۶]،

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۱

فانها تفعل ذلك بمجارى الصدر التى يقال[۳۸۷] لها برانخيا[۳۸۸] أو بشىء مما أشبهه.

و إنما الصوت قرع حيوان، لا من كل عضو (أيا كان). فلما كان الذى يحدث عنه بالقرع ضرب بشىء و هو الهواء، وجب أن يكون من الحيوان مصوتا ما كان قابلا للهواء. و ذلك أن الطباع يستعمل الهواء الذى يتنسم به لأمرين، و كذلك استعماله اللسان لأمرين: أحدهما المذاق، و الآخر الكلام. فالمذاق لأن الحيوان إليه مضطر ((و لهذا) صار موجودا فى الكثير)، و أما العبارة فمن أجل الوجود[۳۸۹] صارت فينا، و كذلك حال الهواء الذى نتنسم نستعمله لأمرين:

أحدهما لتبريد الحرارة التى فينا (و قد قلت عنه فى موضع غير هذا)، و الآخر لحال الصوت ليكون أفضل و أجود.- فآلة النفس الحنجرة، و العضو الذى من أجله [۴۱ ب] كانت الحنجرة هو الرئة؛ و ذوات الشىء من الحيوان أكثر حرارة فى هذا العضو من غيرها. و أول ما يحتاج إلى تنسم الهواء من الحيوان موضع القلب و ما أحاط بالقلب. لذلك كنا مضطرين إلى اجترار الهواء داخلا.

فالضربة التى تفعلها نفس هذه الأعضاء بالهواء الذى نتنسم به فتصدم به الوريد، فهذه الضربة هى الصوت. و ذلك أن ليس كل قرع حيوان صوتا، كالذى قلنا[۳۹۰] (فقد يكون من اللسان قرع، و يكون من غير اللسان مثل ما يكون حين نسعل[۳۹۱])، و إنما يكون الصوت من ضارب ذى نفس مع توهم. و ذلك أن الصوت قرع (له) دليل على شىء، و ليس هو قرع الشىء، و لا الذى تنسم به كالسعال: لكنه هو صدمة هواء التنسم هواء الوريد و جرم الوريد. و الدليل على ذلك أن المتنفس لا يقدر من[۳۹۲] الصوت لا فى حد اجتراره[۳۹۳] الجو، و لا فى حد دفعه إياه. و بهذا يستبين لم كانت السمكة لا صوت لها، لأنه ليس لها حنجرة. [۴۲ ا] و إنما عدمت هذا العضو من أجل أنها لا تقبل الهواء و لا تتنسم به؛ و من قال إنها متنسمة فقد أخطأ. و الكلام فى علة: السمك لم كانت لا تصوت و لا تتنسم- قول غير هذا[۳۹۴].

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۲

۹ (الشم و الرائحة)

و أما القول فى الشىء المشموم[۳۹۵] و فى رائحته فانه أقل بيانا مما قيل[۳۹۶] و أعسر تفصيلا. و ذلك أنه ليس حال الرائحة يبين أى الأشياء هى، كبيان القرع و الضوء و اللون. و العلة فى ذلك أن حس الاشتمام ليس بنقى فينا و لا جيد الاستقصاء، بل هو فينا دون ما هو فى كثير من الحيوان. و الإنسان يشتم بخسا[۳۹۷] الأهواء، و لا يدرك بحسّ اشتمامه إلا ما استلذ أو كره، من أجل أن هذا الحس ليس هو بنقى فيه. و كذلك قاسية الأعين من الحيوان لا تدرك الألوان جيدا، و لا معرفة عندها بفصولها إلا بالخوف و غير الخوف[۳۹۸]. و كذلك حال بعض الرائحة عند جنس الناس. و أصناف الكيموس[۳۹۹] معادلة فى المذاق لأصناف الرائحة إلا أن حس المذاق [۴۲ ب] فينا أشد استقصاء، إلا أن ذلك من أجل أنه ضرب من ضروب اللمس فى الإنسان جيد الإدراك. فأما فى سائر أصناف الحس فالإنسان دون كثير من الحيوان ما خلا حس اللمس فان له فضلا فيه على غيره من الحيوان. و لذلك كان الإنسان أحكم[۴۰۰] الحيوان. و الدليل على ذلك ما نراه فى جنس الناس منسوبا إلى حس اللمس من ذكاء الطباع[۴۰۱] و رداءته، و ذلك أن من كان جاسى[۴۰۲] اللحم فلا ذكاء لطباعه، و من كان لين المجسة فى ملامسته دل ذلك على ذكاء الطباع.

و كما أن الكيموس منه حلو و منه مر، كذلك فى الرائحة: منها ما يعادل الكيموس فتكون رائحته حلوة مثل الكيموس الحلو، و منها ما هو على خلاف ذلك.

و فى الرائحة (منها[۴۰۳] ما هى) حريفة، و منها عفصة، و منها حامضة، و منها

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۳

دهنية. و قد قلنا إن أصناف الرائحة، لما[۴۰۴] لم تكن (أوضح) للتسمية جنسا من أصناف الكيموس، (فان) ذلك ألجأنا إلى استعارة أسماء الكيموس فوضعناها بالتشبيه أسماء لأصناف الرائحة. فالرائحة الحلوة رائحة زعفران طيب و عسل، و الرائحة الحريفة رائحة شىء معادل للصعتر[۴۰۵] و طعم شىء معادل للصعتر.

و كذلك يجرى القول فيما بعد ذلك من الرائحات.- و كما أن كل واحد من الحواس مخصوص بما هو له: فمنها قاض على مسموع و غير مسموع، و منها قاض على مبصر و غير مبصر، كذلك المنخر يقضى على ذى الرائحة و ما لا رائحة له. و إذا قلنا شيء لا رائحة له أو غير مشموم، فذلك إما لأنه لا يمكنه أن تكون له رائحة البتة، و إما كانت له رائحة يسيرة. و كذلك يقال (ع) ما لم يكن بمذوق.

و الاشتمام يكون بالمتوسط، من الماء و الهواء، و ذلك أن ذوات الماء[۴۰۶] موجود لها حس الاشتمام، و كذلك ما كان له دم من الحيوان و ما لا دم له، كالتى فى الجو، فان طائفة منها لمكان اشتمامها قد تنزع إلى الطعم من بعد بعيد.- و لذلك ترى كيف صار الجميع يشبه بعضه بعضا فى حد الاشتمام، و الإنسان لا يشتم فى حال إخراجه النفس و لا فى إمساكه إياه، لا إن دنا [۴۳ ب] منه المشموم و لا إن بعد، و لا لو وضع على منخره، لكنه يفعل ذلك فى حد استنشاقه (ذهاب الرائحة على الحس الشامّ إذا وضع عليه المشموم- شيء شائع لجميع الحيوان؛ و أما أن لا يدرك المشموم بغير تنسم فهذا[۴۰۷] خاص للإنسان:

و من رام ذلك عرف حقيقته). فلما كان الحيوان الذى لا دم له غير متنسم صار له ضرب من الحس غير الضروب المعروفة، إلا أن ذلك لا يمكن إذا كان هذا الضرب من الحيوان مدرك الرائحة بحسه، لأن الحس بذى الرائحة إنما هو اشتمام لذيذ و كريه. و بدن هذا الحيوان قد يفسره[۴۰۸] ما يفسد الناس

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۴

من شديد الرائحة الكريهة مثل الكبريت و الاسفلطوس[۴۰۹] و ما شاكل ذلك.

لأنه لا يشتمه إلا بالاضطرار و لا يتنسم.- فهذا الحس من الاشتمام له فى الناس فصل يفرق بينه و بين سائر الحيوان، كالفرق بين سائر الحيوان و بين قاسية الأعين، و ذلك (أن) لأكثر أعين الحيوان حجبا و سترا و أغطية. و ما لم يحركها الحيوان و لم يرفعها [۴۴ ا] عن العين لم ير شيئا، (أما) ذوات القساوة فى أعينها فليست محتاجة إلى شيء من هذا، بل قد تدرك ما كان فى صفاء الجو من ساعتها. و كذاك حس الاشتمام فى بعضها لا حجاب له كالأعين التى ذكرنا، و أما قابل الهواء من الحيوان فلحس اشتمامه حجاب إذا تنسم ارتفع، فتعرّض الأوراد[۴۱۰] و تتسع المجارى. من أجل ذلك لم يكن للمتنسم من الحيوان فى الاشتمام فى الماء: لأنه مضطر إلى الاشتمام بالتنسم، و ليس يجد إلى ذلك سبيلا و هو راكد فى الماء. الرائحة إنما هى[۴۱۱] للشيء اليابس، كما أن الكيموس للرطب؛ فحس الاشتمام يدرك الأشياء بالقوة.

۱۰ (الذوق و الطعم)

و أما حس المذاق فانما يدرك بالملامسة، و علة ذلك أن المحسوس بالمذاق لم يدرك بالمتوسط بين الذائق و المذوق و ذلك هو جسم قريب: و لا إدراك اللمس بهذه الجهة. و لا الكيموس المذوق فى الجرم كرطوبة فى هيولى؛ و هذا ملموس كذلك[۴۱۲]. و لو كنا فى الماء لأحسسنا إذا اختلط به شيء حلو[۴۱۳]؛ و ما كان ليكون إدراكنا ذلك الحلو بشيء متوسط بيننا و بين الماء، بل إنما ذلك يدرك بمخالطة الحلو الرطب، كالذى تراه فى الشراب. و أما اللون فليس يدركه بهذه الجهة من الخلط أو البصيص[۴۱۴]. كما أن المتوسط ليس هو بشيء؛ [۴۴ ب] و أما اللون[۴۱۵] فشيء منظور إليه، كذلك الكيموس مدرك بالمذاق. و ليس شيء

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۵

من الأشياء يجد[۴۱۶] ريح كيموس بغير رطوبة هى له إما بقوة و إما بفعل:

كالشيء المالح، إذ[۴۱۷] المالح يذوب فى نفسه سريعا، و يذيب اللسان بعض الإذابة.

و كما أن البصر يقضى على[۴۱۸] المرئى و غير المرئى (مثل الظلمة، فانها غير مرئية و لا مبصرة) و يقضى على المفرط فى نوره المستضيء جدا (فانه كالظلمة على مبصر، بضرب من الضروب (غير الظلمة))، كذلك السمع يقضى[۴۱۹] على القرع و السكت (و

أحد هذين مسموع، و الآخر غير مسموع)، و يقضى أيضا على القرع العظيم، كقضاء البصر على المستضىء المستنير، و كما أن القرع الخفى الضعيف و العظيم الفظيع ليسا بمسموعين (أما أحدهما فلضعفه، و الآخر فلأضداده[۴۲۰])، كذلك الشىء الذى ليس بمبصر إما لم يبصر لأنه لا إمكان فى رؤيته، و إما لم يبصر لغاية قلّته[۴۲۱] كصغير الأرجل من الحيوان يقال لا أرجل له، و من الثمار ما خفى عجمه قيل لا عجم[۴۲۲] له،- و كذلك يقضى الذوق على المذوق، (و غير المذوق) إما لضعفه و قلته، و إما أن يكون فيه كيموس مفسد قوة الذوق، كالنور المفرط للبصر، و القرع العظيم للسمع.

[۱۴۵] و نرى أن قانون هذا الحس (هو) الشىء المشروب و غير المشروب[۴۲۳]، و ذلك أن[۴۲۴] كليهما ضرب من المذاق، إلا أن أحدهما مفسد الحس، و الآخر يجرى مجرى الطباع. فالمشروب شىء شائع يجمع حس اللمس و الذوق.- و الحس المدرك له مضطر أن لا- يكون رطبا بالفعل، و لا غير ممكن لقبول الرطوبة. و ذلك أن حس المذاق يألم من المذوق[۴۲۵] من جهة طعمه و ذوقه.[۴۲۶]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۵۵

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۶

فالحس المدرك لهذه و مثلها ليس برطب. و الدليل على ذلك أن اللسان يدرك الذوق ما لم يكن يابسا جدا و لا رطبا جدا: و هذا الإدراك يكون للرطب الأول، كمن قدم مذاقة كيموس شديد المذاق ثم ذاق غيره بعده، و كالذى يعرض للمرضى فان جميع الأشياء (مرّة) فى أفواههم، من أجل أن اللسان مملوء من رطوبة ذات مرارة.

و أنواع الكيموس كأنواع الألوان: الأطراف منها متضادة كالحلو و المر؛ و أوفى من هذين و يزيدهما: الدسم و المالح؛ و بين هذين الحريف و العفص، و القابض و الحامض. فهذه الضروب أكثر ما نجد من فصول الكيموس [۴۵ ب] فالمذاق ما كان بالقوة ذائقا[۴۲۷]، و المذوق هو المخرج لذلك إلى الفعل.

۱۱ (اللمس و الملموس)

و القول يجرى على هذا النحو فى اللمس[۴۲۸] و الملموس، لأن اللمس إن لم يكن حسا واحدا مفردا و كان كثيرا فى العدد، فحرىّ[۴۲۹] أن يكون الملموس من جهة الإدراك معادلا له فى الكثرة. و لسائل أن يسأل: أ كثيرة أصناف حس اللمس؟ أو إنما هى واحد مفرد؟- و ما الجزء الحاس المدرك لحس اللمس:

اللحم، أو غيره؟ أو إنما هو شىء متوسط، و الحاس الأول غيره و هو داخل؟

و كل حس إنما يقضى[۴۳۰] على تضاد واحد: كالبصر على الأبيض و الأسود، و السمع على الحاد و الثقيل، و الذوق على المر و الحلو؛ فأما الملموس فان فيه تضاد أشياء[۴۳۱]: حار و بارد، و رطب و يابس، و جاس و لين، و ما أشبه ذلك.- و لهذه المسألة جواب، و هذا جوابها: أن[۴۳۲] سائر الحواس (يدرك) تضادا كثيرا: (مثل) الذى نراه فى الصوت، فان السمع يقضى[۴۳۳] على الحاد

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۷

من الأصوات و الثقيل، و على العظيم و الصغير (و) على اللين و الخشن، و على كثير من فصول الأصوات. [۱۴۶] و اللون أيضا (له) فصول كثيرة. إلا أنه ليس يتبين أن موضوع اللمس شىء واحد، كالقرع للسمع.

(و لكن، هل عضو الحس) موضوع[۴۳۴] داخل، (أو ليس كذلك)، (أو لعله هو اللحم نفسه؟) و اللحم إذا مس ففعل على ملامسة اللامس إياه لم يكن ذلك بدليل على شىء. و ذلك لو أن رجلا مدّ شغاف اللحم على سطح اللحم، لكان إذا مس مدركا بحسه ما كان يدركه قبل ذلك؛ و هذا يستدل أن الحس فى اللحم. و لو أن الشغاف انشق انشقاقا، كان ذلك أسرع فى نفوذ الحس. لذلك

فان[۴۳۵] هذا الجزء الحاسّ من الجرم يصير[۴۳۶] إلى أن يكون ملامسا لنا كاحداق الجو بنا. و قد كان يجوز الظن فى أن إدراكنا حس القرع و اللون و الرائحة إنما هو لشيء واحد حساس، لو لا أن الذى به تكون حركاتها ظاهر الفصل، فان كل واحد منها غير الآخر. و ليس هو ببين فى حس اللمس.- لأنه لا يمكن الجرم ذا[۴۳۷] النفس أن يكون من هواء[۴۳۸] و ماء، لأنه لا بد له من أن يكون كثيفا. و الكثيف لا بد من أن يكون خلط من أرض و غير ذلك، مما يكون جزء منه اللحم. لذلك وجب بالاضطرار [۴۶ ب] أن يكون الجرم متوسطا بين اللامس و الملموس، و به كانت الحواس كثيرة. و الدليل على أنها كثيرة[۴۳۹] إدراك اللمس و حسه، لأن الحيوان يدرك بهذا العضو جميع الأشياء الملموسة و يدرك الكيموس. و لو كانت سائر أجزائها من اللحم تدرك الكيموس، أظن أن الذوق و اللمس (يبدوان لنا حينئذ كأنهما) حس واحد: و قد نراهما اثنين، (و ذلك) أن العكس لا يجب.

و لسائل[۴۴۰] أن يسأل فيقول: لكل جسم عمق، و العمق أحد ثلاثة أنحاء الجسم، و كل جسمين يتوسطهما جسم فليس يماس بعضها بعضا، و الرطب

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۸

ليس يكون بغير جسم، و كذلك الهواء ليس بغير جسم، بل يلزمه بالاضطرار:

إما كان ماء أو يكون فيه شيء من ماء؛ و التى يماس بعضها بعضا فى الماء، إذا لم تكن فى غاية اليبس، يلزم بالاضطرار أن يكون منها ماء، و تكون أطرافها و أواخرها نازلة من ذلك الماء؛ و إن كان هذا حقا فليس يمكن شيئين مماسة بعضهما[۴۴۱] بعضا فى الماء؛ و على هذا النحو يجرى القول فى الهواء (فكذلك حال الهواء عند ما فيه مثل حال الماء [۱۴۷] عند ما فيه؛ إلا أنه يذهب علينا، فلا نعلم أن كل ما فى الهواء يماسّ بعضه بعضا كمماسة الحيوان الذى فى الماء).

و لكن: هل جميع الحيوان على نحو واحد تدرك بحسها[۴۴۲]، أم هناك فصول تفرق بعضها من بعض، كالذى يظن بالمذاق و اللمس فانهما يدركان الأشياء باللمس، و سائر الحواسّ لا تدرك الأشياء إلا من بعد؟ إلا أن ذا ليس كذا: لأنا لا ندرك الجاسى و اللين بأشياء أخر كمثل إدراكنا ذا الصوت و المنظور اليه و المشموم، إلا أن بعضها عن بعد، و بعضها عن قرب: لذلك يخفى علينا، و نحن مدركون جميعها، المتوسط بينها. (و نحن على كل حال ندرك الأشياء جميعها عن طريق متوسط)، إلا أن ذاك خفى فى بعضها. و كما قلنا أولا[۴۴۳]، لو أن شيئا رقيقا كان بيننا و بين الأشياء الملموسة لأدركناها، و يخفى ذلك الشيء الدقيق علينا، كالذى يصيبنا فى مماستنا الماء و الهواء: فانا نظن أنا نماسها بغير شيء متوسط بيننا و بينها. إلا أن بين الملموس، و بين المنظور اليهما و ذوات القرع- فرقا[۴۴۴] [۴۷ ب] لأن الادراك المنظور اليه و المسموع إنما يكون بما يحدث عن المتوسط مما يفعله بنا. و ليس إدراكنا الملموس بالمتوسط وحده، و لكنا ندركه مع المتوسط، كالذى يكون قرع (من خلال) الترس، فانه[۴۴۵] لم يقرع ثم قرع من بعد، لكنه عرض أن أحدنا قرع الفريقين[۴۴۶] معا.- و فى الجملة كما أن حال الهواء و الماء عند البصر و السمع و الاشتمام

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۵۹

كذلك حال جزء اللحم و اللسان عند حس اللمس. فأما إذا أحسّ العضو الحاس من البصر و السمع و الاشتمام، فليس هناك حس لا من بعيد و لا من قريب، كقولك إن وضع أحد جزءا ما فى غاية البياض على بصره[۴۴۷]. (و من هذا يتبين أنه) فى داخل الحس (تكون) المدركة لذوات اللمس، (و بهذا النحو وحده) كان الذى يعرض له كالذى يعرض لغيره من الحواس: لأنه إذا وضع الشيء على العضو الحاس، ما خلا حس اللمس، فليس يدرك؛ و إذا وضع على[۴۴۸] جزء من أجزاء اللحم أحس به؛ لذلك[۴۴۹] قلنا إن اللحم متوسط بين اللامس و الملموس.

ففصول الجرم، من جهة جرمه، ملموسة جميعا: و أزعم أن [۱۴۸] هذه الفصول المفرقة بين الاسطقسات: بين الحار و البارد و بين اليابس و الرطب التى قيل عليها أو لا فيما تكلم من العناصر[۴۵۰]. و حسها اللمس، و الجزء الذى هو الحس له أول بالقوة؛ فأما الادراك به فانه ضرب من ضروب التألم، فكما حال الفاعل على حد فعله كذلك حال ذى[۴۵۱] القوة فى قوته. و لذلك لسنا نحس

بالحار و البارد و الجاسى و اللين إذا كانت متشابهات، و إنما ندرك ما تأتى فأفرط، لأن الحس كشىء واحد واسط بين تضاد المحسوسة. و لذلك يقضى عليها، و المتوسط أبدا قاض فاصل، لأنه عند كلا الطرفين كواسط واحد منهما بالسواء. و كما أن المهيأ لادراك الأبيض و الأسود بحسه فينبغى أن لا يكون بالفعل واحدا منهما بل يجمعهما بالقوة (كذلك ينبغى لسائر الحواس)، (فكذلك) اللمس[۴۵۲] خاصة لا يكون حارا و لا باردا.- و كما أن البصر قاض على المنظور اليه و ما ليس منظورا (و سائر الحواس على ما أشبه ذلك من التضاد)[۴۵۳]، فكذلك[۴۵۴] اللمس يقضى على الملموس [۴۸ ب] و غير الملموس. و إذ قلنا غير ملموس فذاك أحد شيئين: إما شىء ليس له فصل ذوات اللمس، إلا أقل قليل يكون، كالهواء، أو ما كان مفرطا فى حد اللمس مفسدا للحس.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۰

قد قيل (فى كل) واحدة من الحواس على المنهاج.

۱۲ (النظرية العامة للإحساس)

و ينبغى أن نقول (قولا) جامعا فى جميع الحس[۴۵۵]. إن الحس قابل الصور المحسوسة بغير هيولى، كقبول الموم[۴۵۶] [على] نقش الخاتم بغير الحديد و غير الذهب، و الموم يأخذ المثال الذهبى و مثال الشبه[۴۵۷]، و ليس ذلك (على) أنه شبه أو ذهب[۴۵۸]؛ فكذلك الحس: يألم مما كان له لون أو كيموس أو قرع، ليس أنه يصير كواحد منها، لكنه يصير بصفة كذا، و كذا محتمل للحد.- فالحس الأول فيه هذه القوة. و هو بحال واحدة، إلا أن له غيرة[۴۵۹] من جهة آنيته[۴۶۰]: و ذلك أن المدرك للشىء بحسه له عظم و جسم، و ليس الحس فى نفسه كذلك لأنه ليس بجسم و لكنه معنى من المعانى و قوة ذلك الحس.- و من هذا سيتبين لم كان إفراط الأشياء المحسوسة يفسد الحواس، لأن الحركة التى تصل من المحسوس [۱۴۹] إلى الحاس إذا[۴۶۱] كانت أقوى من المدرك لها فسد المعنى الذى هو الحس، مثل طنين الأوتار و صياحها إذا شددتها فارتفع طنينها.

و (هذا يفسر) النامية لم لا تحس، و لها[۴۶۲] جزء من أجزاء النفس، و قد تألم من الملموسة، و ذلك أنها تبرد و تسخن. و العلة فى ذلك أنها لا تحس أنه ليس لها تقدير التوسط و الاعتدال، و ليس فيها إمكان لقبول الصور المحسوسة، و لكنها تألم مع الهيولى.

و للسائل أن يسأل: هل يألم [الشىء] من الرائحة الذى لا يمكنه الاشتمام، أو يألم من اللون ما ليس فيه إمكان النظر من العين؟ و كذلك يجرى القول فى

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۱

سائرها. و إن كان المشموم هو الرائحة، فالرائحة تفعل الاشتمام. و إذا ليس يمكن شيئا لا يمكنه الاشتمام أن يألم من الرائحة، (و مثل هذا يقال عن سائر الحواس)، فليس[۴۶۳] هذا بممكن (حتى بالنسبة إلى الأشياء القادرة على الحس) إلا أن يكون كل واحد منها حاسا. و هذا بيّن من جهة أخرى، لأن الضوء و الظلمة و القرع و الرائحة لا تفعل أجساما، و إنما تفعل ذلك بالذى هى فيه [۴۹ ب] كالهواء مع الرعد فانه يشق الخشب.- و الملموسة و الكيموس تفعل ذلك، لأن التى لا أنفس لها إن كانت لا تألم من شىء و لا تستحيل[۴۶۴]، فلا محالة أنها و لا هى أيضا تفعل؛ و لا يكون كل جسم يألم من الرائحة و القرع. و الذى يألم فيتغير غير محدود و غير[۴۶۵] ثابت على حاله كالجو، فانه إذا ألم و تغير فاحت رائحته. فما (ذا عسى أن يكون) الاشتمام، إذا كان غير التألم؟- إلا أن يكون الاشتمام الادراك بالحس مع تصيير الهواء محسوسا سريعا.

[تمت المقالة الثانية من كتاب «النفس» لأرسطو]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم (و الصلاة على) محمد[۴۶۶] و آله أجمعين

المقالة الثالثة من كتاب أرسطاطاليس «فى النفس»

۱ (فى وجود حس سادس.- الحس المشترک و وظيفته الأولى)

من هـذا الذى نحن قائلوه يقتنع[۴۶۷] من طلب علم النفس أنه ليس حس غير الحـواس[۴۶۸] الخمس، أعنى البصـر و السمع و الشم و الذوق و اللمس.- و ذلک أنه إن كان لكل حى حسّ لمس و نحن ذو و حس و ندرک جميع ما يعرض للملموس، لمسا، فبالاضطرار أنه [۱۵۰] إن بطل حس واحد بطل[۴۶۹] من أجله عضو حاس. و إن كل ما أحسسـنا به عند مما ستنا إياه إنما ندركه باللمس، و ما لم نـدركه بمماسته إنما نـدركه بمتوسط بيننا و بين الملموس، كالهواء و المساء. و هذا هكذا، فلذلک إن كنا ندرک بحس واحد أشـياء كثيرة مختلفة فى جنسها، فبالاضطرار أن من له كهذا الحس[۴۷۰] يدرک أشياء كثيرة مختلفة فى جنسها (كقولک إن كان الحس من هواء، فـالهواء (متوسط) القرع و اللون)؛ و لغير ذلک إن كانت[۴۷۱] الحواس شـيئا واحدا مدركة شيئا واحدا (كاللون، و الهواء و الماء شىء واحد لأن كليهما ذو صفاء) فمن انفرد بأحدهما أدرک ما كان مدركا بكليهما.- فتكون

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۳

الحواس من هـذين المتوسـطين فقـط، أعنى المـاء و الهواء (و ذلک أن الحدقـة من ماء، و السـمع من هواء، و الشم من كليهما)؛ ثم لا تصير النار[۴۷۲] حاسـة لشـىء واحد، بل تكون شائعة بينهما (لأنه ليس يكون شـىء حاس بغير حرارة)؛ و كذلک الأرض إما لم تكن لشىء من الحواس، و إما كانت بالحرى للمس مخالطة له مختصة به. [۵۰ ب] و آخر ما تحصّل أنه لا يثبت حس من غير هواء و ماء.

و قد نهى[۴۷۳] هذان لبعض الحيوان. فلا محالة أن جميع الحواس موجودة فيما لم يكن منقوصا أو معلولا، و قد نرى الخلد[۴۷۴] و له أعيـن تحـت جلـده. لـذلک إن لم يكن (جسم) آخر أو عرض غير مـا يعرف لمـا شاهـدناه من الأبعـاد[۴۷۵]، فليس يتعطـل حس من الحواس.

و لاـ يمكن أيضـا أن يكون حس خـاص يجمع بالعرض كل ما تـدركه الحواس على حال انفرادها[۴۷۶]: مثل الحركـة، و الوقوف، و الشكل، و العظم، و العدد، و الواحد. فجميع هذه تدرک بالحركة، كالعظم فانه لا يعرف إلا بحركة؛ و كذلک الشكل، و هو الاسكيم، لا يعرف إلا بحركـة لأنه ضـرب من ضـروب العظم؛ و أما الوقوف فانما يدرک بلا حركة؛ و أما العدد فانما يدرک بأفوفاسـيس[۴۷۷] الاتصـال و بمـا كان له خاصا[۴۷۸]، و ذلـک أن كـل حس إنما يحس بشـىء واحـد.- و بـذلک يسـتبين أنه لا يمكن[۴۷۹] حسا من الحواس الاختصـاص بجميعها، كقولک بالحركـة: و إلا جاز أن يـدرک الحلو بالبصـر. (و لنا فى حسـنا إدراک الأمرين، و إنما نعرف ذلک إذا اتفقا). و إلا فلسـنا نـدركها البتـة إلا بالعرض كقولک فى فلان: ابن سـفرون[۴۸۰]، فـانه ابنه و هو أبيض؛ و البيـاض إنما هو عرض فى ابن سفرون. فأمّا الأشياء المشاعة من الحواس فنحن مدركوها بلا

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۴

عرض؛ و لا محالـة أنه ليس لما ذكرنا حواس خاصة لها، و إلا ما حسـنا[۴۸۱] للحس بهـا إلا على ما يليق بها من ذلک الحس كالـذى قلنـا إنما نرى ابن[۴۸۲] سـفرون هو أبيض. و قـد يـدرک الحس بـالعرض مـا كـان خاصـا لغيره من الحواس، و ليس ذلـک على حال اجتماع من الحواس. بل إنما يكون ذلک فى الحس الواحد إذا اجتمع شـيئان فى شـىء واحد، كمثل لون المرة و طعم مرارتها، و ليس يدرک الحس هذين الشيئين إلا كشىء واحد. و لذلک يغلط: فان كان شيئا أصفر[۴۸۳] ظن أنه مرّة.

و للطالب أن يطلب لم صارت لنا حواس كثيرة، و لم[۴۸۴] يكن حسا واحدا:

و إنمـا كان ذلک لئلا تـذهب علينا لواحق الحواس المشاعـة بين جميعها: و هى الحركـة و الشـكل و العظم و العـدد. و لو كان الحس واحدا كالبصـر، و البصـر مدرک البياض، لذهب علينا [۵۱ ب] مـا خلف ذلـک، و [إن] كـان فى الأبيض الجميع، من أجل أن اللون و الجسم يلحق أحدهما الآخر فيصـيران معا. فلما كانت[۴۸۵] المشاعـة السائحة بين الحواس موجودة فى محسوس آخر، استبان أن كل

واحد منها غير صاحبه.

۲ (الحسّ المشترک: وظيفتاه الثانية و الثالثة)

و لكن إذ كنا مدركين لما رأينا و سمعنا، وجب بالاضطرار أن يكون إدراک البصر لما رأى: إما بنفسه، و إما بشيء غيره. أو يكون مدركا نفسه، و مدركا للون الموضوع. من أجل ذلک إما كان شيئان يدركان شيئا واحدا، و إما كان البصر مدركا نفسه. و إن كان للبصر حس هو غيره فذاک ما ذهب على القسمة إلى ما لا غاية له، أو[۴۸۶] رجع فكان مدركا نفسه؛ و يلزم هذا القول الحس الأول.- و فى هذا أيضا مسألة: لأنه إن كان الادراک بالبصر هو

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۵

النظر إلى الشيء، و المنظور اليه لون أو كان له لون، فالإنسان إذا نظر إلى المنظور فأول ما ينظر إلى لون، فاللون أول منظور اليه. و بهذا يستبين أن الادراک بالبصر ليس هو شيئا واحدا: لأنا قد نرى و إذا لم نر، فنحن قاضون على الضوء و الظلمة، لا على نحو واحد. و أيضا إنما حال الناظر حال بقدر تلونه، لأن الحس يقبل المحسوس بغير هيولى؛ لذلک تثبت فى الحواس صور المحسوس [۱۵۲] و آثارها بعد مفارقتها إياه.

و صار فعل المحسوس و الحس شيئا واحدا، إلا أنه فى حد آنيته[۴۸۷] ليس بشيء واحد. و مثال ذلک القرع و السمع بالفعل: فقد يكون سمع لسامع فلا يسمع، و قرع لذى قرع فلا يقرع. فاذا فعل الذى يمكنه القرع و السمع قرعا و سمعا، عند ذلک يصير السماع و القرع بالفعل معا.- و إن كانت الحركة و الفعل و الألم فى المؤلم و المفعول فبالاضطرار أن القرع و السمع بالفعل هما بالقوة فى حد الآنية[۴۸۸]؛ لأن فعل الفاعل و حركة المحرک إنما تنتهى إلى المفعول به، لذلک لم يكن المحرک مضطرا أن يتحرک. ففعل[۴۸۹] ذى القرع قرع، و فعل السميع سماع و إنصات: و ذلک أن السمع على جهتين، و القرع على جهتين. و على هذا النحو يجرى القول فى سائر الحواس و المدركة بالحواس. و كما أن الفعل و الانفعال إنما يكونان فى المفعول لا- فى الفاعل، كذلک فعل الحس و المحسوس فى الحاس[۴۹۰].

إلا أن هذا الفعل فى بعض الأشياء مسمى، و فى بعض الأشياء ليس بمسمى.

ففعل[۴۹۱] البصر يسمى نظرا، و الفعل من اللون لا يسمى؛ و فعل حس الذوق يسمى ذوقا، و لا يسمى الذى يكون عن الكيموس [۵۲ ب].- فاذا كان فعل المحسوس و الحاس فعلا واحدا، و ليسا من جهة الآنية[۴۹۲] بشيء واحد، فبالاضطرار أن السماع و القرع و الكيموس و الذوق على هذا النحو قد يفسد و يحفظ معا (و كذلک سائر الحواس و المحسوسات. أما المحسوسات التى) حالها بالقوة فليست بمضطرة إلى هذا، و إن (الفسيولوجيين) القدماء الذين تكلموا به فى الأشياء الطبيعية لم يحسنوا فيما قالوا، و ذلک أن الظن غلب عليهم فى أنه لا أبيض

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۶

و لا- أسود بغير بصر (و لا كيموس بغير ذوق)[۴۹۳]. فهذا القول من جهة يصح و من جهة لا يصح. و ذلک أن الحس و المحسوس مقول على جهتين: أحدهما بالقوة، و الآخر بالفعل، (ففى الأخيرة)[۴۹۴] يعرض ما قلنا، و لا- يعرض ذلک لغيرها؛ و كان أولئک يقولون قولا كليا فيما لا يجوز عليه معنى الكلية.

و إن كان الاتفاق فى الأصوات صوتا[۴۹۵]، و الصوت و السمع شيئان فى حال واحد، و اتفاق الأصوات معنى من المعانى، فبالاضطرار أن السمع معنى. و لذلک صار كل مفرط[۴۹۶] من حاد و ثقيل يفسد السمع، و كذلک المفرط من الكيموس يفسد المذاق، (و) فى الألوان المفرط فى النور و الأبيض جدا مفسد للبصر، و كذلک حال الشم كانت التى شديدة: إما فى الشدة من الحلاوة، و إما فى شدة من المرارة [۱۵۳] فذلک مفسد قوة الشم- و هذا دليل أن الحس معنى من المعانى. من أجل ذلک[۴۹۷] كانت المحسوسة لذيذة عند

الحس، إذا دنت اليها[۴۹۸] (بعد أن كانت نقية) و ليست مخالطة لغيرها: كالحامض، و الحلو و المالح. و الخلط فى الجملة (أكثر) اتفاقا (من الخفيف أو الثقيل)[۴۹۹]؛ و الحار و البارد عند اللمس كذلك. و أما الحس فهو المعنى، و متى أفرطت[۵۰۰] هذه أفسدت به و أفسدته.

فكل حس إنما هو لمحسوس[۵۰۱] موضوع فى عضو خاص، و يقضى على فصول ذلك الموضوع: كقولك البصر يفصل بين الأسود و الأبيض، و الذوق يفصل بين الحلو و المرّ. و على[۵۰۲] هذا النحو يجرى القول فى سائر الحواس.

و لكنا إذ كنا نقضى على الأبيض و الحلو و على كل واحد من المحسوسة، فبما ذا ندرك فصلها، إلا بالحس إذ كانت محسوسة؟ و هذا دليل أنه ليس فى جزء

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۷

اللحم غاية الحس، و إلا كان يجب بالاضطرار أن يقضى على كل شىء يماسه.

و لا يمكن القاضى، فى حد القضاء، أن يقضى على أشياء متفرقة فيقول إن هذا الحلو غير الأبيض [۵۳ ب]، و لكن ينبغى أن يكون الأمران جميعا واضحين له. و كذلك لو أحست[۵۰۳] أنا بشىء و أحست أنت بغيره، لكان يخفى علينا أن هذا غير ذلك فى المدرك منهما، و الواجب أن يكون الواحد فاصلا بين الأمرين و قائلا[۵۰۴] إن الحلو غير الأبيض، و هو قائل لا محالة؛ و كما يقول، كذلك يفكر[۵۰۵] و يحس.- و قد استبان أنه لا يمكن المنفرد أن يقضى على أشياء متفرقة؛ و كذلك أيضا لا يمكن أن يكون هذا القضاء منه فى زمان متفرق، لأن الواحد يقول إن هذا خير و هذا شر، كما أن يفصل بينهما. كذلك و إذا قال بأحدها لم يقل بعرض من الزمان، و ذلك أنه الآن إن هذا غير ذلك، و ليس بالآن صار غيره، إلا أنه يقول بالآن من أجل أنه يلزمه ذلك الآن، فلا محالة أنهما معا غير متفرقين فى زمان غير متفرق.

إلا- أنه لا- يمكن الشىء بعينه أن يتحرك حركات متضادة، و هو[۵۰۶] غير مجزأ فى زمان لا قسمة له، لأن الشىء الحلو- إذا كان- يحرك الحس بضرب من الضروب [۱۵۴]، ثم يحرك الشىء المرّ حركة مضادة لحركة الحلو، ثم يتلوه الأبيض يفعل[۵۰۷] مثل ذلك.- فقد وجب أن يكون القاضى عليها فى العدّة و الزمان فى حد معا غير مجزأ و غير مقسوم، إلا أنه فى حد الآنية مباين.

فادراك الحس لذات الأقسام ربما كان بتجزئة له فى الأضداد؛ و من جهة آنيته ليست حاله هكذا، بل هو عند الفعل مجزّأ.- و لا يمكن أن يكون إدراكه الأبيض و الأسود معا و لا التألم بصورها معا، إذا كان الحس و الفهم بهذه الحال.- فكما أن النقطة التى سماها أقوام نقطة إنما هى نقطة إذا كانت واحدة أو[۵۰۸] إذا كانت اثنتين، فهى مجزأة من هذه[۵۰۹] الجهة، كذلك المدرك للأشياء فرد[۵۱۰] يقضى عليها معا؛ و من هذه الجهة لا تجزئة له، و من قبل استعماله النقطة مرة بعد أخرى

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۸

يجب له التجزئة؛ فإذا كانت اثنتان لطرف، كان المقضى عليه اثنتين متباينتين؛ و إذا كانت نقطة واحدة، كان واحدا معا.

هذا ما فصلنا فى أولية[۵۱۱] الحيوان [۵۴ ب] التى بها صار حساسا درّاكا.

۳ (الفكر و الإدراك و الخيال)

و الذى حدوا به النفس هو شيئان: حركة الانتقال، و إدراك الأشياء بالفهم و القضاء عليها. و قد يظن أن الإدراك بالفهم يشبه الإدراك بالحس (و ذلك أن النفس فى الأمرين جميعا تعرف و تقضى) و كذلك رأت القدماء- منهم أنبادقلس و أوميرش الشاعر- أن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس و أنه شىء جسمانى[۵۱۲]، و هكذا كان ظن جميعهم؛ و إن من فهم إنما يفهم بالمثل كالحاس إذا أحس فانما يحس بالمثل كالذى فصلنا فيما تقدم من كلامنا[۵۱۳]. فالواجب كان عليهم مع هذا أن ينظروا فى الغلط العارض فى الفهم و الحس، لأنه أليق بالحيوان لمكان أهليته[۵۱۴]: فذو النفس قد يقيم فى الغلط زمنا طويلا. و لا بد بالاضطرار إما أن

يكون ما قال أقوام حقا: أن جميع ما ظهر من الأشياء حق، و إما أن مماسة غير المثل غلط و كذب، (لأن) هذا مضاد لإدراك المثل بالمثل.

و العلم و الغلط شيئان مضادان. و قد[۵۱۵] استبان بهذا أن الإدراك بالحس و الإدراك بالعقل ليست حالهما حالا[۵۱۶] واحدة: و ذلك أن أحد الأمرين موجود فى الجميع،

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۶۹

و الآخر لا يكون إلا فى أقل الحيوان. و ليس الإدراك بالعقل (دون الإدراك [۱۵۵] إذا صح أو لم يصحّ إدراكا واحدا، و ذلك أن صحة الإدراك بالعقل فهم و علم و ثبت صادق، و الإدراك به على غير صحة خلاف لهذا كله)، و ليس من هذه شىء مشاكل للإدراك بالحس، ذلك أن الحس أبدا صادق فيما كان خاصا به و موجود فى جميع الحيوان- و قد يمكن أن يكون التفكر (كاذبا)، و لا يكون فى من لا نطق له.- و أما التوهم فانه غير الحس و غير التفكر، و لا يكون ظن بغير توهم. و من الظاهر البين أن التوهم ليس هو تفكرا و لا ظنا، و ذلك أن التوهم إلينا[۵۱۷] (إذا شئنا نكتسبه من بين أعيننا، كالذى يفعل المذكّرون[۵۱۸] لأنفسهم بنصبهم أوثانا و أمثالا بين أيديهم لئلا يذهب عليهم الذكر)، فأما الظن فليس إلينا، بل نحن مضطرون فى ذلك أن نكون إما محقين و إما كاذبين.

و إذا ظننا ظنا مخيفا[۵۱۹] أو مشجعا[۵۲۰] لنا فيغيرنا ذلك الظن من ساعتنا؛ و إنما حالنا فى التوهم كحال من رأى أشياء فى صورة مخيفة أو غير مخيفة.- و الظن أيضا فصول: منها علم [۵۵ ب] و منها رأى، و منها حكم، و ما كان[۵۲۱] مخالفا لهذه. و الكلام فيها قول غير هذا.

و لكن إذ كان الإدراك بالفهم غير الإدراك بالحس، و بعض إدراك العقل توهم و بعضه ظن، فلنحدّ أولا القول فى التوهم ثم نصير إلى ما بعد ذلك. إن التوهم[۵۲۲] حال يتخيل لنا فيها شىء ليس بموجود بالحقيقة، و لا نقول إن التوهم شىء منقول[۵۲۳] اسمه فيكون واحدا من التى يقضى بها: فاما صدقا و إما كذبا.

و التى يقضى بها هى الحس و الظن[۵۲۴] و العلم و العقل.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۰

و قد استبان مما قيل أن التوهم ليس بحس. و ذلك أن الحس: إما كان فى حد قوة، و إما فى حد فعل، كقولنا: بصير، و الإدراك بالبصر؛ و من الظاهر أن التوهم ليس بأحد هذين: (على نحو) ما يكون منا فى النوم.- و أيضا الحس أبدا غير مفقود، و ليس التوهم كذلك. و لو كان التوهم أبدا موجودا بالفعل لكان فى الإمكان وجوده فى جميع الدواب و لسنا نراه موجودا فى جميعها مثل النمل و الزنبور و الديدان فانه[۵۲۵] ليس لها توهم.- و من ذلك [۱۵۶] أيضا أن الحواس أبدا صادقة و أن أكثر التوهم كذب.- و لسنا نقول إذا استقصينا حال الشىء المحسوس إنه فى ظاهر أمره إنسان؛ و إنما نقول هذا القول فنكون إذا كاذبين فى توهمنا، و إما صادقين إذا لم يكن إدراكنا إدراك استقصاء، كالذى قلنا أولا إنه يظهر لنا تخييل عند إغماضنا الأعين.

(و) أيضا ليس التوهم من التى تصدق أبدا كالعقل أو العلم، و ذلك (أن) التوهم قد يمكن أن يكون كذبا. و الذى بقى علينا النظر: فعسى أن يكون التوهم خطر بالهاجس، فان الخطر قد يكون صدقا، و قد يكون كذبا، أو عسى أن يكون رأيا، لأن التيقن آية اللاحق بالرأى (و ذلك أنه لا يمكن أحدا أن يرى رأيا لا يتيقنه)، و ليس لشىء من الدواب تيقن، و التيقن موجود لأكثرها، و التيقن لا حق لكل من يرى (رأيا)، و القنوع[۵۲۶] لاحق بالتيقن، و النطق يتبع القنوع[۵۲۷]؛ و التوهم يكون للقليل من الدواب، و ليس لها نطق البتة.- فبهذا قد استبان أنه ليس التوهم ظنا، لا مع حس و لا بحس [۵۶ ب] و لا التركيب من الظن و الحس توهم، و لا شك أن الظن لا يكون إلا لمن له حس؛ و أزعم أن التركيب الذى يكون من الحس بالأبيض، و النطق فيه هو التوهم، و ليس التوهم من ظن الخير و إدراك الأبيض، و الذى يظهر هو الذى يظن و إياه يدرك حسا بغير عرض. و تظهر أشياء و هى كذب و النطق بها صادق: كما[۵۲۸] أن الشمس تظهر بمقدار قدم، و اليقين بها أنها أعظم من الدنيا. ينتج[۵۲۹] من ذلك إما أن

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۱

يطرح الإنسان الظن الـذى كان منه، و هو سالم[۵۳۰] فى الأمر لم يتألم و لا أنه نسيه و لا أنه قنع بغيره فانتقل عنه، و إما أن يقيم[۵۳۱] على ذلـك الظن فيكون ظنه بالاضـطرار صـدقا و كـذبا (معا). و إنما يكون ظنه كاذبا إذا ذهب علم الشـىء عليه جملـة[۵۳۲]، أو تغير الأمر. فلا محالة أن التوهم لا يكون من هذه التى ذكرنا أولا، و لا هو فى نفسه شىء منها.

و لكن إذا كان فى الإمكان أن يتحرك الشـىء فيحرك غيره، و التوهم فيما يرى حركة و ليست[۵۳۳] بكائنة بغير حس، و إنما يكون [۱۵۷] فى ذوى الحس، و فى الإمكان أن تحدث حركة عن فعل الحس فتكون بالاضطرار شبيهة بالحس- فالتوهم إذا حركة لا يمكنها أن تخلو من الحس فلا تكون فيما لا حس له، و من كانت له هـذه الحركـة فعل و تألم بها كثيرا، و فى الإمكان أن تكون هذه الحركة صادقـة و كاذبـة.- و إنمـا يعرض هـذا فيهـا من أجل ما نحن قائلوه. إن الحس صادق[۵۳۴] فيمـا كان خاصا[۵۳۵] له و قـل مـا فيه من الكذب.

و إنما يجوز أن يغلط فيكـذب إذا عرض له عارض: و ليس يغلط فى أن الأبيض أبيض، و يغلط فى أن كان هـذا أبيض أم الآخر، فهذا ضرب ثان من الخطأ[۵۳۶].

و الغلط الثالث يكون منه فى الأمور الشائعـة التابعـة للأعراض: كقولك: الحركة و العظم، فانما تعرض للأشـياء المحسوسة، و فى مثلها خاصة يغلط الحس. و بين حركة فعل الثلاثة الحواس فرق: فالحركة الأولى صادقة ما كان الحس حاضـرا، و الأخريات كاذبات: حضر الحس المحسـوس أو لم يحضـر، و لاـ سـيما إذا كـان الشـىء المحسـوس نائيـا بعيـدا.- فـان لم يكن ممـا قلنـا شـىء غير التوهم، و هو الذى[۵۳۷] نتكلم عليه، فالتوهم حركة من فعل الحس. و إذا كان البصر حسا (بالمعنى

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۲

الأكمل)، يسمى التوهم [۵۷ ب] باليونانية باسم[۵۳۸] مشتق من الضوء[۵۳۹] لأنه بغير ضوء لا يمكن أن يرى أحد شـيئا، و ليس يكون أكثر التوهم إلا من البصر. فلأن يكون الحيوان باقيا صار أكثر فعله عن التوهم، و البهائم من أجل أنه ليس لها عقل صار لها توهم- (و) كـان التوهم لـذوى العقول، و هم النـاس، من أجـل أن العقـل ربمـا عرض له عـارض فحجبه، مثلمـا نراه يعرض له فى وقت المرض و النوم[۵۴۰].

و قد قيل عن التوهم ما هو، و لم كان.

۴ (العقل المنفعل)

فلننظر فى جزء النفس الذى به تدرك النفس و تعقل: أ مفارق هو كمفارقة الجسم الجسم؟ أو إنما مفارقته بالمعنى و ليس هو بمفارق البتة؟ و أى فصل له؟

و كيف يكون منه الفهم؟- (هل هو) كمثل الإدراك بالحس فيألم بالمعقول بضرب من ضروب الآلام، أو هناك نوع آخر؟ و (لا) ألم فيه و لا يحتمل التغير.

و كيف قبوله: بالصورة أم بالقوة؟- لا بحال واحدة، فيكون العقل عند المعقول بمنزلة الحس عند المحسوس، أم قبوله الصورة بضـرب آخر؟ و بالاضـطرار إذا كان هذا الجزء يعقل الجميع، أ لا تكون المعانى يخالط[۵۴۱] بعضها بعضا فيكون ذلك الجزء ممسكا لها كما قـال أنكساغورس، و إنما يكون هـذا منه لكى[۵۴۲] يعرف [۱۵۸] القريب، فـاذا ظهر له منعه و دفعه. لـذلك ليس له طبـاع إلاـ طبـاع الامكان.

فلاـ محالـة أن عقـل النفس المسـمى عقلاـ (و هو الـذى يتفكر به فيرى الرأى أيّه) ليس بموجود فى شـىء من الأشـياء بالفعـل قبل أن يـدرك الشـىء بفهمه. و لـذلك لاـ يجب أن يكون مخالطا للجرم و لاـ يوجب أن يكون متكيفـا إمـا حـارّا و إما باردا، و لو كان مثل

الحاسة وجب ذلك له؛ إلا أنه ليس كشيء منها. و جاد ما قال

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۳

القائلون إن النفس[۵۴۳] مكان «للصور»، إلا أن هذا المعنى ليس لكل نفس ما خلا النفس العاقلة فقط فانها مكان للصور بحد القوة لا بالفعل.- و الدليل على الفرق بين المدرك للأشياء بالعقل، و بين المدرك لها بالحس ما نراه من حال الحاس و الأعضاء الحاسة، و أن الحس لا يدرك إدراك الدون إذا أدرك المفرط من المحسوس: قرعا كان، أو ناصعا من الألوان، أو شديدا فى بشاعة رائحته: فلا البصر عند مثل هذا يبصر، و لا المنخر يشم، و لا السمع يسمع [۵۸ ب]. و لا- يمتنع الفعل إذا أدرك شيئا من ذوى اللطافة و الغموض من أن يكون دراكا لما دونه بأكثر مما أدرك ذاك الأول: و الحس لا يكون بغير جسم، فأما العقل فيفارق الجسم. فاذا كان كل ما ذكرنا بالحال التى قلنا قبل:

إن العقل مثل العالم الفعال (و إنما يكون هذا إذا أمكنه أن يبدأ به الفعل) و بعد أن يعلم إذ علم[۵۴۴] أنه عالم فى حد القوة، و لا سواء قبل أن علم و قبل أن وجد العلم؛ و يمكنه فى ذلك الوقت أن يعقل نفسه.

و قول القائل: «جسم» غير قوله: «للجسم»، و قوله: «ماء» غير قوله «للماء» (و يجرى القول على هذا النحو فى أشياء كثيرة، لا فى الجميع، و فى طوائف[۵۴۵] من الأشياء (يستوى الأمر))[۵۴۶]: قول القائل: «جزء اللحم» و «لجزء اللحم» شيء واحد، فالعقل يقضى على الآخر فى الجنس، و على الآخر فى حال القسمة[۵۴۷]، و ذلك أن «جزء اللحم» لا يكون بغير هيولى بل يقضى على الأفطس: كشيء مثل شيء فى شيء. فبالحس يقضى على الحار و البارد، و بموضع النطق يقول ما جزء اللحم و يقضى على الغيرية: إما كشيء مفارق [۱۵۹] و إما كخط أعوج عند نفسه إذا مر هكذا قضاؤه[۵۴۸] على ما كان لجزء اللحم- و كذلك فيما يتصل بالكائنات المجردة، المستقيم يماثل الأفطس، لأنه مرتبط بالمتصل. و لكن ماهيته شيء آخر، لو كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم:

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۴

و لنفرض أنه المثنى[۵۴۹]. و إذن فنحن ندركه بملكة أخرى، أو بالأحرى ندركه بحال أخرى (للملكة نفسها). و بالجملة فانه كما أن موضوعات (المعرفة) منفصلة عن مادتها فكذلك فى عمليات العقل[۵۵۰].

و للسائل أن يسأل فيقول: إن كان العقل شيئا مبسوطا لا- يحتمل ألما و لا- تغيرا، و لا- يشرك شيئا من الأشياء كما زعم أنكساغورس[۵۵۱]، فكيف يفعل شيئا، إذا كان إدراك الشيء بالعقل تألما؟ لأنه يكون يشرك الأمرين فيكون بحال فاعلا، و بحال مفعولا- به.- و أيضا إن كان العقل معقولا- فلا شك أن العقل لسائر الأشياء، إلا أن يكون معقولا بجهة[۵۵۲] غير الجهة التى منها ندرك الأشياء، و ما عقل بالصورة فهو واحد من المدركة بالعقل؛ و إما أن يكون له خلط و هو يعقله مخلوطا[۵۵۳] كسائر الأشياء.- و إنما قيل إنه يألم من قبل التجزئة، و إن العقل هو المعقول بحد القوة، و ليس هو عقلا بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك. و يجب أن يكون حال العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل[۵۵۴].- و هو أيضا معقول مثل سائر المعقولة و اللاتى لا هيولى فيها العاقل[۵۵۵] و المعقول منها شيء واحد، لأن العلم بحّاث مفكّر. [۵۹ ب] و ما كان من هذه الجملة معلوما فحاله حال واحدة (و لكن انظر ما العلة لئلا يكون العقل أبدا مدركا!) و أزعم أن المعقول فى دون الهيولى إنما هو معقول بحد القوة فقط.

و لذلك لم يكن للأشياء الهيولانية عقل، لأن العقل من جهة القوة ليس فى هيولى.

و أما المعقول فانه للعقل، منسوب إليه.

۵ (العقل الفعّال)

و كما أن فى جميع الطبائع شيئين أحدهما[۵۵۶] هيولى كل جنس (و (هذه) الهيولى هى جميع الأشياء فى حد القوة)، و الآخر علة فاعلة- و حالهما كحال الصناعة

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۵

عند الهيولى- كذلك نجد باضطرار أن هذه الفصول للنفس: فالعقل الموصوف بجهة كذا و كذا يمكنه أن يكون الجميع، و العقل الفعال للجميع كانت فى حده و غريزته مثل حال الضوء: فان الصورة تجعل الألوان التى فى حد القوة ألوانا بالفعل. و هذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، و هو غير معروف و لا- مفارق لشىء. و الفاعل أبدا أشرف من المفعول به، و الأخيه[۵۵۷] [۱۶۰] أكرم من الهيولى؛ و كذلك حال العقل الفعال. فأما العقل الذى حاله حال قوة فانه فى الواحد أقدم بالزمان، و أما فى الجملة فلا زمان. و لست أقول إنه مرة يفعل، و مرة لا- يفعل؛ بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، و بذلك صار روحانيا غير ميت. (و الذى دعانا الآن (إلى أن) قلنا إن هذا العقل لا يستحيل و لا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، و إنه يفسد) و ليس يدرك العقل و لا يفهم شيئا بغير توهم.

۶ (أفعال العقل: تعقل المركبات، و تعقل البسائط)

فالادراك لما لا تجزئة له لا يكون إلا بما لا كذب فيه. و التى فيها كذب و صدق و لها تركيب معان كأنها قائمة فى نفسه؛ مثل ما قال أنبادقلس: لو أن الود يؤلف بين الأشياء، مثل ما نرى من تركيب المفترقة، لكانت «رءوسا كثيرة بلا أعناق»[۵۵۸]: كقولك «ما لا قدر له» أو «قطر» أو «ذو تقدير و قطر». و متى كان كونها فى الآن أو سيكون، و توهمت الزمان و تركيبه لأن الكذب أبدا فى التركيب [۶۰ ب] و من قال: إن الأبيض ليس بأبيض، و ما ليس بأبيض أبيض- فقد جعل تركيبا. و قد يمكن أن نقول إن الجميع قسمة.

و ليس الحق أو الباطل فى أن يقال إن فلانا أبيض الآن، فقد يجوز أن يكون كان أبيض أو سيكون. و العقل المميز هو الذى يفعل هذا فى كل واحد منهما.

و الذى لا تجزئة له مقول على جهتين: إما بقوة، و إما بفعل. و ليس يمنع العقل من إدراك ما لا تجزئة له كالطول، فان الطول بالفعل غير منقسم،

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۶

و فى الزمان غير متجزئ، و كذلك الزمان ذو قسمة و لا قسمة له من جهة الطول.- و أما الذى لا تجزئة له من جهة الصور لا من جهة الكم فان العقل يدركه فى زمان لا تجزئة له و بجزء لا قسمة له من النفس (و) بالعرض يتجزأ، لا كتلك[۵۵۹] الأجزاء التى بها أدرك العقل؛ فان فيها ما لا يتجزأ. أو عسى أن يكون فيها جزء غير مفارق، و هو الذى يجعل الزمان و الطول واحدا؛ و هذا أمر موجود على هذا النحو فى كل متصل من زمان و طول.

و من العدم يستبين حال ما كان بهذه الجهة [۱۶۱] غير مجرى، و حال النقطة و كل قسمة. و القول يجرى على هذا النحو فى سائر ما هناك: كقولك:

كيف يعرف العقل السواد و الأسود؟ و لا محالة أنه بالضد يعرفه. و يجب أن تكون المعرفة بحد قوة، و إن أشياء لم يكن فيها ضدّ عرف ذلك الشىء و كان موجودا بالعقل أنه مفارق.

فكل سالبة إما صادقة و إما كاذبة؛ و كذلك كل موجبة. و ليس كل إدراك عقل صادقا[۵۶۰]، ما خلا إدراك تحديد مائية الشىء؛ و ليس إيجاب الشىء للشىء صدقا[۵۶۱]، بل كمثل صدق النظر من العين فيما كان خالصا لها من المنظور إليه.

فأما إن كان الانسان أبيض أو ليس بأبيض، فليس إدراك العقل لمثل هذا أبدا بصادق، (و) هكذا حال ما كان أبدا معرّى من الهيولى.

۷ (العقل العملى)

و كذلك حال العلم بالفعل. و أما العلم الذى فى حد القوة فانه فى الواحد أقدم بالزمان، و فى الجملة لا فى الزمان، لأن الجميع كان من شىء قائم بالانطلاشيا[۵۶۲].

فاذ فى الظاهر[۵۶۳] قد نرى الشيء المدرك بالحس مبديا بفعله[۵۶۴]، و إنما كان من الحاس فى حد القوة و ليس يألم و لا يستحيل. من أجل ذلك [۶۱ ب]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۷

صار هذا ضرب حركة غير الضروب الأخر، لأن الحركة إنما هى فعل ناقص.

و أما الفعل فانه بالجملة غير ذلك، و إنما هو حركة شيء متمم.- فالادراك بالفعل شبيه أن يقال (إنه) قول فقط؛ فأما إدراك الشيء بأن يتلذذ به أو يكره، فهذا شبيه بالاثبات أو بالنفى، فيكون الانسان إما طالبا و إما هاربا؛ و التلذذ و الاستبشاع فعل القوة الحاسة فى الجيد و الرديء بموضع الاعتدال و التوسط.

و كذلك حال الشهوة و الكراهية و حد الفعل ليس هذا و لا هما غير الشيء الحاس، و هما غير من جهة الآنية[۵۶۵].- و أما عند النفس الناطقة فالتخييل[۵۶۶] بمنزلة الأشياء المحسوسة، فاذا ميزته و كان إما جيدا و إما رديئا جاز أن يكون شبيها بالسالبة أو بالموجبة فتطلبه أو تهرب عنه. لذلك لا تفهم النفس شيئا أبدا بغير شيء يتخيل لها عن التوهم، كما أن الهواء جعل الحدقة مثال كذا و كذا، و الحدقة جعلت شيئا آخر- كذلك السمع؛ إلا أن الغاية فى الأصل غاية واحدة و توسط واحد من الاعتدال، و هى من جهة الآنية[۵۶۷] كثيرة. و قد قيل أولا بما ذا يميز العقل الأشياء فيعرف فصل الحلو و الحامض، فلنقل عنهما فى هذا الموضع.

فالكلام فى هذا الفن و الكلام فى الحد [۶۲ ا] كلام واحد، و ذلك لأمرين:

إما لأنها يعادل بعضها بعضا، و إما مكان العدد الذى هو لها. و لا فصل فى مسألة السائل إذا قال: كيف يقضى العقل على الأضداد و على التى ليست بمشابهة فى أجناسها كالأبيض و الأسود؟ فليكن الجسم عند الدال من جهة المثال كمثل حال «الألف» عند «الباء»: و «الألف» دلالة الشيء الأبيض، و «الباء» دلالة الأسود. فنحن إن عكسنا فجعلنا «الجيم» و «الدال» لشيء واحد، كانت «الألف» و «الباء» بمثل تلك الحال، إلا أنهما من جهة الآنية[۵۶۸] ليسا بشيء واحد. و كذلك حال العقل فى إدراكه: بأن كانت «الألف» دلالة الحلو[۵۶۹]، و «الباء» دلالة الأبيض.

فالعقل يدرك صور الأشياء بما يصير إليه من تخيل التوهم، فيكون الشيء المدرك إما مطلوبا، و إما مهروبا عنه بغير حس، كالذى يكون منه

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۸

فى حال توهمه: (مثلا) إذا ظهرت النار على المنار منذرة بالحرب، فانه يتحرك كما قد أحس[۵۷۰] بالنار؛ و بالجملة يعلم إذا رأى النار بأنها منذرة حرب.

فأما إذا صار إلى التفكر و الارتياء فيما يأتى و فيما حضر فرأى أن أحد الأمرين [۶۲ ب] لذيذ أن يسرع اليه، و الآخر كريه، أهل أن يدفع عند ذلك إما هرب و إما جذبه الطلب؛ و إذا كان فى هذا (كانت) الحركات فى عمل البتة[۵۷۱]. و الصدق و الكذب، و إن لم يكونا فى عمل، فهما فى مثل هذا الحس من الخير و الشر، إلا أن هناك فصلا[۵۷۲] فى الجملة.

و إدراك العقل الأشياء المعراة من الهيولى كادراك الشيء ذى الفطوسة من الأفطس، فان الأفطس لا يكون أفطس بغير هيولى. و إذا كان إدراك العقل من الفطوسة غورها و عمقها على حيالها[۵۷۳]، كان إدراكه إدراكا بغير جزء من اللحم؛ و كذلك الأشياء المعلومية[۵۷۴] ليست[۵۷۵] بمفارقة الهيولى إلا بالتوهم.- و فى الجملة العقل[۵۷۶] يدرك الأشياء إدراك فعل. و سننظر أخيرا إن كان يمكن العقل، و هو فى الجسم، إدراك شيء من مفارقات الأجساد، أو ليس يمكنه ذلك.

۸ (العقل و الحس و الخيال)

أما فى وقتنا هذا، (ف) لنوصل[۵۷۷] ما قلنا فى النفس و لنردد القول فيها:

إن النفس هى جميع الأشياء. و الأشياء إما محسوسة، و إما معقولة. فالمعقولة إنما صارت معقولة بالعلم، و المحسوسة محسوسة بالحس. و ينبغى أن ننظر كيف يكون هذا.

و أزعم أن العلم و الحس ينقسمان[۵۷۸] على الأشياء: فما كان منها[۵۷۹] فى حد قوة أنفسهم [۶۳ ا] لما ضاهاه من الأشياء فى حد القوة، و ما كان فى حد

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۷۹

الفعل كانت قسمته لذوى الأفعال.- و قوة[۵۸۰] النفس الحاسة و العلّامة هما شىء واحد إذا حملا على المعلوم و المحسوس. و لا بد من: إما كانت تدرك الأشياء بأعيانها، و إما بصورها. و ليس يمكن أن تكون الأشياء بأعيانها و العالم بها شيئا واحدا، لأن الصخرة لا تكون فى النفس، و تكون صورتها من أجل ذلك كلية.

فالنفس[۵۸۱] بمنزلة اليد: فان اليد الآلة، و العقل صورة الصور، و الحس صورة الأشياء المحسوسة. فلما لم يكن شىء غير الأجسام أو ما فارق الأجسام، كالذى نرى من حال الصور المحسوسة- وجب أن يكون المعقول: إما واحدا من الأشياء المقولة بالتعرى من الهيولى، أو ما كان من غير أمر المحسوسة و الآفات المعترية لها. من أجل ذلك لا يستطيع العقل أن يفهم شيئا أو أن يستفيد علما إذا لم يحس. فمتى ما تفكر كان مضطرا مع فكرته إلى التوهم. و ذلك أن التوهم طائفة من المحسوس، إلا أنه بغيره أولى. و التوهم غير الاثبات و غير النفى، لأن الحق و الباطل إنما يكونان بتركيب المعانى[۵۸۲]. فأما المعانى الأول [۶۳ ب] فلا فرق فى أن تكون ضربا من التوهم، أو ما تخيل عن التوهم؛ و إن لم تكن تلك المعانى تخيلا من التوهم، فانها[۵۸۳] لا تكون بغيره.

۹ (القوة المحركة)

فالنفس محدودة بقوتين[۵۸۴]: إحداهما فاصلة (فى) الأشياء قاضية عليها، و هى فعل الفكر و الحس؛ و الأخرى حركة الانتقال عن الأماكن. فهذا تفصيل الحس و العقل؛ فلننظر ما المحرك: أ جزء واحد من أجزاء النفس يحرك هذه الحركة و هو جزء مفارق، و مفارقته مفارقة معنى أو مفارقة جسم؟ أم النفس محركة كلها؟ و إن كان المحرك جزءا من أجزائها: أ خاص هو من غير الأجزاء التى من مرادنا[۵۸۵] أن نقول بها، و هى غير التى ذكرنا؟ أو إنما هو جزء منها؟

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۰

و فى هذا الفن مسألة: كيف جاز أن يقول القائل إن للنفس أجزاء، و كم هى[۵۸۶]. و أخلق بها من هذه الجهة أ لا تكون لها نهاية، و ذلك أنها لا تقف على ما حصّل أقوام فقالوا إنها ثلاثة: فكر و غضب و شهوة، و ما قال آخرون إنها ذات نطق و غير نطق. لأنه بقدر الفصول التى فصلوا لها فعرفوا بعضها من بعض- بقدر ذلك بعدت الأجزاء الباقية بعضها من بعض، و نحن قائلون عنها فى وقتنا هذا: ليس يسهل على أحد [۶۴ ا] إثبات القوة الحاسية[۵۸۷] فى عداد ذوى النطق، أو فيما لا نطق له؛ و من يرى القوة الغاذية فى جميع الزمان و فى[۵۸۸] جميع النامية؛ و المعاياة[۵۸۹] كثيرة فى القوة المصورة للأشياء فى التوهم كيف كانت فى حال غير سائر القوى- و فى (أى) حال هى و هى شىء واحد، هذا و مثله يلزم من أراد إثبات أجزاء النفس على حدّ تفرّق؛ و مع هذا فانا نجد الشوق و هو الأرب غير هذه الأجزاء جميعا بالمعنى و بالقوة، و من القبيح أن نقرنها[۵۹۰]، لأن الروية فى الفكر، و الشهوة و الغضب فى الجزء الذى لا نطق فيه؛ و إن كانت النفس ثلاثة أجزاء ففى كل واحد منها شوق و هو الأرب.

و لكن لنرجع إلى ما يلزمنا القول فيه فى وقتنا هذا لنعلم بالمحرك للحيوان حركة الانتقال. فان حركة النمو و النقصان موجودة فى الجميع، و ما كان موجودا فى الجميع فمظنون به أنه داع إلى الغذاء و التولد.- و سنقول أخيرا فى الاستنشاق و إخراج النفس و النوم و اليقظة، فان الفحص عنها عويص و (فيه) معاياة[۵۹۱] كثيرة.- فلننظر ما المحرك للحيوان [۶۴ ب] حركة السير و الانتقال.- و الدليل أن القوة الغاذية ليست علة انتقال الحيوان أن هذه الحركة إنما تكون أبدا من أجل شىء واحد، و لا تكون إلا مع توهم أو شهوة، لأنه

لا يجوز أن يتحرك شيء غير مشتهى أو هارب عنه، إلا أن تكون حركته حركة حفز[۵۹۲] تضطره.

و لو أن القوة الغاذية كانت علة حركة الانتقال، لكانت الشجر متنقلة[۵۹۳]

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۱

(و) لكان لها عضو كآلة تليق بهذه الحركة.- و كذلك ليست القوة الحاسة بعلة لهذه الحركة، لأن الكثير من الحيوان ذو حس، إلا أنها راتبة غير متحركة و لا منتقلة، و هى على حال واحدة إلى آخر منتهاها. و إذا كان الطباع لا يفعل شيئا باطلا و لا يترك شيئا مما تدعو إليه الحاجة باضطرار ما خلا المنقوص المعلول؛ و ليس ما ذكرنا من الحيوان بمنقوص و لا معلول: و الشاهد على ذلك أنها تتوالد[۵۹۴] (و يجرى عليها) النشوء (و الانحلال)؛ فلو كانت حركة الانتقال لا تكون إلا عن الحس، وجب أن يكون لهذا الحيوان أجزاء شبيهة بحركة[۵۹۵] السير و الانتقال أيضا.- و ليس الفكر [۱۶۵] و العقل محرك الحيوان حركة الانتقال، لأن النظر فى العقل ليس لعمل[۵۹۶] و لا يقول[۵۹۷] شيئا عن المطلوب و لا عن المدفوع، و إنما الحركة أبدا لطالب شيء و لهارب عن شيء. أو لا إذا نظر العقل و فكر فى شيء مثل هذا رأى الأمر بالهرب[۵۹۸] أو بالطلب؛ و كثيرا ما يتفكر[۵۹۹] العقل فى شيء مخيف أو فى شيء ملذ فلا يكون الخوف عن أمر و لا للذة حركة؛ فان القلب[۶۰۰] يتحرك حركة الخوف- و ليس ذلك عن العقل؛ و إذا تفكر فى شيء[۶۰۱] ملذ كان عضوا غير القلب المتحرك حركة اللذة. (و) لو رأى العقل و أمر الفكر بالطلب أو بالهرب[۶۰۲] لما كان يحرك العضو عما رآه العقل؛ و إنما يعمل بقدر الشهوة، كالرجل الذى لا يضبط نفسه. و بالجملة أيضا قد نرى علم الطب فلا يبرئ من المرض[۶۰۳]، كأن المالك على فعل الشيء غير الصناعة، و لا يفعل ذلك إلا بالصناعة.- و أيضا و لا الشوق الذى هو أرب فعله حركة الانتقال، لأن الحلماء[۶۰۴] من الناس قد يشتاقون إلى الشيء يشتهونه و لا يفعلون [۶۵ ب] ما تدعوهم إليه شهوتهم، بل يؤثرون فعل العقل و يتبعونه فينقادون له.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۲

۱۰ (علّة الحركة فى الكائنات الحيّة)

و الذى يظهر لنا أنه محرك الحيوان حركة الانتقال شيئان: أحدهما الشهوة، و الآخر العقل[۶۰۵] (و إن وضع أحد التوهم بموضع الفهم: فكثير من الأشياء يتبع التوهم فيكون عنه بغير علم، و فى سائر الحيوان ليس الادراك إلا بالتوهم و بالفكر). فهذان الاثنان محركان للحيوان[۶۰۶] الحركة المكانية: و هما الشهوة و العقل. و العقل عقلان: عقل مفكر لعلة و من أجل شيء، و عقل عن[۶۰۷] تأمل؛ و الفصل بينهما الابتداء من الغاية. و كل شهوة فانما تعرف[۶۰۸] من أجل، و ليس هذه الشهوة بدء العقل الفعال، بل أجزاء العقل الفعال بدء العقل. من ذلك صحّ أن هذين[۶۰۹] هما اللذان يحركان الحيوان حركة الانتقال فيما يظهر، و هما:

الشهوة و الفكر العملى. و المطلوب المشتهى يحرك أيضا، (و ما) من[۶۱۰] أجله أن الفكر يحرك، (هو أن) المشتهى بدء حركة الفكر.- و التوهم إذا حرك لا يحرك[۶۱۱] بغير شهوة.

و الشيء المشتهى محرك واحد[۶۱۲]؛ و لو كان اثنين (أعنى العقل و الشهوة) [۱۶۶] (لكانا) يحركان تحريكا بصورة مشتركة. و لسنا نرى هذا كائنا فيهما، ما خلا العقل فانا لا نراه يحرك بغير شهوة، و ذلك أن الروية أرب و شهوة، و تحرك العقل بالفكر فانما يتحرك بالروية؛ و أما الشهوة فانما تحرك بغير فكر- لأن الشهوة إنما هى ضرب من الشوق. و كل عقل فان مذهبه مستقيم؛ فأما التوهم و الشوق فان[۶۱۳] مذهبهما مستقيم و غير مستقيم. من أجل ذلك صار كل شيء مشتهى محرّكا[۶۱۴]، إلا أنه يحرك فيدعو إما إلى خير هو فى نفسه خير، و إما إلى خير فى ظاهر أمره. و ليس كل خير خيرا ما خلا المعمول به؛ و المعمول هو الذى يمكن أن يكون بحال غير الحال الذى عمل بها.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۳

فقد استبان[۶۱۵] أن هذه القوة التى تسمى شوقا هى المحركة للحيوان حركة الانتقال. و أما الذين جزءوا أقسام النفس فانهم إن جعلوا قسمتها بقدر القوى جعلوها كثيرة العدد: و هى: قوة غاذية، و قوة حاسية، و قوة إدراك بالفهم، و قوة مروية، و قوة مشتهية؛ و بين هذه[۶۱۶] القوى من الفصل[۶۱۷] أكثر مما بين الشهوة و الغضب. [۱۶ ب] فالشهوة قد يضاد بعضها بعضا. و يعرض ذلك إذا اختلف[۶۱۸] الفكر و الشهوة (و إنما يكون هذا من الحيوان فى أخذ حس الزمان: و العقل، من أجل العافية، إما منع و إما أمر، فأما الشهوة فمن أجل اللذة إنما تحض عليها أبدا، و الشىء اللذيذ إنما يظهر فى الجملة كالجيد، و إنما يكون هذا لترك النظر فى العاقبة) فيرى الشوق[۶۱۹] محركا بالصورة أولى هذه المحركات، و هو الشىء المشتهى المطلوب، فانه يحرك و لا يتحرك، من أجل أنه مفعول مصور بالوهم- إلا أن الأشياء المحركات كثيرة فى العدد.

و هى ثلاثة: أحدها الفاعل المحرك، و الثانى هو الشىء الذى به يفعل المحرك، و ثالثها المتحرك المفعول به. فالحركة على جهتين: أحدهما لا يتحرك فى نفسه، و الآخر متحرك منتقل- و الخير المعمول به هو الذى لا يتحرك فى نفسه، و المشتاق إليه هو المحرك الفاعل، و المحرك المفعول به، (فالحيوان من أجل جهة الاشتياق متحرك، و الشوق ضرب من الحركة و من الفعل).

و آلة الشوق التى بها يحرك الحيوان [۱۶۷] آلة جسمانية. و من أجل أنها أجسام فسننظر فيها إذا تكلمنا فى الأعمال التى تجمع حالتى ذى النفس من نفسه و جسده. فأما الآن فإنا نختصر فنقول بايجاز إن المحرك كآلة هو الذى بحال واحدة من بدئه و نهايته، مثل الذى يسمى باليونانية جنجلموس[۶۲۰] فان فيه أحد وثنية: فأحد هذين نهايته، و الآخر بدؤه؛ و لذلك كان أحدهما ساكنا و الآخر متحركا، فهما بالمعنى مفترقان[۶۲۱]، و ليسا مفترقين بالجسم.

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۴

و كلّ إنما يتحرك إما بدفع، و إما بجذب. و كذلك ينبغى أن يكون شىء ثابت كالذى نراه فى الفلك، فيكون فيه (سكون) الحركة منه.

فالحيوان كما قيل شهوانى[۶۲۲] فى الجملة، و من هذه صار محركا بغير توهم. و كل توهم إما كان فكريا أو حواسيا. و سائر الحيوان ذو توهم.

۱۱ (علّة الحركة فى الكائنات الحيّة- تابع)

فلننظر فى الباقى منه الذى ليس له حس ما خلا حس اللمس. و ما المحرك له؟ و هل يمكن أن يكون لمثله توهم و شهوة أم لا يمكن؟ قد[۶۲۳] نرى فى الظاهر أن اللذة و الكراهة موجودتان فيه. و إذا كانت هاتان موجودتين، كانت فيه الشهوة باضطرار. فأما التوهم- كيف يكون فيه؟ لا تقدّر حركة الذى يتحرك [۶۷ ب] على غير عماد.

فالتوهم الحواسى، كالذى[۶۲۴] قيل، موجود فى سائر الحيوان. و أما التوهم الذى يكون على الروية فإنما هو لذى النطق، فان الاختيار من فعل الفكر:

فاما عمل بهذا، و إما بهذا. و هو مضطر فى المثل إلى أحد الأمرين، و إنما عنى الأعظم إلى أن يفعل شيئا واحدا عن توهم كثير. و علة ذلك أنه ليس له العزم الكائن عن القياس؛ لذلك لم يكن للشوق روية، فربما غلبت الشهوة للروية التى لا روية فيها. و إنما غلبت هذه تلك، فتكون حالها شبيهة بدون تلك، إذا كانت حال النفس حال تهتك فى رداءة مزاج (ففى الطباع المستظهر من الشوق هو أرأس و أملك). و من أجل هذا يجب أن تكون مذاهب ثلاثة عند تحركه.

و أما الجزء العلوى فليس يتحرك بل هو ثابت. لأن الرأى إما نعت الكل فقضاء ما، و إما نعت و قضاء على الأشخاص المفردة (و ذلك أن أحدهما يقول إنه ينبغى لما كان كذا كذا، و الآخر يقول إن هذا فى الوقت يفعل كذا

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۵

و كذا بحد محدود، و إنى أنا بحال كذا و كذا) فهذا الرأى [۶۸ ا] الجزئى[۶۲۵] يحدث الحركة، و الرأى الكلى لا يحرك شيئا. فأحدهما ساكن البتة، و الآخر ليس بساكن.

۱۲ (عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائن الحى)

فالنفس النامية الغاذية مضطرة إلى أن تكون لها حركة ما تحيا بها؛ و إنما يصير لها نفس من ابتداء الكون إلى انتهاء الفساد. و ذلك أن الكائن مضطر إلى أن تكون له زيادة و غاية نقصان. و لا يمكن أن يكون هذا بغير غذاء.

فلا محالة أن القوة الغاذية قد يجب كونها بالاضطرار فى جميع النامية المضمحلة.- و ليس يجب الحس لكل حى باضطرار، لأنه لا يمكن لما كان جسمه مبسوطا أن يصير ذا حس؛ و لا يمكن أيضا الحيوان أن يكون بغير هذا الحس، و لا ما كان قابلا للصور يمكنه أن يكون بغير هيولى.- فأما الحيوان فبالاضطرار صار له حس إذا كان الطباع لا يفعل شيئا باطلا. و إنما يفعل من أجل شىء يقصد قصده، أو يكون ما يفعل أعراضا[۶۲۶] لتلك التى من أجلها كان الفعل. فكل جسم[۶۲۷] ذى سير و تنقل قد يفسد ما لم يكن له حس؛ ثم لا ينتهى إلى الغاية التى [۶۸ ب] يقصد إليها الطباع. و إلا فكيف يجوز أن يكون مغتذيا؟ فأما راسية الأجسام و النامية منها فجائز أن لا يكون لها حس و أن تكون ثابتة فى أماكنها غير منتقلة عنها. و ليس يمكن جسما[۶۲۸] ذا نفس و عقل مميز للأشياء أ لا يكون له حسّ؛ و هو ليس من ذوات الكون الراسية، و لا- من الذى لا- كون[۶۲۹] لها (فلم يكون[۶۳۰] له حس- فيكون أكرم إما بالنفس و إما بالجسم؟ فانه متى لم يكن[۶۳۱] له حس، لم يكن باحدى[۶۳۲] هاتين الحالتين، و ذلك أن النفس لا تدرك شيئا

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۶

بفعلها، و الجسم من أجل هذه العلة التى هى عدم و الحس لا يساوى شيئا)، فلا محالة أنه لا يمكن جرما غير راس ذا نفس الكون بغير حس.

و لا بد للجسم، إذا كان له حس، إما كان مبسوطا، و إما مخلوطا مركبا.

و ليس يمكن الجرم أن يكون مبسوطا لأن المبسوط لا يدرك باللمس، و من الواجب بالاضطرار أن يكون الجسم ملموسا، و ما نقول يحقق هذا الرأى: إذا كان الحيوان جسما ذا نفس، و كل جسم ملموس، و الملموس محسوس بالمماسّة، فبالاضطرار أن جسم الحيوان [۶۹ أ] دراك بحس اللمس ما كان الحيوان قائما محفوظا.- فأما سائر الحواس، كالشم و البصر و السمع، فانما تدرك الأشياء بغيرها؛ و إما شاهد الأشياء بلمسه و لم[۶۳۳] يجد حس ما يلقى من الأشياء، فليس يستطيع أن يضرب عما كره، أو يتأول ما يريد. و إن كان هذا هكذا، فليس فى الامكان أن يكون الحيوان محفوظا مسلما. من أجل ذلك صار الذوق مثل المماسة لأنه غذاء، و الغذاء هو جسم ملموس. و أما القرع و اللون و الرائحة فليس يفيدون و لا يفعلون زيادة و لا نقصانا. لذلك وجب أن يكون الذوق ضربا من ضروب اللمس، لأنه حس اللامس الغاذى.- فالحيوان إلى هذه الحواس مضطر. و قد استبان أنه لا يمكن الحيوان الكون بغير حس اللمس. و أما سائر الحواس ما خلا اللمس، فانها صيّرن فى الحيوان ليجعلن كونه أجود و أفضل؛ و ليس هن موجودات فى جنس كل حيوان، و إنما هن فى السيارة المنتقلة من الحيوان، لأنه إن كانت سلامة الحيوان واجبة، فينبغى أن يكون حساسا من بعد، لا إذا أوفى منه فقط. و إنما يكون هذا إذا كان دراكا لما بعد منه [۶۸ ب] بالمتوسط بينهما. فالمتوسط يألم من المحسوس و يحرك فيؤدى إلى الحيوان لاتصاله به. و كما أن المتحرك حركة الانتقال إنما يجد فعله من حيث يبتدئ إلى أن ينتقل عن المكان، و الدافع لغيره إنما هو فاعل به إلى أن يدفع و الحركة متوسطة بينهما؛ و الأول يحرك و ليس هو بمدفوع، و الآخر مدفوع[۶۳۴] فقط غير دافع، و الأمران يلزمان المتوسط؛ و قد يجوز أن تكون المتوسطات[۶۳۵] كثيرة؛- فكذلك نقول فى الاستحالة، إلا أن المحيل يفعل و هو ثابت فى مكانه

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۷

كقول القائل: لو أن إنسانا صنع شيئا فى موم[۶۳۶]، فانما كان مبلغ تحركه إلى أن صنع؛ فأما الصخرة فلا تتحرك، و الماء قد يتحرك

إلى غاية من البعد.

و الهواء قد يتحرك كثيرا أو يفعل و يألم، إذا ثبت فكان هواء واحدا واصلا.

و كذلك صار انثناء الشعاع فيه أجود من كون المنظور خرج فعطف إلى الهواء، لأن الهواء يألم من الشكل و اللون، ما كان الهواء ثابتا على حال الانفراد و الاتصال. و إنما يكون فردا واحدا إذا كانت ملاقاته جسما أملس؛ و لذلك كان مثل هذا الهواء محرك البصر كالنقطة [۱۷۰] التى فى الموم لو أنها انتهت إلى آخر طرف من أطرافه.

۱۳ (الجسم الحىّ مركّب- اللمس و دوره الرئيسى)

قد استبان أنه لا يمكن أن يكون جرم الحيوان مبسوطا، لا ناريا و لا هوائيا؛ لأنه لا يمكن الشىء أن يكون له حس من الحواس بغير لمس. و ذلك أن ذا النفس من الأجرام لا يكون إلا ملامسا كما قيل أولا[۶۳۷]. و الجميع، ما خلا الأرض، قد تكون حاسة. إلا أن تكون كلها تفعل حسا و تدرك ما كان الهواء لها بالمتوسط بينهما. و إن اللمس[۶۳۸] يفعل بالملاقاة و المشاهدة، و على هذا دل اسم اللمس باليونانية. و سائر الحواس قد تلامس، إلا أنها لا تفعل ذلك بذاتها دون المتوسط بينها و بين ما أدركت، و إن اللمس وحده ليدرك[۶۳۹] الأشياء بذاته. لذلك لم يكن جرم الحيوان من واحد من الاسطقسات.- فان اللمس كتعديل جميع الأشياء الملموسة، و عضوه[۶۴۰] يقبل مع فصول الأرض فصولا مثل فصول الحار و البارد و سائر الملموسة كلها. و لذلك لسنا نحس و لا ندرك شيئا بعظامنا أو بأظفارنا، أو ما شاكل هذه الأجزاء لأنها من الأرض وحدها. و من أجل ذلك لم يكن للشجر (شىء) من الحس، لأنها أيضا من

أرسطوطاليس فى النفس (فى النفس)، النص، ص: ۸۸

الأرض. [۷۰ ب] و لا يمكن شيئا من الحواس الكون دون حس اللمس، و ليس هذا الحس للأرض و لا لشىء من سائر الاسطقسات.

و قد استبان أن الحيوان إذا عدم هذا الحس مات. و ليس يمكن[۶۴۱] شيئا من الأشياء اتخاذ هذا الحس إلا أن يكون حيوانا. و لا يمكن الحيوان أن يكون له حس آخر بغير هذا الحس. و لذلك لم تكن سائر المحسوسة، و إن أفرطت، بمفسدة للحيوان كاللون و القرع و الرائحة، ما خلا إفساد الحواس وحدها (إلا أن يعرض عارض فيكون مع القرع دفع فتتحرك أشياء أخر مع الرائحة و اللون فيفسد اللمس). و الكيموس، إذا كان مماسا بالعرض، عند ذلك يفسد و يهلك الحيوان فرط جميع ملموسة الحارة و الباردة و الجاسية. و إذا كان فرط كل محسوس مفسدا حسه المدرك له، ففرط الملموس مفسد اللمس[۶۴۲]، اللمس الذى يفصل كل ما يحيا: فقد أثبت البرهان أنه لا يمكن الحيوان الحياة بغير حس اللمس. و لذلك صار فرط الملموسة يفسد الحيوان مع فساد الحواس[۶۴۳]، لأن الحيوان مضطر إلى هذا الحس وحده.

و أما سائر الحواس [۱۷۱] كالذى قلنا[۶۴۴] بدءا، (ف) يصرن فيه من أصل الكون بالتجويد[۶۴۵] للكون، كقول القائل: إن البصر إنما صار فيه ليكون ناظرا فى الجو و فى الماء و فى كل ذى صفاء؛ و إن المذاق[۶۴۶] كان فيه من أجل اللذيذ و السمج ليكون دراكا له بحسه فى حد الطعم، و يشتهى، و يتحرك؛ و إنما كان السمع فيه ليستدل به على سائر الأشياء ذوات القرع؛ و كذلك صار اللسان فيه ليجيب به غيره بالكلام و الحديث.

بحمد اللّه و حسن توفيقه تمت المقالة الثالثة من كتاب أرسطاطاليس «فى النفس» و هى آخر الكتاب. و الحمد للّه رب العالمين.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۸۹

فلوطرخس فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة

اشارة

ترجمة قسطا بن لوقا

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به أستعين هذا كتاب فلوطرخس فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة و هى خمس مقالات:

المقالة الأولى- ثلاثون بابا: ا. ما الطبيعة؟ ب. ما الفصل بين المبدأ و الاسطقس؟ ج. فى المبادئ. د. كيف كان قوام العالم؟ ه. هل الكل واحد؟

و. كيف وقع فى أفكار الناس وجدان اللّه؟ ز. ما الإله؟ ح. فى القوة العالية التى يسميها اليونانيون ذامريس واراس[۶۴۷]. ط. فى العنصر[۶۴۸]. ى. فى الصورة[۶۴۹] يا. فى العلل. يب. فى الأجسام. يج. فى أصغر الأشياء. يد. فى الأشكال.

يه. فى الألوان. يو. فى تجزئة الأجسام. يز. فى الاجتماع و الامتزاج. يح. فى الخلاء.

يط. فى المكان. ك. فى الفضاء[۶۵۰]. كا. فى الزمان. كب. فى جوهر الزمان. كج. فى الحركة. كد. فى الكون و الفساد. كه. فى الضرورة[۶۵۱]. كو. فى جوهر الصورة. كز.

فى البخت[۶۵۲]. كح. فى جوهر البخت. كط. فى[۶۵۳] الاتفاق. ل. فى الطبيعة.

المقالة الثانية- أحد و ثلاثون بابا: ا. فى العالم. ب. فى شكل العالم. ج.

هل العالم ذو نفس، و هل هو مدبر بالسياسة؟ د. هل العالم غير فاسد؟ ه. من أى الأشياء يغتذى العالم؟ و. من أى اسطقس أول ابتدأ اللّه جل و عز خلق العالم؟

ز. فى ترتيب العالم. ح. ما العلة التى صار العالم لها مائلا؟ ط. هل خارج (العالم) خلاء؟ ى. ما اليمين و الشمال من العالم؟ يآ. فى جوهر السماء. يب. فى قسمة السماء. يج. ما جوهر الكواكب؟ يد. فى أشكال الكواكب. يه. فى مراتب

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۲

الكواكب. يو. فى حركة الكواكب الانتقالية[۶۵۴] يز. من أين تستبين[۶۵۵] الكواكب.

يح. فى التى تسمى ديسقروا[۶۵۶] يط. فى أنواء الفصول[۶۵۷]. ك. فى جوهر الشمس. كا. فى عظم الشمس. كب. فى شكل الشمس. كج. فى انقلاب الشمس. كد. فى كسوف الشمس. كه. فى جوهر القمر. كو. فى مقدار القمر.

كز. فى شكل القمر و استنارته. كح. فى كسوف القمر. كط. فى[۶۵۸] رؤية القمر و لم (يرى) ارضيا. ل. فى أبعاد القمر[۶۵۹]. لا. فى السنين، و كم زمان كل واحد من الكواكب المتحيرة.

المقالة الثالثة- ثمانية عشر بابا: آ. فى الفلك النير[۶۶۰]. ب.

فى الكواكب ذوات الأذناب[۶۶۱] ح. فى البرق و الرعد و الصواعق و التى تسمى فريسطر[۶۶۲] و التى تسمى طوفن[۶۶۳]. د. فى السحاب و الأمطار و الثلج و البرد.

ه. فى قوس قزح. و. فيما يعرض فى الضياء الذى يسمى قصاب[۶۶۴]. ز. فى الرياح.

.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۳

ح. فى الشتاء و الصيف ط. فى الأرض[۶۶۵]. ى. فى شكل الأرض. يا. فى وضع الأرض. يب. فى ميل الأرض. يج. فى حركة الأرض. يد. فى قسمة الأرض. يه. فى الزلازل. يو. فى البحر كيف كان قوامه و كيف صار مرا.

يز. كيف يكون المد و الجزر. يح. كيف تكون الهالة[۶۶۶].

المقالة الرابعة- ثلاثة و عشرون بابا: آ. فى زيادة النيل. ب. حد النفس.

ج. هل النفس جسم؟ و ما جوهرها؟ د. فى أجزاء النفس ه. فى الجزء الرئيسى من أجزاء النفس[۶۶۷]. و. فى حركة النفس. ز. فى بقاء

النفس. ح. فی الحواس و المحسوسات. ط. هل الحواس[۶۶۸] و التخیلات حق؟ ی. کم الحواس؟ یا. کیف تکون الحواس و الفکر و النطق الفکری[۶۶۹]. یب. ما الفصل بین التخیل و المخیل[۶۷۰].

یج. کیف یبصر البصر. ید. فی التماثیل التی تبصر فی المرایا. یه. هل الظلمة مبصرة.

یو. فی السمع. یز. فی الشم. یح. فی الذوق. یط. فی الصوت. ک. هل الصوت جسم؟

و کیف یکون الصدی؟ کا. کیف تحس النفس، و ما جوهرها الرئیسی؟

کب. فی التنفس. کج. فی الأعراض الجسمانیة[۶۷۱] و هل تعلم النفس بها.

المقالة الخامسة- ثلاثون بابا: آ. فی الکهانة[۶۷۲] ب. کیف تکون الرؤیا. ح. ما جوهر المنی؟ د. هل المنی جسم؟ ه. هل ینبعث من الإناث منی؟

و. کیف یکون الحبل؟ ز. و کیف یولد الذکر و الأنثی؟ ح. کیف یکون الممسوخون[۶۷۳]. ط. لما ذا لا تحبل المرأة علی کثرة الغشیان[۶۷۴]. ی. کیف یکون التوأمان

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۹۴

و الثلاثة. یا. کیف تکون المشابهة بالآباء و الأجداد. یب. کیف صار کثیر من المولودین یشبهون قوما آخرین و لا یشبهون آباءهم. یج. کیف تکون النساء عقرا و الرجال عقما. ید. لما ذا صارت البغال عقرا. یه. هل الجنین حیوان. یو. کیف تغتذی الأجنة. یز. ما أول ما یخلق فی البطن. یح. لما ذا صار المولودون لسبعة أشهر یتربون[۶۷۵] و لثمانیة أشهر لا یتربون[۶۷۶]. یط. فی کون الحیوانات و فسادها[۶۷۷] ک. فی أجناس الحیوان، و هل هی کلها حساسة ناطقة. کا. فی کم من الزمان تتصور الحیوانات إذا کانت فی البطن. کب. من أی الاسطقسات کل واحد من الأجزاء الجنسیة التی فینا. کج. کیف یبتدئ الإنسان بالکمال[۶۷۸]. کد. کیف یکون النوم و هل هو [موت][۶۷۹] للنفس و البدن. که. هل النوم موت للنفس أو للبدن. کو. کیف یربی النبات و هل هو حیوان[۶۸۰]. کز. فی الغذاء و النماء.

کح. کیف تکون الشهوات و اللذات فی الحیوانات. کط. کیف تکون الحمی و هل[۶۸۱] هی تولید. ل. فی الصحة و المرض و الشیخوخة.

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۹۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم

[المقالة الاولی]

اشارة

قال: ۱- لما کنا مزمعین[۶۸۲] علی أن نشرح المعانی الطبیعیة، رأینا أنه یجب اضطرارا أن نقدم أولا قسمة صناعة الفلسفة لیعلم أیّ جزء من أجزائها هو العلم الطبیعی و کم مقدار[۶۸۳] صلتها. فنقول ۲- (الرواقیون) قالوا فی الفلسفة إنها العلم بالأمور الإلهیة و الانسانیة و إن العلم هو المعرفة الفاضلة و هی ثلاث:

طبیعی، و خلقی، و منطقی. ۳- فالطبیعی هو الذی یبحث عن العالم، و الخلقی هو الذی یصرف الإنسان فی أموره، و المنطقی هو الذی یعنی بمنطق الانسان و هو الذی یسمونه الخطابة[۶۸۴]. ۴- فأما أرسطوطالیس و ثاوفرسطس، و بالجملة جمیع الفلاسفة المشاءون، فانهم قسموا الفلسفة فقالوا فیها إن الانسان الکامل[۶۸۵] یحتاج اضطرارا أن یکون ناظرا فی الموجودات، عاملا بالجمیل.- و قد یمکن أن نبین ذلک بما أصف. أقول: إن طالبا لو طلب أن یعلم هل الشمس أعظم من المقدار الذی یراها فیه: فاذا طلب هذا المعنی کان

نظريا، لأنه يطلب شيئا غير النظر فى هذا الموجود. و كذلك إذا طلب أن يعلم هل العالم غير متناه، و هل خارج العالم شيء ما من الحيوان و النبات. فهذه المطالب كلها نظرية. ۵- فاذا طلب الطالب كيف ينبغى أن يكون تصرفه و سيرته، و كيف ينبغى أن تكون الرئاسة، و كيف ينبغى أن يكون وضع النواميس، كانت هذه المطالب كلها لما يعمل به. و يكون المطالب لها عمليا[۶۸۶]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۶

ما الطبيعة:

۱- من أجل أن غرضنا النظر فى الأشياء الطبيعية، رأيت أنه يجب اضطرارا أن (نخبر أولا ما الطبيعة، لأنه لا معنى للخوض فى الأمور الطبيعية) [الأخير ما الطبيعة][۶۸۷] من غير أن نعلم ما الطبيعة و ما قوتها ۲- فأقول إن الطبيعة على رأى أرسطاطاليس مبدأ الحركة و السكون فيما ذلك فيه على الأمر الأول لا بعرض[۶۸۸]. فان كل المبصرات[۶۸۹] التى لم تكن باتفاق، و لا- بالضرورة، و لم تكن إلهية، و لم تكن لها علة- مثل هذه يقال إنها طبيعية، و إن لها طبيعة خصّ تها: مثل الأرض، و الماء، و النار، و الهواء، و النبات، و الحيوان، و كذلك ما يكون فى الجو مثل: المطر، و البرد، و الرعد، و الصواعق، و الرياح. ۳- فان هذه كلها طبيعية، و لها مبدأ ما؛ إذ كل واحد منها لم يكن مبدأ الدهر[۶۹۰]، لكن كان له مبدأ ما. و كذلك الحيوان و النبات لها مبدأ فى الكون. و الطبيعة هى المبدأ الأول لكونها[۶۹۱]. و هى مبدأ للحركة؛ و ليس للحركة فقط، لكن للسكون أيضا. فان كل ما لزمته الحركة، فقد يمكن أن يكون لحركته نهاية؛ و لذلك صارت الطبيعة مبدأ الحركة و السكون.

ما الفصل بين المبدأ و الاسطقس:

۱- أما شيعة أرسطاطاليس و فلاطن فانهم يرون أن بين المبدأ و الأسطقس فصلا. و أما[۶۹۲] ثاليس الذى من أهل ملطيه فانه يرى أن المبدأ و الأسطقس شيء واحد. و الفصل بينهما كبير ۲- و ذلك أن الأسطقسات (مركبة؛ بينما المبادى ليست مركبة أبدا. و الأسطقسات مثل): الأرض و الماء و الهواء و النار. و يسمى مبدأ ما لم يكن شيء قبله، و لا كان عن شيء غيره. و ما لم يكن كذلك لم يكن مبدأ، لكن يكون المبدأ ذلك الآخر الذى عنه كان ۳- الأرض و الماء و الهواء و النار، و هو اللّه؛ لم يكن لها شيء

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۷

قبلها عنه كانت؛ و هو أن اللّه خلق العنصر الذى ليس مصورا أو الصورة التى نسميها كمالا، و عدما[۶۹۳]. فظاهر إذن أن ثاليس قد أخطأ لما قال إن المبدأ هو الأسطقس.

فى المبادى و ما هى:

۱- أما ثاليس الملطى فانه قال إن الماء أول الموجودات. و قد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ بالفلسفة، و به سميت فرقة اليونانيين[۶۹۴]. فقد كان للفلسفة انتقال كثير، و هذا الرجل تفلسف بمصر، و صار إلى ملطية، و هو شيخ. ۲- و هو يرى أن الكون كله من الماء، و ينحل إلى الماء. و دعا (ه) إلى أن توهم هذا[۶۹۵] أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المنىّ، فأوجب أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة.

۳- و دليل ثان[۶۹۶] أيضا أنه وجد النبات بالرطوبة يغتذى و يثمر، و إنه إن عدمت الرطوبة جفت و بطلت. و دليل ثالث أن النار نفسها، أعنى حرارة الشمس و الكواكب، تغتذى ببخار المياه، و كذلك العالم بأسره. و قد يرى أمرس[۶۹۷] الشاعر هذا الرأى إذ يقول إن: «أوقاآنوس[۶۹۸] كأنه عمل مولدا للكل».

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۸

۴- و أما أنكسمندرس[۶۹۹] الملطى فانه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لا نهاية[۷۰۰] له، و أن منه كان كل الكون و إليه ينتهى الكل. و لذلك يرى أنه تكون عوالم بلا نهاية، و تفسد فترجع إلى الشىء الذى عنه كان. و يقول إنه بلا نهاية، لئلا يلزم نقصان، و يكون دائما. ۵- و قد أخطأ هذا الرجل من قبل أنه: ما هذا الذى لا نهاية له؟ هل هو هواء أو ماء أو أرض أو جسم آخر؟ و قد أخطأ أيضا من قبل أنه أوجب عنصرا يغفل[۷۰۱] العلة الفاعلة، و ذلك أن الذى لا نهاية له ليس هو شىء غير العنصر، و العنصر لا يمكن أن يكون بالفعل إن لم تكن العلة الفاعلة موجودة. ۶- و أما أنقسمانس[۷۰۲] الملطى فانه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء، و أن منه كان الكل، و إليه ينحل. مثل النفس التى فينا، فان الهواء هو الذى يحفظها فينا. و الروح ينبث فى[۷۰۳] العالم كله.- الروح و الهواء يقالان على معنى واحد قولا متواطئا. ۷- و هذا الرجل أيضا قد أخطأ إذ توهم أن يكون الحيوان من شىء بسيط ذى صورة واحدة و هو الروح و الهواء. و ذلك أنه غير ممكن أن المبدأ (يكون) عنصرا فقط أو يكون شيئا واحدا. لكن قد يحتاج إلى أن توضع معه العلة الفاعلة: مثل الفضة، فانه لا يكتفى بها وحدها فى أن تكون منها [۸ ب] مشربة[۷۰۴] إن لم يكن معها الفاعل أعنى الصانع. و كذلك فى النحاس و الخشب و العناصر الأخرى. ۸- و أما أنقساغورس[۷۰۵] [و] لا زومانيوس[۷۰۶] فانه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء؛ و أن من الأشياء الممتنعة أو التى فيها إشكال أن يكون شىء من (لا) شىء و يتبدّد[۷۰۷] شىء إلى (لا) شىء؛

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۹۹

و أنا نغتذى نحن الغذاء البسيط (الصحى)[۷۰۸] من الحنطة و شرب الماء القراح؛ و من[۷۰۹] هذا الغذاء يتغذى الشعر و العروق و الشريانات و الأعصاب (و العظام)[۷۱۰] و باقى الأعضاء. ۹- و إذا كان هذا هكذا، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يغتذى به فى هذه الكائنات و يكون النماء. فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم و مولدة للعرق[۷۱۱] و العظام و الأجزاء الأخر التى[۷۱۲] تدرك عقلا. و ليس ينبغى أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحسّ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا. ۱۰- من أجل أن أجزاء هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء، و جعلها مبادئ الموجودات، فتصير المتشابهات الأجزاء[۷۱۳] عنصرا.

و جعل العلة الفاعلة، العقل المدبر للكل؛ و هو المبدأ لجميع الأشياء و المدبر لها.

(۱۱- و قد بدأ بأن قال هكذا: «كانت الأشياء كلها مختلطة: فجاء العقل و قسمها و رتبها»). و ينبغى أن نقبل منه قوله، لأنه قد جمع إلى العنصر العلة الفاعلة. ۱۲- و أما أرسلاوس بن أبولودوس[۷۱۴] من أهل أثينه، فذكر أن مبدأ العالم هو ما لا نهاية له، و يعرض فيه التكاثف و التخلخل، فمنه ما يصير نارا، و منه ما يصير ماء. ۱۳- و هؤلاء الفلاسفة بعضهم كان تاليا لبعض، و بهم استكملت فلسفة اليونانيين[۷۱۵] التى كان مبدؤها و منشؤها من الرجل الذى كان كان يقال له ثاليس. ۱۴- و للفلسفة أيضا مبدأ آخر و هو من بوثاغورس بن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۰

منسارخس[۷۱۶] من أهل ساميا، و هو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم. و كان يرى أن المبادى هى الأعداد و المعادلات، و كان يسميها تأليفات[۷۱۷] و يسمى المركب من جملة ذلك استقصات، و يسميها أيضا هندسات. ۱۵- و كان يحمل[۷۱۸] الواحدة، و الثانية التى لا حد لها، فى المبادى؛ و يرى أن أحد هذه المبادى هى العلة الفاعلة الخاصية و هى اللّه عز و جل و العقل؛ و الآخر هو العنصر القابل للانفعال و عنه كان العالم المدرك بحس البصر. ۱۶- و أن طبيعة العدد تنتهى إلى العشرة. و ذلك أن كل اليونانيين و كل الأعاجم[۷۱۹] ينتهى عددهم إلى العشرة.

و إذا صاروا إليها رجعوا إلى الواحدة. و يقول أيضا: ۱۷- إن العشرة بالقوة هى أيضا فى الأربعة و فى الروابع. و العلة فى ذلك أنه إذا اجتمعت الأعداد من الواحد إلى الأربعة استكمل عدد العشرة. فانه إن جمع الواحد و الاثنان ثم زيد[۷۲۰]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۱۰۱

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۱

على ذلك ثلاثة و على جميع من ذلك أربعة استكملت العشرة. و كأن العدد: أما من الواحد فانه فى العشرة، و أما من طريق (القوة)[۷۲۱] فانه فى الأربعة.

۱۸- و لذلك كان البوثاغوريون يقولون إن فى الأربعة قسما عظيما و يأتون فى ذلك بشاهد من الشعر إذ يقول الشاعر: «لا و حق الرباعية التى تربى[۷۲۲] أنفسنا التى هى أصل كل الطبيعة التى تسيل دائما». ۱۹- كذلك النفس التى فينا مركبة من أربعة أشياء: و هى العقل، و العلم، و الرأى، و الحواس؛ و منها تكون كل صناعة و مهنة، و بها كنا نحن أنفسنا. ۲۰- و العقل هو الواحدة: و ذلك أن العقل إنما يريد وحده[۷۲۳]. فانه و إن كان الناس كثيرا[۷۲۴] و هم فى نواح مختلفة و يكادون[۷۲۵] أن يكذبوا[۷۲۶]، فقد نعلم أنّا نعقلهم إنسانا واحدا و فرسا واحدا، و إن كان الأفراس الجزئية لا نهاية لها. ۲۱- و هذه الأنواع كلها و الأجناس كل نوع منها شىء واحد، و كذلك يكون لكل[۷۲۷] واحد منها حدّ بعينه، و هو أن يقال:

حىّ صهّال أو حىّ ناطق. ۲۲- فلذلك جعل العقل الوحدة التى بها يعقل.

فأما الثانية[۷۲۸] التى ليست محدودة[۷۲۹] فنحو ما جعلت العلم، و ذلك أن كل برهان و كل إقناع (فمنه)[۷۳۰] و مع ذلك كل جامعة[۷۳۱] فانما تجمع الشىء من الأشياء المعروف بها الشىء المختلف فيه، فيكون إذن العمل شيئا آخر بينا هو[۷۳۲]، و يدرك بتلك الأشياء. ۲۳- و كذلك جعلت الثانية هى العلم. و إنما الرأى الثلاثية لأن الرأى لجماعة و الثلاثة هى جماعة، كما قال الشاعر: يا أيها الحنفاء[۷۳۳] المثلثون

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۲

بالغبطة. (و لذا فان فيثاغورس لم يحتفل للثلاثية. ۲۴- و فرقتهم سميت إيطاليقى، لأن فوثاغورس كان مقيما بايطالية، لأنه انتقل من سامس التى كانت موطنه لسبب تغلب بولوقراطيس المتغلب (- المستبد) فانه لم يرض بذلك منه).

۲۵- و أما يراقليطس و أباسس[۷۳۴] الذى ينسب إلى مطابنطيس، فذكرا أن مبدأ الأشياء كلها من نار و انتهاءها إلى النار؛ و إذا انطفأ النار تشكل بها العالم.

۲۶- و أول ذلك أن الغليظ منه إذا تكاثف و اجتمع بعضه إلى بعض صار أرضا. و إذا تحلّلت الأرض و تفرقت أجزاؤها بالنار صار منها الماء طبعا.

و أيضا فان العالم و كل الأجسام التى فيه تحللها و تنيرها بالنار إذ هى المبدأ.

۲۷- لأن منها يكون الكل و إليها ينحل و يفسد. ۲۸- و أما أبيقورس (بن) ناوقليس[۷۳۵] من أهل آثينية الذى تفلسف فى أيام[۷۳۶] ديمقريطيس، فانه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلا، لا خلاء فيها و لا كون لها، سرمدية غير فاسدة، و لا يحتمل أن تكسر و لا- تهشم، و لا- يعرض لها فى شىء من أجزائها اختلاف و لا- استحالة. و هى مدركة عقلا- فهى تتحرك فى الخلاء [فالخلأ][۷۳۷]، يزعمان هذا الخلاء لا نهاية له. ۲۹- و كذلك الأجسام لها هذه الثلاثة: الشكل و الثقل و العظم. و أما ديمقريطيس فانه كان لزمها شيئين فقط و هما العظم و الشكل. و أما أبيقورس فانه كان يضم إلى [۱۹] هذين الشيئين شيئا ثالثا و هو الثقل، و ذلك أنه كان يرى أن[۷۳۸] حركة الأجسام يجب اضطرارا بالثقل بما يحدث عن الثقل من القرع[۷۳۹]. فانه إن لم يكن ثقل لم يكن حركة.

۳۰- و إن أشكال الأجسام التى ليست متجزئة متدركة و ليست غير (متناهية)[۷۴۰] و ليست [لا] صنارية[۷۴۱]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۳

و لا مشتبكة و لا متحدة بالتثليث[۷۴۲]، و لا- فى صورة الشّعر، لأن هذه الأجسام متصلة التفتّت. و أما اللاتى لا تجزأ فانها لا تقبل الانفعال و لا التفتّت البتة، لكن لها أشكال تخصها تدرك عقلا. ۳۱- و قيل إنها لا تتجزأ، لا من قبل أنها فى غاية الصغر، لكن من قبل أنها لا تقبل الانفعال، و لا فيها خلاء. و هو إذا قال لا تتجزأ: فانما يعنى أنها غير منفعلة و لا منكسرة، و لا خلاء فيها.

۳۲- فأما أن أشياء لا متجزئة، فذلك ظاهر مثل الحيوانات و الأسطقسات و الخلاء و الوحدة. ۳۳- و أما أنبادقليس بن ماذن[۷۴۳] من أهل أقراغنتا[۷۴۴] فانه يرى الأسطقسات أربعة: و هى النار و الهواء و الماء و الأرض. و أن المبادى مبدءان:

و هما المحبة و الغلبة: أحدهما يفعل الإيجاد و الآخر[۷۴۵] يفعل التفرقة. ۳۴- فانه قال بهذا اللفظ: إن أصول الأشياء كلها أربعة و هى: زواس الأسى[۷۴۶]، و الأيرا[۷۴۷] الذى يعطى الحياة، وائيدونيوس[۷۴۸] و فسطس[۷۴۹] التى تبل بدموعها[۷۵۰] السيالة. ۳۵- و هو يعنى بقوله: «زواس»[۷۵۱]: الحرارة و الغليان؛ و يعنى بقوله «ايرا[۷۵۲] التى هى مسيلة بالحياة»، الأرض؛ و يعنى بقوله:

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۴

«ايدون[۷۵۳]»: الهواء؛ و يعنى بقوله «نيسطس» (و) «السيلان البشرى»، الروح الإنسانى و الماء. ۳۶- و أما سقراط بن سفرنسقس[۷۵۴] من أهل أثينية[۷۵۵] و أفلاطن بن أرسطو (ن)[۷۵۶] فان رأيهما فى جميع الأشياء رأى واحد. و هما يريان المبادى ثلاثة و هى: (اللّه و العنصر (الهيولى) و الصورة. ۳۷- و اللّه)[۷۵۷] هو العقل؛ و العنصر هو الموضوع الأول للكون و الفساد؛ و الصورة جوهر، لا جسم له، فى التخييلات و الأفكار المنسوبة إلى اللّه عز و جل: و أما العلة الأولى[۷۵۸] فهو عقل هذا العالم. ۳۸- و أما أرسطاطاليس بن نقوماخس من أهل اسطاجرا[۷۵۹] فانه يرى أن المبادى هى: الصورة، و العنصر[۷۶۰]، و العدم، و الاستقصات الأربعة، و جسم خامس هو الأثير غير مستحيل. ۳۹- و أما زينون بن مانساوس[۷۶۱] من أهل قيطس فانه كان يرى أن المبادى هى اللّه عز و جل،

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۵

و هو العلة الفاعلة؛ و العنصر و هو المنفعل. و أن الأسطقسات أربعة.

[و فرقتهم سميت إيطاليقى لأن فوثاغورس كان مقيما بايطالية لأنه انتقل من سامس التى كانت موطنه لسبب تغلب بولوقراطيس المتغلب فانه لم يرض بذلك منه[۷۶۲]].

كيف قوام العالم[۷۶۳]:

اشارة

۱- إن قوام العالم فى شكله كان على هذه الجهة:

لما كانت حركة الأجساد[۷۶۴] التى لا تتجزأ غير مدبرة و على ما يخرج من الاتفاق، و كانت حركتها حركة سريعة متصلة إلى شىء واحد، فاجتمع أجسام[۷۶۵] ما كثيرة فى موضع واحد، و صار لها أشكال[۷۶۶] و مقادير مختلفة.

۲- و لما اجتمع بعضها إلى بعض، (فان ما كان منها كبيرا ثقيلا سقط إلى أسفل و) ما كان منها صغيرا مقوسا أملس سريع التقلب عند اجتماعها فارتفع إلى فوق.

۳- و لما ضعفت القوة الجاذبة إلى فوق، و كانت هذه الأجسام بمبلغ من الانحدار إلى أسفل، اجتمعت إلى المواضع التى تتهيأ لها أن تقبلها. و هذه المواضع هى التى فى الجوانب المستديرة، فاستدارت جملة الأجسام، و انعطف بعضها إلى بعض، فكان من ذلك جرم السماء. ۴- و الأجرام التى لا تتجزأ لما كانت من هذه الطبيعة و كان فيها اختلاف كثير، حدث عنها طبيعة الكواكب، و ذلك عند ارتفاعها إلى فوق و اشتمال بعضها لبعض. و كان بخار الأجرام التى تتجزأ يفرغ الهواء و يعصره، فيحدث عنه روح بالحركة، و اشتمل على الكواكب فأدارها و حفظ دورانها فى العلو على صورته. ۵- ثم من بعد ذلك تكورت الأرض من الأجزاء التى رسبت، فصار السماء و النار و الهواء من الأجزاء التى ارتفعت.

۶- و لما اجتمع كثير فى الأرض و التفّ بعضها ببعض و تكاثفت بالقرع الذى ينالها من الهواء و شعاعات الكواكب انعصرت منها الأجزاء اللطيفة و تولدت عنها الطبيعة الرطبة سيالة- انتصبت إلى المواضع المقعرات من الأرض التى يمكنها أن تحتوى على الماء و

أن تصير على ثباته فيها. و الماء أيضا بثباته فيه زاد فى تقعرها و بقية المواضع التى تحتها. و على هذه الجهة كان كون أعظم أجزاء العالم.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۶

هل الكل واحد:

۱- أما الرواقيون فانهم ذكروا أن العالم (واحد) و قالوا إنه الكل و قالوا إنه مجسم[۷۶۷]. ۲- و أما أنبادقليس فانه كان يرى أن العالم واحد، إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط، لكن جزء يسير من الكل، و باقى الكل عنصر معطل. ۳- و أما أفلاطن فانه استدل على أن العالم واحد و أن الكل واحد من ثلاث جهات و هى: أنه لا يكون كاملا إن لم يشتمل على الكل؛ و أنه لا يكون متشابها للميل الذى له إن لم يكن واحدا[۷۶۸]، و أنه لا يكون غير فاسد إن كان شىء خارج عنه. ۴- و قد يتهيأ أن يقال لفلاطن إن العالم ليس (بكامل)[۷۶۹] و أنه لا يشتمل على الكل (على أنه يلاحظ من جهة أخرى أن الشىء يمكن أن يكون كاملا دون أن يشتمل على الكل: لأن الإنسان يقال عنه إنه كامل، و مع ذلك فانه لا يشتمل على الكل)[۷۷۰] و أن المثالات[۷۷۱] قد توجد كثيرة كالتى توجد للأصنام (و المنازل)[۷۷۲] وفق التزاويق و كيف يمكن أن يكون (كاملا إذا كان)[۷۷۳] خارجه شىء يربطه[۷۷۴]! و ليس هو غير فاسد و لا يمكن أن يكون [۹ ب] كذلك، إذ كان مكونا. ۵- و أما مطرودرس فانه كان يقول إنه من المنكرات (أن) تنبت سن (بلة)[۷۷۵] واحدة فى صحراء واسعة، و أن يكون عالم واحد فيما لا نهاية له. ۶- و أما أن تكون الكثرة (فى العالم لا)[۷۷۶] نهاية لها، فذلك ظاهر، و ذلك أنه (توجد علل لا نهاية لها؛ لأنه إذا كان العالم لا متناهيا و كانت العلل المركب منها لا نهاية لها فلا بد أن تكون ثمت كثرة من اللامتناهيات لأنه حيثما كانت العلل كلها، تكون المعلولات كلها) و إن كان العالم متناهيا[۷۷۷] فان العلل هى إما الأجزاء التى لا تتجزأ، (أو العناصر)[۷۷۸].

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۷

كيف وقع فى افكار الناس وجدان اللّه عز و جل:

۱- إن الرواقيين[۷۷۹] يحدون الجوهر (الإلهى)[۷۸۰] بأنه روح عقلى، نارى، ليس له صورة، و أنه يقدر أن يتصور بأى صورة أراد، و يتشبه بالكل. ۲- و وقع ذلك فى أفكارهم: أما أولا فمن قبل جنس الظاهرات، إذ كان عندهم أنه ليس شىء من الحيوان باطلا، و لا بالاتفاق، و لكن بعلة ما صا؟؟ له. و قد يظهر أن العالم حسن فى[۷۸۱] شكله و فى لونه و فى عظمه و فى اختلاف رتبة الكواكب.

۳- و ذلك أن شكل العالم كرى، و الشكل الكرى يتقدم على جميع الأشكال، لأنه وحده تتشابه أجزاؤه[۷۸۲] و ذلك أنه مستدير و أجزاءه مستديرة: و لذلك على رأى أفلاطن صار العقل الرئيس[۷۸۳] فى الرأس. ۴- و لون العالم أيضا آسمانجونى[۷۸۴] و هو صقيل فى كيفيته، و لذلك يرى لونه فى الهواء على بعد مسافة. و هو أيضا عظيم (فى جماله) جدا[۷۸۵]، و ذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان محتوى عليها. و جمال العالم ظاهر أيضا فيما يرى فيه من الحيوانات و النبات و الأشجار و غير ذلك. ۶- (و مما يزيد فى بهاء العالم ما يبدو لنا فيه)[۷۸۶].

و أما الفلك المائل الذى فى السماء فمن البين أنه زيّن بصور مختلفة. فان فيه، على ما قال الشاعر: صورة السرطان، و يتلوه الأسد، و بعده الجارية البكر، ثم العقرب، و الرامى بالقوس، و بعده الجدى، (و) مسكب الماء، و يتلوه سمكتان[۷۸۷] لكوكبين، و بعدهما كبش، و بعده ثور، و بعد الثور توأمان[۷۸۸]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۸

۷- و صور أخر كثيرة على مشابهة ما يوجد فى العالم. و لذلك قال أوربيدس[۷۸۹] إن السماء المكوكبة نور على الزمان، و جمال

سفير[۷۹۰] من صنعة صانع حكيم ۸- فوقع من ذلك وجدان اللّه فى الأفكار. و ذلك أن الشمس و القمر و باقى الكواكب إذا تحركت الحركة التى تخصها كان طلوعها فى صورة ثابتة على حال واحدة و ألوان واحدة و مقادير متساوية فى أماكن و أزمان هى بأعيانها.

۹- و كذلك الذين وضعوا لنا كتاب[۷۹۱] و صفوا لنا ذلك من ثلاثة ألوان:

أحدهما طبيعى، و الثانى على طريق الأمثال، و الثالث على الطريق المأخوذ عن النواميس. و الأمر الطبيعى يدبره و يتقلده الفلاسفة. و أما الأمر الذى يجرى مجرى الأمثال فمأخوذ من الشعراء. و أما الأمر المأخوذ عن النواميس فانه موجود فى كل مدينة. ۱۰- و جميع هذا الذى ذكرنا يدخل سبعة أقسام: الأول منها من الظاهرات إلى العلو، فانه وقع وجدان اللّه فى الأفكار من الكواكب الظاهرة. فانهم لما وجدوا هذه الكواكب عللا لاتفاق عظيم و رأوها مرتبة و يكون عن ترتيبها نهار و ليل و شتاء و صيف و تحيا بها الحيوانات الأرضية و (غير)[۷۹۲] ذلك ۱۱- ظن بها أن السماء تقوم لها مقام الأب، و أن الأرض تقوم لها مقام الأم، من قبل أنها تقبل ذلك و تولد منه. و لما رأوا الكواكب تتحرك ذاتيا و تنير و أن الشمس و القمر علة بصر، (جعلوا منهما أسماء آلهة، و هى مشتقة من كلمة «ثيين»). ۱۲- و أما الثانى و الثالث فمن جهة الضر و النفع؛ و النافعة منها المشترى، و التى تسمى ايرا، و ارامیس، و ديمطرا؛ و أصحاب الضر الذين يسمون هم بوناس و ارنيواس و المريخ- و ينتمى[۷۹۳] اليها أنها إذا اشتركت

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۰۹

كانت الأمور بها عسرة مكروهة ۱۳- و جعلوا زيادة على ذلك رابعا و خامسا[۷۹۴] و هى معانى الأشياء و الانفعالات التى تعرض بسببها مثل العشق و الحب، فانهم أضافوه إلى الزهرة، و نيل الرجاء، فانهم أضافوه إلى اريميا[۷۹۵].

۱۴- و أما السادس فانهم أخذوه من شىء افتعلته الشعراء و ذلك أن اسيودس[۷۹۶] أراد أن يجعل جميع الكائنات إنما[۷۹۷] تولدت عنه فولدت فى ذلك أجنن[۷۹۸] أربعة أى[۷۹۹] الذين يسمون: قويون و قريون و هوبريون و إيابتون[۸۰۰] و لذلك سمى مثلا[۸۰۱]. ۱۵- و أما السابع و هو آخر (ها) فانه مأخوذ من المنافع المشتركة الموجودة فى العالم من إكرام هؤلاء الذين يصورون الناس مثل ارقليس[۸۰۲] و مثل ديسقرس[۸۰۳]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۰

و مثل ديونسيس[۸۰۴] و ذكروا[۸۰۵] أنهم فى صورة الناس، إلا أن الجواهر الإلهية أعلى و أفضل من جميع الأشياء. و الانسان أفضل جميع الحيوان لأنه مزين بالفضائل زينة كبيرة مختلفة. فرأوا أن الأجود أن يشبه من كانت له السابقة فى فضل[۸۰۶] الجزء أفضل الحيوان.

ما الاله:

۱- إن بعض الأولين مثل دياغورس الذى من أهل ملطية[۸۰۷] و ثادورس الذى من قورينى[۸۰۸] و اويمارس[۸۰۹] من تيجيا ينكرون وجود الآلهة

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۱

إنكارا مطلقا: و أو يمارس و كذلك كليماخوس[۸۱۰] الذى من قورينى يومئ إليه فى شعره إذ يقول «هلموا يا أهل البحار حتى تصيروا إلى أمام السور، فتنظروا إلى شيخ عتيق خلقه زاوس[۸۱۱] يكتب كتبا باطلة جائرة»، يعنى بذلك كتبه فى بطلان الإله. ۲- و أما اريابيدس[۸۱۲] صاحب الأغانى فانه لم يحب أن يفصح بذلك فرقا من أريوس فاغس[۸۱۳]. إلا أنه أومأ إليه على هذه الجهة و ذلك (أنه جعل سسوفس)[۸۱۴] كالفم (ل) هذه المقالة، و سدد رأيه إذ يقول: «إنه قد كان زمان [۱۱۰] و كانت (الحياة) فيه بغير نظام و لا ترتيب، (و) ما كان سبقنا (كان) خادما للأقوياء» و ذكر بعد ذلك بطل الفجور بوضع النواميس.

و من أجل أن النواميس إنما كان تقدر على أن تبطل ما كان من الجور ظاهرا، أو كان (كثير)[۸۱۵] بين الناس يستعمل العلم استعمالا خفيا، قصد رجل حكيم إصلاح ذلك بأن حمى عن الحق بباطل وضعه، و أقنع الناس باله حى باق أبدا يسمع[۸۱۶] و يبصر و يحس بجميع الأشياء و يعنى بها جدا. ۳- و ما يشهد على ذلك المثل السائر عند الشعراء فيما ذكر كليماخس[۸۱۷] إذ يقول: «إن كنت

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۲

تعقل آلها فينبغى أن تعلم أنه قادر على أن يفعل [كل ما ينفعل][۸۱۸]» و ذلك أن اللّه [عز و جل] لا يفعل كل الأشياء، لأنه لا يجعل الثلج أسود، و لا النار باردة، و لا الليل نهارا و لا ينبغى أن يكون القائم قاعدا، و عكس ذلك.

۴- فأما أفلاطن الكبير الصوت فانه لما قال إن اللّه [عز و جل] خلق العالم- أوجب أن خلقه إياه كان على مثال تصوره، على ما يقول الشعراء الأولون أصحاب القوموديا[۸۱۹] القديمة. و لو لم يكن، فكيف كان يتهيأ أن يكون كون على الصورة التى هو عليها؟! ۵- و أما أنا (كسا) غورس فانه قال إن الأجسام كانت أو لا فى المبدأ واقفة، و أن العقل (هو الإله) رتبها، و جعل لها تولدا على مثال ثبات.

۶- و أما أفلاطن فانه لم يضع الأجسام الأول واقفة، لكنه وضعها متحركة حركة غير منتظمة، و أن الإله رتبها بالنظام، إذ كان النظام و الترتيب أفضل من لا نظام و لا ترتيب. ۷- و قد وقع فى القولين جميعا خلل من قبل أنه قال:

إن الإله مدبر أمور الناس و إنه[۸۲۰] شبههم صنع الخلق. و ذلك أن الحى، الذى لا يقبل الفساد، الممتلىء من جميع الخيرات، الذى لا يقبل شيئا من الشر البتة إذ كان يقينا بالسعادة التى تخصه و السرمدية، لا يليق به هذا التدبير من تدابير الناس. و لو كان ذلك لكان متعوبا[۸۲۱] كالصانع التعب و الحمال المثقل و المهموم بما يعمل. ۸- و أيضا يقال لهم: هل الإله فى قولكم لم يكن لما كانت الأجسام غير متحركة، و لما كانت متحركة على غير نظام؟ أو كان نائما، أو ساهيا؟

و ليس شىء من هذه الأقاويل جائزا عليه، و ذلك أن الأول منها غير مقبول[۸۲۲] لأن اللّه [عز و جل] أزلى؛ و كذلك الثانى، لأنه لو كان نائما فى الدهور الماضية كان ميتا، لأن الموت ليس هو شىء غير نوم الدهر، و اللّه [عز و جل] لا يقال عليه إنه يقبل النوم. ۹- و ذلك أن الذى لا يموت، و هو بعيد من النوم لا يقبل ذلك، و لو قبله لم يكن محمودا و لا كان أول الخير. و لو كان ناقصا

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۳

فى السعادة لم يكن مغبوطا و كان منقوصا، فاعلا أفعالا باطلة. ۱۰- و لو كان يدبّر حركات الناس، فلما ذا كان[۸۲۳] يرى فيها الشرير مسعودا و الفاضل مرذولا معتلا؟ فان أغاممنن[۸۲۴] هو، على ما قال الشاعر «ملك خيّر قوى (بارز فى الحرب)»[۸۲۵] لفاجر و فاجرة [و] قتل بحيلهما[۸۲۶]. كذلك أورقليس[۸۲۷]، قرابته، فانه ينقذ[۸۲۸] العالم من أشياء كثيرة مفسدة [و] للناس (قد دس له دايانيرا ال)[۸۲۹] سم فقتل. ۱۱- و أما ثاليس فكان يرى أن اللّه [عز و جل] هو عقل العالم.

۱۲- و أما انقسمندرس فكان يرى أن السماوات إلى ما لا نهاية لها هى آلهة.

۱۳- و أما ديمقريطس فكان يرى أن الإله هو العقل، و أن نفس العالم نار كرىّ.

۱۴- و أما فوثاغورس فكان يرى أن المبادى منها الواحدة، و هى الإله و الخير، و أنها طبيعة الواحد و هى العقل؛ و أن الثانية التى لا حد لها هى التى تسمى دوادا[۸۳۰] و هى الشر؛ و فيها الكثرية[۸۳۱] العنصرية، و العالم المبصر. ۱۵- و أما سقراط و فلاطن فانهما يقولان إن اللّه [عز و جل] هو الواحد البسيط الذى لا علة له، الذى هو واحد، عدل، الذى وحده على الحقيقة موجود؛ و هذه الأسماء كلها

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۴

تنتهى إلى العقل؛ فهو عقل مفارق الصور[۸۳۲]، غير مخالط العنصر البتة، و لا مشارك شيئا، و لا مما يقبل التأثير. ۱۶- و أما أرسطوطاليس فانه يرى أن الإله الأعلى مفارق للصور[۸۳۳]، يحوى كرة الكل، التى هى جسم أثير، و هى العنصر الخامس الذى نسميه الأعظم، و هو مقسوم بالأكر[۸۳۴]. و هذه الأكر أما بالطبع فهى متصلة متحدة، و أما بالعقل و الفكر فانها منفصلة[۸۳۵]. و إن

كل[۸۳۶] واحدا من هذه الأكر حى مركب من نفس و جسم؛ فالجسم منها هو الأثير. فتحركه حركة دورية. و أما النفس فانها نطق عقل[۸۳۷] غير متحرك، و هى علة الحركة بالفعل. ۱۷- و أما الرواقيون فانهم على الأمر المشترك[۸۳۸] يقولون إنه[۸۳۹] نار صناعى يسلك طريق كون[۸۴۰] العالم و يحتوى على المناسبات التى للدرع[۸۴۱] التى بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم. و أنه روح ينفذ فى كل العالم. و كانوا ينقلون الأسماء إلى العنصر[۸۴۲] الذى ينفذ فيه. و كانوا يسمون العالم و الكواكب و الأثير بهذا[۸۴۳] الاسم؛ و الذى هو أعلى من ذلك أجمع و هو فى الأثير كانوا يسمونه العقل. ۱۸- و أما ابيقرس[۸۴۴] فانه يرى أن[۸۴۵] الآلهة فى صورة الناس، و أنهم مبصرون بالعقل للطافة طبيعة جواهرهم. و كان يقول بأربع طبائع أخر غير قابلة للفساد فى جنسها و هى هذه: الأجزاء التى لا تتجزأ، و الخلاء، و ما لا نهاية له، و المتشابهات، و هى تسمى متشابهات[۸۴۶] الأجزاء و تسمى اسطقسات.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۵

فى القوة العالية التى يسميها اليونانيون دامونن و ايراون[۸۴۷]:

۱- و قد يتبع القول فى الإله القول فى الذين يسمون دامونن[۸۴۸] و الذى يسمون ايراون[۸۴۹]. ۲- فان ثاليس و فوثاغورس و فلاطن و الرواقيون يقولون إن دامونن هى جواهر نفسانية، و ايراون هى الأنفس المفارقة للأبدان. فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة، و الشريرة منها هى الأنفس الرديئة. ۳- و أما أبيقورس فانه لا يقول بشىء من هذا[۸۵۰].

فى العنصر:

۱- العنصر هو الموضوع لأول كون و فساد و للتغييرات الأخر.

۲- و أصحاب ثاليس [۱۰ ب] و فوثاغورس و الرواقيون يقولون فى العنصر إنه بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل. ۳- و أما أصحاب ديمقريطس فانهم يقولون إن العنصر الأول غير قابل للتأثير و هو[۸۵۱]: التى لا تتجزأ[۸۵۲]، و الخلاء، و ما ليس بجسم[۸۵۳].

۴- و أما أرسطوطاليس و أفلاطن و أصحابهما فانهم يقولون فى العنصر إنه مجسم[۸۵۴]، لا صورة له، و لا مثال[۸۵۵]، و لا شكل و لا هو فى (طبيعته توجد)[۸۵۶] كيفية له: فاذا قبل الصورة كان كالحاضنة و الأم و الطينة للأشياء. ۵- و أما الذين يقولون فى العنصر إنه ماء، أو نار، أو أرض، أو هواء فليس يقولون إنه ليس بذى صورة، لكن يقولون إنه جسم. فأما الذين يقولون إنه ما لا جزء له، و إنه غير متجزئ[۸۵۷] فهم يوجبون أنه لا صورة له.

فى الصورة:

۱- الصورة هى جوهر لا جسم له، و هى فى ذاتها لا قوام لها، لكنها تعطى العناصر التى لا صورة لها صورا، و تكون علة لتصييرها مبصرة. ۲- فأما سقراط و أفلاطن فانهما كانا يريان الصور جواهر

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۶

مفارقة للعنصر ثابتة فى الفكر فى التخييلات المنسوبة إلى الإله، أعنى العقل.

۳- و أما أرسطوطاليس فانه كان يرى وجود الأنواع و الصور، إلا إنها لم تكن عنده مفارقة للعنصر الذى عنه كان ما يحويه[۸۵۸] الإله.

۴- و أما الرواقيون الذين من شيعة زينون فانهم كانوا يرون أن الصورة هى شىء يقع فى أفكارنا نحن و تخيلاتنا.

فى العلل:

۱- العلة هى التمام الذى يعرض منه شىء ما[۸۵۹].

۲- و أفلاطن يقول إن العلة تكون على ثلاثة جهات و هى: الذى به، و الذى منه، و الذى إليه. و أحراها بذلك: هو «الذى[۸۶۰] به»، و هو العلة التى هى العقل. ۳- و أما فوثاغورس و أرسطاطاليس فانهما يريان (أن) العلل الأول[۸۶۱] (ليست ب) أجسام. و أما الذى بمشاركة أو بعرض فإنها أجسام. و على هذا الطريق صار العالم جسما. ۴- و أما الرواقيون فانهم يرون أن جميع العلل جسمانية، لأنها أرواح[۸۶۲].

فى الاجسام:

۱- الجسم[۸۶۳] هو ذو الثلاثة أبعاد التى هى الطول و العرض و العمق. و أيضا الجسم هو عظيم ذو ثخن فى ذاته، مدرك باللمس. و أيضا الجسم هو ما ملأ مكانا[۸۶۴]. ۲- و أفلاطن يرى أن الجسم فى طبيعته إذا كان فى المكان الذى يخصه فهو لا ثقيل و لا خفيف. فأما إذا كان فى غير المكان الذى يخصه فانه يكون مائلا ما، و بهذا الميل يتحرك. ۳- و أما أرسطو فيرى أن أثقل الأشياء الأرض بالقول المطلق[۸۶۵]، و أخفها النار. و أما الهواء و الماء

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۷

فأحوالهما مختلفة. ۴- أما الرواقيون فانهم يرون أن اثنتين من الاسطقسات الأربعة خفيفتان، و هما النار و الهواء؛ و اثنتين ثقيلتان، و هى الماء و الأرض؛ و أن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع، و أن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط، و أن الأوسط[۸۶۶] بنفسه لا ثقيل و لا خفيف. ۵- و أما أفيقورس[۸۶۷] فانه كان يرى أن الأجسام (ليست) مدركة؛ و أن[۸۶۸] الأولى منها بسيطة. فأما الممتزجة من تلك الأول فان كلها (لها) ثقل؛ و أن الذى لا يتجزأ يتحرك تارة على استقامة و قيام[۸۶۹]، و تارة على ميل و انعطاف. فأما المتحركة علوا فان حركتها بدفع و ارتعاش[۸۷۰].

فى الأصاغر[۸۷۱]:

۱- إن أنباذقليس يرى أن قبل الأسطقسات الأربعة أربعة أسطقسات أخر أصاغر، متشابهة الأجزاء (كلها مستديرة.

۲- و ايراقليطوس[۸۷۲] قال بنوع من) أصاغر غير متجزئة فى غاية الصغر.

فى الاشكال:

۱- الشكل هو بسيط و رسم[۸۷۳] و نهاية لجسم.

۲- و أصحاب بوثاغورس يرون أن أشكال الأسطقسات الأربعة كرية، خلا النار العليا، و أنها فى شكلها صنوبرية.

فى الالوان:

۱- اللون هو كيفية للجسم، مدركة بحس البصر.

۲- و كان البوثاغوريون (يسمون) بسيط الجسم لونا. ۳- و أما أنباذقليس فكان يرى أن اللون هو الشىء الذى يقع على شعاعات البصر.

۴- و أما أفلاطن فانه كان يرى أن اللون هو التهاب فى الأجسام له أجزاء مشاركة البصر.

۵- و أما زينون الرواقى فكان يقول إن الألوان هى أول أشكال العنصر.

۶- و شيعة بوغاغورس تقول إن أجناس الألوان: الأبيض، و الأسود، و الأصفر، و الأحمر؛ و إن فصول الألوان تحدث عن تكاثف امتزاج الأسطقسات، و إن اختلافها فى الحيوانات على قدر اختلاف الأمكنة و الهواء.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۱۸

فی تجزئة الأجسام:

۱- إن شیعة ثالیس و بوثاغورس یرون أن الأجسام قائمة الانفصال و أنها تتجزأ دائما بلا نهایة. ۲- و أما الذین یقولون إنها لا تتجزأ فانهم یقولون و یوجبون للتجزّی وقوفا، و إنه لا یکون بلا نهایة. ۳- و أما أرسطو فانه یری أن التجزئة: أما بالقوة فبلا نهایة، و أما بالفعل فلیست بلا نهایة.

فی الاجتماع و الامتزاج:

۱- أما الأولون[۸۷۴] فانهم کانوا یرون أن اجتماع الأسطقسات کان باستحالة[۸۷۵]. ۲- و أما شیعة انقساغورس[۸۷۶] و (د) مقرطس فکانوا یرون أن ذلک علی المجاورة فی الوضع. ۳- و أما أنباذقلیس فکان یری أن امتزاج الأسطقسات من أجزاء صغار هی أصغر الأشیاء، و کأنها أسطقسات للاستقصات. ۴- و أما أفلاطن فإنه یری أن الأجسام الثلاثة هی: النار و الهواء و الماء، یستحیل بعضها إلی بعض، و أن الأرض لا تستحیل إلی شیء منها؛ و هو یسمیها أجساما و لا یری أن یسمیها الأسطقسات.

فی الخلاء:

۱- إن الطبیعیین جمیعا أصحاب ثالیس إلی أفلاطن، کانوا (لا) یعترفون[۸۷۷] بالخلاء. ۲- و أما أنباذقلیس فانه کان یری أنه لیس فی العالم شیء خال و لا زائد[۸۷۸]. ۳- و أما لوقبس[۸۷۹] و دمقرطس و دیمطریس[۸۸۰] و مطرودورس[۸۸۱] و أبیقورس فانهم کانوا یرون أن التی لا تتجزأ غیر متناهیة فی الکثرة، و أن الخلاء غیر متناه[۸۸۲] فی العظم. ۴- و أما الرواقیون فکانوا یرون أن داخل العالم لا خلاء فیه، و أن خارج العالم خلاء لا نهایة له.

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۱۹

۵- و أما أرسطو[۸۸۳] فانه یری أن خارج العالم من الخلاء بمقدار ما تتنفس السماء إذا کانت [۱۱۱] ناریة.

فی المکان:

۱- أما أفلاطن فانه یری أن المکان هو القابل للصور الذی نسمیه علی المجاز عنصرا، و هو عنده کالشیء القابل المختصر (+).

۲- و (أما) أرسطوطالس[۸۸۴] فانه یری أن المکان هو نهایة المحتوی الذی یماس ما یحتوی علیه.

فی الفضاء:

۱- أما الرواقیون و أبیقورس[۸۸۵] فانهم یرون أن (بین)[۸۸۶] الخلاء و المکان و الفضاء فصلا[۸۸۷]، و أن الخلاء هو الفراغ من جسم، و أن المکان هو المحتوی علی جسم، و أن الفضاء هو المحتوی فی جزء ما مثل[۸۸۸] خابیة النبیذ.

فی الزمان:

۱- فوثاغورس یری أن الزمان هو الکرة المحیطة.

۲- و أما أفلاطون فیری أن الزمان هو مثال للدهر متحرکا (أو) فترة لحرکة[۸۸۹] العالم. ۳- و أما أرسطوطالیس فانه یری أنه عدد حرکة الفلک[۸۹۰].

۴- و أما اراطوستانیس[۸۹۱] فانه یری أن الزمان هو طریق[۸۹۲] العالم.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۰

فى جوهر الزمان:

۱- أفلاطون يرى أن جوهر الزمان[۸۹۳] هو حركة السماء. ۲- أما أكثر الرواقيين فانهم يرون أن جوهر الزمان هو الحركة نفسها. و أكثرهم[۸۹۴] يرون أن الزمان لا كون له: و أما أفلاطون فانه يرى للزمان كونا فى الوهم[۸۹۵].

فى الحركة:

۱- أما فوثاغورس و أفلاطن فانهما يريان (أن) الحركة هى اختلاف و تغيير يعرض فى العنصر. ۲- و أما أرسطوطالس فانه يرى أن الحركة تمامية[۸۹۶] المتحرك. ۳- و أما ديمقرطس فانه يرى نوعا واحدا من الحركة هو الحركة التى تكون تبعا للدفع و التصادم. ۴- و أما أبيقورس فيقول بنوعين (و)[۸۹۷] أن أحد أجناس الحركة (هى) التى تكون على الاستواء (و الأخرى هى التى تكون) على الميل. ۴- و أما ايروفيلس[۸۹۸] فانه يرى أن من الحركة ما يدرك عقلا، و منها ما يدرك حسا. ۵- و أما أرفليطس فانه كان يبطل الوقوف و السكون من الشكل[۸۹۹]. و كان يرى أن ذلك من شأن الموات. و كان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر[۹۰۰] السرمدية، و أن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة.

فى الكون و الفساد:

۱- إن برمانيدس و مالسس[۹۰۱] و زينون كانوا يبطلون الكون و الفساد، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك. ۲- و أما أنباذقليس

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۱

و أبيقرس و جماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة فانهم يوجبون اجتماعا و تفرقا، لأنهم لا يوجبون كونا و فسادا، و ذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة بالكيفية، لكن باجتماع فى الكمية. ۳- و أما فوثاغورس و جماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل، فانهم أوجبوا كونا و فسادا على الحقيقة.

و ذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الأسطقصات و انتقالها.

فى الضرورة[۹۰۲]:

۱- أما ثاليس فانه يرى أن الضرورة هى من الأشياء التى فى غاية القوة، لأنها تقوى على الكل. ۲- و أما بوثاغورس فانه يقول إن الضرورة شىء موضوع فى العالم. ۳- و أما برمانيدس و ديمقريطس فانهما كانا يريان كل الأشياء فبالضرورة كانت، و أن الضرورة هى البخت، و هى الانتقام[۹۰۳]، و هى السياسة[۹۰۴] و هى فاعل الكل.

فى جوهر الضرورة[۹۰۵]:

۱- و أما أفلاطون فانه ينسب بعض الأشياء

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۲

إلى السياسة، و بعضها إلى الضرورة. ۲- و أما أنباذقليس فانه يرى أن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادى و الأسطقسات. ۳- و أما ديمقرطس فانه يرى أنه الصلابة و الفساد و قرع العنصر (۴- و أما أفلاطن فانه يرى أن جوهر الضرورة هو مرة العنصر، و مرة الوصلة التى بين الفاعل و بين العنصر).

فی البخت:

۱- إن ایراقلیطس یری أن الأشیاء بالبخت[۹۰۶] و أن البخت هو الضرورة. ۲- و أما أفلاطون فانه یوجب البخت فی الأمور الانسانیة و السیر[۹۰۷] و یدخل مع ذلک العلل[۹۰۸] التی من قبلنا. ۳- و أما الرواقیون فانهم یوافقون أفلاطون و یقولون بعلة قاهرة غیر مغلوبة. و أما البخت فانه تساتل[۹۰۹] علل مرتبة؛ و فی هذا الترتیب یدخل ما یکون من جهتنا، فیکون بعض الأشیاء علی مجری البخت، و بعضها تابعا[۹۱۰] لما یکون علی مجری البخت.

فی جوهر البخت:

۱- ان ایرقلیطس یری أن جوهر البخت هو النطق العقلی الذی ینفذ فی جوهر الکل و هو الجسم الأثیری الذی هو زرع[۹۱۱] لتکوین الکل. ۲- و أما أفلاطن فانه یری أنه نطق[۹۱۲] عقلی سرمدی و ناموس سرمدی بالطبیعة للکل. ۳- و أما خریسبس[۹۱۳] فانه یری أن ذلک[۹۱۴] قوة روحانیة و ترتیب مدبر للکل و إنما یقول فی «الحدود»[۹۱۵] إن البحث هو نطق[۹۱۶] عقلی لما فی العالم مدبرا بالسیاسة، و نطق عقلی به کان ما کان و به یکون ما یکون و به هو ما هو. ۳- و أما الرواقیون فانهم یقولون إنه نظام العلل، أعنی ترتیبها

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۲۳

و ما یتبع ترتیبها. ۵- و أما بوسیدونیوس[۹۱۷] فان یری أنه معنی ثالث، و ذلک أنه یجعل الأول زاوس[۹۱۸]، و الثانی الطبیعة، و الثالث البخت[۹۱۹].

فی الاتفاق:

۱- أفلاطن یری فی الاتفاق أنه علة فی المختارین یعرض[۹۲۰] باتباع. ۲- و أما ارسطوطالیس فیری أنه علة تعرض خفیة لاثبات[۹۲۱] لها، تعرض فی الأشیاء التی تکون بالبخت لسبب ما. ۳- و الشیء الذی یکون باتفاق، و الشیء الذی یکون من ذاته- فصل، و ذلک أن الشیء الذی یکون باتفاق (إنما یقع فی الأفعال وحدها)[۹۲۲] و قد یکون بذاته؛ (أما ما یکون بذاته) فانه لا یکون بالاتفاق، و ذلک أنه خارج عن الأفعال. و الاتفاق یکون فی الحیوان الناطق (لا فی) الحیوان غیر الناطق (أو) فیما لا نفس له[۹۲۳]. و أما ما یکون من ذاته فان کونه فی الحیوان الذی لیس بناطق و فی الأجسام التی لا نفس لها.

۴- و أما أبیقورس فیری أن الاتفاق[۹۲۴] علة لاثبات (لها) لا فی الوجه[۹۲۵] و لا فی الزمان و لا فی المکان. ۵- و أما أنکساغورس[۹۲۶] و الرواقیون فانهم یقولون فی الاتفاق إنه علة غیر معروفة عند الأفکار [و] الانسانیة؛ و ذلک أن المکونات منها ما هو بالضرورة، و منها ما هو بالبخت، و منها ما هو باختیار، و منها ما هو بالاتفاق، و منها ما بذاته[۹۲۷] فقط.

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۲۴

فی الطبیعة:

۱- أما أنباذقلیس فانه لا یقول بطبیعة البتة، لکنه یری أن الکون بالاجتماع و الافتراق، و ذلک أنه فی کتابه الموسوم بالأول من «الطبیعیات» (أورد) هذا القول بهذا اللفظ، و أما قوله نصا فهو هذا: «إنه[۹۲۸] لیس لشیء من الموات طبیعة، و لا نهایة للموت المکروه، و لکن اختلاط فقط و ابتدال[۹۲۹] الأشیاء المختلفة؛ و هذا هو المسمی عند الناس طبیعة».

۲- و أما أنقساغورس فانه یوافق أنباذقلیس فی هذا الباب و یری[۹۳۰] فی الطبیعة أنها امتزاج، یعنی کونا و فسادا.

[تمت المقالة الأولی]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۵

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقالة الثانية من كتاب فولوطرخس

اشارة

[۹۳۱] فيما يرضاه الفلاسفة من (الآراء الطبيعية)[۹۳۲] إنى لما أتممت القول فى المبادى و الاسطقسات و ما يتبعها، انتقلت إلى ما كون عنها و جعلت (ابتدائى)[۹۳۳] من الشىء المحدق[۹۳۴] الذى هو فى غاية السمو.

فى العالم[۹۳۵]:

اشارة

۱- إن بوثاغورس أول من سمى الشىء المحيط (بالكل)[۹۳۶] عالما، و معناه فى لغة اليونانيين رتبة، و سماه بهذا الاسم لما فيه من الترتيب.

۲- فأما ثاليس و شيعته فانهم يرون أن العالم (واحد فقط. ۳- و أما ديمقريطس و أبيقورس و تلميذة مطرودورس فيرون أن ثمت عوالم) بلا- نهاية فيما لا نهاية له، فى كل قوام[۹۳۷]. ۴- و أما انباذقليس فانه يرى أن مسير الشمس يحيط بنهاية العالم. ۵- و أما سالوقس[۹۳۸] فانه يرى أن العالم لا نهاية له. ۶- و أما ذيوجانس[۹۳۹] فانه يرى أن الكل لا متناه. ۷- و أما الرواقيون فانهم يرون أن بين أن يقال

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۶

الكل، و بين أن يقال الجميع، فصلا؛ و أن الجميع هو ما لا نهاية له مع الخلاء، و أن الكل هو العالم بغير خلاء، فيكون العالم و الكل شيئا واحدا[۹۴۰].

فى شكل العالم:

۱- أما الرواقيون فانهم يرون أن العالم كرى، و غيرهم يرى أنه صنوبرى، و غيرهم يرى أنه فى شكل البيضة. ۲- و أما أبيوقورس[۹۴۱] فانه يرى أن العالم قد يمكن أن يكون كريّا، و يمكن أن يكون له أشكال أخرى[۹۴۲].

هل العالم متنفس و هل هو مدبر بالسياسة:

۱- أما الآخرون[۹۴۳] كلهم فانهم يرون أن العالم يتنفس، و أنه مدبر بالسياسة. ۲- و أما دمقرطس و أبيقورس و كل الذين يقولون بالتى لا تتجزأ و بالخلاء فانهم لا يرون أنه متنفس، و لا أنه مدبر بالسياسة لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقة. ۳- و أما أرسطوطاليس فانه لا يرى أنه بجملته لا- متنفس، و لا حساس، و لا عقلى، و لا مدبر بالسياسة؛ و يرى أن الأجرام السماوية لها ذلك أجمع، و أنها متنفسة ذات حياة. و أما الأرضية فان ذلك ليس لها. و أن الترتيب لها أيضا هو على سبيل العرض، لا على الأمر الأول[۹۴۴].

هل العالم غير فاسد:

۱- بوثاغورس و الرواقيون[۹۴۵] يرون أن العالم مكون و اللّه [عز و جل] كونه و أنه: أما من قبل الطبيعة ففاسد لأنه[۹۴۶] محسوس، من قبل أنه جسم؛ و أنه لا يفسد، بسياسة[۹۴۷] اللّه إياه، و حفظه له.

۲- و أما أبيقورس فيرى أنه فاسد من قبل أنه مكون، فانه مثل الحيوان و النبات.

۳- و أما كسنوفانس[۹۴۸] فانه يرى أن العالم غير مكون، و أنه سرمدى، و أنه

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۷

غير فاسد ۵- و أما أرسطوطاليس فانه يرى أن جزء العالم تحت القمر منفعل، و أن فيه يمتزج ما كان فوق الأرض.

من أى شىء يغتذى العالم:

۱- أما أرسطوطالس فانه يرى أن العالم إن كان يغتذى فانه يفسد؛ و لكنه لا يحتاج إلى غذاء البتة؛ و لذلك هو سرمدى ۲- و أما أفلاطن فانه يرى أن المغتذى من العالم يغتذى من الذى ينحل منه.

۳- و أما فيلالاوس[۹۴۹] فانه يرى أن فناء العالم على طريقين: أحدهما من السماء بنار تسيل منه، و الآخر بماء قمرى بانقلاب القمر و بانسكاب الماء، و أن البخارات هى غذاء العالم.

من أى أسطقس ابتدأ اللّه عز و جل العالم:

۱- أما الطبيعيون فيقولون إن كون العالم ابتدأ به[۹۵۰] من الأرض، الذى بدأ به من المركز، و إن المركز ابتداء الكرة. ۲- و أما بوثاغورس فانه يرى أن ابتداء العالم من النار، و من العنصر الخامس. ۳- و أما أنباذقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات هو الأثير، و بعده النار، و بعده الأرض، و إن بانقباض الأرض و انعصارها نبع الماء، و أن من الماء تبخر الهواء، و أن السماء كونت من الهواء، و الشمس من النار، و أن من الاسطقسات الأخر انجبل كل ما على وجه الأرض. ۴- و أما أفلاطن فانه يرى أن العنصر المبصر عمل على مثال العالم العقلى. و أول ما عمل من العالم المبصر هو النفس، و بعدها الشكل الجسمانى الذى هو: أما أولا فمن[۹۵۱] النار أو الأرض، و أما ثانيا فمن ماء و هواء. ۵- و أما بوثاغورس فانه كان يرى أنه لما كانت الأشكال خمسة، و هى التى نسميها أجراما، و نسميها تعليمية، كان من المكعّب الأرض، و من الشكل النارى نار، و من ذى الثمانية قواعد الهواء، و من ذى الاثنى عشر قاعدة كرة الكل. ۶- و أفلاطن يقول فى ذلك بقول بوثاغورس.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۸

فى ترتيب العالم:

۱- برمنيدس[۹۵۲] يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة[۹۵۳] مضفورة مركب بعضها على بعض، و أن منها ما هو من جسم مخلخل، و منها ما هو من جسم متكاثف، و أن منها ما هو مجتمع من نور و ظلمة بين تلك، و أن الذى يحتوى على الترتيب كالحائط هو الصلب. ۲- و أما لو قبس[۹۵۴] و دمقرطيس فانهما يريان أن العالم لباس كالقميص يدور به كالغشاء ممدود عليه.

۳- و أما ابيقورس فانه يرى أن بعض العالم نهايتها مخلخلة، و بعضها نهايتها متكاثفة و أن منها متحرك، و غير متحرك. ۴- و أما أفلاطن فانه يرى أن الأول هو النار، و بعده الأثير، و بعده الهواء، و يتلوه الماء، و آخرها كلها الأرض و ربما جمع الأثير مع النار. و أما أرسطاطالس[۹۵۵] فانه جعل الأول أثيرا لا يقبل الانفعال و هو الحس الخامس، و بعده منفعلات: و هى النار و الهواء و الماء و آخر ذلك الأرض، و أن السماوية من ذلك أعطيت الحركة الدورية، و أن المرتّبة بعد السماوية: ما كان منها خفيفا جعل له الحركة إلى

العلو، و ما كان منها ثقيلا جعل له الحركة إلى السفل. ۶- و أما أنباذقليس فانه يرى أن الاسطقسات ليست واقعة و لا أماكنها محدودة، و لكن يستبدل[۹۵۶] بعضها مكان بعض.

ما العلة التى لها العالم مائل[۹۵۷]:

۱- ديوجانس و أنقساغورس يريان (أنه بعد أن تكون العالم و نشأت من الأرض الحيوانات[۹۵۸]، فا) ن قوام العالم قد [۱۲ ا] مال من ذاته إلى جهة الجنوب؛ و لعل ذلك بالسياسة[۹۵۹] ليكون بعضه مسكونا (و بعضه غير مسكون)، لعلة الحر و البرد، و الاعتدال. ۲- و أما أنباذقليس فيرى أن الهواء دافع الشمس، فارتفع الشمال، و انقضّ الجنوب؛ و كذلك العالم كله بأسره.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۲۹

فيما خارج العالم:

۱- أما شيعة بوثاغورس فانهم يرون أن خارج العالم خلاء، و فيه يتنفس العالم و منه. ۲- و أما الرواقيون فانهم يرون أن خارج العالم خال يتخلخل فيه ما لا نهاية له. ۳- و أما فوسيدونيوس[۹۶۰] فانه يرى أنه ليس له نهاية لكن مقدار ما يحتاج اليه للتحليل. و أما أفلاطن و أرسطاطاليس فانهما يريان أنه ليس خلاء البتة، لا خارج العالم و لا داخله[۹۶۱].

ما اليمين و اليسار من العالم:

۱- بوثاغورس و أفلاطون و أرسطوطاليس يرون أن يمين العالم هو أجزاؤه الشرقية التى منها ابتدأ حركته، و أن يساره أجزاؤه الغربية. ۲- و أما أنباذقليس فانه يرى أن يمين العالم ما يلى المنقلب الصيفى، و أن يساره ما يلى المنقلب الشتوى.

فى جوهر السماء:

۱- انقسامنس[۹۶۲] يرى أن جوهر السماء و الحركة التى هى خارج حد أقصى. ۲- و أما أنباذقليس فانه يرى أن السماء جوهر صلب جمد حتى صار كالجليد، و أن جوهر النارى و الهوائى يحيط به كل واحد من نصفى كرتها. ۳- و أما أرسطوطاليس فانه يرى أن السماء من جسم خامس نارى أو من مركب من اجتماع الحار و البارد.

فى قسمة السماء:

اشارة

۱- إن ثاليس و بوثاغورس و شيعته يرون أن كرة السماء تنقسم بخمسة أفلاك، و يسمونها مناطق: و أحدها يسمى شماليا و أبدىّ الظهور[۹۶۳]، و الآخر يسمى منقلبا صيفيا[۹۶۴] و الآخر يسمى معدّل النهار، و الآخر بطن الفلك الشمالى و أبدىّ الخفاء. ۲- فأما المائل المسمى فلك البروج[۹۶۵] فانه يحيط بالثلاثة الأفلاك المتوسطة، فيقاطع الأوسط منها و يماسّ الأخرى. و أما فلك نصف

.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۰

النهار فانه يقطعها على زوايا قائمة و يأخذ من الشمال إلى الجنوب. ۳- و يقال إن أول من وقف على ميل فلك البروج بوثاغورس،

على أن أونيدس[۹۶۶] الذى من أهل شيوس[۹۶۷] يرى أن ذلك موجود له خاصة.

ما جوهر الكواكب:

۱- أما ثاليس فانه يرى أن جوهر الكواكب أرضى، و لكنه مستدير[۹۶۸]. ۲- و أما أنباذقليس فانه يرى أنها ناريـة، من الجواهر النارية التى انعصرت[۹۶۹] من الهـواء فى التمييز[۹۷۰] الأول. ۳- و أما أنقسغورس[۹۷۱] فـانه يرى أن المحيـط فى جوهره نارى، و أنه بقوة دورانه اختطف صخورا من الأرض فأنارها، و ذلك حين تنجذب به. ۴- و أما ديوجانس فانه يرى أن الكواكب من جسم يشابه الحجر الذى يسمى قيسيور[۹۷۲]، و أن تنفس العـالم يتقـدمها. و هو يرى أيضا أن هـذه الأحجار لا تظهر، إلا أنها كثيرا (ما) تقع على الأرض فتنطفئ مثل الكوكب الصخرى الذى يقال إنه سقط فى نهر أجس[۹۷۳]، و صورته صورة النار. ۵- و أما أنباذقليس فيرى أن الكواكب الثابتة مربوطة

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۱

بالجوهر البردى[۹۷۴]، و أما الكواكب المتحيرة فانها متحركة بذاتها. ۶- و أمـا أفلاطون فانه يرى أن الكواكب فى أكثر أجزائها[۹۷۵] نارية، و أن فيها مع ذلك من الاسطقسات الأخر ما يقوم منها مقام القذى[۹۷۶] اللاصق. ۷- و أما اكسانوفانس فانه يرى أن السماء من غيم اسـتنار و أنهـا تنطفئ فى كـل يـوم. و تسـتنير فى الليـل؛ و ذلـك فيهـا مثـل الفحم الـذى يشـتعل و ينطفئ. ۸- و أمـا إرقليطس و البوثاغوريون فانهم يرون أن كل واحد من الكواكب عالم يحيط بأرض و هو بأثير فى الأثير الذى لا نهاية له. و هذه الآراء موجودة فى الكتب المنسوبة إلى أرفاوس[۹۷۷]، فانه يوجد فيها أن كل واحد من الكواكب عالم بأسره. و أما أبيقرس[۹۷۸] فانه لا يدعى فى شىء من ذلك أنه يشمله[۹۷۹]، لكنه يرى فى جميعه أنه ممكن.

فى اشكال الكواكب:

۱- أمـا الرواقيون فيرون أن الكواكب كريـة، كمـا أن العالم كرى، و كـذلك الشـمس و القمر. و أما قلانتس[۹۸۰] فيرى أن أشكالها صنوبريـة. و أما[۹۸۱] أنقسـيمانيس فـانه يرى أنهـا تقوم مقـام المسـامير فى المسـمرة المثبتـة فى الجوهر الجليـدى، و بعضـهم يرى أن الكواكب صفائح رقاق كالتزاويق.

فى مراتب الكواكب:

۱- كسانوقراطس[۹۸۲] يرى أن الكواكب إنما تتحرك على بسيط واحد. ۲- و أما الرواقيون الأخر فانهم يرون أن الكواكب تتحرك فى العلـو و العمـق. ۳- و أمـا دمقرطس فيرى أن الكـواكب الثابتـة أعلى الكـواكب، و بعـدها الكواكب المتحيرة، و بعـدها الشـمس و الكواكب التى

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۲

تسمى فسفورس[۹۸۳] و القمر. ۴- و أما أفلاطون فيرى أن وضع الكواكب الثابتة أعلى الكواكب، و بعدها الكوكب المسـمى بزحل و هو الأول، و يسمى فانين[۹۸۴]، و الثانى كوكب المشترى، و الثالث كوكب المريخ، و يسمى بوريوس[۹۸۵]، و الرابع كوكب الزهرة و يسمى فسفورس،[۹۸۶] و الخـامس كوكب عطـارد و يسـمى ايسـتلبن[۹۸۷] و السـادس الشـمس، و السـابع القمر. ۵- و أما أصـحاب التعاليم[۹۸۸] فبعضهم يرى رأى أفلاطن، و يرى بعضهم أن الشمس فى وسط الكل.

۶- و أما أنقسـمندرس و مطردورس الذى يسمى شيوسى[۹۸۹] و قراطس[۹۹۰] فيرون أن (الشـمس) وضع أعلا جميع الأشياء، و بعده

القمر، و بعدها الكواكب المتحيرة و الثابتة.

فی حرکة الکواکب الانتقالیة:

۱- أنکسغورس و دمقرطس و قلیانتس[۹۹۱] یرون أن الکواکب کلها تتحرک حرکة الانتقال من المشرق إلی المغرب.
۲- و أما ألقمایون[۹۹۲] و أصحاب التعالیم فیرون أن (حرکة الکواکب الانتقالیة
أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۳۳
ضد[۹۹۳]) حرکة الکواکب الثابتة، و أن حرکتها من المغرب إلی المشرق.
۳- و أما أنقسمندرس فانه یری أن حرکة کل واحد من الکواکب إنما هی بالأفلاک و الأکر التی کل واحد منها ثابت علیها. ۴- و أما أنقسمانس[۹۹۴] فیری أن الکواکب تتحرک فوق الأرض و تحتها. ۵- و أما أفلاطن و أصحاب التعالیم فانهم یرون أن حرکة الشمس و الزهرة و عطارد متساویة.

من این تستنیر الکواکب:

۱- أما مطرودرس فیری أن الکواکب الثابتة کلها تستنیر من الشمس. ۲- و أما ارقلطس و أصحاب الرواق فانهم یرون أن الکواکب تغتذی من البخارات الأرضیة. ۳- و أما أرسطاطالیس فانه یری أن الکواکب لا تغتذی، لأنها لیست فاسدة لکنها سرمدیة. ۴- و أما أفلاطن (و الرواقیة) فیری أن العالم بالجملة و الکواکب تغتذی منه.
[۱۲ ب] فی الذی یسمی دیسقروا[۹۹۵]: ۱- أکسانفانس[۹۹۶] یری أن الأنوار التی تظهر علی السفن[۹۹۷] کأنها الکوکب هی سحابات تستنیر بتکیف الحرکة. ۲- و أما مطرودرس[۹۹۸] فانه یری أنها استنارة تظهر للبصر المحسوس علی سبیل (الرهبة و الذهول)[۹۹۹] فی انواء الفصول: ۱- إن أفلاطون یری أن الأنواء، الشتویة منها و الصیفیة، تکون علی قدر طلوع الکواکب و غروبها، أعنی الشمس و القمر و باقی الکواکب الثابتة (و المتحیرة). ۲- و أما أنقسمانس فانه یری أن ذلک
أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۳۴
لا یکون بالکواکب و إنما یکون بالشمس وحدها. ۳- و أما أودقسیس[۱۰۰۰] و أراطیس[۱۰۰۱] فیریان أن ذلک بکل الکواکب إذ یقول فی شعره: «إنه هو[۱۰۰۲] بینهما فی السماء، و حولها أعلام، و لذا ممر الکواکب صیرها سنویة، و کواکب تعمل فی أکثر أمر الأنواء».

فی جوهر الشمس:

اشارة

۱- أنقسمندرس یری أن الشمس دائرة مثل الأرض ثمانیة عشر مرة، و أن استدارتها کاستدارة فلک المجرة، و أنها مقعرة، و أنها ممتلئة تارا، و أن النار تظهر من فم لها کما تظهر الصواعق؛ و هذه عند صورة الشمس.
۲- و أما اکسنوفانس[۱۰۰۳] فانه یری أن جوهر الشمس من أجرام صغار ناریة تجتمع من البخار، و یکون من اجتماعها الشمس أو سحاب یستنیر[۱۰۰۴].
۳- و أما أصحاب الرواق فانهم یرون أن جسم الشمس جوهر عقلی یرتفع من البحر.

۴- و أما أفلاطن فانه يرى أن أكثر جوهر الشمس هو النار. ۵- و أما أنقساغورس و دمقرطيس و مطرودورس[۱۰۰۵] فانهم يرون أن جرم الشمس كالصخرة المستنيرة.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۵

۶- و أما أرسطوطاليس فانه يرى أن جرم الشمس كرة من العنصر الخامس[۱۰۰۶].

۷- و أما فيلولاوس الفوثاغورى فانه يرى أن جرم الشمس [النفس][۱۰۰۷] كالزجاجى، يقبل استنارة النار التى فى العالم و يبعث الضوء إلينا، فتكون الشموس ثلاثا: أحدها التى فى السماء و هى نارية، و الثانية التى تكون منه على سبيل المرآة، و الثالثة الانعكاس الذى ينعكس الينا[۱۰۰۸] (لأننا نسمى هذا الضياء باسم الشمس، لأنه صورة الصورة. ۸- و أنباذقليس يقول بشمسين:

الأولى هى النار الأصلية التى تملأ النصف الآخر من العالم، و تملأ هذا النصف لأنها تقع دائما فى مواجهة النور المنعكس إلينا)[۱۰۰۹]. و النور الذى يسطع بشعاعه فيملأ النصف الآخر، و ينعكس فيملأ الحل الذى يسمى أوبلس و أنها إذا تحركت استنارت و أنارت النار التى تلى الأرض[۱۰۱۰]. ۹- و أما ابيقرس[۱۰۱۱] فيرى أن الشمس جوهر أرضى يتخلخل، شبيه بالقيصور[۱۰۱۲] و الفم[۱۰۱۳]، و من التخلخل الذى يلتهب فيصير نارا.

فى عظم الشمس:

۱- أما أنقسماندرس[۱۰۱۴] فانه يرى أن الشمس مساوية فى عظمها الأرض، و أن الدائرة التى تصير عليها هى مثل الأرض سبعا[۱۰۱۵] و عشرين مرة. ۲- و أما أنقسغورس[۱۰۱۶] فيرى أضعاف ذلك.[۱۰۱۷]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۱۳۵

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۶

۳- و أما [بيقرس و][۱۰۱۸] ارقلطس و ابيقرس فانهم يرون أن كل ما قيل فى ذلك ممكن، و أنها قد يمكن أن تكون فى مقدارها الذى نراها به، أو أعظم منه قليلا (، أو أقل).

فى شكل الشمس:

۱- أما أنقسمانس فانه يرى أن الشمس فى شكلها مثل الصفيحة الرقيقة. ۲- و أما ارقلطس فانه يرى أن شكلها فى شكل السفينة، و أنها مقعرة. ۳- و أما أصحاب الرواق فانهم يرون أنها كرية، و أن كما أن العالم كرى، كذلك الكواكب كرية. ۴- و أما أبيقرس[۱۰۱۹] فانه يرى أن كل ما قيل فى ذلك ممكن أن يكون.

(فى انقلاب الشمس:)

[۱۰۲۰] ۱- يرى أنكسمانس أن الكواكب يدفعها الهواء الكثيف المقاوم. ۲- و أنكساجورس يرى أن الدفع يأتى من الهواء الذى حول القطبين، و أن الشمس بدفعها له تجعله أقوى. ۳- و أما أنباذقليس فيرى أن الفلك الذى يحتوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها، و كذلك دائرتا المدارين، ۴- و ذيوجانس يرى أن تعارض البرودة مع الحرارة ينجم عنه انطفاء الشمس.

۵- و يرى الرواقيون أن الشمس تسير خلال مجال غذائها الذى هو تحتها و هى تتغذى من الأبخرة المتصاعدة من البحر المحيط و الأرض. ۶- و يرى أفلاطون و فيثاغورس و أرسطو أن ذلك يحدث نتيجة ميل دائرة البروج الذى تتحرك الشمس فيه بميل، و

كذلك فى دائرتى المدارين اللتين تحيطان بها: و كل هذا تظهره الكرة أمام الناظر.

فى كسوف الشمس:

۱- إن ثاليس أول من قال إن الشمس تنكسف بمسير القمر (سفليا عموديا، إذ كان) فى طبيعته أرضيا فيستر ما فوقه

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۷

كما يستر الجام[۱۰۲۱]. ۲- و أما أنقسماندرس[۱۰۲۲] فيرى أن كسوف الشمس يكون بانغلاق الفم[۱۰۲۳] الذى كانت تخرج منه من النارية. ۳- و أما ارقلطس فيرى أن ذلك لانفتال[۱۰۲۴] جسم الشمس الذى (هو) شبيه بالسفينة فتصير مقعرة[۱۰۲۵] إلى فوق و محدودية إلى أسفل (ما) يلى أبصارنا. ۴- (و أما) اكسنوفانس[۱۰۲۶] فيرى أن ذلك يكون على سبيل الانطفاء، و أنه بعد مدة يستنير. و قد ذكر أنه وجد (فى) الأخبار (أن) كسوفا أقام شهرا تاما حتى كانت الأيام كلها فيه ليلا[۱۰۲۷].

۵- و بعض الفلاسفة يرى أن ذلك بقبض و اجتماع بعض الأجزاء إلى بعض (مما) يمنع الخروج إلى الاستنارة. ۶- و أما أرسطرخس فانه يضع الشمس مع الكواكب الثابتة، و أن الأرض تتحرك فى فلك الشمس، و أنها تستر الشمس بما فيها[۱۰۲۸] من الميل. ۷- و أما أقسنوفانس[۱۰۲۹] فيرى أن الشمس شموس فى كل إقليم من أقاليم الأرض، و فى كل قطعة و منطقة، و فى كل زمان تغمر الشمس فى قطع من تلك القطوع من قطوع الأرض التى ليست مسكونة. فاذا سترت، ظهر الانكساف (و هو يقول أيضا إن الشمس تسير قدما إلى اللانهاية؛ و لكنها تتراءى لنا أنها تدور، نظرا لبعد المسافة)[۱۰۳۰].

فى جوهر القمر:

اشارة

۱- أنقسمندرس[۱۰۳۱] يرى أن جوهر القمر دائرة مقدارها تسعة عشر ميلا للأرض[۱۰۳۲] مثل ما جسم الشمس، و أنه ممتلئ نارا،

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۸

و أنه ينكسف من قبل استدارة فلكية، و ذلك أنها مقعرة و هى مملوءة نارا، و إنما لها متنفس واحد. ۲- و أما كسانفانس[۱۰۳۳] فانه يرى أن القمر سحاب مستنير. ۳- و أما الرواقيون فانهم يرون أن جسم القمر مركب من نار و هواء. ۴- و أما أفلاطون فانه يرى أن الجواهر النارية فى تركيبه أكثر.

۵- و أما أنقسغورس و ديمقرطس فانهما يريان أن جسم القمر صلب مستنير فيه سطوح و جبال و أودية. ۶- و أما ارقليطس فانه يرى أن جسم القمر أرضى، قد التف عليها سحاب. ۷- و أما فوثاغورس فانه يرى أن جسم القمر مستنير مشابه النار.

فى مقدار القمر:

۱- أما الرواقيون فانهم يرون أن القمر أعظم من الأرض، كما أن الشمس أعظم من الأرض. ۲- و أما فرمانيدس[۱۰۳۴] فانه يرى أن القمر مساوى عظمة الشمس، و أنه يستنير منها.

(فى شكل القمر[۱۰۳۵]:

۱- يرى الرواقيون أن القمر كروى، مثل الشمس.

۲- و يرى أنباذقليس أنه مثل القرص. ۳- و يرى ارقليطس أنه كالزورق.
۴- و يرى آخرون أن شكله مثل الأساطين).

فى استنارة القمر:

۱- أما أنقسمندرس فإنه يرى أن القمر يستنير بنور خاص له لكنه نادر. ۲- و أنطيفون يرى أنه يضيء من نور ذاته و أن استتاره إنما[۱۰۳۶] هو بسبب ملاقاة الشمس إياه، و ذلك أن النار الأقوى تبطل النار الأضعف. و كذلك يعرض فى الكواكب الأخر. ۳- و أما ثاليس و شيعته فيرون[۱۰۳۷] أن استنارة القمر من الشمس. ۴- و أما ارقلطس فانه يرى أن الذى يعرض للشمس [۱۳ ا] و القمر هو عرض واحد؛ و ذلك أن الكواكب لما كانت فى أشكالها شبيهة[۱۰۳۸] بالسفن، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۳۹

التى تبخر إليها تستنير فيما يظهر بالتخييل. و الشمس تستنير استنارة أكثر لأنها تسلك فى هواء أصفى. و أما القمر فانه يسلك فى هواء أغلظ، و لذلك يظهر كمدا.[۱۰۳۹]

فى كسوف القمر:

۱- أما أنقسمندرس[۱۰۴۰] فيرى أن كسوف القمر يكون بانسداد الفم الذى يكون فى تقوسه[۱۰۴۱]. ۲- و أما بيروسس[۱۰۴۲] فيرى أن كسوف القمر يكون بسبب محاذاة جزئه الذى ليس يستنير- إيانا[۱۰۴۳].
۳- و أما إرقلطس فيرى أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا[۱۰۴۴] الجزء منه المقعر تقعير السفينة. ۴- و أما قوم من البوثاغوريين فيرون أن كسوفه يكون من قبل استتاره: تستره عنا مرة الأرض، و مرة ما يقوم مقام الأرض. و أما المحدثون فيرون أن القمر يلتهب كالتهاب النار رويدا رويدا على ترتيب إلى أن يصير بدرا، ثم يأخذ فى الانطفاء على تلك المناسبة إلى أن ينتهى إلى الاجتماع فينطفئ البتة. ۵- و (أمّا) أرسطوطاليس[۱۰۴۵] و أفلاطون و الرواقيون و التعليميون فانهم متفقون على أن حقيقة القمر التى تكون فى أوائل الأهلّة باجتماعه[۱۰۴۶] مع الشمس و استنارته بها و مسامتة المستنير[۱۰۴۷] منها الشمس. و أما الكسوفات فتعرض لها بدخولها فى ظل الأرض إذا كانت الأرض بين الكواكب أو كانت[۱۰۴۸] سدا بينهما.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۰

فى رؤية القمر و لم ير أرضيا:

۱- إن البوثاغوريين يرون أن القمر يرى أرضيا لما يسكن فيه، كما يسكن هذه الأرض التى عندنا حيوان له عظم، و نبات؛ و ذلك أنهم يعتقدون أن الحيوانات التى عليها خمسة عشر ضعفا لهذه الحيوانات؛ و أنه لا يخرج منها فضل ينقصه البتة؛ و أن اليوم[۱۰۴۹] عندها فى هذا المقدار من الطول. ۲- و أما أنقسغورس فيرى فى جنسه[۱۰۵۰] اختلافا لسبب الامتزاج لأنه ميت[۱۰۵۱] ممتزج من جوهر بارد أرضى؛ و أن جوهر الأرض قد خالط الجوهر النارى. و كذلك تسمى هذه الكواكب دريئة[۱۰۵۲] الكواكب.
۳- و أما الرواقيون فانهم يرون- من قبل أن جوهر هذه الكواكب هو متباين[۱۰۵۳]- أن امتزاجها ليس بمستكمل.

فى ابعاد القمر:

۱- أما أنباذقليس فيرى أن بعد القمر من الشمس ضعف بعده من الأرض. (۲- و أما التعليميون (- الرياضيون) فيرون أن بعد القمر من

الشمس ضعف بعده من الأرض) ثمانية عشر ضعفا.

و أما أريطوستا (نس)[۱۰۵۴] فيرى أن بعد الشمس من الأرض أربع مائة ألف و ثمانية آلاف اسطادية[۱۰۵۵]، و أن بعد القمر من الشمس ثمانية و سبعين ألف اسطادية.

فى السنين و كم زمان كل واحد من الكواكب المتحيرة:

۱- إن دورة زحل تتم فى ثلاثين سنة؛ و دورة المشترى فى اثنتى عشرة سنة؛ و المريخ فى سنتين؛ و الشمس فى اثنى عشر شهرا، و كذلك دورة عطارد و الزهرة لأنهما يساويان

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۱

الشمس فى المسير؛ و أما دورة القمر فانها تتم فى ثلاثين يوما، و هو زمان الشهر الذى من رؤيته إلى اجتماعه[۱۰۵۶]. ۲- و أما السنة العظمى فان بعض الناس يجعلها فى ثمانى سنين، و بعضهم يجعلها فى تسع عشرة سنة، و بعض يجعلها فى سنتين منقوص منها سنة واحدة. و أما ارقلطس فانه يرى أن السنة العظمى من ثمانية عشر ألف سنة شمسية. و أما ذيوجانس فيرى[۱۰۵۷] أن السنة الشمسية هى ثلاثمائة و خمسة و ستين دورا من أدوار سنة ارقلطس[۱۰۵۸]. و قوم آخرون يرون أن السنة العظمى تتم فى سبعة آلاف و سبعة و سبعين سنة.

] [تمت المقالة الثانية بحمد اللّه و منّه] [

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۲

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقالة الثالثة من كتاب فلوطرخس

اشارة

فيما يرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية قال: إنى لما أتيت فى القولين الأولين باختصار على القول فى الأجرام[۱۰۵۹] السماوية، فكان حدها القمر الذى تنتهى إليه، فانى رأيت أن أنتقل فى المقالة الثالثة إلى الأشياء العلوية؛ و هذه الأشياء[۱۰۶۰] هى و إن كانت[۱۰۶۱] من فلك القمر منحدرا إلى موضع الأرض، فقد ظن بها فى الرتبة أنها تقوم مقام المركز عن محيط الكرة. و لنبتدئ من هاهنا.

فى المجرة:

۱- المجرة هى فلك ذو سحاب يرى فى الجو أبدا دائما، و يسمى من قبل بياض لونه لبنيا. ۲- و البوثاغوريون: منهم من قال إنه من احتراق[۱۰۶۲] كوكب سقط من الموضع الذى كان فى زمن فياثن[۱۰۶۳]. ۳- و منهم من قال: مسير الشمس كان أولا عليه. ۴- و قوم قالوا إنه يخيل لقوم مقام تخييلات المرايا تعكس الشمس شعاعاتها إليه، مثل الذى يعرض فى قوس قزح من تأثير فى السحاب. ۵- و أما مطرودرس[۱۰۶۴] فانه يرى أن كونه بسبب مسير الشمس و مرورها، و ذلك أنه يرى أن هذا الفلك من فلك الشمس.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۳

۶- و أما برمانيدس فيرى أن اختلاط الكثيف و السخيف[۱۰۶۵] أحدث اللون اللبنى.

۷- و (أما) أنقساغورس فيرى أن ظل الأرض على هذا الوضع يقف من السماء إذا كانت الشمس تحت الأرض و لم يتبين الكل بالنار التى هى فيها.

۸- و أما دمقرطس فيرى أنها استنارة كواكب كثيرة متصلة صغار يستنير بعضها ببعض. ۹- و أما أرسطوطاليس فيرى أن التهاب بخار كثير يابس متصل يكون فيه كالذؤابة[۱۰۶۶] فى صورة النار تحت الكواكب المتحيرة. ۱۰- و أما فوسيدونيوس[۱۰۶۷] فيرى أنها نار قائمة أقوى من الكواكب، و أكثر تكاثفا من الضياء.

فى الكواكب الاذناب و انقضاض الكواكب و المجرة المستطيلة التى ترى فى السماء و كانها قضيب:

۱- أما شيعة فوثاغورس فانهم يرون أن كوكب الذؤابة[۱۰۶۸] هو كوكب من الكواكب التى لا يكون ظهورها أبدا، لكنها تظهر فى زمن محدود على سبيل الأدوار. ۲- و آخرون يرون أنه انعكاس شعاع أبصارنا عن الشمس قريبا مما نرى فى المرايا. ۳- و أما أنكساغورس[۱۰۶۹] و دمقرطس فانهما يريان أنه اجتماع كواكب كثيرة و أكثر، على سبيل اتصال [۱۳ ب] النور و استنارة كل واحد بالأجزاء. ۴- و أما أرسطوطاليس فيرى أنه بخار ثابت مستنير من البخار اليابس. ۵- و أما اسطراطن[۱۰۷۰] فيرى أنه كوكب قد احتوى عليه سحاب كثيف كما يكون فى المصابيح. ۶- و أما ارقليدس الذى من بنطس[۱۰۷۱]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۴

فيرى أنه سحاب متعال يستنير بكوكب متعال. و هو مع ذلك يذكر أن هذا علة الذؤابة و الذى يسمى هالة و التى تسمى قيون[۱۰۷۲] و ما شابه هذه، و كذلك كل المشائين يرون أن كون هذه كلها من أشكال السحاب. ۷- و أما أبيجانس[۱۰۷۳] فيرى أنه من ارتفاع هواء قد خالطه جوهر أرضى مستنير. ۸- و أما بويتس[۱۰۷۴] فيرى أنه تخييل هواء يرتفع. ۹- و أما ذيوجانس فيرى أن الكواكب ذوات الأذناب[۱۰۷۵] هى كواكب على الحقيقة. ۱۰- و أما أنقساغورس فيرى أن الكواكب التى تنقضّ إنما[۱۰۷۶] تسقط من الأثير بمنزلة الشرارة، و كذلك تطفأ على المكان.

۱۱- و أما مطرودرس فيرى أنه غرب[۱۰۷۷] سقط من الشمس فى السحاب الذى يكون على طريق الصعوبة و الشدة مثل الشرارة. ۱۲- و أما كسانوفانس فانه يرى أن كون جميع ذلك عن سحاب مستنير أو متحرك.

فى البرق و الرعد و الصواعق و التى تسمى فريسطير[۱۰۷۸] و التى تسمى طوفن:

۱- أما أنقسمندرس فيرى أن جميع ذلك إنما يحدث عن الهواء: فانه إذا التف على سحاب غليظ و قهره حتى يسقط بالقهر لدقته و خفته- عند ذلك يحدث.

و أما الصوت فمن قبل الانخراق و الفرجة التى ينفرج بها السحاب الأسود يحدث

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۵

عنه الاستنارة. ۲- و أما مطرودرس فيرى أنه إذا سقط هواء (فى) سحاب جامد بالتكاثف يحدث: أما الصوت فمن قبل التصادم، و الاستنارة فمن قبل الخرق و الفرج[۱۰۷۹] تحدث[۱۰۸۰] (و) الحركة إذا اجتمع إليها حر الشمس تحدث عن ذلك الصاعقة، و إذا ضعفت الصاعقة صار عنها المسمى فرسطير[۱۰۸۱].

۳- و أما أنقسغورس فيرى أن ذلك يحدث إذا سقط البارد فى الحار، و ذلك هو أن يسقط جزء من الأثير إلى الهواء، فان التصادم و التضريب يحدث الرعد، و لون السواد الذى يحدث فى السواد[۱۰۸۲] يكون عنه البرق، و على مقدار عظم النور فى كثرته و عظمه يحدث الذى يسمى كارونوس[۱۰۸۳] (و) التى هى أكثر فى الجسمية يكون عنها المسمى توفن[۱۰۸۴]، و أن النار المخالط للسحاب يسمى فرسطير.[۱۰۸۵] ۴- و أما الرواقيون فيرون أن الرعد يكون من قبل (اصطدام) السحاب؛ و أما البرق فمن قبل استنارة[۱۰۸۶] بالحك؛ و أما الصاعقة فمن استنارة مفرطة؛ و أما المسمى فرسطير[۱۰۸۷] فمن استنارة ضعيفة. ۵- و أما أرسطوطاليس فيرى أن ذلك كله من البخار اليابس، فاذا لاقى بخارا رطبا فمانعه الخروج، كان صوت الرعد عن احتكاك و حرق و يكون البرق مع ظهور اليبوسة.

و أما الأفرسطير[۱۰۸۸] و الطوفون[۱۰۸۹] فيحدثان من قبل كثرة العنصر الذى يجتذبه كل واحد إليه: فاذا كان أكثر حرارة كان عنه الأفرسطير، و إذا كان أوله غلظ كان عنها طوفون.

فى السحاب و الامطار و الثلج و البرد:

۱- أما أنقسمانس فيرى أن السحاب يكون إذا غلظ الهواء، بل إذا اجتمع اجتماعا أكثر. فاذا انعصر كان عن العصارة المطر. و أما الثلج فانه يكون إذا جمد الماء الذى ينحدر من السحاب.

و أما البرد فيكون إذا خالط الماء و مازجه هواء. ۲- و أما مطرودرس فيرى أن السحاب من الجوهر اللطيف الذى يرتفع من الماء. ۳- و أما أبيقرس فيرى أن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۶

السحاب من البخار و يرى أن البرد يستدير بطول المسافة فى انحداره، و كذلك قطرات المطر.

فى قوس قزح:

۱- الآثار التى تكون فى الجو منها ما له فى ذاته قوام مثل المطر و البرد، و منها ما يكون له ظهور فقط و ليس له قوام فى نفسه: من ذلك أنا إذا سرنا فى السفن تخيل لنا أن أرض البر تتحرك، و من ذلك ما يظهر لنا فى قوس قزح. (۲- و أفلاطون يقول: إن الناس تخيلوا أن أباه هوثوماس[۱۰۹۰]، و هذا لأنهم أعجبوا به: ففى اليونانى: ثومساى معناه:

أعجب بكذا. قال هوميروس: لما تبدى قوس قزح الأرجوانى أمام أعين الناس. و لهذا فان بعض القوم تخيلوه ذا رأس ثور تلتهم أزهارا. ۳- كيف نشأ قوس قزح) و بصرنا يكون: إما على خطوط مستقيمة، و إما على خطوط منحنية، و إما على خطوط منعكسة. و هذه الخطوط ليست بمحسوسة بل مدركة عقلا، إذ لا أجسام لها. ۴- و الأشياء التى نراها على خطوط مستقيمة هى ما نبصره فى الهواء و فى الحجارة الصقيلة، إذا كان ما جرى هذا المجرى لطيف الأجزاء أثيرها[۱۰۹۱]. ۵- و أما الأشياء التى نراها على خطوط منحنية فهى ما نبصره فى الماء. و ذلك أن البصر ينحنى لتكاثف عنصر الماء، و لذلك يرى المدرى[۱۰۹۲] فى البحر منحنيا إذا رأيناه من بعد.

۶- و الجهة الثالثة من جهات النفس[۱۰۹۳] يكون بالانعكاس، مثل الأشياء التى ترى فى المرايا. و ما يظهر فى قوس قزح من الأثر يجرى هذا المجرى. و قد ينبغى أن نضع فى أوهامنا أن البخار الرطب إذا استحال إلى السحاب، ثم صار رويدا إلى أن ينتقل إلى قطرات كأنها رشح حدث عن ذلك قوس قزح محاذيا لها.

و ذلك أن الشعاع يلقى تلك القطرات فينعكس، و يكون عن ذلك الانعكاس

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۷

قوس قزح. ۷- و هذه القطرات ليس يظهر عنها ما هو مشابه لها، لكن يرى أجزاء الأول منه محمرا، و الثانى مائلا إلى الخضرة. ۸- و ذلك أن ضياء الشمس و نورها إذا لاقى الجسم الذى يعكسه، انعكس عنه محمرا صافيا.

و أما ما يلى ذلك، فانه يكون مكدرا، لما يعرض فى الجسم الذى ينعكس عنه (ثم يستحيل إلى أخضر إذ) يكون أكثر كدرا. ۹- و قد يمكن أن يمتحن ذلك بالعقل: فانه إن وقف واقف بحذاء الشمس (و عرض) ماء يدرّبه[۱۰۹۴] فيما بينهما و فعل ذلك متصلا حتى يكون عنه انعكاس، وجد من ذلك قوس قزح ظاهرا ظهورا بينا. و قد يعرض مثل ذلك لمن كان به رمد إذا نظر إلى السراج.

۱۰- و أما أنقسمانس فانه يرى أن قوس قزح يكون من استنارة الشمس و محاذاتها سحابا متكاثفا أسود، و ذلك من قبل أن شعاع الشمس فى هذه الحال لا يقدر أن ينفذ، لكنها تنقطع عند ذلك الجسم الكثيف. ۱۱- و أما أنكساغورس فانه يرى أن قوس قزح

يكون من انعكاس شعاع الشمس عن سحاب كثيف، و أنه (يكون)[۱۰۹۵] بحذاء ما يلاقيه كوكب ثابت أبدا. و كذلك يكون فى غير الآثار الشمسية التى تكون فى المواضع التى يقال لها[۱۰۹۶] بونطس[۱۰۹۷].

۱۲- و أما مطرودرس فيرى أن الشمس إذا سطع شعاعها على سحاب يصير لون السحاب أصفر، و يصير الشعاع نفسه أحمر.

فى القصاب[۱۰۹۸]:

ما يعرض فى الضياء الذى يسمى قصاب[۱۰۹۹] و الذى

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۸

ينسب إلى مضافته الشمس، هو مجتمع من شىء له حقيقة؛ فهو ما يرى من السحاب. و أما ما ليس له حقيقة فما يظهر فيه من الألوان، لأن الألوان التى تظهر فى هذه التأثيرات إنما هى فى التخييل فقط؛ و ما يظهر فى هذه المعانى من الأشياء التى تجرى على مجرى الطبيعة و من الأشياء التى تستعاد و تستعمل، فالأعراض فيها متشابهة.

فى الرياح:

۱- أما أنقسماندرس فيرى أن الرياح هى السيلان، سيلان الهواء، و أن هذا يحدث إذا حركته[۱۱۰۰] الشمس، و أذابت الأجزاء اللطيفة الرطبة التى فى الهواء. ۲- و أما أصحاب الرواق فيقولون فى الريح إنه سيلان الهواء و إن اسمه يختلف على قدر اختلاف الأمكنة التى يسيل فيها. فاذا كان ذلك من هواء مظلم و فى المغرب سمى زافرس[۱۱۰۱] و هذا الاسم فى لغة اليونانيين مشتق من الظلام و من السيلان. و إذا كان ذلك فى المشرق سمى أفيليوطس[۱۱۰۲]، و إذا كان فى الشمال سمى بورياس[۱۱۰۳]، و إذا كان فى الجنوب سمى ليبا[۱۱۰۴].

۳- و أما مطرودرس فيرى أن الرياح تحدث من انبعاث الهواء الذى يكون عن البخار الكائن عن إحراق الشمس، و أن الرياح الشتوية التى تهب من الشمال يكون هبوبها إذا غلظ الهواء لاجتماعه عند توسيعه بالشمس[۱۱۰۵] إذا كانت فى المنقلب الصيفى و سيلان الهواء بهذا السبب.

فى الشتاء و الصيف:

۱- إن أنباذقليس و الرواقيين[۱۱۰۶] يقولون فى الشتاء و الصيف إنه يكون إذا قوى الهواء فتكاثف و انحرف إلى فوق، و أن الصيف يكون

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۴۹

إذا انحرف[۱۱۰۷] النار من فوق إلى أسفل. ۲- و إذ قد ذكرت الآثار التى تظهر فى أعالى الجو، فانى الآن آخذ فى ذكر الأرض.

فى الارض:

۱- أما ثاليس و أصحابه فيرون[۱۱۰۸] أن الأرض واحدة.

۲- و أما اكاتس[۱۱۰۹] الذى من شيعة بوثاغورس فانه يقول بأرض و شىء آخر يسميه انتخثون[۱۱۱۰] يعاقب الأرض. ۳- و أما الرواقيون فانهم يرون أن الأرض واحدة متناهية. ۴- و أما كسنوفانس[۱۱۱۱] فيرى أن الأرض أسفلها (فى عمق لا متناه[۱۱۱۲] و) أعلاها متكاثف، و أن جوهرها من هواء و نار تكاثفا.

۵- و أما مطرودرس فيرى أن الأرض هى دردى[۱۱۱۳] الماء و ما كان من الماء ذا قوام، و أن الشمس عند الهواء تجرى هذا المجرى.

فی شکل الارض:

۱- أما ثاليس و الرواقيون و من أخذوا عنهم[۱۱۱۴] فانهم يرون أن الأرض كرية. ۲- و أما انقسماندرس[۱۱۱۵] فيرى أن شكلها

أرسطوطاليس فی النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۰

كأشكال الأساطين الحجرية، و إن بسائطها مقوّسة. ۳- و أما أنقسمانس فيرى أنها فی صورة المائدة. ۴- و أما لوقبس فانه يرى أنها فی صورة الطبل.

۵- و أما ديمقرطس فيرى أنه فی صورة الجام[۱۱۱۶] بعرضه، و (من) وسطها مقعرة.

فی وضع الأرض:

۱- أما شيعة ثاليس فانهم يرون أن الأرض فی الوسط. ۲- و أما أكسنوفانس فانه يرى أن الأرض أول الأشياء، و أنها قد وضعت أصلا لا نهاية له. ۳- و أما فيلولاوس الفوثاغورى فانه يرى أن النار فی الوسط، و أنه كالمستوقد[۱۱۱۷] للكل، و بعده الأرض التی يسميها أنطخثون، و الثالث الأرض التی نسكنها، و هی مقابلة الأرض التی تسمی أنطخثون[۱۱۱۸] و هذه الأرض مترجحة عليها، و لذلك لا يراها[۱۱۱۹] الذين يسكنون هذه.

۴- و برمنيدس[۱۱۲۰] أول من ذكر أن المسكون من الأرض ما تحت منطقتی المنقلبين[۱۱۲۱].

فی ميل الأرض:

۱- لوقبس[۱۱۲۲] يرى أن الأرض مائلة إلى الجهة الجنوبية، لما فی الجهة الجنوبية من التخلخل؛ و لأن الجهة الشمالية متكاثفة جامدة لأنها قوية البرد بالثلوج، و الجهة المقابلة لها محرقة. ۲- و أما ديمقرطس فانه يرى أن الجهة الجنوبية من الكل لما كان ضعيفا مالت الأرض إليها، و ذلك أن الجهة الشمالية لأنها فی مزاجها غير معتدلة، و لذلك صار جزء الأرض الذی فيها ثقيلا، لأنه زائد[۱۱۲۳] بالنماء و النشوء.

فی حركة الارض:

۱- إن جل الفلاسفة يرون أن الأرض ثابتة.

۲- و أما فيلولاوس[۱۱۲۴] البوثاغورى فانه يرى أنها متحركة حركة دورية على دائرة مائلة مشابهة لحركة الشمس و القمر. ۳- و أما أورقليدس[۱۱۲۵] الذی من

أرسطوطاليس فی النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۱

بنطس و اقفنطس[۱۱۲۶] البوثاغورى فانهما يريان أن للأرض حركة، لكنها حركة ميل و رجوع مثل حركة الدواليب، و أنها[۱۱۲۷] حركة من المغرب إلى المشرق و على مركزها. ۴- و أما ديمقرطس فانه يرى أن الأرض كانت فی الابتداء تتكفأ[۱۱۲۸] لصغرها و خفتها، و على طول الزمان تكاثفت و ثقلت فثبتت[۱۱۲۹].

فی قسمة الارض:

إن بوثاغورس يرى فی الأرض أنها مقسومة قسمة متناسبة بقسمة السماء بخمس مناطق، و هی: المنطقة الشمالية، و الجنوبية، و الصيفية، و الشتوية، و المعتدلة؛ و الوسطى منها تفصل وسط الأرض، و لذلك سميت محترقة، و أما المسكون منها فهو الوسط من

الصيفية و الشتوية لأنهما معتدلان.

فى الزلازل:

۱- أما ثاليس و دمقرطس فانهما يريان و ينسبان علة الزلازل إلى الماء. ۲- و أما الرواقيون فانهم يرون أن الزلزلة تكون إذا استحالت الرطوبة التى فى الأرض إلى الهواء و طلبت الخروج. ۳- و أما أنقسمانس[۱۱۳۰] فيرى أن علة الزلازل هى سير الأرض و تخلخلها، و أحد هذين المعنيين يتولد عن التيبس، و المعنى الآخر يتولد عن الأمطار. ۴- و أما أنقساغورس فانه يرى أن الزلازل تكون إذا غار الهواء و لم يقدر (أن) ينفذ من بسيط الأرض لكثافته و تلبده، فيتراجع و يتلاقى، فيحدث عن ذلك فيه مثل الرعد. ۵- و أما أرسطوطاليس فيرى أن ذلك لشمول البرودة على الأرض من كل الجهات من فوق و من أسفل، و عند ذلك يبادر الحار إلى فوق الأرض إذا كان خفيفا؛ و لذلك إذا

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۲

تكاثف البخار اليابس تلجلج و تنجى[۱۱۳۱] فتحدث عنه الزلزلة فى الأرض.

۶- و أما مطرودرس فانه كان يقول: كيف يمكن أن يتحرك جسم فى مكانه إن لم يدفعه دافع و يجذبه جاذب؟! و لذلك يرى أن الأرض لما كان ليس لها فى طبيعتها أن تتحرك لكن تثبت فى مكانها، فانها[۱۱۳۲] لا تتحرك لكن مواضع منها توهم ذلك. ۷- و أما برمانيدس و دمقرطس فانهما يريان أن الأرض لما كان بعدها من الجهات كلها مستويا[۱۱۳۳]، و لم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل إلى جهة من الجهات، لذلك صارت تتموج فقط، و لا تتحرك. ۸- و أما أنقسمانس فانه يرى فى الأرض أنها من قبل عرضها تسبح فى الهواء. ۹- و منهم من قال إن الأرض تتحرك على الماء كما يتحرك على الألواح و الخشب فى الأنهار.

۱۰- و أما أفلاطن فيرى أن كل حركة لها ستة أبعاد: فوق، و تحت، و يمين، و شمال، و قدام، و خلف. و غير ممكن أن تتحرك الأرض فى بعد من هذه الأبعاد إذ كان وضعها يوجب أن ليس لها أن تميل و تخص بالميل جهة من الجهات، إلا أن مواضع منها تتحرك بسبب التخلخل. ۱۱- و أما أبيقرس[۱۱۳۴] فيرى أنه قد يمكن أن يصفقها[۱۱۳۵] هواء غليظ و ماء تحت الهواء[۱۱۳۶]. فبذلك الصفق و الصدم يمكن أن تتحرك. و قد يمكن أن تتحرك بما فى أجزائها السفلية من الطبيعة السياسية[۱۱۳۷] فيكون ذلك بالهواء المحبش[۱۱۳۸] فيها، و لا سيما فى المواضع المقعرة التى تقوم مقام الكهوف و المغاور.[۱۱۳۹]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۳

فى البحر و كيف صار مرا:

۱- أما أنقساندرس[۱۱۴۰] فيقول إن البحر هو بقية من الرطوبة الأولى التى جفف أكثرها، و ما بقى منه استحال إلى الاحتراق. ۲- و أما أنقساغورس فانه كان يرى أن الرطوبة الأولى المجتمعة لما احترقت بدوران الشمس و انعصر الشىء الدسم منه، استحال الباقى إلى ملوحة و مرارة. ۳- و أما أنباذقلس فيرى أن البحر عرق[۱۱۴۱] تعرقه الأرض لما ينالها من إحراق الشمس لاتصال دورها. ۴- و أما أنطفن[۱۱۴۲] فيرى أن البحر هو عرق تحدر عن الحرارة التى انعصر عنها الجوهر الرطب، و ذلك يحدث عن كل عرق. ۵- و أما مطرودرس فيرى أن البحر هو ما بقى مما صفّته الأرض من الرطوبة المائية لغلظ جسمها كما يعرض فيما يصفى بالرماد.

۶- و (أما) أصحاب أفلاطن فيرون أن الماء الذى (هو) أسطقس: ما كان منه عن الهواء و ما يعرض فيه من البرد كان حلوا، و ما كان منه فى الأرض لما يناله من الاحتراق و الحرارة يكون مرا.

كيف يكون المد و الجزر:

۱- أرسطوطاليس و أرقليدس[۱۱۴۳] يريان أن المد و الجزر يحدثان عن الشمس ان حركت[۱۱۴۴] الشمس الرياح، و أزجتها. فاذا انتهى ذلك إلى البحر الذى يسمى الاطلنطيقى[۱۱۴۵] كان عنه المد. و إذا صارت هذه الرياح فى النقصان و الرجوع كان عنه الجزر. ۲- و أما فوثاياس[۱۱۴۶]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۴

الذى ينسب إلى مساليوطس[۱۱۴۷] فانه يرى أن المدّ[۱۱۴۸] يكون بامتلاء القمر و زيادته، و أن الجزر يكون بنقصانه. ۳- و أما طيماوس فانه يرى أن علة المد (هى الأنهار التى تصب فى البحر الأطلنطى، منحدرة من (جبال) الغال، فبانصبابها بشدة و دفعها مياه البحر يحدث المد)[۱۱۴۹] و يحدث أيضا [عند] سكونها، فيحدث الجزر. ۴- و أما سالوقس[۱۱۵۰] صاحب التعاليم فيرى أن الأرض تتحرك و تسكن، و أن حركتها و سكونها على قدر دوران القمر و الهواء الذى بين الجسمين إذا حدث و صار إلى البحر الذى يسمى أتلنطقوس[۱۱۵۱] حدث معه.

كيف تكون الهالة:

أما تكوّن الهالة (فهو) على ما أصف: إن بين القمر و البصر و بين البصر و الكوكب آخر هو أغلظ من جنس الضباب و البصر، ينعكس عن هذا الهواء و يتسع و يتهيأ إلى الكواكب فيظهر[۱۱۵۲] للبصر أنه دائرة لما ينعكس من الشعاع إلى ذلك الكوكب، فيظهر للبصر أنه مستدير و يسمى هالة؛ و يكون ظهور الدائرة على ما يتخيل فى المواضع الذى منه ينعكس الشعاع (الذى) عنه كان التأثير فيه.

] [تمت المقالة الثالثة] [

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۵

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقالة الرابعة

اشارة

من كتاب فلوطرخس فى الآراء الطبيعية (بعد أن تجولنا فى أقسام العالم، ها نحن أولاء نصل إلى جزئياته:)[۱۱۵۳]

فى زيادة النيل:

اشارة

۱- ثاليس يرى أن الرياح الشتوية[۱۱۵۴] إذا هبت بمصر من أمامها[۱۱۵۵] تزيد فى عظم النيل و سيلانه و انتفاخه بما ينصب إليه من الملح[۱۱۵۶] الذى يجرفه. ۲- و أما أوثامنس[۱۱۵۷] المنسوب إلى مصالوطس فانه يرى أن النيل يمتلئ من يجرفه أوقيانوس[۱۱۵۸] و البحر الخارج و هو بحر حلو. ۳- و أما أنقساغورس فيرى أن زيادة النيل من الثلوج التى فى أرض الحبشة: تجمد فى الشتاء، و تذوب فى الصيف. ۴- و أما ديمقرطس فانه يرى أن الثلوج التى فى آخر الأرض الشمالية تذوب بعد الانقلاب الصيفى و تسيل إلى ناحية الجنوب و إلى مضرب الرياح الشتوية، فيكون منها أمطار شديدة و تمتلئ منها البقايع[۱۱۵۹] و البرك و نيل

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۶

مصر. ۵- و أما ارودطس[۱۱۶۰] مؤلف الكتب فيرى أن الأنهار تسيل إلى النيل سيلانا متساويا فى الصيف و الشتاء، إلا أن سيلانها يظهر فى الشتاء ظهورا أقل، لأن فى هذا الزمان تقرب الشمس من الأرض سيما من أرض مصر فينتزع (من) النيل[۱۱۶۱] بخار تنقص

به المياه. ۶- و أما فورس[۱۱۶۲] صاحب الأخبار[۱۱۶۳] فيرى أن مصر كلها تذوب عرقا بفعل الصيف فيفيض منها ماء غزير، و أن أرض أرابيا و أرض لوبيه (تساعد على هذا نظرا إلى كون التربة مسامية و رملية)[۱۱۶۴].

۷- و أما أودقس[۱۱۶۵] فانه يحكى عن الكهنة أنهم يقولون إن مياه الأمطار و فصول السنة إذا كان عندنا الصيف و نحن نسكن فيما يلى المنقلب الصيفى، كان عند الذى يسكنون فيما يلى المنقلب الشتوى شتاء، فتجتمع المياه هنالك و تسيل إلى النيل، فتلك زيادة النيل و نقصانه.

ما حد النفس[۱۱۶۶]:

۱- ثاليس أول من قال إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة ذاتها. ۲- و أما بوثاغورس فيرى أن النفس عدد يحرك ذاته،

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۷

و يعنى بقوله العدد: العقل. ۳- و أما أفلاطن فيرى أن النفس جوهر عقلى متحرك[۱۱۶۷] من ذاته على عدد ذى تأليف. ۴- و أما أرسطوطاليس فيرى أن النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى[۱۱۶۸] ذى حياة بالقوة، و يعنى بقوله: كمالا، الشىء الذى يكون فعلا. ۵- و أما ديكارخس[۱۱۶۹] فانه يرى أن النفس تأليف الأربعة الأسطقصات. ۶- و أما أسقلبيادس الطبيب فيرى أن النفس هو شىء مع تدرب (الحواس)[۱۱۷۰] و ارتياضها.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۸

هل النفس[۱۱۷۱] (جسم) و ما جوهرها:

[۱۱۷۲] ۱- إن هؤلاء الذين ذكرناهم كلهم يضعون[۱۱۷۳] أن النفس ليست بجسم، و يقولون إنها طبيعة محركة ذاتها، و إنها جوهر عقلى، و إنها كمال للجسم الطبيعى الآلى[۱۱۷۴] الذى هو (حى)[۱۱۷۵] بالقوة. ۲- و أما أصحاب أنكساغورس فانهم يرون أن النفس هوائية، و يقولون فى البدن أيضا إنه مثل ذلك. ۳- و أما أصحاب الرواق فانهم يرون أن النفس روح. ۴- و أما دمقرطس فيرى أن النفس امتزاج بين الأركان المدركة عقلا التى شكلها كرى و قوتها نارية و هى أجسام. ۵- و أما أفيقورس[۱۱۷۶] فيرى أن النفس تمتزج من كيفيات أربع: من كيفية هوائية، و كيفية روحية،

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۵۹

و كيفية أرضية رابعة لا اسم[۱۱۷۷] لها. ۶- و أما أروقليطس فيرى أن نفس العالم بخار من الرطوبات التى فيه، و أما نفس الحيوانات فمن البخار الذى من خارج و البخار الذى من داخل المجانس له.

فى اجزاء النفس:

۱- إن فوثاغورس و أفلاطون كانا يقولان على القول الأول إن النفس[۱۱۷۸] (ذات) جزءين: أحدهما نطقى، و الآخر لا نطق له.

فأما على القول[۱۱۷۹] الأقرب الذى هو أكثر استقصاء فانهما يريان أن النفس ذات ثلاثة أجزاء؛ و ذلك أنهما يقسمان جزء النفس الذى لا نطق له قسمين:

و هما الحرد[۱۱۸۰]، و الشهوة. ۲- و أما أصحاب الرواق فيهم يرون أن أجزاء النفس ثمانية: خمس منها الحواس الخمس: و هى البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس؛ و الصوت، و التوليد، و الرئيس الذى يرتب هذه كلها على الآلات التى تخصها مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل. ۳- و أما دمقرطس و أفيقرس[۱۱۸۱] فانهما يريان أن النفس ذات جزءين، و أن جزءها المنطقى

مركوز فى الصدر، و جزءها الذى لا نطق له[۱۱۸۲] منبث فى جميع امتزاج[۱۱۸۳] البدن.

۴- و أما دمقرطس فانه يرى أن النفس موجودة فى جميع الأشياء حتى و فى الأجسام الميتة، و لذلك فيها شىء مضىء حار حساس بعد أن قد انفشّ[۱۱۸۴] منها أكثر ذلك[۱۱۸۵].

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۰

فى الجزء الرئيس[۱۱۸۶] من اجزاء النفس:

۱- أما أفلاطن و دمقرطس فانهما يريان أن الجزء الرئيس فى الكل الرأس. ۲- و أما أسطراطن[۱۱۸۷] فانه يرى أنه فيما بين الحاجبين. ۳- و أما إرسسطرطس[۱۱۸۸] فانه يرى أنه فى الأماكن التى نسميها أبقرنيدا[۱۱۸۹]. ۴- و أما إروفلس[۱۱۹۰] فانه يرى أن الجزء الرئيس فى التجويف الذى فى الدماغ الذى هو قاعدة له. و أما ۵- برمنيدس و أفيقرس فيريان أنه فى كل الصدر. ۶- و أما أصحاب الرواق كلهم فيرون أنه فى كل القلب أو فى الروح الذى فى القلب. ۷- و أما ذيوجانس[۱۱۹۱] فيرى أنه فى التجويف[۱۱۹۲] الأيسر من تجويفى القلب، و هو التجويف الذى يسمى روحى.

۸- و أما أنباذقليس فيرى أن ذلك فى الدم (و منهم من يرى أنه فى عمق القلب؛ و منهم من يرى أنه فى الغشاء الذى على القلب). و منهم من يرى أنه فى الحجاب.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۱

نفسه. و قوم من الحدث يرون أنه ينبعث من الدماغ إلى الحجاب[۱۱۹۳].

۱۰- و أما بوثاغورس فيرى أن قوة الحياة فى القلب، و قوة النطق و العقل فى الدماغ[۱۱۹۴].

[-۱۵]

فى حركة النفس:

۱- أما أفلاطون فيرى أن النفس دائمة الحركة، و أن العقل[۱۱۹۵] غير متحرك حركة الانتقال. ۲- و أما أرسطوطاليس فيرى أن النفس غير متحركة، و أنها تتقدم كل حركة، و لها من الحركة العرضية مثل ما للأجسام من الصور[۱۱۹۶].

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۲

فى بقاء النفس:

۱- بوثاغورس و أفلاطون يريان أن النفس غير فاسدة، و أنها إذا فارقت البدن تصير إلى النفس الكلية المجانسة لها. ۲- و أما الرواقيون فيرون أن النفس إذا فارقت البدن: أما الضعيفة فتبقى[۱۱۹۷] مع الأشياء التى تعلق بها، و هذه هى أنفس من لا أدب له؛ و أما النفوس القوية، و هى[۱۱۹۸] أنفس العلماء، فانها تصير إلى الجوهر المستدير. ۳- و أما دمقرطس و أفيقرس فيريان أن النفس فاسدة تفسد مع البدن. ۴- و أما بوثاغورس[۱۱۹۹] و أفلاطون فيريان أن الحى و الناطق من النفس غير فاسد و أن النفس ليست الإله و لكنها فعل الإله السرمدى. و أما جزؤها الذى ليس بناطق فانه فاسد.

فى الحواس و المحسوسات:

اشارة

۱- إن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد: إن الحس هو إدراك المحسوسة أو انطباعها. فان العقل و التخييل هى إدراك يكون بالحواس و بالعضو الرئيس نفسه؛ و من هذه الجهة قيل فى الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات إنه حواس. ۲- و أما أصحاب أفيقرس فيرون أن الحواس اشتراك النفس و البدن فى إدراك الأشياء التى من خارج، و أن القوة للنفس و الآلة للبدن؛ و أن جميعهما بالتخييل يدركان الأشياء الخارجة.

(۳- و قال أفلاطون إن الحواس اشتراك النفس و البدن فى إدراك الشىء الذى من خارج: و إن القوة للنفس و الآلة للبدن؛ و كلاهما يدرك الشىء الذى من خارج عن طريق الفنطاسيا، أى الخيال[۱۲۰۰]). ۴- و أما لوقبس و دمقرطس فيريان أن الوهم و الحس يكونان بصور تصير إلينا من خارج، و أنه لا يقع فى أنفسنا شىء إلا ما صارت إلينا صورته من خارج.

هل الحواس و التخيلات حق:

۱- أما أصحاب الرواق فيرون أن الحواس حق، و أن التخيلات منها حق و منها باطل. ۲- و أما أفيقرس فيرى أن كل حواس و كل تخيل حق، و أن من الآراء ما هو حق و منها ما هو باطل، و أن الحواس يقع لها الخطأ من جهتين: و ذلك أن التخييل قد يكون فى الأشياء

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۳

المحسوسة و الأشياء العقلية. ۳- و أما أنباذقليس و أرقليدس[۱۲۰۱] فيريان أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية و تركيب كل واحد من المحسوسات فيها.

كم الحواس:

۱- الرواقيون يرون أن الحواس الخاص[۱۲۰۲] خمس، و هى:

البصر، و السمع، و الشم، و الذوق، و اللمس. ۲- و أما أرسطوطاليس فانه لا يوجد حاسة سادسة لكنه يقول بحاسة مشتركة مميزة الصورة المركبة تؤدى إليها الحواس البسائط كلها تخييلات كل واحد منها، و يميل أحدها إلى الآخر ميل السفل الذى فى الأشكال و الحركات. ۳- و أما دمقرطس فيرى أن الحواس كثيرة، و أنها موجودة فى الحيوان الحكيم و الإله.

كيف تكون الحواس و الفكر و النطق الفكرى:

۱- إن[۱۲۰۳] الرواقيين يرون[۱۲۰۴] أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس، و يكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهيأ الذى فيه تهيؤ لقبول الكتابة فليكتب فيه كل واحد من الأفكار.

۲- و أول طريق الكتابة[۱۲۰۵] فيه هو ما فيه من الحواس. فانا إذا رأينا إنسانا أسود[۱۲۰۶] ثم غاب عنا، كان ذكره باقيا عندنا. و إذا اجتمعت لنا تذاكير كثيرة متشابهة فى النوع، عند ذلك يكون لنا حنكة. و الحنكة هى التدرى من كثرة ملابسة الأشياء فى النوع. ۳- و الأفكار منها ما يكون طبيعيا على الجهات التى ذكرنا بلا احتيال[۱۲۰۷]، و منها ما يكون بالتعليم و التقليد؛ و هذه تسمى أفكارا فقط، و تلك تسمى إدراكا و تصويرات. ۴- و النطق[۱۲۰۸] الذى به سمينا ناطقا إنما يتم بهذه التصويرات التى تتم فى الأسبوع الأول من أسابيع الشهر؛ و أما الفكر فهو تخييل عقل موجود فى حيوان ناطق، فان التخييل إذا كان فى نفس ناطقة سمى فهما. ۵- فكان هذا الاسم مشتقا فى لغة اليونانيين من العقل، و ذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخييلات. فأما الناس فقد تقع لهم[۱۲۰۹]

تخييلات

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۴

من الأجناس و الأنواع و هى أفكار. و كذلك مثل الدنانير و الدراهم، فانها فى أنفسها تسمى دنانير و دراهم، فمتى دفعت إلى ملاح فى كرى سفينة سميت- مع ما تسمى دنانير و دراهم- أجرة السفينة.

ما الفصل بين التخيل و المخيل:

۱- خروسبس[۱۲۱۰] يرى أن بين التخيل و المخيّل و الخيال فصولا، و التخيل هو تأثير واقع فى النفس، بيّن فى ذاته، الفاعل له مثل ما إنا إذا رأينا أ لا نبصر بأعيننا، كان بصرنا له تأثيرا فى النفس نبصر إليها بالبصر. و هذا التأثير له موضوع يحركنا و هو الأبيض؛ و كذلك فى النفس و فى الشم. ۲- و سمى التخيل تخييلا فى اللغة اليونانية من الضياء، فانه مشتق فيها منه. و كما أن الضياء يرى كل ما فيه و كل ما يحتوى عليه، كذلك يرى التخييل ذاته و الفاعل له. ۳- و أما المخيل فهو الفاعل للتخييل مثل الأبيض و البارد و كل ما يقدر (أن) يحرك النفس. ۴- و أما المخيل فانه تحدث إلى النفس يجرى مجرى الأباطيل، يصير إليها من التخيل مثل الذى يصارع الأظلال[۱۲۱۱] و يروم أن يمسكها بيده، و المخيل له موضوع ما و هو المتخيل. و أما التخيل فلا موضوع له. ۵- و أما الخيال فهو الشىء الذى ينجلب إليه بالتخيل الباطل، و هذا يكون فى الذين بهم الوسواس السوداوى و الجنون و الذين بهم جنون. و قد شهد على ذلك أرسطس[۱۲۱۲] المنسوب [۱۱۶] إلى طراغيقوس[۱۲۱۳] لما قال فى شعره:

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۵

«يا أماه! أتضرّع إليك فى أن أسلم من العذارى الدموية الأفعوانية فانها حولى تكاد أن تبتلعنى»[۱۲۱۴]. و هو يقول هذا القول على أنه عند نفسه صحيح لا علة به و هو لا يبصر شيئا من ذلك، لكنه يظن ظنا فقط. و لذلك قالت له ايلقطرا[۱۲۱۵] «يا أيها الشقى! اسكن فى جنانك[۱۲۱۶]، فانك لا تبصر شيئا مما تظن أنك تراه رؤية بينة». و كذلك عرض للرجل الذى يقال له ثاوقلومانس[۱۲۱۷] الذى ذكره أوميروس[۱۲۱۸] الشاعر.

فى البصر:

اشارة

۱- دمقرطس و أبيقرس يريان أن القوة البصرية (تكون بتخيلات تنبعث و تتلقى فى الشعاع البصرى ثم ترتد إلى العين بعد أن يثبت الموضوع المبصر. ۲- أما أنباذقليس فيقول إنه) يكون بتخيلات تتصور فى الشعاع البصرى و تخالط الأمثلة التى تتصور فيه. و سمى المجتمع من ذلك:

ذو تماثيل. ۳- و أما ابرخس[۱۲۱۹] فيرى أن الشعاعات تخرج من كل واحد من العينين و تنبسط فتلقى المبصرات على نهاياتها، فيكون كالأيدى التى تلمس ما كان خارجا عن البدن و تؤدى ذلك إلى القوة البصرية. ۴- و أما أفلاطن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۶

فيرى أن البصر يكون باشتراك الضوء[۱۲۲۰] البصرى بالضوء الهوائى و سيلانه فيه بالمجانسة التى بينهما، و أن الضوء الذى ينعكس عن الأجسام ينبسط فى الهواء لسيلانه و سرعة استحالته، فيلقى الضياء النارى البصرى. و هذا الرأى يسمى اجتماع الضياء الأفلاطونى.

فى التماثيل التى تبصر فى المرائى:

۱- أنباذقليس يرى أن التماثيل التى تبصر فى المرأى تكون بسيلان شعاع من البصر إلى بسيط المرآة، و يظهر بسيلان ذلك الشعاع من بسيط المرآة فى الهواء و رجوعه[۱۲۲۱] إلى البصر. ۲- و أما (ديمقريطس) و أبيقرس فيرى أن التخييلات التى ترى فى المرايا تظهر فيها على صورة انطباع التماثيل فى الأشياء التى تنطبع فيها، و ذلك يكون فى المرآة على سبيل الرجوع إليها.

۳- و أما أصحاب بوثاغورس فيرون أن ما يرى فى المرايا إنما يرى فى الانعكاس و أن البصر يمتد إلى المرآة و هى متكاثفة ملساء فيرجع على ذاته مثل رجوع الساعد على العضد بعد امتداده. ۴- و قد يجوز أن تستعمل هذه الأقاويل كلها فى الجواب عن مسئلة السائل إذا سأل فقال: كيف يكون البصر؟

هل الظلمة مبصرة:

۱- يرى الرواقيون أن الظلمة مبصرة لأنه يخرج من البصر شعاع لا يكذب فانه قد نبصر شيئا نعلم أنه ظلام. ۲- أما خروسبس[۱۲۲۲] فيرى أن البصر بمشاركة الهواء المنبسط المتوسط بين الناظر و المبصر و انبعاث الروح الذى يسمى الرئيس الذى ينتهى إلى الحدقة و يبسط فى الهواء الذى يلقى بصورة الصنوبرة إذ كان الهواء مشابه بعضه ببعض. و قد ينبعث بكون الظلام مبصرا.

فى السمع:

۱- أنباذقليس يرى أن السمع يكون بتصادم يكون بين الهواء و الجزء العنصر و فى مؤخر الأذن، و أن ذلك الهواء يدخل الأذن فى صورة الصنوبرة و يصادمها. ۲- و أما ألقماون[۱۲۲۳] فيرى أن سمعنا يكون بالخلاء الذى

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۷

يكون فى داخل الأذن، و أن الدوى الذى ربما سمعناه فى الأذن إنما نسمعه لهذه العلة فان كان خلاء، يكون فيه دوى. ۳- و أما ديوجانس فيرى أن الهواء الذى فى الرأس إذا صدمه الصوت تحرك فكان منه السمع. ۴- و أما أفلاطون و شيعته فيرون أن الهواء الذى فى الرأس يصدمه الهواء الخارج، فان عطف إلى العضو الرئيس كان من ذلك حس السمع[۱۲۲۴].

فى الشم:

۱- ألقماون[۱۲۲۵] يرى أن العضو الرئيس يكون فى الدماغ، و أنه يكون به الشم و أنه يجذب الروائح بالتنفس[۱۲۲۶]. ۲- و أما أنباذقليس فيرى أن الحركة تكون بممازجة هواء التنفس ببخار الشىء المشموم. فاذا كان التنفس غليظا لسبب ثخنها لم نحس بالرائحة، كالذى يعرض فى المزكوم إذا لم يحس بالأراييح.

فى الذوق:

۱- ألقماون[۱۲۲۷] يرى أن الذوق يكون بممازجة الجوهر الرطب و الفاتر[۱۲۲۸] الذى فى اللسان بالجوهر الرطب الذى فى الشىء الذى يذاق[۱۲۲۹]. ۲- و أما ديوجانس فيرى أن الذوق يكون بالتخلخل و اللين الذى فى اللسان بالعروق التى تنبعث إليه من الفم، و بالرطوبات التى تبسط منه، فانها تنجذب إلى آلات الحس و العضو الرئيس كما تنجذب الرطوبة بالاسفنج.

فى الصوت:

۱- إن أفلاطن يرى و يحد الصوت بأنه روح يخرج من الفم ينبعث عن الفكر بحركة تقرع الهواء و تصير إلى الأذنين و الدماغ و تنتهى

إلى النفس. و قد يقال الصوت أيضا باشتباه[۱۲۳۰] على الحيوان الذى لا نطق له

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۸

و على ما لا نفس له مثل الصهيل و القعقعة و النهيق و النباح. فأما الصوت الحقيقى فهو الصوت المفهوم الذى يستبين به الفم. و اشتقاق الصوت فى لغة اليونانيين من الاستنارة. ۲- و أما أبيقرس فيرى أن الصوت هو سيلان المتشابهة الأشكال و تصادمها. و يعنى بقوله: «متشابهة الأشكال»: المستديرة مع المستديرة، و المعوجة مع المعوجة، و المثلثة مع المشابهة لها. فاذا انتهت هذه إلى السمع كان منها حس الصوت. و يرى أن الدليل على ذلك فى نفخ[۱۲۳۱] الزقاق[۱۲۳۲] و نفخ[۱۲۳۳] القصارين[۱۲۳۴] [۱۶ ب] الماء على الثياب التى يدقونها. ۳- و أما دمقرطس فيرى أن الهواء أيضا يتشكل بأشكال الأجزاء التى لا تتجزأ بالصوت حتى يكون عنه. فانه يقال فى ذلك: «إن العقعق[۱۲۳۵] يستند إلى العقعق حتى كلّ يقعد إلى شبهه». و قد يوجد على شاطئ البحر الحصى المتشابهة مجتمعة فى مكان واحد و كذلك فى الغربال[۱۲۳۶] فان الأشياء المختلفة إذا غربلت تميز بعضها من بعض حتى يصير الباقلاء على حدته و الحمّص على حدته. ۴- و لقائل أن يقول لقولى: كيف يتهيأ أن تكون أجزاء يسيرة من الهواء تملأ مسافة ألوف من الناس. ۵- و أما أصحاب الرواق فيرون أن الهواء ليس مؤلفا جزءا جزءا، لكنه متصل مختلف و لا خلاء فيه. فاذا صدمه الروح تموج و كانت أمواجه مستديرة قائمة لا نهاية لها، ملأ الهواء المحتمل عليها، مثل البركة التى يلقى فيها حجر فتتحرك حركة استدارية و يتحرك الهواء حركة كرية. ۶- و أما أنقساغورس فيرى أن الصوت يكون عن روح تصدم هواء غليظا[۱۲۳۷]، فترجع الصدمة إلى المسامع عن هذا الصدر، فيكون الصدى[۱۲۳۸].

كيف الصدى[۱۲۳۹] و ما الصوت:

۱- بوثاغورس و فلاطن و أرسطاطاليس يرون كلهم أن الصوت ليس بجسم، و أنه عرض فى الهواء؛ و أن الشكل الذى

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۶۹

يعرض فى الهواء و يبسط بتكثف الصدمة، يكون عنه الصوت: فكل بسيط فهو لا محالة لا جسم، مثل العصا التى تنحنى. فان البسيط لا يعرض له شىء، و لكن العنصر[۱۲۴۰] ينحنى. ۲- و أما الرواقيون فيرون أن الصوت جسم، لأنهم يقولون إن كل فاعل و كل منفعل فهو جسم فان الصوت يفعل، فانا نسمعه و نحس بملاقاته[۱۲۴۱] السمع و قرعه إياه كالتقصار[۱۲۴۲] التى يصوت بها على الشمع[۱۲۴۳]. ۳- و أيضا يقولون إن كل محرك و مؤذ[۱۲۴۴] فهو جسم، و ألحان الموسيقى و أيضا كل متحرك فهو جسم، و الصوت يتحرك و يصدم المواضع اللينة[۱۲۴۵] و يرجع عنها مثل الكرة التى يضربها الحائط. و يقال إن الأشكال النارية[۱۲۴۶] التى بمصر إذا صوّت فى داخلها صوت واحد حدث عنه ألحان أربعة أو خمسة.

كيف تحس النفس و ما جوهرها النفيس:

۱- الرواقيون يقولون إن جزء النفس الرئيس هو أعلى أجزائها، و هو الذى يفعل التخييلات و التواطؤ و الانبعاث؛ و يسمونه فكرا. ۲- و لهذا الجزء الرئيس سبعة أجزاء تنبعث من النفس و تنبسط فى البدن، كما ينبعث من الحيوان الذى يسمى كثير الأرجل أرجله التى تسمى ضفائر. و أجزاء النفس السبعة: خمسة منها هى الحواس الخمس و هى البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس. ۳- فالبصر هو روح ينبسط من الجزء الرئيس إلى العينين، و السمع هو روح ينبعث من هذا الجزء إلى الأذنين، و الشم هو روح ينبعث من هذا الجزء إلى المنخرين، و الذوق هو روح ينبعث

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۰

من هذا الجزء إلى بسيط البدن. ۴- و أما أجزاء النفس الباقية فمنها ما يسمى منيّا و هو أيضا روح ينبعث من الجزء المدبر إلى الأوعية

التی تسمی باراسطاطن[۱۲۴۷].

و منها ما یسمیه زینون المصوت و هو الذی یسمونه صوت، و هو روح ینبسط من العضو الرئیس إلی الحنک و اللسان و الآلات التی تخصه. ۵- و هذا الجزء کما أنه فی هذا العالم فی شکل کری؛ کذلک هو فی ابتدائنا فی شکل کری.

فی النفس:

۱- أنباذقلیس یری أن أول تنفس الحیوان یکون للجنین إذا زالت الرطوبة عن أعضاء التنفس بعض الزولان حتی یصیر للهواء الخارج طریق فیما یفتح من الأوعیة. و ما بعد ذلک فهو خروج[۱۲۴۸] الحرارة الغریزیة إلی خارج. و الجوهر الهوائی یعصر للخروج، فینقبض للتجدید و الدخول.

۲- و یکون مع ذلک انبساط الدم، و مثله إلی نسبة البدن و عصره ما یدخل، و دفعه الفضل إلی خارج، و انعطافه فی الخلل الذی فی الدم؛ فمن هذا یکون التنفس. و یذکرنا فی ذلک ما نراه فی القطرات[۱۲۴۹] یقطر عنها الماء.

۳- و أما أسقلبیادس فیقیم الروح مقام القمع[۱۲۵۰]، و یری أن علة التنفس هی اللطافة التی فی الصدر التی یسیل فیها الهواء من خارج و یفسد إذا غلظ. و أیضا یندفع إذا لم یقدر الصدر علی أن یقبل شیئا و لا یصبر لإمساک شیء. فاذا بقی فی الصدر جوهر لطیف یسیر، لأنه لا یقدر أن یحل کل ما یصیر إلیه من خارج ما یمده. ۴- و ذلک شبیه بما یعرض فی المحاجم[۱۲۵۱]. و أما التنفس الذی یکون باختیار فیقول إنه یکون إذا اجتمعت أعضاء الصدر و ضاقت حلق قصبة الرئة (لأنها[۱۲۵۲] طوع إرادتنا. ۵- أما هیروفیلوس Herophilus فهو یری أن القوی المحرکة للأجسام هی فی الأعصاب و الشرایین و العضلات؛ إذ یقول

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۷۱

إن الرئة هی التی تحتاج وحدها إلی الانبساط و الانقباض، و من ثم بقیة الأجزاء.

۶- لکنه من شأن الرئة أن تستمدّ الهواء من الخارج مما امتلأ به الصدر، ثم تنقبض باشتهاء آخر مستنشقة الهواء؛ و کذلک لما أن تمتلئ به بکل ما فی طاقتها، فانها تصب فی داخل الرئة کل ما یزید عن حاجتها، فیطلق إلی الخارج نافذا فی أجزاء البدن. ۷- لأنه حینما یحدث انبساط فی الرئة، یحدث انقباض فی الصدر) فیکافئان فی الفعل، و ینوب کل عن الآخر فیه، و عند الامتلاء و التفرغ؛ فیکون للرئة أربع[۱۲۵۳] حرکات الأولی منها هی التی بها تقبل الهواء الخارج، و الثانیة هی التی بها توجّه ما دخل إلیها من المنافذ[۱۲۵۴] و اثنان من هذه الحرکات هما انبساط إحداهما التی من خارج، و الأخری التی من الصدر؛ و اثنان هما انقباض أحدهما إذا جذب الصدر من الرئة، و الأخری إذا خرج عنه. و اثنان من هذه تکون فی الصدر: إحداهما انبساط فذلک یکون إذا جذب من الرئة، و الأخری انقباض فهی إذا خرج ما کان جذب.

فی الاعراض الجسمانیة و هل تعلم النفس بها:

۱- أما الرواقیون فیرون أن الانفعالات و الآلام تکون فی المواضع التی تأتیها التأثیرات. و أما الحواس فانها تکون فی الجزء الرئیس. (۲- أما أبیقورس فیری أن کلا من الانفعالات و الحواس تکون فی المواضع التی تأتیها التأثیرات. لأن الجزء الرئیس من النفس) لا یقبل الانفعالات. ۳- و أما أسطراطون[۱۲۵۵] فانه یری أن الانفعالات التی للنفس[۱۲۵۶] و الحس جمیعا فی العضو الرئیس، لا فی الأعضاء المنفعلة؛ و أن الضیق و الاجتماع بها یکون مثل الذی یعرض فی الأشیاء المؤلمة المؤذیة، و مثل الذی یعرض فی القوم الذین معهم حدة و جلد، و فی الذین معهم خیر وجود.

تمت المقالة الرابعة و تلیها المقالة الخامسة

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۷۲

بسم اللّه الرحمن الرحيم [۱۱۷]

المقالة الخامسة من كتاب فلوطرخس فى الآراء الطبيعية

فى الكهانة:

[و الكهانة عندهم هى[۱۲۵۷] العلم الـذى لا يتعلم مثل الإلهام، و كـذلك العرافة و الوحى][۱۲۵۸]. ۱- إن أصـحاب الرواق و أفلاطن يقولون بالكهانـة من قبل الجوهر الإلهى الخامس الـذى هو مبصـر، و من قبل الإلهية النفس و هو الذى يسـمى الوحى. و منها ما يكون بالرؤيا، و منها ما يكون بزجر الطير. و هذه أجزاء العرافة كلها. ۲- أما كسنوفانس[۱۲۵۹] و أبيقورس فانهما يبطلان العرافة البتة.
۳- و أمـا بوثاغورس فانه لا يرى أمر الذبائـح وحـده[۱۲۶۰]. ۴- و أما أرسـطوطاليس و ديقارخس[۱۲۶۱] فانهمـا يقبلان ما كان على طريق الوحى وحده و على طريق الرؤيا، و لا يرون أن النفس ليست ميتة، لكن منها شىء من الأمر الإلهى.

فى الرؤيا:

۱- دمقرطيس يرى أن الرؤيا تكون بحضور أمثلة الأشياء.
۲- و أما اسـطراطون فيرى أن ذلك من طبيعـة الفكر التى تكون فى النوم، فانها تكون فى النوم أقوى حسا و تتحرك حركة علمية. ۳- و أما أروفلس[۱۲۶۲] فيرى أن من الرؤيـا مـا هى على طريق الوحى من الإلـه و أنها ضـرورية؛ و أن منها طبيعيـة، و ذلك إذا تصورت النفس ما لها فيه من الصلاح، و ما يتبع ذلك منها يكون الشىء
أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۳
من تلقائه و تخلقه فى النفس مثل رؤيتنا ما نشتهى، كالذين يرون معشوقهم فى النوم.

ما جوهر المنى:

اشارة

۱- أما أرسطوطاليس فيرى أن المنى هو الشىء الذى يقدر أن يحرك ذاته ليعمل شيئا مثل الذى عنه انبعث. ۲- و أما بوثاغورس فيرى أن المنى رغوة من الـذى هو فى غاية الجودة، فانه فضل عن الغذاء؛ و يجرى فى العضل مجرى الدم و المخ. ۳- و أما ألقماون[۱۲۶۳] فيرى أنه جزء من الدماغ.
۴- و أما أفلاطن فيرى أنه سـيلان من النخاع. ۵- و أما أبيقرس فيرى أنه شـىء منتزع من النفس و البدن. ۶- و أما دمقرطس فانه يرى أن المنى من البدن كله، و الأعضاء الرئيسة من اللحم و الليف.

هل المنى جسم:

۱- أمـا لوقبس و زينون فيريـان أن المنى جسم، و هو منـتزع من النفس. ۲- و أمـا بوثاغورس و أفلاطن و أرسـطاطاليس فيرون أن قوة المنى ليست بجسم، لكنها بالفعل متحرك، و أن العنصر السائل جسم.
۳- و أما اسطراطون و دمقرطس فانهما يريان أن القوة أيضا جسم، لأنها روحانية.

هل ينبعث من الاناث منى:

۱- بوثاغورس و أبيقرس و دمقرطس يرون أن للأناث منيا[۱۲۶۴] ينبعث، لأن لهن آلات تسمى بارسطاطس[۱۲۶۵]، و أنها منقطعة إلى داخل؛ و لذلك صار لهن شهوة فى الاستعمال. ۲- و أما أرسطوطاليس و زينون فيريان أنه ينبعث من الإناث عنصر[۱۲۶۶] رطب كالعرق الذى يسيل من الرياضة[۱۲۶۷]، و أما منىّ منهضم نضج- فلا[۱۲۶۸]. و أما إبون[۱۲۶۹] فانه يرى أن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۴

الإناث لهن منى ليس بدون (ما) للذكورة، لكنه لا ينتفع به فى الحياة، لأنه يسيل خارج الرحم، و لذلك بعض النساء سرا ما يخرج منهن من غير ملاقاة الرجال، و لا سيما الأرامل منهن؛ و أن العظام من منى الرجال، و اللحم من منى المرأة.

كيف يكون الحبل:

۱- أما أرسطوطاليس فيرى أن الحبل يكون إذا كان الرحم متحديا[۱۲۷۰] بالتنقية، و كان دم الحيض قد حدث[۱۲۷۱] من جملة البدن المقدار الموافق، فخالط الدم النقى، حتى يقوم مقام منى الذكر. ۲- و أن الحبل لا يكون إذا لم يكن الرحم نقيا، أو كان فيه[۱۲۷۲] رياح أو عرض فرح أو حزن أو ضعف من النساء و تحلل من الرجال.

كيف يكون تولد الذكر و الانثى:

۱- أنباذقليس يرى أن كون الذكر و الإناث عن الحرارة و البرودة. و لذلك يقول فى الأخبار: إن فى القديم كان تولد الذكر فى الشرق و الجنوب أكثر، و تولد الإناث فى الشمال. ۲- و أما برمانيدس فكان يقول بعكس ذلك، و هو أن فى الشمال تولد الذكورة أكثر، لأن التكاثف فيها أشد، و ولادة الإناث فى الجنوب أكثر للتخلخل. ۳- و أما إبون[۱۲۷۳] فيرى أن ذلك يكون عن قوام المنى و صلابته و سيلانه و ضعفه. ۴- و أما أنقساغورس و برمانيدس فيريان[۱۲۷۴] أن ما يأتى من الناحية اليمنى من الرحم ينصبّ إلى الناحية اليسرى من الرحم، و ما يأتى من الناحية اليسرى ينصب إلى الناحية اليمنى؛ و إن تغير ذلك و انبدل كان عن ذلك توليد الإناث. ۵- و أما قلوفانيوس[۱۲۷۵] الذى ذكره أرسطوطاليس فيرى أن ذلك بانصباب المنى من البيضة اليمنى و البيضة اليسرى.

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۵

۶- و أما لوقبس (فيرى أن ذلك يكون تبعا لتبادل الأعضاء، فالذكر له القضيب، و الأنثى لها الفرج؛ و لكنه لا يقول أكثر من ذلك.

۷- و أما ديمقريطس[۱۲۷۶]) فيرى أن الأعضاء المشتركة تكون عن أى شىء اتفق، و أما الأعضاء الخاصة فعلى قدر القوة الغالبة. ۸- و أما ابون[۱۲۷۷] فيرى أنه إن غلب المنى كان عن ذلك الذكر و إن غلب الغذاء كان عن ذلك الأنثى.[۱۲۷۸]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۱۷۵

كيف يكون الممسوخون[۱۲۷۹]:

۱- أما أنباذقليس فيرى أن الممسوخين[۱۲۸۰] تكون من زيادة المنى أو من نقصانه، أو من اضطراب الحركة، أو من انقسامه إلى أجزاء كثيرة أو من مثله إلى جزء واحد. فعلى هذا الطريق يأتى [۱۷ ب] الجواب فى أمر الممسوخين[۱۲۸۱] كله. ۲- و أما اسطراطون[۱۲۸۲] فيرى أن ذلك من زيادة، أو نقصان، أو من انتقال وضع، أو من رياح. ۳- و قوم من الأطباء يرون أن ذلك يكون من انقلاب الرحم بالرياح.

لما ذا يتهيأ (للمرأة) أن تواقع كثيرا فلا تحبل:

۱- أما ديقلس[۱۲۸۳] الطبيب فيرى أن ذلك: إما من قبل بعض الناس لأنه لا يبدو منه منى، و أن بعضهم يكون الذى يبدو منه يسيرا أقل مما يحتاج إليه؛ و إما من قبل القوة المحييةُ[۱۲۸۴] لا تكون فيه؛ (و) إما من قبل نقصان حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة؛ و إما من قبل تخلخل الأعضاء. ۲- و أما الرواقيون فيرون أن ذلك من قبل ميلان القضيب، فلا يقدر أن يخرج المنى على استقامة؛ و إما من قبل اختلاف فى المزاج (بين) الأعضاء، و بعد بعضها من بعض. ۳- و أما أرسسطراطوس[۱۲۸۵]

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۶

فيرى أن ذلك من قبل الرحم إذا كان فيه تكتل و لحم نابت، أو كان أكثر تخلخلا من المقدار الطبيعى، أو كان أصغر مما يحتاج إليه.

كيف التوأمان و الثلاثة:

۱- أما أنباذقليس فيرى[۱۲۸۶] أن التوأمين و الثلاثة يكونان من قبل زيادة المنى و قوته. ۲- و أما اسقلبيادس فيرى أن ذلك من قبل جودة المنى كما هى الحال فى سنابل الشعير قد يوجد منها الزوج و الثلاثة معا، حينما تكون البذور فائقة الجودة. ۳- و أما ارسسطراطوس فيرى أن ذلك من قبل الحبل الذى يعرض فى الحيوان الذى لا نطق له، و أن الرحم إذا كان نقيا صار فيه حبل بعد حبل. ۴- و أما الرواقيون فيرون أن ذلك من قبل مواضع الرحم:

فاذا تفرق فى تلك المواضع المتفرقة صار فى الأول منها و الثانى- عن ذلك- حبل بتوأمين أو ثلاثة.

كيف تكون المشابهة بالآباء و الاجداد:

۱- أنباذقليس يرى أن المشابهة تكون على قدر غلبة من الأبوين؛ و خلاف المشابهة متكون من قبل انحلال الحرارة التى فى المنى و انفساساتها[۱۲۸۷]. ۲- و أما برمانيدس فيرى أن المنى إذا كان فى الجهة اليمنى من الرحم كانت المشابهة بالآباء؛ و إذا كان فى الجهة اليسرى كانت المشابهات بالأمهات. ۳- و أما الرواقيون فيرون أن المنى و المشابهة للآخر[۱۲۸۸] تأتى من البدن كله، و تخلق بصورة الآباء و مثالاتهم، مثل مصور[۱۲۸۹] يصور بأصباغ بأعيانها صورا[۱۲۹۰] مشابهة للصور التى ترى. ۴- و إن النساء ينبعث منهن منى، فان غلب منى المرأة كانت المشابهة بالأم، و إن غلب منى الرجل كانت المشابهة بالأب.

كيف صار كثير من المولودين يشبهون قوما آخرين و لا يشبهون آباءهم:

۱- أما كثير من الأطباء فيرون ذلك بالاتفاق، و يكون الشىء من تلقائه، و ذلك أنه إذا جف منى الرجل و المرأة و برد- كان أولادهم لا تشبههم. ۲- و أما أنباذقليس

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۷

فيرى أن تصوير الأجنة بعد أن تحمل و الصورة التى تقع لها فى الحبل، فان كثيرا ما هو فى النساء صور تماثيل و أصنام[۱۲۹۱] فولدن أولادا مشابهة لصورها.

۳- و أما أصحاب الرواق فيرون أن ذلك لمشاركة بين الفكر و بين المادة المنصبة، و أن مشابهة بعضهم ببعض تكون على قدر انبعاث الشعاعات لا انبعاث الصور.

كيف يكون الرجال عقماء و النساء عقرا:

۱- إن الأطباء يقولون إن النساء يصرن عقرا من حلقة الرحم إما بأن يكون كثير التخلخل، و إما بأن يكون كثير التكاثف، و إما من قبل صلابة فيه، و إما من قبل زوائد تتولد فيه، و إما من قبل صغر مقداره، و إما من قبل فساد غذائه، و إما من قبل اضطراب فيه. ۲- و أما دوقليس[۱۲۹۲] فيرى أن الرجال يكونون عقماء إما من قبل بعضهم أنه لا ينزل شيئا البتة، و إما من قبل أن المنىّ قليل أقلّ من المقدار الذى يحتاج إليه، و إما من قبل أنّ المنىّ[۱۲۹۳] غير منجب، و إما من قبل انحلال الأعضاء، و إما من قبل ميلان فى القضيب فلا يقدر أن يؤديه على استقامة، و إما من قبل أن[۱۲۹۴] آلة الرجل تتخالف، لأن الرحم[۱۲۹۵] بعيد عنه. ۳- و أما الرواقيون فرأيهم فى ذلك تخالف المجتمعين[۱۲۹۶] فى ميولهم و كيفياتهم، فاذا عرض أن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۸

يفترق بعضهم من بعض و يجتمعون مع آخرين مشابهين لهم فى المزاج، يصير إلى حال طبيعية فينفعل منهم الجنين.

لم صار البغال عقرا:

۱- ان ألقماون[۱۲۹۷] يرى أن الذكور من البغال لا ينتجون من قبل رقة منيهم و برد فيه. و أما الإناث فمن قبل (أن) أرحامهن تكون غير متفتحة، فانه كذا قال. ۲- و أما أنباذقليس فيرى[۱۲۹۸] أن ذلك من صغر أرحامهن و انخماصها[۱۲۹۹] و ضيقها و اعوجاجها، و أن وضعها فكالوضع للبطن، و أن المنى لا يصير إليها على استقامة و لا يبلغ الموضع الذى يحتاج إليه فيه.- ۳- و ديوقلس يشهد بأنه قد رأى فى تشريح البغال أرحاما على هذه الصورة و قد يمكن أن تكون النساء عقرا لمثل هذه العلة.

هل الجنين حيوان:[۱۳۰۰]:

۱- أما أفلاطن فيرى أن الجنين حيوان، لأنه لا يتحرك فى الجوف و يغتذى. ۲- و أما الرواقيون فيرون أنه جزء من البطن، و أنه ليس حيوانا. و يقولون: كما أن الثمار هى أجزاء من النبات، فاذا نضجت تنتثر عن الأشجار، فكذلك الأجنة. ۳- و أما أنباذقليس فليس يرى أن الجنين حيوان، لكنه متنفس فى الجزء، و أن أول تنفسه فى وقت الولادة، و ذلك إذا فارقته رطوبة، و خالطه هواء من خارج فى الأعضاء التى قد تفتحت[۱۳۰۱].

۴- و أما ذيوجانس فيرى أن الأجنة تولد و لا نفس لها، لكن فيها حرارة و لذلك إذا انبسطت الحرارة الغريزية حتى تصير إلى الرئة فعلى المكان يجتذب الهواء.

و أما ايروفيلس[۱۳۰۲] فيوجب للأجنة حركة طبيعية لا روحانية، و يجد لحركتها علة و تكون حيوانات إذا انبسطت الحرارة فيها و جذبت الهواء.

كيف تغتذى الاجنة:

۱- دمقرطس و أفيقرس[۱۳۰۳] يريان أن الجنين

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۷۹

فى الرحم يغتذى بفمه؛ و لذلك إذا ولد فعلى المكان[۱۳۰۴] يصير بفمه إلى الثدى، و يرى أن فى الرحم شبيها بحلم الثديين[۱۳۰۵] و قواه مثلها، يغتذى منها الجنين.

۲- و أما الرواقيون فيرون أن الجنين يغتذى بالمشيمة و السرة، و لذلك يربطونها [۱۸ ا] القوابل[۱۳۰۶] رباطا و تبقى حتى يكون طريق

الغذاء من موضع آخر.

۳- و أما ألقماون[۱۳۰۷] فيرى أن الغذاء يكون بجميع البدن، و أنه يأخذ أجزاء الغذاء كما يأخذ الإسفنج الرطوبات.

ما أول ما يخلق فى البطن:

۱- أما الرواقيون فيرون أن الجنين يخلق معا[۱۳۰۸]. ۲- و أما أرسطاطاليس فيرى أن أول ما يخلق هو الصلب، مثل صلب السفينة. ۳- و أما ألقماون[۱۳۰۹] فيرى أن أول ما يخلق هو الرأس، لأن فيه جزء الرئيس. ۴- و أما الأطباء فيرون أن القلب أول ما يخلق مع العروق و الشريانات. ۵- و آخرون رأوا أن إصبع الرجل أول شيء يخلق من الجنين.

۶- و آخرون رأوا أن السرة أول ما يخلق من الجنين.

لما ذا صار المولودون[۱۳۱۰] لسبعة اشهر ينزلون[۱۳۱۱]:

۱- أما أنباذقليس فيرى أنه لما تولد جنس الناس من الأرض، كان هذا مقدار زمان تولده على حسب مسير الشمس فى ذلك الوقت، فانه كان بطيئا بمقدار عشرة أشهر فى هذا الزمان. و لما أتى على ذلك الزمان صار اليوم مقدار تسعة أشهر؛ و لذلك صار المولودون لعشرة أشهر ينزلون و المولود لسبعة أشهر مثل ذلك إذ كانت طبيعة العالم، يعنى: يربى الجنين و ينمو فى يوم واحد و ليلة واحدة. ۲- و أما طيماوس[۱۳۱۲] فيرى

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۰

أنه قد كان ولاد[۱۳۱۳] بعد اثنى عشر شهرا من انقطاع الحيض الذى كان قبل الحبل و لذلك يظن المولودين لسبعة شهر ليس ولادهم لسبعة أشهر، لأنه يكون الحبل حيضا. ۳- و أما بولوبس و ديوقليس (الطبيبين)[۱۳۱۴] من أصحاب التجربة[۱۳۱۵] فيقولون[۱۳۱۶]: الشهر الثامن قد يكون ينجب، إلا أنه كثيرا ما يكون ضعيفا من قبل ضعف البدن، و ينحل منه انحلال كثير على الأمر الأكثر العام المشترك، فان المولودين فى الشهر الثامن لا يعيشون سيما النساء و قد ولدن[۱۳۱۷] ذكورا كثيرين فى الشهر الثامن. ۴- و أما أرسطوطاليس و شيعته و أبقراط فانهم يقولون إن الجنين إذا كمل فى التسعة الأشهر عند ذلك ينحط و ينعطف إلى أسفل للخروج. فان مال إلى أسفل و لم يخرج بقى ضعيف الغذاء؛ و إن ثبت فى الرحم التسعة الأشهر ثم انحط للخروج كاملا، عاش. ۵- و أما بولوبوس[۱۳۱۸] فيقول إن الأجنة التى تولد فيربى أولادها تكون فى مائة و اثنين و ثمانين يوما و نصف يوم، و إن هذه الأيام ستة أشهر لأن الشمس تصير فى المنقلب إلى المنقلب فى مثل هذا الزمان. و من ولد فى مثل هذا العدد نسب إلى الشهر السابع، لأن فيه أياما من الشهر السابع.- ۶- و أما المولودون فى الشهر الثامن فلا يعيشون و ذلك[۱۳۱۹] أن الجنين يميل فى الرحم، و يبقى متعلقا فيعدم الغذاء، لأن الذى كان يغذوه قد تغير عن خلقته.- ۷- و أما أصحاب التعاليم فيقولون إن الثمانية الأشهر لا رباط لها فى شيء من التواليد البتة؛ و أما السبعة فانها مرتبطة (و الأبراج[۱۳۲۰] التى لا رباط لها هى التى تقع الكواكب المتحيرة فى منازلها السماوية، و ما يولد تحتها يكون ذا حياة شقية و غير طويلة).

۸- و الأبراج التى لا رباط لها هى التى تعد بعدد الثمانية[۱۳۲۱] مثل العقرب فانه

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۱

لا يربط بالثور، و الثور لا يربط بالقوس، و التوأمان لا يربطان بالجدى، و السرطان لا يربط بالدلو، و الأسد لا يربط بالسمكة (و العذراء لا تربط بالحمل.

و لهذا فان المولودين لسبعة أشهر و لعشرة أشهر يعيشون، بينما) صار المولودون لثمانية أشهر يموتون من قبل أنها غير مرتبطة.

فی تولید الحیوانات و کیف کونها و هل تفسد:

۱- أما الذین یرون أن العالم مکون، فالحیوانات عندهم کائنة فاسدة. ۲- و أما أصحاب أبیقرس الذین یرون أن العالم لا کون له، فان کون الحیوان عندهم من استحالة بعضه إلی بعض، لأنه أجزاء العالم. ۳- و کذلک یری أنقساغورس، و أوربیدس[۱۳۲۲] (إذ قال) أن «لا شیء (من[۱۳۲۳] الأشیاء یموت، بل یتغیر من حال إلی حال، فیبدو شکل حینا و یبدو آخر حینا آخر»[۱۳۲۴]. ۴- أما أنکسمندریس فیری أن) الحیوانات الأولی تولدت فی الرطوبة، و أنه کان یغشاها (مثل) قشور السمک[۱۳۲۵] فلما أتت علیها السنون صارت إلی الجفاف و الیبس. فلما تقشر ذلک القشر صارت[۱۳۲۶] حیاتها زمانا یسیرا. ۵- و أما دیمقرطس و أبیقرس فیریان أن الحیوانات متولدة، و أن کونها من جوهر حار، و أن أول ما أحیاها هو الحار[۱۳۲۷].

۶- و أما أنباذقلیس فیری أن کون الحیوانات و النبات فی أول أمر لم یکن دفعة، لکنها شیئا شیئا کانت أعضاؤها غیر مرّباة فیه و لا متصلة[۱۳۲۸]، ثم صارت بعد ذلک متصلة فی کون ثان[۱۳۲۹] فی صورة التماثیل؛ و فی کون ثالث کان بعضها من بعض؛ و فی کون رابع لم یکن من الاستقصات، أعنی الأرض و الهواء،

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۸۲

لکن بالاجتماع و التکاثف و کثرة الغذاء فی الحیوانات، و صنع ذلک بحسن الصورة التی للنساء التی حرکت علی سیلان المنی. ۷- و أجناس الحیوان کلها بعضها من بعض باختلاف و تکاثف المزاج: فما کان منها أکثر رطوبة کان انبعاثه إلی الماء، و منها ما یصیر فی الهواء، و هی ما کان الجوهر الناری کثیرا فیها. و ما کان منها متساوی الأجزاء فهو معتدل فی المواضع کلها.

کم اجناس الحیوان و هل هی کلها حساسة ناطقة:

۱- أما أفلاطون و أرسطوطالیس فیریان أن أجناس الحیوان أربعة: فمنها بریة، و منها مائیة، [۱۸ ب] و منها طیارة، و منها سمائیة. و إنهما یقولان إن الکواکب حیوانات، و إن العالم و الإله حی ناطق لا میت. ۲- و أما دیمقرطس (و أبیقرس) فانه یمنع السمائیة.

۳- و أما أنقساغورس فیری أن لکل حیوان نطقا فعلیا[۱۳۳۰] یقوم مقام العقل، و أما النطق الانفعالی، الذی یسمی المترجم عن العقل، فلیس لها. ۴- و أما بوثاغورس و أفلاطن فیریان أن النفس کلها، حتی نفس البهائم ناطقة، إلا أنها لا تفعل النطق لاختلاف مزاج الأجسام، و لأنه لیس لها عبارة کالذی یعرض فی القرود و الکلاب فانها تنطق و لکنها لا تتکلم. ۵- و أما دیوجانس فیقول إن لها جزءا من الجوهر العقلی و من الهواء، لکن من أجل (أن) بعضها تقوی علیه کثرة إلی الرطوبات صارت لا تفکر و لا تحس. لکن کون ذلک فیهم مثله فی الذین بهم جنون؛ و الجزء المدبر[۱۳۳۱] تابع ذلک.

فی کم من الزمان تتصور الحیوانات اذا کانت فی البطن:

۱- أما أنباذقلیس فیری أن أول انطباع الصورة فی الناس من السادس و الثلاثین، و أن الأعضاء تتم و تکمل فی خمسین یوما ناقصا[۱۳۳۲] یوما واحدا. ۲- و أما أسقلبیادس[۱۳۳۳] فیری أن الذکورة لما فیها من الحرارة یکون بیان الصورة فیها من الیوم السادس. و العشرین

أرسطوطالیس فی النفس (الآراء الطبیعیة)، النص، ص: ۱۸۳

و کثیرا ما یکون فی ذلک فی أبعد من هذا الزمان. و تتم الأعضاء فی خمسین.

۳- فأما فی الإناث فان الصورة تتضح فی شهرین، و تتم فی أربعة أشهر لما فیها من نقصان الحرارة. فأما الحیوانات التی لا نطق لها فان ذلک یختلف فیها علی قدر مزاج الاستقصات[۱۳۳۴].

من أى الاسطقسات كل واحد من الأجزاء الجنسية التى فينا:

۱- أنباذقليس يرى أن اللحم يتولد من الأربعة الاستقصات إذا امتزجت على المساواة. و أما العصب فان تولده من نار و أرض، إذا امتزجا يكون ما فيه من الأرض ضعف ما فيه من النار. و أما أظفار الحيوان فتولدها فى الأعصاب إذا لاقت الهواء المحيط و صلبت[۱۳۳۵] و بردت به. و أما العظام فتولدها من جزءين من الماء و مثله من الأرض و أربعة أجزاء من النار إذا اجتمعت و امتزجت معا. و أما العروق و الدم فيكون تولدها من ذوبان الدم و سيلانه من قبل اللطافة التى تحدث له بالذوبان.

كيف يبتدئ الانسان بالكمال:

[۱۳۳۶] ۱- ارقلطس و الرواقيون يرون الإنسان يبتدئ بالكمال فى الأسبوع الثانى من سنه، و هو الوقت الذى يبدأ فيه من الزرع فان الأشجار عند ذلك تستكمل إذا حدث فى توليد الزرع؛ و قبل ذلك تكون لا تامة و لا مدركة و لا مثمرة. ۲- فالإنسان يستكمل فى الأسبوع الثانى من سنه إذا صار إليه[۱۳۳۷] الخير و الشر و الذهن و التعلم.

كيف النوم و هل هو موت النفس و البدن:

۱- ألقماون[۱۳۳۸] يرى أن النوم يكون بانقباض الدم و اجتماعه إلى العروق الحاملة؛ و الانتباه انبساط هذا الدم؛ و الموت عدم هذا الدم البتة. ۲- و أما أنباذقليس فيرى أن النوم يكون إذا بردت الحرارة التى فى الدم بردا معتدلا؛ فاذا بردت بردا تاما كان عن ذلك الموت.

۳- و أما ديوجانس فيرى أن النوم يكون إذا ذاب الدم و امتلأت العروق و انجذب

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۴

الروح فيها إلى الصدر و البطن، و لذلك يكون الصدر فى وقت النوم أكثر حرارة، فان فى الجوهر الهوائى كله من العروق شيئا سيالا[۱۳۳۹]. ۴- و أما أفلاطن و الرواقيون فيرون أن النوم يكون عند راحة الروح الحى عند استرخائه و سيلانه، كما يعرض فى الطين الذى يسترخى فيطيل لكنه يجتمع إلى الجزء الرئيس[۱۳۴۰] الذى مكانه بين الحاجبين. و إذا كانت راحة الروح الحى تامة مستقصاة، عند ذلك يكون الموت.

هل يكون النوم و الموت للنفس و للبدن:

۱- أما أرسطوطاليس فيرى أن النوم مشترك للنفس و البدن، و أن علّته الرطوبة التى تتبخر من الصدر إلى المواضع التى تلى الرأس من الغذاء المجتمع، و أن بانعطاف هذا البخار تبرد حرارة القلب الغريزية برودة يسيرة؛ فاذا بردت هذه الحرارة بردا تاما كان عن ذلك الموت.

۲- و إن الموت للبدن وحده لا للنفس، فانه لا موت لها. ۳- و أما أنقساغورس فيرى أن النوم شىء مشترك يعم أفعال البدن، و أن هذه الأفعال للبدن لا للنفس، و أن للنفس موتا[۱۳۴۱] و هو مفارقتها البدن. ۳- و أما لوقبس فيرى أن ذلك ليس (يكون إلا للبدن)، و إنما يكون بتعب البدن فقط، لكن ما يكون بامتزاج الجوهر اللطيف بمقدار كثير من الحرارة النفسانية، و الزيادة فيها علة الموت. و هذه انفعالات للبدن[۱۳۴۲]، لا- للنفس. ۵- و أما أنباذقليس فيرى أن الموت يكون عن مفارقة الجوهر النارى الذى بممازجته كانت الحيوانات. و على هذه الجهة يكون الموت مشتركا للنفس و البدن. و أما النوم فانه يكون إذا لم تقع المفارقة، لكن يكون النوم عند

انعطاف الجوهر النارى.

كيف يربى[۱۳۴۳] النبات و هل هو حيوان:

۱- أفلاطن و أنباذقليس

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۵

يريان أن النبات حيوان[۱۳۴۴] متنفسة، و يستشهدون على ذلك من حركتها و من امتداد أغصانها، و من أنها عند التحويل من أرض إلى أرض تميل و تسترخى ثم تنتصب- و يعنى تقوى- حتى يحتمل أن يعلق عليها أثقال[۱۳۴۵]. ۲- و أما أرسطوطاليس فيرى أنها متنفسة، و لكنها ليست حيوانات، لأن الحيوانات لها انبعاث[۱۳۴۶] و لها حس، و منها ما له نطق. ۳- و أما الرواقيون و أبيقرس فانهما يريان أنها ليست متنفسة، لأن كل متنفسة[۱۳۴۷] لها انبعاث و لها شهوة و اشتياق؛ و بعض الأنفس لها نطق. و أما النبات فان كونه بكون الشىء من تلقائه، لا من نفس[۱۳۴۸].- ۴- و أما أنباذقليس فيرى أن كون الأشجار قبل الحيوان، و أن تنبّتهما من الأرض من قبل انبساط الشمس، و من قبل انفصال الليل من النهار و ما بين الجوهرين من اعتدال المزاج كان أحدهما عند الآخر بقياس الذكر عند الأنثى، [۱۹ ا] و أن النماء يكون بالحار الذى فى الأرض و بانقسامه فيها حتى كأنها أجزاء من الأرض، كما أن الأجنة التى فى الرحم كأنها أجزاء الرحم. ۵- و أن الثمار هى فصول ما فى النبات من الماء و النار و إن كان منها الجوهر النارى فيه قليلا- إذا انفشّ[۱۳۴۹] عنها بحرارة الصيف انتثرت أوراقها، و ما كان منها الرطوبة فيه كثيرة بدت طرية دائما مثل شجرة الغار و الزيتون و النخل و ما أشبهه. ۶- و أما اختلاف جواهر الكيموسات[۱۳۵۰] فيها فمن قبل اختلاف الأرضين و الأزمنة و اختلاف المتشابهة الذى يغتذى منها كالذى يظهر من ذلك فى الكروم: فان الشراب الجيد منها لا يكون من اختلاف جواهرها، لكن من اختلاف غذائها و التربة الغاذية لها.

فى الغذاء و النماء:

۱- أنقساغورس يرى أن الحيوانات تغتذى بالرطوبة التى يجتذبها كل واحد من أعضائها بالرعى و الاغتذاء، و تنمى إذا كان ما يصير إليها من الغذاء كثيرا، و تهرم و تذبل إذا كان ما ينحل عنها كثيرا؛ و إن هؤلاء

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۶

الناس إذا قيسوا بالذين كانوا قبل كانت مرتبتهم عندهم مرتبة الأطفال.

۲- و أما أنباذقليس فيرى أن الغذاء يكون بثبات الرطوبة و بقائها، و أن النماء يكون بحضور الحرارة، و أن الذبول يكون بنقصان المعنيين جميعا[۱۳۵۱].

من أين يصير للحيوانات شهوات و لذات:

۱- أما أنباذقليس فيرى أن الشهوات تصير إلى الحيوانات عند نقصان الاسطقسات التى كونها عنها. و أما اللذات فانها من الرطوبة من حركات التربية المتشابهة فى الجنس. و أما الأذى فمن قبل الأشياء المخالفة فى اللمس و الملاقاة[۱۳۵۲].

كيف تكون الحمى و هل هى توليد:

۱- ان إرسسطراطيس[۱۳۵۳] يحد الحمى هذا الحد: الحمى هى حركة الدم و انصبابه إلى أوعية الروح بغير اختيار مثل البحر الذى إذا

لم تحركه بحركة كان ساكنا فاذا حركته شاع عاصفة على غير المجرى الطبيعى، فعند ذلك يضطرب و يلتف[۱۳۵۴]؛ و كذلك فى البدن إذا تحرك الدم سال فى أوعية الروح؛ فاذا سخن أسخن البدن كله. و هو يرى فى الحمى أنها توليد، لأنها تكون عن الدم الذى يعرض فى آلات الروح فى الغذاء الذى يسيل إليها. ۲- و أما ديوقلس فيرى أن الأشياء الظاهرية هى مناظر الأشياء الحقيقية. و قد يرى من الأشياء الظاهرة أن الحمى تكون عن خرّاج أو دم حار عن العلة التى تسمى بوبون[۱۳۵۵]* فيجب إذا اضطرارا أن يقول إن الحمى تكون من أشياء، و إن خفيت، فهى إما ورم و إما مدّة أو جسم آخر سخن.-

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۷

و أما اروفيلس[۱۳۵۶] فيبطل ذلك، و يرى أن الورم الحار ليس يتقدم الحمى، لكن الحمى تتقدمه، و على هذا يكون فى الأمر الأكثر؛ و كثيرا ما يكون من غير أن يظهر بها سبب و تحدث عليها حركات الأمراض القديمة و تولد الأورام الحارة.*

فى الصحة و المرض و الشيخوخة:

۱- أما ألقماون[۱۳۵۷] فيرى أن الصحة تكون عن مساواة قوى الرطب و اليابس، و البرد الحار، و المر و الحلو، و باقى الكيفيات؛ و أنّ غلبة بعضها على بعض يحدث الامراض، لأن كل واحد إذا غلب بذاته كان مفسدا للآخر. ۲- و أما[۱۳۵۸] اروفيلس فيرى أن الأمراض تكون أما من قبل العلة التى تسمى[۱۳۵۹] لها فبزيادة الحرارة و البرودة؛ و أما من قبل الذى يسمى[۱۳۶۰] فمن قبل زيادة الغذاء أو نقصانه؛ و أما من قبل العلة التى تسمى[۱۳۶۱] فيه فهى الدم أو فى الدماغ، لأن فى هذين تكون مبادئ الأمراض، و قد تكون كثير من العلل الخارجة أعنى المياه و الصديد و المدة و ما أشبه ذلك. و أما الصحة فهى اعتدال المزاج على تكييف ما. ۳- و أما ديوقلس فيرى أن كثيرا من الأمراض تكون من قبل اختلاف الاسطقسات التى فى البدن و مزاج الهواء. ۴- و أما ارسسطراطيس[۱۳۶۲] فيرى أن الأمراض تكون من زيادة الغذاء و قلة الهضم و فساد الغذاء، و إن تطيب[۱۳۶۳] البدن يكون باستعمال الكفاف من الغذاء. ۵- و أما أصحاب الرواق و الأطباء[۱۳۶۴] فانهم متفقون على أن الشيخوخية تكون من نقصان الحرارة، فالذين الحرارة فى أبدانهم كثيرة تطول مدتهم فى الشيخوخية.

۶- و أسقلبيادس[۱۳۶۵] يقول إن الزنوج يهرمون سريعا فى مقدار ثلاثين سنة، لأن

أرسطوطاليس فى النفس (الآراء الطبيعية)، النص، ص: ۱۸۸

أبدانهم قد جاوزت مقدار اعتدال الحرارة و التهبت بالشمس. و أما الذين سكنوا البلد الذى يقال (له) برطينيا[۱۳۶۶] فيقول إنهم يهرمون فى مائة و عشرين سنة لأن أماكنهم باردة و الحرارة الغريزية تلبث بها. ۷- و أبدان الزنوج مخلخلة، لأن الشمس قد خلخلتها. و أما الذين يسكنون فى الشمال فان أبدانهم متكاثفة صفيقة[۱۳۶۷] فلذلك تكون أطول زمانا.

تمت المقالة الخامسة و بتمامها تمّ الكتاب بحمد اللّه و منّه و حسن توفيقه- ببغداد، و ذلك فى أوائل المحرم من سنة سبع و خمسين و خمسمائة هجرية و الحمد للّه رب العالمين و صلواته على نبيه محمد و آله أجمعين

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۸۹

تلخيص كتاب الحاس و المحسوس لأرسطو

اشارة

للقاضى أبى الوليد ابن رشد ص- مخطوط بنى جامع رقم ۱۱۷۹ من ورقة ۱۵۵ إلى ۹۷ ب

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۱

بسم اللّه الرحمن الرحيم ربّ يسر برحمتك

المقالة الأولى من كتاب الحاس و المحسوس لأرسطو

تلخيص القاضى أبى[۱۳۶۸] الوليد ابن رشد و هو ثلاث مقالات قال: لما تكلم فى كتاب الحيوان فى أعضاء الحيوان و ما يعرض لها، و تكلم بعد هذا فى النفس و فى أجزائها الكلية- شرع هاهنا فى الكلام فى القوى الجزئية منها، و تمييز[۱۳۶۹] العام منها لجميع الحيوان من الخاص. و بالجملة، فهو يفحص هنا عن القوى التى توجد للحيوان من جهة ما هو متنفس. و لما كانت هذه القوى صنفين: صنفا[۱۳۷۰] ينسب إلى جسد الحيوان من أجل وجود النفس له، مثل: الحس[۱۳۷۱] و الحركة؛ و صنفا للنفس من أجل الجسد- و هذه أجناس:

منها النوم و اليقظة، و منها الشباب و الهرم، و منها الحياة و الموت، و منها دخول النّفس و خروجه، و منها الصحة و المرض، و منها طول العمر و قصره. و قد كان تكلم فى الصنف [۵۵ ب] الأول منها فى كتاب النفس كلاما كليا؛ فابتدأ[۱۳۷۲] هاهنا يتكلم فيها كلاما جزئيا، أعنى أنه يذكر من أسباب تلك القوى مثل ذلك الكلام فى كتاب النفس فى القوة المحركة للحيوان فى المكان: ما هى؟ و كيف تحرك؟- و بقى عليه هاهنا أن يقول ما هى الأعضاء و الآلات التى بها تتم[۱۳۷۳] هذه الحركة.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۲

ثم إنه بعد ذلك يذكر الصنف الثانى من هذا القول. و هذا الصنف هو ضرورى فى وجود الحيوان: و ذلك أن كل قوة منها تشتمل قوى كثيرة من قوى النفس، و هى كالجنس لها؛ و لذلك كانت أكثر ضرورية من الصنف الأول، مثل النوم و اليقظة: فان النوم سكون جميع الحواس، و اليقظة هى حركاتها، و كذلك الموت و الحياة و الهرم و الشباب و الصحة و المرض. و الذى يلغى لأرسطو فى بلادنا[۱۳۷۴] هذه من القول فى هذه الأشياء التى وعد فى صدر هذا الكتاب بالتكلم[۱۳۷۵] فيها- إنما هى ثلاث مقالات فقط: (المقالة الأولى) يتكلم فيها فى القوى الجزئية التى فى الحاسّ و المحسوسات؛ و بهذا الجزء لقب هذا الكتاب. و (المقالة الثانية) يتكلم فيها فى الذكر و الفكر، و النوم و اليقظة، و الرؤيا. و (المقالة الثالثة) فى طول العمر و قصره.

فنتكلم نحن أولا فى هذه المقالات[۱۳۷۶] الموجودة له على عادتنا. فان أنسأ[۱۳۷۷] اللّه فى العمر فسنتكلم فى الأمور الأخر.

[۱۵۶] و لنبدأ بالقول فى الحاس و المحسوس. و الكلام فى ذلك منحصر فى أربعة أقسام: منها معرفة ماهية هذه القوى، و ماهية جزء جزء منها؛ و معرفة الآلات التى بها يتم فعل هذه القوى؛ و منها معرفة مدركات هذه القوى و هى المحسوسات؛ و منها معرفة كيفية إدراك هذه القوى بهذه المحسوسات.- و هذه كلها قد تكلم فيها فى «كتاب النفس»[۱۳۷۸] بكلام كلى. و هو يروم هاهنا أن يستوفى الكلام فى الأمور الجزئية الموجودة لها، و الخواص التى تختص بها هذه القوى فى أنفسها و فى حيوان حيوان، و الخواص التى تتضمن[۱۳۷۹]، و يعرف ما بقى من طبيعة المحسوسات، فان هذا لم يتكلم فيه إلا بقول فى غاية الكلية. فنقول:

إن القوى الحسية: منها ما هى ضرورية فى وجود الحيوان، و منها ما هى موجودة لمكان الأفضل. و هذه كلها تختلف أيضا فى الحيوان بالقوة و الضعف.

فأما التى وجدت فى الحيوان من أجل الضرورة فهى حاسة اللمس و حاسة الذوق.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۳

و أما التى وجدت من جهة الأفضل فحاسة السمع و حاسة البصر و حاسة الشم.

و إنما كانت حاسة الذوق و اللمس ضرورية فى بقاء الحيوان لأنها بمنزلة الأشياء التى ترد بدنه من خارج إلى داخل؛ و ذلك أن بحاسة الدوق يميز الطعم الملائم من غير الملائم، و بحاسة اللمس يميز الأشياء و الأمور التى تفسد بدنه من خارج و التى تحفظه [۵۶ ب] و تناسبه. و أما الحواس الأخر فليس فعلها تمييز[۱۳۸۰] ما شأنه أن يرد[۱۳۸۱] البدن من خارج إلى داخل، و لذلك لم تكن

ضرورية[۱۳۸۲] فی وجود الحيوان. و هـذه القوی يشـملها كلها أنه لا يتم فعلها إلا بآلة. و يخص قوة اللمس و الذوق أنها لا تحتاج فی فعلها إلی متوسط. و يخص الثلاث الباقيـة أنها تحتاج إلی المتوسط. فأما آلـة القوی المبصـرة فهی العين. و يخص هذه الآلة أن الغالب علی تركيبها إنما هو الماء الذی هو الجسم الصـقيل الشفاف. و إنما كانت آلتها بهذه الصفة لترتسم فيها صور محسوساتها، كما ترتسم الصورة فی المرآة. و لذلك كان الجزء الجليدی منها فی غاية الصـفاء و البياض. و ضرورة هذه الآلة فی إدراك هذه القوة بيّن بنفسه. و إنما تفعل هذه[۱۳۸۳] الآلة فعلها إذا[۱۳۸۴] كانت علی مزاجها الطبيعی دون أن يرد عليها ما يكـدرها و يحركها. و لـذلك من هاج غضبه و احمرت عيناه و صـعدت الحرارة لرأسه فسد نظره، و ربما رأی الشیء الواحد شيئين لمكان الحركة التی تعرض للروح الباصر فی حـال الغضب. و ذلـك أن الجزء القابل للصورة من العين المتحركـة يوجب بأن يری الصورة صورتين. و ذلك أنه إذا انتقل ذلك الجزء خلف[۱۳۸۵] جزء آخر ارتسمت الصورة فی الجزء الثانی و أنر لها فعل[۱۳۸۶] لم يمح بثان بعيد من الجزء الأول فتظهر الصورة الواحدة هنالك صورتين.

و لكون [۱۵۷] هـذه الآلـة- أعنی العين- إنما تفعل فعلها إذا كانت علی اعتـدال من مزاجها- عرض لها إذا بردت عن الأشـياء التی من خارج بردا خارجا عن المعتاد أن يضـعف نظرها. و لذلك تظلم العين فی المواضع التی فيها ثلج كثير أو ماء كثير. و لهذا السبب تظهر آفاق البحار كدرة قليلة الضوء. و كذلك مواضع

أرسطوطاليس فی النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۴

الثلـج. و إنما يحفظ طبيعـة هـذا الماء علی ما هو- الهواء الذی من خارج لأن بينهما مناسـبة طبيعية. فمتی هاجت حرارة العين أكثر مما ينبغی ضعف[۱۳۸۷] نظرها.

و هـذا الفعل من أفعال العين إنما هو للجزء البـدنی المائی. و مزاج هذا الجزء هو السـبب فی الرؤية التامة. و لهذه العلة جعلت الأجفان للأعين الجيدة النظر، أعنی لتحفظ مزاجها علی تغير[۱۳۸۸] الأمور التی من خارج و تكدرها[۱۳۸۹]،- بمنزلة الأغمدة للسيوف. و لهذا من كان جفناه أغلظ كان أقوی بصـرا للأشـياء علی بعد، لأن غلظ الأجفان يمنع تثوير[۱۳۹۰] ذلك الماء من الحر الـذی من خارج، و تجميـده و تغليظه من البرد من خـارج. و من أجل هـذا صار كثير[۱۳۹۱] من الحيوان ينظر إلی الأشـياء علی بعـد أكثر من نظر الإنسان لغلظ أجفانها.- و أما آلـة السـمع الخاصـة به فهی الهواء المنبث فی الأذن. و كلما كان هـذا الهواء ألطف و أتم سـكونا، كان فعله [۵۷ ب] أتم. و كـذلك الشم هـو الهواء المنبث فی الأنف. و أمـا آلـة الـذوق فهی اللسـان؛ و أمـا آلـة اللمس فهی اللحم. و يخص آلات الحواس كلهـا أنه ليس فيها شـیء بالفعل مما تـدركه الآلـة، فانها مركبـة من الكيفيات التی تـدركها؛ و لـذلك إنما تـدرك منها الأمر الخاص، و ذلك لموضع اعتدالها. و من أجل ذلك كلما كان اللحم أعدل، كان أكثر إدراكا للكيفيات البسيطة، أعنی الحار و البارد و الرطب و اليابس. و لهذا كان الإنسان أجود الحيوان إدراكا فی هذه الحاسة، و بخاصة لحم اليد منه، أعنی لحم الكف و بخاصة السبابة من لحم الكف، و هو دليل الذكاء فی الناس، أعنی جودة حس اللمس.

و أمـا اللسـان فليس فيه طعم بالفعـل؛ و لـذلك إذا انتشـر فيه بعض الأخلاـط فی الأـمراض فسـد ذوقه. و كـذلك الأمر فی آلات سائر الحواس. و قد أعطی السبب فی ذلك فی «كتاب النفس».

و يخص آلات الثلاث قوی، أعنی السـمع و البصـر و الشم، أنها منسوبة إلی البسائط: فالعين إلی الماء، و السمع إلی الهواء، و الشم إلی الحار النارى

أرسطوطاليس فی النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۵

الدخانی؛ و لذلك كانت المشمومات تشفی الدماغ، أعنی لموضع برده و حرارة الحر الدخانی المشموم.

فقـد قلنـا فی آلاـت هـذه الحواس. فلنقـل فی المتوسـطات الثلاـث التی تحتـاج إليهـا الحواس الثلاـث و فی خواصـها و فی لوازمها. و المتوسط الذی تستعمله[۱۳۹۲] هـذه الحواس إما هواء فی الحيوان [۱۵۸] البری، أو ماء فی الحيوان المائی. و الدلالـة علی حاجـة هذه

الحواس الثلاث إلى المتوسط أنها إذا وضعت محسوساتها على الحاسة لم تدركها؛ و كذلك إذا قامت بينها و بين المحسوسات أجسام غليظة مما ليس يصلح أن يكون متوسطا. و بالجملة، فتظهر حاجة هذه الحواس و فعلها إلى المتوسط من قبل أنه متى فسد المتوسط فسد فعلها. و لهذا يخص المتوسطات[۱۳۹۳] من جنس الآلات الخاصة بها، أعنى أن يكون قابلا للمحسوسات بنوع ما، من نوع قبول الآلات. و سيظهر السبب فى ذلك إذا تبينت طبيعة الحواس المختلطة بالمتوسطات. و يخص قوة البصر من هذه الآلات أنها تحتاج مع المتوسط إلى الضوء. و الدليل على ذلك أنها لا تبصر فى الظلمة. و إذا حدث فى الهواء دخان أو بخار يعوق نفوذ الضوء فيه ضعفت الرؤية. و لهذا إذا غضب المرء و هاجت الحرارة فى عينيه أظلم بصره لمكان البخار. و ربما رأى الشيء الواحد- كما قلنا- شيئين. و ليس الضوء شيئا يؤخذ من طبيعتها، و إنما يدخل عليها من خارج.

و لو كان من نفس طبيعتها لأبصرت الأشياء فى الظلمة. و لهذا يرى الذين يغمضون أعينهم: إذا فتحوها أن لا يروا الشيء على حقيقته إلا بعد ما يستنير بصرهم.

[۵۸ ب] و قد يعرض للبصر أنه يرى الشيء رؤية روحانية قبل أن يراه من خارج على الحالة التى هو عليها. و سنبين علة ذلك فيما بعد. و هذه الرؤية إنما تعترى المبصر فى الأكثر فى الظلمة و عند السكون. و من خاصة هذا الإدراك أنه لا يكون جيدا إلا فى الضوء المعتدل، لا فى الضوء الشديد و لا فى القليل.

فقد بان من هذا أن الحواس الثلاث يخصها أنها تدرك محسوساتها بمتوسط، و أن البصر يخصه- مع وجود المتوسط- حضور الجسم المضيء. و قد قيل فى الضوء و المستضيء و الإشفاف و المشف فى «كتاب النفس». و واجب أن تكون

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۶

الشبكة الداخلة من شباك العين تستنير من الماء الذى فى العين، كما يستنير الماء من الهواء. إلا أن القوة الحساسة هى فى أفق هذه الشبكة مما يلى القحف، لا مما يلى الهواء. و لذلك كانت هذه الشباك، أعنى طبقات العين، حافظة لقوة النفس، لكونها متوسطة بينها و بين الهواء. و قد يدل على ضرورة الإبصار و وصول الضوء إلى هذه الشباك أن الإنسان إذا أصابته ضربة على جفنه أظلمت عيناه[۱۳۹۴] دفعة و انطفأ ذلك الضوء الذى كان فى عينيه دفعة، كما ينطفئ المصباح، و لم يبصر شيئا. و ستبين هذه الأشياء إذا تبينت كيفية إدراك هذه الحواس، فان هناك تظهر الأسباب التى[۱۳۹۵] اضطرت إلى هذه الأشياء التى من خارج فى [۵۹ ا] هذه الحواس الثلاث.

و إذ قد تبينت خواص هذه القوى فى الآلات و المتوسطات فلنقل فى المحسوسات الخاصة بهذه القوى. و قد قيل فى «كتاب النفس» فى هذه المحسوسات قول كلى. و الكلام فيها هاهنا أقرب إلى الجزئى كما يقول أرسطو. فنقول إنه قد قيل هنالك إن المحسوسات الخاصة بالإبصار: هى الألوان، و بالسمع: الأصوات و بالشم: الروائح، و بالذوق: الطعوم، و باللمس: الملموسات. و الذى يغنى عن القول فيها هو تقريب طبائعها. فنقول:

إنه لما كانت الأسطقسات تختلف بكثرة التشفيف و قلته كالهواء و الماء، و كان المشفّ من شأنه أن يقبل الضوء و يستكمل به، فاذا قبل المشفّ الضوء و اتحد به تولد عن ذلك ألوان مختلفة بحسب قوة الضوء و ضعفه و كثرة التشفيف و قلته. و ذلك ظاهر من الألوان المختلفة التى تحدث عند اتحاد ضوء[۱۳۹۶] الشمس بالغيم و السحاب، فانه من البين أن تلك[۱۳۹۷] الألوان إنما تحدث عن بياض الضوء و سواد السحاب من الألوان التى تحدث عن قوس قزح و غير ذلك. فواجب أن يكون اللون إنما يحدث عند امتزاج الجسم المضيء مع الشفاف، و كانت جميع المركبات إنما تتولد عن الأسطقسات الأربع، و كان المشف من الأسطقسات هو الماء و الهواء، و المضيء منها هو [۵۹ ب] النار. و ذلك أيضا إذا تشبثت

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۷

بغيرها كان واجبا أن تكون الألوان مركبة من هاتين الطبيعتين، أعنى طبيعة المشف و طبيعة النير؛ و أن يكون الفاعل لاختلافهما إنما

هو اختلاف هاتين الطبيعتين فى الكمية و الكيفية. فاللون الأبيض يتولد عن امتزاج النار الصافية مع الأسطقس الذى فى غاية التشفيف، و هو الهواء. و اللون الأسود يتولد عن النار الكدرة التى تمتزج مع أقل الأسطقسات شفيفا، و هى الأرض. و الألوان المتوسطة بين الأبيض و الأسود تتولد عن اختلاف هذين الشيئين بالأقل و الأكثر، أعنى اختلاف الجسم المشف و الغير مشف. و لذلك كان اللون الأبيض و الأسود هما اسطقسا الألوان. و إذا كان ظاهرا من اللون، و كان اللون إنما يكون فى سطح جسم محدود- و بهذا يفترق اللون من الضوء- فان الضوء هو كمال المشف الغير محدود. و ليس اللون شيئا يحدث فى المركب عن بخار الأجزاء الصغار الشفافة التى فى الأسطقسات، كما يرى ذلك قوم: فانه ليس يحدث عن الأسطقسات شىء على جهة التجاور، على ما تبين فى كتاب «الكون»؛ و إنما يحدث ما يحدث عنها على جهة الامتزاج. و لكون الضوء إنما يكون فى جسد شفاف، كان آل فيثاغورس يعتقدون أن تولد الضوء ليس يوجد للأجسام المنيرة بذاتها إلا عند اتحاد الضوء بجسد آخر. و الفرق [۱۶۰] بين النار و الأجسام السماوية فى ذلك بيّن. و مما قيل فى ماهية اللون يبين أن اللون يقبله الهواء أولا ثم يوصله إلى البصر من جهة ما هو شفاف مضىء. و الدليل على أن الهواء يتأثر عن اللون و يقبله ما يظهر من تلون الشىء الواحد بعينه بحسب ما يمر به من السحاب المضىء و ربما أضاءت الحيطان و الشخوص من الألوان التى تمر بها من السحاب- مثال ذلك أنه إذا مرت السحاب بالنبات الأخضر، كثيرا ما تتلون الحيطان و الأرض بلون ذلك النبات.

فقد بان من هذا أن الألوان إنما تحدث عن امتزاج النار مع الأجسام المشفة، و أن الضوء هو السبب فى توصيل الألوان إلى البصر، بل و فى وجودها.

و أقول أيضا: كما أن اللون الأبيض المتولد عن الامتزاج أخس من لون الضوء إذ[۱۳۹۸] كان متولدا عنه- كذلك أيضا سائر الألوان أخس من اللون الأبيض

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۸

و الأسود، إذ كانت متولدة عنهما. و لما كانت الألوان إنما تتولد عن الأبيض و الأسود، كان اختلافهما بالأقل و الأكثر اختلافا متفننا غير متناه من جهة المادة، و وجب[۱۳۹۹] أن تكون الألوان غير متناهية فى الطبيعة، فانه كلما توهم النطق الباطن فيها نوعا من الامتزاج أبرزته[۱۴۰۰] و إن كان النطق الخارج مما لا يقدر أن يعبر عن ذلك القدر؛ و لهذا [۶۰ ب] كانت الصناعة فى هذا المعنى كما يقول أرسطو مقصرة عن الطبيعة، فان الصناعة إنما تبرز من مقادير الألوان التى فى النطق الباطن ما قدر النطق الخارج أن يعبر عنه. و أما الطبيعة فانها تبرز كل ما كان فى النطق الباطن الروحانى، و لهذا كانت أشرف من الصناعة و كان شرف الصانع إنما هو فى جودة تشبيهه بالطبيعة بحسب الممكن. و أيضا فان الباطن الروحانى الذى عنه تفعل الطبيعة ما تفعله و تبرز ما تبرزه ليس له شىء فوق الطبيعة عن إدراك ما يلقى إليها من ذلك، كالحال فى النطق الروحانى الباطن الذى عنه يفعل الصانع، فان النفس البهيمية الموجودة فى الحيوان ليست تعرف أفعالا[۱۴۰۱] بل تفرح و تلتذ بما تبرزه الطبيعة من الألوان و الأصوات لأنها موجودة فى النفس البهيمية بالقوة، فاذا أبرزتها الطبيعة سرّت بها النفس البهيمية و فرحت بادراكها.- و أما النطق الباطن الذى عنه تفعل الصناعة فانه لا تعرفه النفس البهيمية، و لذلك لا يدرك الصانع مما يلقى إليه النطق الروحانى إلا آثارا و أعراضا بعيدة من الأشياء التى تلقيها الطبيعة. و لذلك كانت الأمور المتقدمة فى المعرفة عند الصانع متأخرة فى الوجود بعكس ما عليه الأمر عند الطبيعة. و أيضا فان الصانع خارج [۱۶۱] الشىء، و الطبيعة داخل الشىء. فهذه الأشياء[۱۴۰۲] التى بها افترقت الصناعة من الطبيعة. و لذلك كانت الألوان و الأصباغ التى فى النطق الباطن تكاد أن تكون غير متناهية. و لذلك قد تظهر الطبيعة من الألوان و الأصباغ ما يعجز الصباغون عن كنهه. و ذلك أن الصناعة لما كانت إنما تتقبل الطبيعة و تصير إلى التقدم عندها من المتأخر، لم تدرك من تلك المراتب التى عند الطبيعة إلا مراتب جليلة، أعنى شديدة التباعد بعضها من بعض، و بين تلك المراتب عند الطبيعة مراتب

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۱۹۹

كثيرة.- فقد بان من هذا لم كان وجود الألوان فى الطبيعة غير وجودها فى الصناعة.

فأما الأصوات فقد قيل فى «كتاب النفس» فيها.

و أما المشمومات، و هى ذوات الروائح و الطعوم، فينبغى أن نقول فيها قولا مفصلا، فنقول: إنه من البين أنه ليس لواحد من الأسطقسات طعم و لا رائحة، و أن الطعم و الرائحة إنما يوجدان للممتزج من جهة ما هو ممتزج. و لما كان كل ممتزج إنما صورته منسوبة إلى غلبة كيفيتين من الكيفيات الأربع عليه، فيجب أن ننظر إلى أى الكيفيات ينبغى أن ينسب الطعم فى الجسم ذى الطعم، فنقول: إنه لما كان الذوق غذاء للحيوان، و كان الغذاء من شأنه أن يكون [۶۱ ب] شبيها بالحيوان، و كان بدن الحيوان منسوبا إلى غلبة الحرارة و الرطوبة عليه- وجب أن يكون الطعم منسوبا إلى الحرارة و الرطوبة. و إنما كان ذلك كذلك، لأن طبيعة الرطب، الذى هو الماء، أشد مناسبة للحيوان من طبيعة الأرض. و قد يدل على أن الرطوبة هى سبب الطعم الممتزج. إلا أن الأشياء المطعومة: منها مطعومة بالقوة، و منها بالفعل. و أما التى بالفعل فهى المطعومة بالقوة؛ و إنما تكون مطعومة بالفعل إذا صارت رطبة بالفعل كالملح و ما أشبهه، فانه لا يتطعم إلا أن ينحل بترطيب. و إذا كان ذلك كذلك، فالطعم إنما يحدث ضرورة عن اختلاط الجزء اليابس بالجزء الرطب إذا نضج عن الحرارة نضجا ما.- و أصناف الطعوم إنما تختلف باختلاف هذين الشيئين فى القلة و الكثرة: فالحلاوة منسوبة إلى الحرارة.

(و المرارة) منسوبة[۱۴۰۳] بالإضافة إلى رطوبة الحلاوة. و ما بين هذين من الطعوم متولد من هذين الطعمين، كما تتولد الألوان عن الأبيض و الأسود.

و أما الروائح فيظهر من أمرها أن هيولاها هى الطعم المتولد عن مخالطة اليبوسة للرطوبة. و ذلك أنه يظهر بالاستقراء أن كل ما له رائحة فله طعم. إلا أن الروائح، لما كانت من جنس الأبخرة الدخانية، و بهذه الجهة كان الهواء حاملا

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۰

لها- كانت منسوبة إلى الحرارة و اليبوسة المتولدة عن اليبوسة [۱۶۲] المختلطة بالرطوبة ذات الطعم من جهة ما هى ذات طعم.

و قد يشهد أن طبيعة المشمومات طبيعة الدخان أن كثيرا من الأشياء ليس لها رائحة، فاذا أدنيت[۱۴۰۴] من النار كان لها رائحة. و بهذه الجهة كان الإنسان له خاصية فى إدراك روائح الأشياء بالفرك باليد[۱۴۰۵]؛ و ذلك أن هذه الآلة بحرارتها و بنيتها من شأنها أن تثير هذا الجوهر من الشىء ذى الرائحة[۱۴۰۶]. و لذلك يشبه أن يكون الإنسان أجود تفصيلا فى إدراك فصول محسوسات الشم من سائر الحيوان؛ و كثير[۱۴۰۷] من سائر الحيوان أقوى منه إدراكا للروائح على البعد.

فقد قلنا فى خواص آلات هذه الحواس و استوفينا القول فى طبيعة محسوساتها.

فينبغى أن نستوفى القول فى كيفية إدراكها، فان ذلك إنما قيل فى «كتاب النفس» قولا[۱۴۰۸] كليا.

فنقول: إن الآراء التى كانت للقدماء فى كيفية إدراك النفس محسوساتها أربعة: أحدها رأى من كان يعتقد أن صور المحسوسات فى النفس بالفعل و أنها ليست تستفيدها من خارج، و إنما الصور التى من خارج منبّهة و مذكّرة بما عندها منها. و هذا هو رأى أفلاطون، أو قريب منه.- و الثانى رأى من كان (يقول) إنه ليس فى النفس شىء[۱۴۰۹] [۶۲ ب] من المحسوسات بالفعل، و إنما تستفيدها من خارج، و هؤلاء انقسموا فرقتين: فرقة رأت أن[۱۴۱۰] استفادتها الصور التى من خارج و استكمالها بها استفادة جسمانية لا روحانية، و معنى ذلك أنه يكون وجودها بالنفس على الحالة التى هى عليها خارج النفس؛ و فرقة رأت

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۱

أن إدراكها الأشياء التى من خارج و استفادتها استفادة روحانية، و هؤلاء انقسموا طائفتين: فطائفة رأت أنها لا تحتاج فى إدراكها إلى متوسط و إنما تدرك النفس محسوساتها الخارجة بأن تتحرك إليها و تلقى ذاتها عليها- و هؤلاء هم الذين كانوا يرون أن الإبصار إنما يكون بأشعة تخرج من العين إلى الشىء المنظور إليه؛ و طائفة ثانية رأت أن النفس إنما تقبل محسوساتها بواسطة قبول

المتوسطات لها، و ذلك بأن تقبلها أولا المتوسطات حتى تؤديها إلى الحس المشترك، و سواء كان المتوسط آلة جسمانية[۱۴۱۱] من خارج. و الذين قالوا إن النفس لا تحتاج إلى المتوسط حكى أرسطو عنهم حجتين: إحداهما أنها لو كانت تقبل ذلك بمتوسط و لا تكون هى المتحركة إلى المحسوسات، لما احتاجت النفس إلى الحركة الشديدة و الاختيار[۱۴۱۲] عند الإحساس بالمحسوس. و الحجة الثانية أنه لو كانت الصور تأتى بمتوسطات، لما كانت النفس تقدر أن تقبل من الصور إلا بقدر ما يؤدى [۱۶۳] إليها المتوسط. و أما الذين قالوا بخروج الأشعة من العين فلهم حجج مقنعة، و أقواه ما يضعه صاحب علم المناظر من أن أسباب الرؤية و ما يعرض عنها و هى الخطوط الشعاعية المنكسرة أو المتقطعة، و ما يضعه من أن الإبصار إنما يكون بشكل صنوبرى مخروط يخرج من العين و ينتهى إلى المبصرات- فظن هؤلاء أن هذه الخطوط و الأشكال المؤثرة فى الإبصار لا يمكن أن ترتسم إلا فى جسم يخرج من العين و هو الشعاع.

و نحن نقول: أما أن الرؤية و ما يعرض فيها لا يتم إعطاء أسباب ذلك إلا بتوهم هذه الخطوط و الشكل الصنوبرى- فصحيح؛ لكن نقول إن هذه الأبعاد ليس الحامل لها و لا الموضوع شيئا[۱۴۱۳] غير المتوسط و هو الجسم الشفاف:

فان من شأن هذا الجسم أن يقبل الضوء و اللون، بهذا النوع من القبول. و سنعدد ما يلزم هذا الرأى من المحالات التى عددها أرسطو.- فنرجع إلى حيث كنا فنقول: أما من زعم أن صور المحسوسات موجودة بالنفس بالفعل، و أنها إنما تحتاج إلى المحسوسات من خارج ليتذكر و ينتبه فقط- فقد يدل على بطلانه

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۲

أنه لو كانت هذه الصور موجودة لها بالفعل لما احتاجت إلى الصور التى من خارج فى حصول العلم بها، و لكان يحصل لها العلم بمحسوساتها قبل أن تحس بالأمور [۶۳ ب] التى من خارج، و لكانت إذا شاءت أن تحس محسوسا ألقت[۱۴۱۴] عنها شعاعها من ذاتها فأدركته. و أيضا لو كان الأمر هكذا، لكانت هذه الآلات باطلا و عبثا، و الطبيعة لا تصنع[۱۴۱۵] باطلا.

و أما من رأى صور المحسوسات تنطبع فى النفس انطباعا جسمانيا، فقد يدل على بطلانه أن النفس تقبل صور المتضادات معا، و الأجسام ليس يمكن فيها ذلك؛ و ليس تلفى هذه للنفس فقط، بل و للمتوسطات: فانه يظهر أن بجزء واحد من الهواء يقبل الناظر اللونين المتضادين إذا نظر شخصين أحدهما أبيض و الآخر أسود. و أيضا فان كون الأجسام العظام مدركة للبصر بالحدقة على صغرها حتى إنها تدرك نصف الكرة من العالم- دليل[۱۴۱۶] على أن الألوان و ما يتبعها ليست تحل فيها حلولا جسمانيا بل حلولا روحانيا، و لذلك يقول: إن هذه الحواس إنما تدرك معانى المحسوسات مجردة من الهيولى: فتدرك معانى اللون مجردا من الهيولى، و كذلك تدرك معنى المشموم و المطعوم و سائر المحسوسات.

و إذ قد تبين أن هذا الإدراك روحانى[۱۴۱۷]، فيقال لمن أنكر أن يكون إدراك المحسوس بمتوسط: إن المعانى التى تدركها النفس إدراكا روحانيا منها جزئى [۱۶۴] و هى المحسوسات، و منها كلى و هو المعقولات. و لا يخلو هذان الصنفان من المعانى أن يكون إدراك النفس لهما[۱۴۱۸] بجهة واحدة من الجهات الروحانية، أو بجهتين. و لو كانت بجهة واحدة لكانت المعانى الكلية و الجزئية واحدة- و ذلك مستحيل. و إذا كان هذا هكذا، فهى تدرك المعانى الكلية بجهة، و الجزئية بجهة. أما المعانى الكلية فتدركها إدراكا غير مشارك لمادة أصلا، و لذلك لا يحتاج فيها إلى متوسط. و أما المعانى الجزئية فتدركها بأمور مناسبة للأمور الجزئية، و هى المتوسطات؛ و لو لا ذلك لكانت المعانى التى تدرك كلية لا جزئية

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۳

و كان وجود الصورة فى المتوسطات هو بضرب متوسط بين الروحانية و الجسمانية، و ذلك أن وجود الصور خارج النفس جسمانى محض، و وجودها فى النفس روحانى محض، و وجودها فى المتوسط متوسط، و أعنى ب «المتوسط» هاهنا آلات الحواس و الأمور التى من خارج فى الحواس التى تحتاج إلى ذلك. فالآلات بالجملة إنما احتاجت إليها الحواس لكون إدراكها شخصا روحانيا، فان

الروحانى الكلى لا يحتاج [۶۴ ب] إلى هذه الآلات.- ظهر من هذا القول أن كون هذه الصور التى فى النفس روحانية جزئية هو السبب الذى اضطر أن يكون هذا الإدراك بمتوسط. و بحقّ ما كان ذلك كذلك، فان الطبيعة من شأنها أن تسير من الوجود المقابل إلى مقابله بمسيرها أولا- إلى المتوسط. و ليس يمكن أن يقال الروحانى من الجسمانى إلا- بمتوسط. و لذلك كلما كانت هذه المتوسطات ألطف، كان الإدراك أتم و أفضل. و أما قول من قال إنه لو أدركت النفس بمتوسط، لكانت إنما تقبل من ذلك بقدر المتوسط، أعنى إن كان صغيرا قبلته صغيرا، و إن كان كبيرا قبلته كبيرا، فان هذا إنما يلزم فى الإدراك الجسمانى لا الروحانى.

و أرسطو يبطل قول من قال إن القوة المبصرة تمتد من العين حتى تصل إلى الشىء المنظور فيه- بحجج: منها[۱۴۱۹]: إن كان ما يجب بحسب هذا الرأى أن ينظر البصر إلى الأشياء فى الظلمة كما ينظر إليها فى الضوء؛ و إن من يقول بامتداد الأشعة لا يحتاج البصر عنده إلى المتوسط و لا إلى الضوء.

و منها[۱۴۲۰]: أنه لو كانت قوة النفس، أعنى الجنس المشترك، هو الذى يمتد إلى الأشياء حتى يحسها لم يحتج إلى الشباك التى فى العين، أعنى الطبقات، و لما كان يجب أن يدخل على هذه القوة فساد [۱۶۵] إذا تعطلت منها شبكة.

الحجة الثالثة منها: لو كانت النفس تمتد حتى تلقى المحسوس، لكان إدراكها لجميع المبصرات واحدا: النائية و القريبة. و بالجملة، من يقول بالأشعة الخارجة من العين فلا بد[۱۴۲۱] له من أحد أمرين: أحدهما إما أن يضع[۱۴۲۲]

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۴

هذه الأشعة أجساما[۱۴۲۳]، و إما أن يضعها أشعة نورية غير أجسام. فان وضعها أجساما لزمه أن يكون إبصار الأشياء فى زمان، و بخاصة إذا بعد المبصر. فانه قد تبين أن كل متحرك فى زمان يتحرك. و أيضا فان النفس المبصرة يجب أن تكون مرتبة فى هذا الجسم، و ليس فى الحيوان جسمى هو موضوع للنفس إلا- الحرارة الغريزية. و لو فارقت مقدار فتر[۱۴۲۴] لتبددت. و أما إن كان الخارج من العين ضوءا لا جسما، فلسنا نقدر أن نقول إن النفس مرتبة فى ذلك الضوء، فان موضوع النفس جوهر لا عرض. و إذا لم تكن النفس موضوعة فى ذلك، و كانت إنما هى موضوعة داخل العين، فعلى أى جهة تدرك المحسوسات و هى غير مماسة لها؟ فان كل فعل و انفعال إنما يكون بمماسة و تحريك الواسطة للمتحرك الأخير بالمماسة. و لا بد ضرورة من أن يعرض لآلة هذه القوة محسوسها أن يكون أحدهما محركا، و الآخر متحركا. فان فرضنا أن الخارج من العين إنما هو لا جسم لم نجد بدا من أن نقول [۶۵ ب] بالمتوسط، و إلا- لم نصل ضرورة بحركة المحسوس إلى الحس، و لم تكن ضرورة بين هذا القول و قولنا إن الرؤية إنما تتم بمتوسط وضوء. إلا أن الضوء عندنا ليس من نفس العين، بل من خارج.

و هذا شىء لا- يقولونه؛ و لو قالوه للزمهم أن يبصروا فى الظلام. و إنما غلطهم أنهم رأوا هذا الروح الذى به يكون الإبصار مناسبا للضوء، فاعتقدوا فيه أنه ضوء، مع أنهم كانوا يعتقدون فى الضوء أنه جسم.

أما جالينوس فقد بلغ من غلطه فى هذا المعنى أن ظن أن الهواء حساس.

و إذ قد تبين كيف إدراك النفس بالقول الكلى، فلننظر كيف يترتب هذا الإدراك بمتوسط فى الحواس الثلاث التى تدرك بمتوسط فنقول: إن الهواء، بتوسط الضوء، يقبل صور الأجسام أولا ثم يؤديها إلى الشبكة الخارجة، و تؤديها الشبكة الخارجة إلى سائر الشباك حتى تتأدى الحركة إلى الشبكة الأخيرة التى الحس المشترك موضوع خلفها، فتدرك صورة الشىء؛ و فى وسط هذه

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۵

الشباك الشبكة البردية و هى كالمرآة، و تؤديها إلى الماء، لأن طبيعتها مشتركة من هاتين الطبيعتين. و الماء الذى يقول أرسطو إنه خلف الرطوبة البردية [۱۶۶] هو الذى يسميه جالينوس الرطوبة الزجاجية فيما أحسب. و هذه الطبقة هى آخر طبقات العين، و منها ينظر الحس المشترك إلى الصورة. و إذا قبلها الحس المشترك أداها إلى المصوّر، و هو القوة المتخيّلة، فيقبلها المصور أكثر روحانية، فتكون هذه الصورة فى الرتبة الثالثة من الروحانية. فتكون هاهنا للصور ثلاث مراتب: المرتبة الأولى جسمانية؛ ثم تليها المرتبة التى فى

الحس المشترک، و هی روحانیة؛ ثم الثالثة و هی التی فی القوة المتخیلة، و هی أتم روحانیة. و لکونها أتم روحانیة من التی فی الحس المشترک لم تحتج القوة المتخیلة فی إحضارها إلی حضور المحسوس خارجا، بخلاف الأمر فی قوة الحس. و المصور إنما ینظر إلی تلک الصورة و ینزع مثالها و معناها بعد سکون شدید.

و مثال مراتب هذه الصورة فی هذه القوی و تنقلها من مرتبة إلی مرتبة ألطف منها، کما یقول أرسطو، مثال من أخذ مرآة ذات وجهین فنظر فی أحد وجهیها و صیر الوجه الثانی منها مما یلی الماء و کانت المرآة رقیقة شفافة صافیة، فانه لهذا الناظر أن تنطبع صورته أولا فی المرآة، ثم تنطبع من المرآة فی الماء.

و إن نظر أحد إلی الوجه الثانی من المرآة [۶۶ ب]، أعنی الوجه الذی یلی الماء رأی تلک الصورة بعینها قد انطبعت مرة ثالثة فی المرآة. فصورة الإنسان الناظر هی مثال المحسوس، و المرآة هی مثال الهواء المتوسط، و الماء هو مثال العین، و مثال انطباعها فی الوجه الثانی من المرآة هی القوة الحساسة، و مثال الإنسان المدرک مثال القوة المتخیلة. فاذا لم ینظر الناظر فی هذه المرآة اضمحلت الصورة منها و اضمحلت من الماء، و یبقی الناظر فی الوجه الثانی من المرآة یتوهم الصورة.

و هذا هو شأن القوة المتخیلة مع الصورة التی فی الحس المشترک فانه إذا غاب المحسوس غابت صورته عن الحس المشترک و بقیت الصورة المتخیلة متوهمة.

فقد بان من هذا أن رسم الصورة إنما یراه[۱۴۲۵] الحس المشترک بتوسط العین، و العین بتوسط الهواء، و یراها فی الرطوبة المائیة التی فی العین بتوسط

أرسطوطالیس فی النفس (تلخیص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۶

البردیة بین الماء الذی فی العین و الهواء الذی من خارج و الرطوبة المائیة التی یسمیها جالینوس بالزجاجیة.

فقد تبین من هذا کیف یکون الإبصار بالمتوسطات.

و أما کیف یکون الشم بتوسط الهواء و الماء، فان ذلک یکون بما فی الهواء من الاستعداد لقبوله للجسم الدخانی المشموم و ما فی الماء أیضا من ذلک. و ذلک أن من [۱۶۷] شأن هذه الأسطقسات أن یؤدی بعضها إلی بعض الأبخرة المتولدة، للمجانسة التی بینها: فالأرض تؤدی البخار الیابس إلی الماء، و الماء یقبله لمشاکلته له فی الرطوبة، و الهواء یؤدی إلی النار للمشارکة التی بینهما فی الحرارة.

و أما کیف یؤدی الهواء الصوت، فقد قیل فی «کتاب النفس».

و أما خصوصیة إدراک هذه الحواس الخمس فی الحیوان، فانها لیست علی جهة واحدة. و ذلک أنها فی الإنسان تدرک فصول الأشیاء و معانیها الخاصة، و هی التی تتنزل من الشیء المحسوس منزلة اللب من الثمرة. و فی الحیوان، إنما تدرک الأمور التی من خارج، و هی نسبتها إلی الأشیاء نسبة القشر إلی اللب من الثمرة. و الدلالة علی ذلک أن البهائم لا تتحرک عن هذه الحواس حرکة الإنسان عنها، فان الإنسان یطرب عند سماع الألحان و لا تطرب البهائم، إلا إن قیل ذلک باشتراک الاسم. و کذلک یتحرک الإنسان عن رؤیة الأشکال و الأصباغ حرکة لا- تتحرکها البهائم. و کذلک الأمر فی أصناف المطاعم و المشمومات، و إن کانت مشارکة البهائم فی هذا أکثر لمکان جسمانیتها. و کذلک الأمر أیضا فی قوة اللمس فان لید الإنسان فی ذلک خاصیة لیست لغیره: فالإنسان یستدل [۶۷ ب] بالشم علی الطعم الموافق و الضار؛ و یتداوی بالمشمومات کما یتداوی بالمطعومات.

و إنما کانت المشمومات سببا للبرء من أمراض الرأس، لأن الرأس بارد رطب، و المشموم فی أکثر الأمر حار یابس.

و السمع فی الإنسان هو الطریق إلی التعلم، لأن التعلم إنما یکون بالکلام، و الکلام إنما یتأدی إلیه من طریق السمع. إلا أن فهم دلالة الألفاظ لیس هو للسمع، و إنما هو للعقل.

أرسطوطالیس فی النفس (تلخیص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۷

و كل حاسة من هذه الحواس فى الإنسان هى الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له فى ذلك الجنس، و بخاصة السمع و البصر. و لهذا يقول أرسطو إن الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلا و أجود إدراكا.

فهذه هى جمل الأشياء التى فى هذه المقالة على أكثر ما أمكننا من الإيجاز.

و أما ما يذكر فى آخر هذه المقالة من إعطاء السبب فى جودة قوة الذكر و ضعفها فالموضع اللائق به هو عند الكلام فى المقالة الثانية فى القوة الذاكرة.

تمت المقالة الأولى من «كتاب الحاس و المحسوس» و الحمد للّه رب العالمين

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۸

بسم اللّه الرحمن الرحيم رب يسر برحمتك

المقالة الثانية من كتاب «الحاس و المحسوس» لارسطو

تلخيص القاضى أبى الوليد بن رشد، رضى اللّه عنهم! يبتدئ بالفحص فى هذه المقالة عن الذكر و التذكر. و هو أولا يطلب الرسم الذى به يفترق هذا الإدراك من سائر إدراكات النفس؛ ثم يطلب لأى قوة هو من قوى النفس، و بمشاركة أى قوة يكون فى الحيوان الذى يذكر؛ ثم يبين كيف يكون الذكر و التذكر.

و أما مرتبة هذه القوة من قوى النفس، و لم كان بعض الناس جيد الذكر ردىء الحفظ، و بعضهم بالعكس- إلى سائر لوازم[۱۴۲۶] هذه القوى و ما يعرض لها فنقول:

إن الأشياء المدركة لنا: إما أن تكون فى الآن و الزمان الواقف مثل مدركات الحس، و إما أن تكون متوقعة فى الزمان المستقبل، و هذه هى الأمور المظنونة؛ و إما أن تكون مدركة فى الزمان الماضى. و بيّن أن الذكر إنما يكون فى هذه، فانّا لسنا نسمى ذكرا ما حصلت معرفته لنا الآن، و لا مما يتوقع وجوده، و إنما يذكر المرء ما قد حصلت له المعرفة به من[۱۴۲۷] قبل فى الزمان الماضى. [۶۹ ا] فالذكر هو استرجاع فى الزمان الحاضر للمعنى الذى كان مدركا فى الزمان الماضى.

و التذكر هو طلب هذا المعنى بإرادة إذا نسبه الإنسان و إحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه. و لذلك يشبه أ لا يكون التذكر إلا خاصا بالإنسان. و أما الذكر فانه لعامة الحيوان المتخيل. فانه يظنّ أن أجناسا كثيرة من الحيوان لا تتخيل كذوات الأصواف.

و الفرق بين الذكر و الحفظ أن الحفظ[۱۴۲۸] لما لم يزل قائما بالنفس من وقت

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۰۹

إدراكه فى الزمان الماضى إلى الزمان الواقف. و أما الذكر فانه[۱۴۲۹] لما هو قد نسى. و لذلك كان الذكر حفظا متقطعا، و الحفظ ذكرا متصلا. فهذه القوى واحدة بالموضوع، اثنان بالجهة. فالذكر بالجملة هو معرفة ما قد عرف بعد أن انقطعت معرفته.- و التذكر هو طلب هذه المعرفة إذا لم تكن حاصلة و تصرف الفكرة فى إحضارها. و بيّن أن هذا الفعل واجب أن يكون لقوة ليست حسا و لا تخيلا، و هى التى تسمى ذاكرة. فلننظر ما هى هذه القوة، و أى مرتبة مرتبتها من قوى النفس، و لما ذا[۱۴۳۰] تشارك منها. و ظاهر من أمرها أنها من القوى المذكرة للأمور الجزئية الشخصية، فان الذكر إنما يكون لشىء بعد [۶۹ ب] إحساسه و تخيله، و ذلك من جهة ما هو محسوس و متخيل، فان طبيعة[۱۴۳۱] الكم- مثلا- الكلية التى يدركها العقل لا تدركها القوة الذاكرة، و إنما تدرك كمية محدودة قد أحستها و تخيلتها. فأما كيف تتذكر الكلى، فيستقال فى ذلك.

و إذا كان ظاهرا من أمر هذه القوى أنها جزئية و أنها محتاجة فى فعلها إلى أن تتقدمها قوتان: قوة الحس و قوة التخيل، فلننظر بما ذا تفترق هذه القوة من قوة التخيل. فانه يظهر من أمرها إن لم تكن هى فهى لها مشاركة فى فعلها.

فنقول: إنه من البين أنه و إن كان كل ذكر و تذكر فانما يكون مع تخيل، فان معنى الذكر غير معنى التخيل، و أن فعل هاتين القوتين

متباين، و ذلك أن فعل قوة الذكر إنما هو إحضار معنى الشيء بعد فقده و الحكم عليه الآن: أنه ذلك المعنى الذى أحس و تخيل. فها هنا إذن أربعة أشياء: خيال، و معنى ذلك الخيال، و إحضار ذلك المعنى، و الحكم على أنه معنى ذلك الخيال الذى كان للمحسوس المتقدم. و إحضار الخيال واجب أن يكون لقوة غير القوة التى تدرك المعنى. و هذه القوة توجد بحالتين: إن كان إدراكها [۱۷۰] متصلا سميت حافظة، و إن كان منفصلا سميت ذاكرة. و أما الحكم على أن هذا المعنى هو لهذا التخيل فهو فى الإنسان للعقل لأنه الحاكم بالإيجاب و السلب، و هو فى الحيوان الذاكر شيء شبيه بالعقل، لأن هذه القوة تكون فى الإنسان بفكر و رويۀ.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۰

و لذلك يتذكر. و أما فى سائر الحيوان فهى طبيعية، و لذلك يذكر الحيوان و لا يتذكر. و ليس لهذه القوة فى الحيوان اسم، و هى التى يسميها ابن سينا بالوهمية، و بهذه القوة يفر الحيوان بالطبع من المؤذى و إن لم يحسه بعد، كما يفر كثير من بغاث الطير من الجوارح و إن لم تبصرها[۱۴۳۲] قط.

فهاهنا ثلاثة[۱۴۳۳] أفعال لثلاث قوى: الاثنتان منها تأتى بالشيئين البسيطين اللذين تتركب الصور المركبة منهما اللذين أحدهما خيال الشيء، و الثانى معنى خيال الشيء. و القوة الثالثة تركب ذين[۱۴۳۴] المعنيين أحدهما إلى الآخر، و ذلك أن فى الصورة المتخيلة شيئا يتنزل منزلة الموضوع، و هو التخطيط و الشكل، و شيئا يتنزل منزلة الصورة و هو معنى ذلك الشكل. و ذلك أن الشخص خارج النفس لما كان مركبا عرض له أن يكون فى النفس على نحو ذلك، و أن يكون قبول الجزءين اللذين منهما تركب- لقوتين مختلفتين، و أن يكون تركيبها لقوة ثالثة.

فقد تبين [۷۰ ب] من هاهنا ثلاث قوى: قوة محضرة لمعنى ذلك الخيال و قوة مركبة من ذلك المعنى إلى خياله. و لذلك إنما يتم التذكر بتعاون هذه القوى الثلاث و إحضار كل واحدة منها ما يخصها. و أرسطو يعتمد فى بيان أن هذه القوة، أعنى الذاكرة، غير القوة المصورة، و أنهما اثنتان بالماهية و الموضوع- أنا قد ندرك أحيانا معنى الصورة المتخيلة، و أحيانا ندرك الصورة المتخيلة، و أحيانا ندرك الصورة دون أن نجرد منها معنى الصورة. و لذلك يمكننا أن نحفظ أشياء كثيرة معا، و لا يمكننا أن نتخيلها. و قد قلنا إن قوة الحفظ و الذكر واحدة بالموضوع، اثنتان بالجهة. و التى تدرك القوة المتخيلة من شخص زيد المشار إليه إنما هو رسمه الراسم من ذلك فى الحافظ. و الذى يدرك القوة الذاكرة إنما هو معنى ذلك الرسم، و لذلك كان معنى الشيء فى القوة الذاكرة أكثر روحانية منه فى القوة المتخيلة. و لما كان فعل هذه القوى فى الصورة المحسوسة أحد فعلين:

إما تركيب، و إما تحليل- و ذلك أنها إذا استرجعت التى قد أحست ففعلها إنما هو تركيب، و ذلك يكون كما قلنا بأن تحضر كل واحدة من القوة المعنى البسيط

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۱

الذى يخصها إحضاره و القوة الثالثة. [۱۷۱] و أما التحليل و التفصيل فانما يكون فى حد الشيء المحسوس ما دام محسوسا، و ذلك يكون بأن يحس الحاس الشيء خارج النفس ثم يصوره المصور، ثم يميز المميز معنى تلك الصورة من رسمها، ثم يقبل الحافظ ما ميز المميز؛ فان ذهبت، كانت استعادتها على جهة التركيب.

و لما كانت هذه القوى مختلفة الأفعال، كانت مختلفة المواضع من الرأس.

و لما كان الحاس إنما يحس أولا، ثم يصور المصور، ثم يميز المميز، ثم يقبل الحافظ ما ميز المميز- وجب ضرورة أن يكون المصور فى أفق الحاس من من الدماغ، ثم يليه المفكر، و ذلك فى الموضع الأوسط. ثم يلى المفكر الذاكر و الحافظ، و ذلك فى المؤخر من الدماغ، و ذلك بحسب المشاهدة من هذه القوى فى هذه المواضع بالاعتدال اللاحق لقوة قوة من هذه القوى باختلال موضع موضع من تلك المواضع. و ذلك أنه متى اعتل مزاج مقدم الدماغ فقط، اختل خيال ذلك الرجل، و لم يختل فكره و لا ذكره. فاذا اعتل

وسطه، اختل فكره. و إذا اعتل مؤخره، اختل ذكره و حفظه. و هذا معروف عند الأطباء. و لذلك كانت هاهنا مراتب خمس: أولها [۷۱ ب] جسمانى كثير القشر و هو الصورة المحسوسة خارج النفس؛ و المرتبة الثانية وجود هذه الصورة فى الحس المشترك و هى أول مراتب الروحانية؛ و المرتبة الثالثة وجودها فى القوة المتخيلة، و هى (أكثر) روحانية من الأولى؛ و المرتبة الرابعة وجودها فى القوة المميزة؛ و الخامسة وجودها فى القوة الذاكرة، و هى أكثر روحانية فانها تقبل لباب ما ميزته الثلاث و صفّته من القشر.

فقد تبين من هذا القول أىّ وجود هو وجود هذه القوى، و ما جوهرها؛ و أنها غير المصورة و غير المميزة، و أنها إنما يتم فعلها بمشاركة المميزة و المصورة، و ذلك إما فى هذا التركيب، أو فى حد التفصيل. و بيّن أن الحفظ إنما هو استصحاب وجود المعنى المحسوس فى هذه القوة من غير أن ينقطع، و أن النسيان هو ذهابه، و أن الذكر هو رجوعه بعد النسيان، و أن التذكر هو استرجاعه و أنه خاص بالإنسان. و لذلك قد يجب أن ننظر كيف يتذكر المتذكر ما قد أحسه و نسيه فنقول: إن تذكر المرء شيئا قد نسيه إنما يكون ضرورة باحضار معنى

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۲

ذلك شىء. فاذا أحضرته القوة الذاكرة [۱۷۲] أحضر المصور صورة ذلك الشىء و ركب المميز المعنى الذى ميزه و فصله بأنه إلى المعانى التى تفصلت إليها فمنها يتركب، و المركب هو المفصل. فمعنى الصورة تحضره الذاكرة، و رسمها تحضره المتخيلة، و تركيب المعانى إلى الرسم تعطيه المميّزة. فسبحان اللّه الحكيم العليم! و باجتماع هذه الثلاث قوى يحضر الشىء المنسى عند التذكر. فان اعتاص إحضار الشىء على المرء فانما ذلك لموضع ضعف و اختلال لحق إحدى هذه القوى، فاعتل سائرها لاختلال تلك القوة الواحدة. و هذا الاختلال يعرض لبعض هذه القوى من بعض، إنما يعرض أكثر للأعلى من الأسفل- مثال ذلك أن المصور يألم و يختل باختلال الحس و يتدنس بتدنسه، و لا يألم الحس بألم المصور. و كذلك القوة المميزة تألم بألم المصور، و لا يألم المصور بألمها. و إنما كان ذلك كذلك، لأن الروحانى يألم بألم الجسمانى، و لا يألم الجسمانى بألم الروحانى.

و كذلك الأكثر روحانية منها تألم بألم الأقل روحانية، و لا تألم الأقل روحانية بألم الأكثر روحانية. و ليس يعرض عن اجتماع هذه القوى [۷۲ ب] و تعاونها إحضار الشىء الذى قد أحس و نسى، بل و قد يحضر فى بعض الناس عند اجتماعهما صور الأشياء المحسوسة من غير أن يحسها، و إلا نقلت إليه صفاتها، كما حكى أرسطو عن بعض القدماء أنه كان يصور أشياء نقلت إليه بالسماع من غير أن يكون شاهدها. فاذا امتحنت تلك الصور وجدت على ما شاهدت عليه و بهذه الجهة يمكن أن يتصور الفيل من لم يره[۱۴۳۵] قط. و هذا إنما يعرض للمرء عند اتحاد هذه القوى الثلاث. و اتحادها إنما هو من قبل النفس الناطقة، أعنى من قبل طاعتها لها؛ كما أن افتراقها إنما يكون من النفس البهيمية. و اتحادها عسر صعب على المرء لكونه من قبل النطق. و راحة النفس البهيمية إنما هى[۱۴۳۶] فى افتراقها. و لذلك إنما يعرض الاتحاد للذين يجهدون أفكارهم فى الخلوات و يقطعون عن أنفسهم الشواغل التى تشغل الحواس، فيعود الحس المشترك فيهم إلى معونة هذه القوى. و لذلك قد تتحد هذه القوة فى النوم فتطلع على عجائب العالم فى الأحوال الشبيهة بالنوم، مثل الإغماء الذى يعرض للذين يقال إنهم عرج بأرواحهم.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۳

و قد تبين، كما يقول أرسطو، أن لا تحتاج هذه القوى بعضها إلى معونة بعض فى إحضار ما لها [۱۷۳] أن تحضر، بل قد تحضر كل ما لها أن تحضره دون معونة صاحبتها. و قد لا يتفق لها أن تحضر الشىء إلا بمعونة[۱۴۳۷] بعضها بعضا.

و الفرق بين حركة النفس على أجزاء الشىء و إحضاره على جهة التذكر، و بين حركة النفس على أجزاء الشىء و إحضاره على جهة الحفظ أن حركتها على أجزاء الشىء المتذكر حركة متقطعة، بل على جهة الانتقال من أمور غريبة إلى أجزاء الأشياء المتذكرة، و ذلك أنها إنما تتذكر بشبيهه و مثاله. و الحفظ ليس يحتاج فيه إلى ذلك. فالحركة المستوية على أجزاء الشىء المحض هى[۱۴۳۸] حفظ. و حركة التذكر على أجزاء الشىء المذكور ليست بمستوية، لأنها إنما تنتقل من مناسب الشىء إلى الشىء. و لذلك كان فعل

الحفظ أشرف من فعل الذكر، لأن الحركة المستوية أشرف من المنقطعة المختلفة. فالقوة الحافظة بالجملة إنما تخص معانى أجزاء الشيء المحفوظ على التوالى و الاتصال. فاذا أحضرتها ركب بعضها إلى بعض المميز و رسمها المصور. و القوة الذاكرة إنما تحضر أجزاء الشيء بحركة منقطعة غير متصلة. و إذا كان وجود أجزاء الشيء ظاهرا[۱۴۳۹] فى هذه المدارك الثلاثة و كان قليلا[۱۴۴۰] [۷۳ ب] من جهة المميز و المصور، كان تذكره أسهل؛ و إن كان كثير القشر من هاتين الجهتين كان تذكره عسرا. و المعانى الكلية إنما تتذكر من جهة المتخيلات التى تستند إليها، و لذلك كان النسيان يلحقها كما يلحق المعانى الجزئية.- و الذكر إنما يكون للصور السهلة الاسترجاع، و الصور السهلة الاسترجاع هى التى تكون عند القوة المتخيلة و الحس المشترك، و هى كثيرة الجسمانية قليلة الروحانية. و الصور العسرة الاسترجاع هى الصور الروحانية القليلة الجسمانية. و إنما كان ذلك كذلك، لأن الصورة الكثيرة الجسمانية يطول فعل الحس المشترك فى تمييز روحانيتها من جسمانيتها، فيعرض له أن تثبت فيه تلك الصورة، و بخاصة[۱۴۴۱] إذا قبلها قليل القشر.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۴

فقد تبين من هذا كيف يكون التذكر، و ما الفرق بينه و بين الحفظ.

و قد بقى من لواحق هذه القوى التى يذكرها أرسطو مطلبان: أحدهما: لم كان المتذكر يألم و يلتذ من غير أن يكون الملتذ به موجودا بالفعل؟- فنقول: إن المتذكر يلتذ بذكر الأشياء التى ليست موجودة بالفعل [۱۷۴] من جهة أن الأشياء التى تبعثه على التذكر هى أشياء موجودة، و هى ضرورة مناسبة كالأشياء المتذكرة. فلكون شبيه الشيء له بالفعل يلحق المتذكر من اللذة أو الأذى عند ذلك ما كان يلحقه لو كان ذلك الشيء موجودا بالفعل؛ فكأنه يتوقع خروج ذلك الشيء إلى الفعل، و كأنه عند النفس فى حد الممكن. و ذلك أنه إذا وجد شبه ذلك الشيء، كان الشيء ممكنا أن يوجد. فالنفس إذا تذكرت شيئا من أجل محسوس مناسب لذلك الشيء لأمر بها، أشعرها العقل أن ذلك المحسوس من جنس ما كان عندها مخرجا و موجودا بالقوة، و أنه يمكن أن يخرج إلى الفعل كما خرج إلى الفعل هذا الشبيه الذى نبهنا. فيعرض عند ذلك من الألم بالشيء المتذكر و اللذة مثل ما يعرض لو كان موجودا بالفعل.

و أما الجيد الذكر من الناس فهو البطيء الحركة الذى يثبت فى نفسه ما يمر به من المحسوسات، و ذلك هو مزاج مؤخر دماغه متمسك بالصورة الحاصلة؛ و هذا هو الذى تغلب على مزاج ذلك الموضع منه اليبوسة أكثر [۷۴ ب] من غلبة الرطوبة، فان اليبوسة من شأنها أن يعسر قبولها؛ فاذا قبلت الصورة فمن شأنها أن تثبت فيها و تتمسك بها زمانا طويلا، بخلاف الأمر فى الرطوبة. و لذلك كان الذين مزاج أدمغتهم هذه الأمزجة- جيدى التذكر، لأن جودة التذكر إنما تكون عن بقايا رسم الصورة المنطبعة فى القوة المتخيلة.- و أما الذين تغلب على هذا الموضع منهم الرطوبة فانهم لا يتذكرون الأشياء لقلة ثبوت الصور فى الرطوبة؛ و لكنهم يحفظون سريعا لسهولة الرطوبة. و لهذا كان الكثير اليبس قليل الحفظ كثير التذكر؛ و كان الكثير الرطوبة سريع الحفظ كثير النسيان عسر الذكر. و المتوسط فى هذا المزاج تجتمع له جودة الحفظ و جودة الذكر؛ و لهذا كانت جودة الذكر منسوبة إلى سن الشباب بالطبع، و كان النسيان يعرض للصبيان و الشيوخ: أما للصبيان فلموضع الرطوبة الطبيعية، و المشايخ (لموضع

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۵

الرطوبة) العرضية؛ و إنما يوجد بعض المشايخ جيد الذكر إذا لم يغلب على مزاجه الطبيعى هذا المزاج العرضى. و ذلك أن المزاج الطبيعى للشيخ إنما هو [۱۷۵] مزاج اليبس؛ و لذلك قد يوجد الشيخ ذاكرا، و لا يوجد حافظا؛ و أما الصبيان فيوجدون حفاظا أكثر مما يوجدون ذاكرين. و أما الشباب فهم الذين يوجد لهم الأمران معا: الحفظ و الذكر. و إنما يذكر المرء كثيرا مما أحسه فى صباه لأنه شديد العشق للصور التى تمر به، شديد الاستغراب لها فيطول تبينه لها و يجود تحصيله فيعسر ذهابها.

فقد قلنا فى هذه القوة و فى لواحقها فلنقل فى النوم و اليقظة، و النظر فيهما أولا: هل هما خاصان بالنفس، أو بالجسد؟ أو هما مما تشترك فيه النفس و الجسد؟ و إن كانا مما تشترك فيه النفس و الجسد فلأى جزء من أجزاء النفس تنسب هاتان القوتان؟ و لأى

عضو من أعضاء البدن؟ و هل ما يوجد له من الحيوان إحدى هاتين القوتين توجد له الأخرى؟

فنقول: إن النوم و السهر يرسمان برسوم: أحدها أن النوم حس لا بالقوة، أى الأشياء موجودة بالقوة؛ فانه ظاهر أن النائم يرى أنه يأكل و يشرب و يحس بجميع حواسه [۷۵ ب] الخمس. و أما اليقظة فانه حس لا بالفعل.- و من هذين الرسمين يظهر أن النوم عدم اليقظة، لأن ما بالقوة عدم ما بالفعل. و الحس الذى بالقوة فى النوم قد يتفق أن يخرج إلى الفعل، و ذلك فى المنامات الصادقة و الإنذارات العجيبة. و حينئذ يكون الحس الذى بالقوة أشرف من الحس الذى بالفعل. و أما الكاذب من الحس الذى بالقوة فخسيس، و الذى بالفعل أشرف منه. و يشبه أن يكون الأمر كما يقول أرسطو: إن الحس الذى بالفعل جسمانى، و الذى بالقوة روحانى، و الجسمانى أشرف عند الحاس الجسمانى، و الروحانى أشرف عند المدرك الروحانى، و ليس الروحانى أشرف عند الجسمانى، و لا الجسمانى أشرف من الروحانى عند الروحانى. و أما الروحانى على الإطلاق فهو أشرف من الجسمانى، و الحس الروحانى إنما يوجد فى النوم فقط، بل يوجد فى اليقظة عند اجتماع القوى الثلاث و اتحادها كما سلف من قولنا، و من هذين الرسمين أن

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۶

هاتين القوتين واحدة بالوضع، و واحدة بالماهية و الحد؛ و أن موضوعهما هى القوة الحساسة المدركة، و أنهما [۱۷۶] مشتركتان للنفس و البدن. فان أفعال النفس الحساسة من الأمور المشتركة للنفس و البدن لأنهما لا بالذات[۱۴۴۲]. و قد يظهر أن هاتين القوتين منسوبتان[۱۴۴۳] إلى الحس المشترك مما أقوله، و ذلك أنه ليس يمكن أن ينسب إلى القوة الغاذية، فان النبات لا نوم له، إذ لا إدراك له.

و إذا لم ينسب إلى النفس غير المدركة فهى ضرورة منسوبة إلى النفس المدركة، و من المدركة إلى غير الناطقة، فان الحيوان الغير ناطق ينام. و لما كان الحيوان النائم لم يعدم شيئا فى حال نومه من آلات الحس و لا من آلات الحركة، و هو مع هذا لا يحس و لا يتحرك، و تمر به المحسوسات و لا يشعر بها- علمنا أن السبب فى ذلك، أعنى النوم، هو أن المدرك للمحسوسات قد انصرف عن تلك الآلة إلى باطن البدن. و لما كان قد تبين فى «كتاب النفس» أن هاهنا قوة حسية مشتركة لجميع الحواس الخمس، و هى التى تقضى تباينها[۱۴۴۴] و تقابلها و كثرتها- علمنا أن المنصرف عن هذه الآلات إنما هو الحس المشترك، و أن ماهية النوم إنما هو غؤور هذه القوة الحساسة المشتركة إلى داخل الجسم، و أن اليقظة هى حركة هذه القوة الحساسة إلى آلاتها من خارج. و لهذا قد يرسم بأن النوم سكون الحركة، [۷۶ ب] و اليقظة اتصال الحركة. و هذا القول هو أدل على ماهية النوم من القول المتقدم. و الدليل على أن النوم غؤور الحس المشترك إلى باطن البدن أن اليقظان[۱۴۴۵] يعرض له مثل هذا، أعنى تمر به المحسوسات فلا يدركها، و ذلك إذا أقبل بالفكرة على أمرها، لأنه فى ذلك الوقت يعطل آلات الحساسة و يقبل بالحاسة المشتركة إلى داخل الجسم لمعونة القوة المفكرة، لأن القوة المفكرة تقوى عند سكون سائر الحواس، و لذلك كان الإنسان يدرك فى النوم الأمور المستقبلة و لا يدركها فى اليقظة. و أما معونة هذه القوة المفكرة فبأن تحصر ما عندها من رسم ذلك الشىء فيصفيه الخيال و تحضره القوة المفكرة، و ذلك أن المعنى الذى يدرك بالفكر روحانى، فهو يحتاج إلى معونة هذه القوى

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۷

فى إدراكه الذى يخصه. و هذا ليس يعرض لشىء من الحيوان سوى الإنسان، لأنه لا قوة عقيلة (له)، و إنما يدرك من المحسوسات رسوم الأشياء و قشورها.

و الدليل على ذلك أنها تمر على الضار لها فلا تتجنبه، و على النافع فلا تتحرك إليه.- و قد يرسم أيضا النوم[۱۴۴۶] بأنه ربط القوى و وثاقها، و اليقظة بأنها انحلال القوى و ضعفها [۱۷۷] و ذلك أن اليقظة لما كانت استعمال الحواس آلاتها، عرض لها الانحلال عن آلاتها لمكان الضعف و التعب؛ و النوم لما كان جماما لهذه القوى عرض له أن يكون رباط هذه القوى لأنها ستجد به قوة و نشاطا.

و لما كان هذا الكلال إنما يعرض للآلات[۱۴۴۷] عن آلام داخلة عليها مثل التعب و الكد و غير ذلك من الأمور، كانت هذه الأشياء

أيضا لها مدخل فى رسم النوم.

و إذا كان هذا ظاهرا من أمر النوم فواجب فى كل ما له يقظة من الحيوان أن يكون له نوم، لأن الضعف يدخل على الحيوان ضرورة، إلا أنه ليس لازما ذلك الحيوان على نحو واحد و وتيرة واحدة، و ذلك أن من الحيوان ما له خمس حواس، و هذا يوجد له النوم و اليقظة على التمام، و يوجد له الفرح و الحزن و الشهوة على التمام أيضا؛ و قد توجد له الحاسة التامة المشتركة. و منها ما توجد له أربع حواس فقط و ثلاث حواس، و هذا يوجد له النوم لكن ليس فى جميع القوى الخمس إذ كان لا يوجد له السهر بها و ليس يلحق شيئا فى أن النوم التام و الفرح التام و السرور إنما يوجد للحس المشترك التام، و هو الحيوان الذى توجد له خمس حواس، من قبل أنا نجد كثيرا ممن فقد بعض [۷۷ ب] هذه الحواس ينام- مثل الأعمى و الأصم و الأبكم[۱۴۴۸]، فان هذا الفقد هو عرضى لا طبيعى. و أيضا فهؤلاء لم يفقدوا الحس المشترك، و إنما فقدوا الآلات التى بها يشرق الحس المشترك المحسوسات.

و رسم قوم النوم بأنه الذى يحدث عن ضعف القوى الحسية. و ليس كل نوم يحدث عن ضعف القوى الحسية، فانه قد يحدث عن إعمال الفكر فى شىء ما، فيعرض للحس المشترك لمعونة الفكر، لا لأنه لحقه ضعف، بل فعله مع سائر القوى فى ذلك الوقت أقوى منه فى حين اليقظة.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۸

و الدليل على أن القوى الحسية تنقبض عند النوم أن المرء إذا عسر عليه المعنى و فكر فيه عرض له النوم. و قد يبلغ هذا المعنى ببعض الناس أن يعرض لهم شبيها بالموت، أعنى لضعف قواهم الخارجة لمكان تصرف القوى الداخلة الروحانية و إدراكها للأمور الجزئية و اطلاعها على الأمور الروحانية الموجودة فى العالم كالملائكة و السماوات و غير ذلك، و هؤلاء هم الذين يقال إنه عرج بأرواحهم.

و لما كان الحس المشترك من جهة واحدا، و من جهته كثيرا: أما الجهة التى هو بها واحد فمن [۱۸۷] جهة أنه يدرك جميع المحسوسات الخمس؛ و أما كثير فمن جهة الآلات، أعنى من جهة أن له عينا و أذنا و أنفا، و كان هذا الحاس النوم و اليقظة، و هو عام لقوى كثيرة من قوى الحس. فتبين أن النوم و اليقظة يشتمل قوى كثيرة من قوى الحيوان. و لذلك ما يقول أرسطو: إنه واجب أن يعدل المرء بين هاتين القوتين، و لا- يميل لإحداهما دون الأخرى، و ذلك أنه متى ملنا إلى النوم أكثر مما ينبغى تبلدت النفس و الآلات الطبيعية التى بها تفعل.

و متى ملنا إلى اليقظة فسدت القوى و الآلات الطبيعية التى تخصها.

فقد ظهر من هذا الأمر: لأى قوة من قوى النفس يوجد النوم و السهر.

و لما كانت هذه القوى لا بد لها من موضوع خاص، و ذلك هو العضو الذى فيه هذه القوة، فينبغى أن نفحص عن هذا العضو: أى عضو هو، و إن كان يوجد لأكثر من عضو واحد، و لأيها يوجد أولا، و لأيها يوجد ثانيا، و عن أى سبب يوجد، و كيف يوجد.

فنقول إنه قد تبين فيما سلف مبدأ الحس المشترك إنما هو فى القلب، و أن الدماغ هو أحد الآلات الممتة لهذر الفعل من جهة التعديل الموجود فيه.

و إذا كان ذلك كذلك، و كان النوم [۷۸ ب] هو غرض الحس المشترك إلى داخل البدن، فبيّن أن مبدأ هذه الحركة فى السهر هو من القلب و منتهاها إلى الدماغ. و أما فى النوم فمبدؤها من الدماغ، و منتهاها إلى القلب. و على الحقيقة فمبدؤها فى الأمرين إنما هو من القلب، لكن الدماغ هو سبب فى النوم بجهة ما أكثر منه فى السهر. و بالجملة فكل واحد منهما سبب فى ذلك، لأن القلب هو

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۱۹

السبب الأول، و الدماغ سبب ثان. و إذا كان هذا هكذا، فهذان العضوان هما المشاركان لهاتين القوتين.- و أما عن أى سبب يعرض لهذين العضوين فظهر[۱۴۴۹] مما أقوله، و ذلك أنه إذا وضع أن كل عرض يعرض للحيوان فانما سببه الحار و البارد و الرطب و اليابس أو ما تركب منهما، و وضعنا أن النوم هو غؤور الحس المشترك إلى العضو الذى هو مبدؤه، و كان موضوع الحس المشترك

إنما هو الحار الغريزى- فبين أن النوم إنما يكون بانصراف الحار الغريزى و انقباضه إلى مبدئه الذى هو القلب، فان الحركة إنما تكون للجسم بما هى حركة. و لذلك لا تتحرك القوى إلا من جهة موضوعها. و إذ تبين هذا و كان الانقباض للحار الغريزى إلى باطن البدن إنما يعرض له من قبل ضده الذى هو البرد و الرطوبة، كما أن الانتشار له [۱۷۹] و الحركة إلى خارج إنما يعرض من قبل الحرارة و اليبس، فواجب أن يكون إنما يعرض له فى وقت النوم هذا العرض من قبل البرودة و الرطوبة التى هى أغلب على الدماغ، و أن يكون السهر إنما يعرض من قبل الحرارة و اليبس الغالب على مزاج القلب.- فأما كيف يعرض هذا الانقباض عن البرودة و الرطوبة فمما نقوله: أما الرطوبة فمن شأنها تسد المجارى التى للحار الغريزى فى العروق و الأعصاب، فتمنع الروح و تحجبه عن الوصول إلى الآلة الخاصة به، كما يحجب الحجاب الشمس فلا يصل هذا الروح إذا كثرت الرطوبة فيه إلى خارج.- و أما البرودة فان من شأنها أن تحرك الحرارة الغريزية إلى منبعها من جهة ما هى ضد له، و إلا فسدت الحرارة الغريزية، مع أن البرودة أيضا من شأنها أن يتكثف بها الجرم و يعود إلى كمية أصغر؛ و لذلك كان الأسطقس البارد أصغر كمية من الأسطقس الحار. و قد يشهد لكون البرودة و الرطوبة فاعلة للنوم ما يعرض من كثرة النوم عند تناول الأشياء الباردة الرطبة. و هذا العارض يعرض للروح، و على [۷۹ ب] المجرى الطبيعى من شيئين: أحدهما طبخ الغذاء و نضجه فى الدماغ و القلب، و الثانى الكلال الذى يلحق آلات الحواس و الحار الغريزى. و أما كيف يعرض ذلك للحار الغريزى عن هذين الشيئين فعلى ما أقوله:

و ذلك أن الغذاء إذا استحال دما و صار صفوه إلى القلب ثم إلى عضو عضو من

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۰

البدن بحسب ما يلائمه و يشاكل كل طبيعته، صار إلى الدماغ أيضا ما يشاكله و هو الجزء البارد الرطب. و من شأن الأعضاء إذا ورد عليها الغذاء أن تبرد و ترطب أكثر مما كانت و تبرد أيضا، لأن الغذاء من جهة شبيه، و من جهة غير شبيه.

و تحدث أيضا عن الطبخ أبخرة غليظة يتكدّر[۱۴۵۰] لها الروح الغريزى و ينفك و يتحرك منقبضا إلى مبدئه الذى هو القلب، فيحدث النوم ضرورة.- و لما كان الدماغ باردا رطبا، و كان كل عضو إنما يألم فى الأكثر من جهة الأسطقس الغالب عليه، كان الأولى بحدوث هذا العرض، أعنى النوم، إنما هو الدماغ.

مع أن القلب أيضا فى ذلك الوقت، أعنى وقت الغذاء، قد تبرد حرارته الغريزية و إذا بردت ضعف فعلها لذلك فى الدماغ و فى غيره من الأعضاء [۱۸۰] فالنوم يعرض ضرورة لمكان ضعف الدماغ و ضعف القلب؛ و كل واحد منهما سبب فى ضعف صاحبه، و إذا كان الدماغ سببا فى ذلك لموضع مزاجه. و السبب فى ضعفهما جميعا هو نضج الغذاء و طبخه، و لذلك ينام الحيوان ضرورة ما دام الغذاء فى النضج و ينتبه إذا فرغ من الطبخ و تشبه الغاذى بالمغتذى، لأنه حينئذ يصفى الحرارة الغريزية من تلك الرطوبة و الأبخرة، و يتحرك فى الشرايين و الأعصاب إلى خارج النفس فيحدث السهر ضرورة.

و لانقباض الحار الغريزى فى وقت الطبخ عن آلات الحواس سبب آخر أيضا: و ذلك أن النفس لما كانت واحدة من جهة، كثيرة من جهة- كان لها فى هذه القوى تصرف ما بمجموعها. فاذا انتهى فعل من أفعال النفس صرفت الآلات المستعملة فى غير ذلك الفعل إلى الفعل لتقوى به على ذلك الفعل المقصود لها. فلذلك ينصرف الحار الغريزى فى وقت إنضاج الغذاء إلى قوة فعل القوة الغاذية، و ذلك إنما يكون فى الموضع الذى فيه فعلها، و ذلك هو داخل البدن.

و هذا هو أحد الأسباب التى [۸۰ ب] يحدث النوم من أجلها عن التعب، فان ذلك لسببين: أحدهما من جنس هذا، و ذلك أن الحار الغريزى إذا تبدد و قل من جهة الحركة، أعنى الحركة فى المكان، و حركة الإدراك، أعنى الحس، تحركت فيه النفس نحو عمق البدن ليفعل به فيما هنالك من بقايا الغذاء

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۱

الأخيرة ليتوفر جوهره و يخلف فيه بدل ما تحلل بالحركة.- و السبب الثانى أن الحركة إذا بددت الحار الغريزى برد و قل و ثقل،

لموضع البرد، فألم و انقبض إلى مبدئه ليدفع عن نفسه المزاج العارض له.

فالنوم، بالجملة، يعرض لمكان[۱۴۵۱] تغير الحار الغريزى فى كميته و كيفيته.

أما النوم الذى يحدث عن الغذاء فلمكان[۱۴۵۲] رطوبته و برده. و أما الذى عن التعب فلمكان[۱۴۵۳] نقصانه و برده. فأما لم كان الحيوان يعرض له هذا العارض فلموضع[۱۴۵۴] الضرورة، لأنه لما كان من ضرورة هذا للأجسام[۱۴۵۵] أن يلحقها الكلال و التعب عند الحركة و كانت مغتذية- احتاجت إلى النوم لمكان الراحة و ضرورة الاغتذاء، و ذلك بخلاف ما عليه الأمر فى الأجرام السماوية، فان تلك لما لم يلحقها الكلال [۱۸۱] و لم تكن مغتذية، لم تكن محتاجة إلى النوم.

فقد تبين من هذا القول ما هو النوم، و لأى جزء من أجزاء النفس ينسب، و لأى عضو من أعضاء البدن، و كيف يعرض، و لمن يعرض.

و حسن بنا- بعد معرفة النوم- أن نعرف طبيعة الرؤيا و ما كان من جنسها من الإدراكات الإلهية التى ليست منسوبة إلى اكتساب الإنسان و لا ينبغيه- فنقول:

إن هذه الإدراكات منها ما يسمى «رؤيا»، و منها ما يسمى «كهانة»، و منها ما يسمى «و حيا»- و قوم من الناس جحدوا وجود هذه و نسبوا وجود ما يشاهد من ذلك إلى الاتفاق، و قوم أثبتوها، و منهم من أثبت بعضها و نفى بعضا و مدافعة وجودها، و بخاصة وجود الرؤيا الصادقة، فانه ما من إنسان إلا و قد رأى رؤيا أنذرته بما يحدث له فى المستقبل. و إذا اعتبر المرء الذى فى نفسه أفاده ذلك الاعتبار أن العلم الحاصل عنها إنما هو بالذات و عن طبيعة فاعلة لذلك، لا عن اتفاق، و المدرك الآخر و إن لم يشاهدها فهى مشهورة جدا؛ و المشهور عند الجميع إما أن يكون معدودا فى الواجب بالكل، أو بالجزء: فانه

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۲

لا يمكن أن يكون المشهور كاذبا بالكل. و القول فيها هو من جنس واحد.

[۸۱ ب] و الكلام عن الرؤيا يعنى عن الكلام (فى سائرها)، لأنها إنما تختلف بالأقل و الأكثر، أعنى أسبابها. و إنما اختلفت أسماؤها لما يعتقده الجمهور فى أسبابها- و ذلك أمر معروف: فانهم يعتقدون فى الرؤيا أنها من الملائكة، و فى الكهانة أنها من الجن، و فى الوحى أنه من اللّه تعالى: إما بلا واسطة، و إما بواسطة مخصوصة. و أيضا فان الوحى منفصل عندهم بأنه إنما يأتى للتعريف بأمور علمية مثل تعريف ماهية السعادة، و تعريف الأشياء التى تحصل بها السعادة؛ و تلك إنما يحصل التعريف فيها بأمور كائنة.

و أرسطو إنما تكلم من هذه فى الرؤيا فلنقل فيها فنقول:

إن الرؤيا صنفان: كاذبة، و صادقة؛ فينبغى أن ننظر فيها أولا إلى أى جزء من أجزاء النفس ينسب كل واحد من هذين الصنفين؛ و ما السبب الفاعل لكل واحد من صنفى الرؤيا، أعنى الصادقة و الكاذبة؛ و لما ذا تكون الرؤيا الصادقة، و كيف يمكن أن تكون؛ و كم أصنافها؛ و فى أى الأجناس و المعلومات تكون؛ و لم كانت تختص بوقت النوم؛ و لما كان بعض الناس متفاضلا فيها:

فبعضهم يرى رؤيا صادقة، و ذلك فى الأكثر، و بعضهم كاذبة فى الأكثر، و لم كان بعض الناس يحسن تعبير الرؤيا و بعضهم لا يحسن. فان هذه هى [۱۸۲] أصول المطلوبات المتشوقة فى الحس. فنقول:

إنه لما كان النائم يحس كأنه يبصر و يشم و يذوق و يلمس، و لم يكن هنالك محسوسات من خارج، فواجب أن يكون مبدأ هذه الحركة فى النوم هو من منتهاها فى اليقظة يبتدئ من المحسوسات التى من خارج إلى أن ينتهى إلى قوة الذكر، و هى المرتبة الخامسة، فقد كان يجب أن يكون مبدؤها من هذه القوة. إلا أن قوة الفكر و الذكر غير فاعلة فى النوم، و إنما الفاعلة فى النوم المتخيلة، لأن هذه الحركة هى حركة دائمة و فعل متصل، و إن التصوير و التمثيل و الانتقال من خيال إلى خيال، و تارة ذلك من المعانى التى فى الذكر، و تارة تفعل ذلك من الآثار التى فى الحس المشترك، و تارة تتلقى هى معنى ذلك الشىء الذى تصويره من مبدأ من خارج- على ما سنبين- و ذلك على أحد

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۳

وجهين: الوجه الواحد إما أن يتلقى ذلك المعنى نفسه، أو يتلقى ما يحاكيه بدله.

كان بيّنا من جميع هذا أن الرؤيا إذن تنسب من قوى النفس إلى القوة المتخيلة أولا، سواء كانت كاذبة أو صادقة. و أما كيف يعرض فى النوم عن هذه القوة أن يكون المرء يرى كأنه يحس بحواسه الخمس من [۸۲ ب] غير أن تكون هنالك محسوسات خارج النفس، فان ذلك يكون منها بعكس الحركة التى كانت بينها و بين المحسوسات فى اليقظة، و ذلك أن فى اليقظة المحسوسات من خارج هى التى حركت الحواس، و حرك الحس المشترك قوة الجزئية؛ فيعرض للمرء أن يدرك المحسوسات و إن لم تكن موجودة خارجا لأن معانيها قد صارت فى آلات الحواس.

و لا فرق بين أن تصير هذه المعانى من خارج، أو تصير من داخل. و قد يعرض مثل ذلك فى اليقظة للخائف و المريض و ذلك لإفراط فعل القوة المتخيلة فى هذه الأحوال: فانها إذا قوى فعلها عادت بحركة ما كانت عنه متحركة و هو الحس المشترك. و إنما أفرطت حركة القوة المتخيلة فى النوم لأنها انحلت عن رباط القوة الفكرية و خرجت عن سلطانها. و لضعف هذه القوة، أعنى المفكرة، فى الخائف و المريض عرض لهم مثل هذا العارض.

فقد تبين من هذا القول أن الرؤيا- سواء كانت صادقة أو كاذبة- منسوبة إلى قوة التخيل. فلننظر فى الأسباب الفاعلة لهذين الصنفين من الرؤيا فنقول: أما الرؤيا الصادقة فلما كانت تدل على معرفة وجود شىء مجهول الوجود عندنا بالطبع قبل هذه [۱۸۳] المعرفة، و هو فى وقت المعرفة فى الأكثر معدوم و كان هذا التصديق الحاصل لنا بعد الجهل ليس يحصل عن معرفة متقدمة عندنا فاعلة له، و لا بعد فكر و روية بمنزلة ما تحصل المعرفة التصديقية الحاصلة لنا عن المقدمات- فانه قد تبين فى «كتاب البرهان» أن المعرفة التصديقية و التصويرية يتقدمها بالطبع صنفان من المعرفة: فاعل و معطى. و أما هذه المعرفة التى تحصل فى النوم فظاهر أنه ليس يتقدمها الصنف الفاعل؛ فأما هل يتقدمها الصنف المعطى ففى ذلك نظر. و إذا كانت هذه المعرفة حاصلة لنا بعد الجهل و موجودة بالفعل بعد أن كانت موجودة بالقوة، و لم يكن فينا معرفة لهذه المعرفة، فبين أن الحال فى حصول هذه المعرفة لنا كالحال فى حصول المقدمات الأول. و إذا كان

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۴

ذلك كذلك، فواجب أن يكون الفاعل لها واحدا و من جنس واحد. و لما كان قد تبين فى الأقاويل الكلية أن كل شىء يخرج من القوة إلى الفعل، فواجب أن يكون الفاعل لهذه المعرفة هو عقل بالفعل؛ و هو بعينه يعطى المبادى الكلية فى الأمور النظرية الذى بيّن وجوده [۸۳ ب] فى كتاب «النفس»، فان الإعطاء بيّن من جنس واحد. و إنما الفرق بينهما أن المعرفة النظرية تعطى المبادى الكلية الفاعلة للمعرفة المجهولة، و هنا تعطى المجهولة بلا واسطة. و لهذا ينشأ فى هذا النوع من الإعطاء[۱۴۵۶] موضع تعجب و فحص شديد. و ذلك أن هذا الإعطاء[۱۴۵۷] إن كان ممكنا للإنسان، فعل ذلك ممكن له فى جميع المعارف المجهولة، و ذلك فى جميع الأجناس الموجودة، أم إنما ذلك ممكن له فى بعض الأجناس و غير ممكن فى بعضها؟- فان الرؤيا بيّن من أمرها أنها ليست تكون فى شىء من الأمور النظرية و إنما هى فى أمور مستقبلة. و بالجملة، فكيف كان الأمر، فهذا النوع من الإعطاء[۱۴۵۸] شريف جدا و منسوب إلى مبدأ أرفع من هذا الاختيار و أشرف منه، بل ذلك من أمر إلهى و عناية تامة بالإنسان الذى يحصل له هذا النوع من المعرفة فى كثير من الأشياء. و لما كانت ماهية النبوة إنما هى داخلة فى هذا النوع من الإعطاء[۱۴۵۹] نسب إلى الإله و (إلى) الأشياء الإلهية، و هى الملائكة. و لذلك يقول سقراط محتجا فى أثينيا: «يا قوم! إنى لست أقول إن حكمتكم هذه الإلهية أمر باطل؛ و لكن أقول إنى حكيم بحكمة إنسانية». و سنظهر هذا فيما بعد بحسب قوتنا و استطاعتنا؛ [۱۸۴] فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إذا لاح أن معطى هذه المعرفة هو عقل برىء عن المادة، و كان قد تبين فى العلوم الإلهية أن هذه العقول المفارقة إنما تعقل الطبائع الكلية، و كانت إنما تعطى شبيه ما فى جوهرها- لم يمكن أن تعطى معنى شخصيا أصلا، إذ ليس فى طباعها إدراك[۱۴۶۰] ذلك المعنى

الجزئى، و إنما تشخص تلك الصورة الكلية فى الهيولى.

و لو كان للعقول المفارقة إدراك شخصى، لكانت ضرورة هيولانية، فكانت لا تعقل إلا بمماسة فعل و انفعال. و إذا لم تعقل تلك العقول المعارف الشخصية،

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۵

فكيف، ليت شعرى.، يعطى العقل الفعال هذه الصورة الشخصية المخصوصة بالزمان و المكان، و بالصنف الواحد من الناس و بالشخص الواحد من الصنف الواحد. و ذلك أنا نرى المرء إنما يدرك من هذه الأشياء و يتقدم له فى النوم الإنذار بحدوث ما كان خاصا لجسمه أو نفسه أو قرائبه أو أهل مدينته، و بالجملة ما كان عرفه.

و الشك هاهنا فى موضعين: أحدهما: كيف تحصل له الأمور الجزئية؟

و الثانى: لم اختص هذا الإعطاء[۱۴۶۱] من الجزئيات الخاصة بالإنسان الذى ألقى إليه هذا العلم بذلك؟ فان القول بهذه الأشياء- و إن [۸۴ ب] كان معتاصا بحسب إدراك الإنسان، فواجب أن يبلغ من ذلك أقصى ما فى طباعه أن يبلغه إذا كان جوهر السعادة ليس شيئا أكثر من هذا. فنقول: إن الأمور التى تحدث:

منها أشخاص جواهر[۱۴۶۲]، و منها أشخاص أعراض. و أشخاص الجواهر منها ما هى أشخاص جواهر بسيطة و هى أحد الأسطقسات، و منها ما هى أشخاص جواهر مركبة و هذه صنفان: إما ذوات نفوس كالحيوان و النبات، و إما غير ذوات نفوس كالمعادن و ما كان من جنسها.

و أما أشخاص الأعراض نفسها: فمنها أعراض موجودة فى أشخاص الجواهر البسيطة، و منها أعراض حادثة فى ذوات النفوس، و إما أعراض موجودة فى غير ذوات النفوس.

و كل واحد من هذين الصنفين موجود إما عن الطبيعة، و إما عن المادة.

فأما أشخاص الجواهر فجميعها محدودة لأسباب الفاعلة لها على ما تبين فى العلم الطبيعى، إذ كان ليس يوجد شخص جوهر بالاتفاق. فانه قد تبين فى كتاب «الكون و الفساد» أن حدوث أجزاء الأسطقسات و تغير بعضها إلى بعض مرتب محفوظ منظوم من قبل حركة الأجرام السماوية و بذلك [۱۸۵] أمكن أن يكون الكون و الفساد فى أجزائها على التعادل، و أن تبقى أبدا محفوظة بكلياتها. و كذلك تبين أيضا فى ذلك الكتاب بعينه أن الأجسام المتشابهة الأجزاء الحادثة أولا عن

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۶

الأسطقسات محدودة الوجود محصلة الأسباب من قبل حركات الأجرام السماوية أيضا و من قبل حركات الأسطقسات الجارية على نظام، و الأجرام السماوية أسباب مفيدة للأجسام المتشابهة الأجزاء، و صور الأسطقسات أسباب قريبة.- و تبين أيضا فى كتاب «الحيوان» و «النبات» أن أشخاص الحيوان و النبات محصلة الوجود محدودة الأسباب: أما فى المتناسل منها فمن قبل البزر و العقل الفعال؛ و أما فى غير المتناسل فمن قبل الأسطقسات و الأجرام السماوية و العقل الفعال. و إذا كانت هذه الأشخاص محصلة الوجود فطبيعتها معقولة ضرورة عند الصور المفارقة، و هى التى نسبتها منها نسبة صورة الصناعة من المصنوع.

و أما أشخاص الأعراض فمنها ما يوجد عن الأسباب الطبيعية، و منها ما يوجد عن [۸۵ ب] الأسباب الإرادية، و منها ما يوجد عن الاتفاق- و ذلك فى الجنسين جميعا، أعنى فى الأشياء الإرادية و الأشياء الطبيعية. فما كان موجودا عن الاتفاق فليس له طبيعة معقولة، إذ ليس له أسباب محدودة، و لذلك ليس يمكن أن تقع للإنسان معرفة بما يحدث من هذه إلا بضرب من العرض.- و أما الصنف الثانى من الأعراض المحدودة الأسباب فلها ضرورة طبيعية كلية معقولة هى السبب الأول فى وجودها، فانه واجب ضرورة أن يكون ما تحصل معرفته بالذات أن تكون له أسباب موجودة بالذات. و إذا كانت هنالك أسباب موجودة بالذات فهى ضرورة معقولة عند الطبيعة، سواء عقلناها[۱۴۶۳] نحن أو نعقلها. و إنما كانت هذه الشخوص الحادثة لا تحصل لنا معرفة حدوثها بقياس، و ذلك فيما

تباعد منها زمانه، لأن تلك الأسباب غير محصلة الوجود؛ فانا إنما ندرك الجليل من هذه الأسباب و الكليات العامة، و بين المراتب و الأطوار التى ندركها نحن من ذلك و التى هى محدودة عند الطبيعة المعقولة التى تتقبل ما عندها، من ذلك الطبيعة المحسوسة و تحرك عنها كما تتحرك [۱۸۶] الآلات عن صورة الصناعة- مراتب دقيقة يمكن أن تكون غير متناهية. و لذلك ما نرى أنه ليس يحدث شخص من الأشخاص بالذات عن الطبيعة إلا بعلم متقدم، فان آلة صاحب المهنة إنما تتحرك بقدر علم صاحب المهنة.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۷

و أما فى هذا الإدراك الروحانى الذى يكون فى النوم أو فيما يشبهه فهو يعطى القوة المتخيلة الكمال الأخير، و كما أن الطبيب الماهر مما ينذر بما يحدث لجسم زيد و فى وقت محدود بمقدمتين: إحداهما كلية معقولة، و الأخرى جزئية محسوسة- كذلك هو الإنذار و العلم يلتئم من الكلى الذى يعطيه العقل و من معى الجزئى الذى تأتى به القوة المتخيلة المناسب لذلك الكلى. فأما لم كان الإنسان إنما يدرك من هذه الأمور الجزئية ما كان خاصا بزمانه و مكانه و بلده و قومه دون سائر الأمور الجزئية المشاركة لها فى الطبيعة الكلية، فالسبب[۱۴۶۴] فى ذلك أنه لا بد أن يكون عند الإنسان فى هذا الإدراك أحد جنسى المعرفة المتقدمة للتصديق، و هى المعرفة [۸۶ ب] المعطية للتصديق، أعنى معرفة التصور المتقدمة على التصديق. فالإنسان إنما تحصل له هذه المعرفة و هذا العلم فى الأشخاص الذين قد تقدم معرفتهم، و بخاصة فى الذين سبق لهم بهم عناية.

و أما فيما كان منها مجهولا عنده فليس يمكن أن يحصل عنده علم بما يحدث لذلك الشخص، فان هذا التصديق- و إن لم يكن من شرطه أن تتقدمه معرفة عند الإنسان فاعلة- فلا بد أن يكون من شرطه أن تتقدمه معرفة معطية.

فأما لم كانت القوة المتخيلة ليس تأتى فى الأكثر بالمعنى الشخصى الحقيقى الداخل تحت ذلك الكلى، (بل) يعطيه العقل؛ و إنما تأتى بالمعنى المحاكى- فذلك[۱۴۶۵] لأن للشىء صورتين: روحانية، و هى الصور المحاكية، و جسمانة و هى صورة الشىء المحسوس نفسه لا الصورة المحاكية له؛ و الصورة المحاكية إنما كانت أكثر روحانية لأنها أقرب إلى طبيعة الكلى من صورة الشىء الحقيقية و لذلك كانت القوة المتخيلة تقبل المعنى المعقول يلتئم[۱۴۶۶] ما يمكن فى جوهرها أن تقبله الروحانية، و قد تقبله أحيانا جسمانيا، فيرى الرائى فى النوم الصورة نفسها لا ما يحاكيها. و أما لم اختص هذا الإدراك بالنوم فالعلة فى ذلك أن النفس لما كانت [۱۸۷] واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى، فهى إذا استعملت بعض القوى الباطنة ضعفت عن البعض مثل ضعف قوة الخيال عند إعمال قوة الفكر، و قوة فعل

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۸

الخيال عند ضعف الفكر. و إذا عطلت النفس جنسا من هذه القوى و نوعا منها قوى النوع الباقى، و ربما لم يقتصر فى هذا الفعل على تعطيل بعض القوى، بل و تعطل مع ذلك الآلة التى كانت تفعل فيها تلك القوة المعطلة و تصرفها إلى القوة التى (تقدر) على استعمالها، و هذا من فعل النفس[۱۴۶۷] تشبه جميعها القوى الثلاث الباطنة من قوى النفس فى إحضار الشىء الذى لم يمر بالحس.

و إذا كان هذا كله كما وصفنا، فواجب أن يكون فعل القوة الخيالية أكمل و أكثر روحانية، لأن النفس فى حال النوم قد عطلت[۱۴۶۸] الحواس الظاهرة و آلاتها، و مالت بذلك نحو الحس الباطن. و الدليل على أن القوى الباطنة أتم فعلا عند سكون القوى الخارجة أن الذين يستعملون الفكر كثيرا تميل قواهم الحسية إلى داخل البدن حتى إنه يغشاهم النوم بتسكين الحواس الخارجة لتجرد لهم الفكر و لهذا السبب كان الذين يولدون عدماء [۸۷ ب] حاسة البصر و حاسة السمع أتم أفعالا فى القوى الباطنة. و لهذا بعينه كان الوحى إنما يأتى فى حالة شبيهة بالإغماء، و ذلك أن هذه القوى الباطنة إذا تحركت حركة قوية انقبضت الخارجة حتى إنه ربما عرض عن ذلك شبيه بالغشى، مثل ما يعترى الذين يقال إنهم عرج بأرواحهم.

فقد تبين من هذا لم كان هذا الإدراك فى النوم، و لم يكن فى اليقظة.

و ليس يبعد أن يوجد شخص يدرك من ذلك فى اليقظة مثل ما يدرك النائم، بل ربما رأى صورة الشىء الخاصة بعينها فى مكانها،

كما حكى عن الأنبياء عليهم السلام.

و أما لم كانت الرؤيا فلموضع العناية التامة بالإنسان. و ذلك أن الإنسان خاص المعرفة و الإدراك فى القوة العقلية الفكرية التى بها يدرك حدوث الأمور النافعة و الضارة فى المستقبل ليستعد للشيء و يتأهب له و يبشر أيضا وفود الخير و يعلم[۱۴۶۹] وقوعه إذ مدّت هذه[۱۴۷۰] القوة بهذه الآلة الشرعية و الإدراك الروحانى.

و لذلك قيل إنه جرى كذا و كذا من النبوة؛ و ذلك بيّن فى الرؤيا التى رآها الملك

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۲۹

و سأل عنها يوسف[۱۴۷۱] عليه السلام فانه عند ما عبرها [۱۸۸] يوسف لهم، أشار عليهم أن يستعدوا لما دلت عليه الرؤيا من الحذر بأن يذروا فى السنين الخصبة الحب فى سنبله لئلا يفسد، و يبقى إلى وقت السنين الجدبة.

و أما المعبّر فهو الرجل المهيّأ النفس بالطبع لفهم المحاكاة[۱۴۷۲] التى تكون فى الرؤيا. و هو الذى يفيض عليه العقل المعانى الجسمانية التى حوكيت فى النوم بالمعانى الروحانية. فمن شرطه أن يكون عالما بالمحاكاة التى تعم جميع الأمم، و المحاكاة التى تخص أمة أمة و صنفا صنفا من الناس؛ فان الأمم يختلفون فى ذلك من جهتين: إحداهما بحسب الطبع و ذلك بحسب قوة أنفسهم و بحسب الخاصة بهم فى مدنهم و بلادهم؛ و الثانية بحسب المحاكاة و الآراء التى نشأوا على قبولها و عودوا[۱۴۷۳] التصديق بها منذ الولادة، و ذلك فى المبدأ الأول و فى الملكية و فى جوهر السعادة الإنسانية.

و ينبغى- كما يقول أرسطو- للمعبر[۱۴۷۴] أن يكون متعاهدا لنفسه بالفكرة و النظر و النظافة، و أن يكون عفيفا غير مائل بأن يغلق النفس البهيمية روحانيا.

و ربما عرض للمرء أن يدرك عبارة الرؤيا فى رؤى أخرى يراها، كما عرض لهرقل الملك فى الرؤيا التى حكاها عنه [۸۸ ب] أرسطو، فانه رأى رؤيا غريبة أخطأ المعبر عبارتها. فلما نام عبرت له تلك الأشياء التى رآها، و بقى مشغول النفس بتلك الأمور التى أنذر بحدوثها حتى حدثت.

و ربما عرض للمرء أن يرى الرؤيا و ينساها، و ربما يذكرها، و ربما لم يذكرها أول (ما) استيقظ، و إذا[۱۴۷۵] تذكرها فانما يتذكرها على النحو الذى يتذكر الأشياء التى أحسها فى الزمان الماضى.- و قد قيل كيف ذلك.

و إنما كان بعض الناس أصدق رؤيا من بعض، و أكثر رؤيا فى النوم من بعض، لموضع تفاضلهم فى هذه القوة، أعنى قوة التخيل. و هؤلاء هم ذوو الأمزجة السوداوية الباردة اليابسة. و ذلك أن الرطوبة من شأنها أن تغمر

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۰

القوى و تبطل فعلها و تسد مجارى الروح، و يكون نوم صاحبها شديد الاستغراق؛ حتى إن هؤلاء لا يكاد يخيل لهم شيء فى نومهم، بل نومهم (يكون) شبيها بالموت. و الخلط السوداوى يجتمع فيه أنه موافق للنوم، موافق لفعل هذه القوة.

أما موافقته للنوم فمن جهة أن هذا الخلط كثير البحار و يصعد إلى الرأس فيحدث النوم. و أما موافقته لهذه القوة فمن جهة أن هذه القوة لما كانت شديدة الحركة، دائمة الاضطراب فى النوم و اليقظة، متنقلة من حال [۱۸۹] إلى حال، كان رداءة فعلها إنما هو فى سرعة الحركة و الانتقال من حال إلى حال و قلة الاستثبات و الاتقان لخيال الشيء الذى تصوره. و كأن جودة فعلها إنما هو فى الاستثبات و جودة التصور و الاتقان للشيء الذى تصوره.

و الذى يلائم هذا الفعل إنما هو المزاج البارد اليابس. و ذلك أن البرد يوجب بطء الحركة، و اليبس يوجب ثبوت الصورة. و لذلك يوجد سلطان هذه القوة فى أصحاب المرّة السوداء، حتى إنهم يدركون فى اليقظة ما يدركون فى النوم.

و أما هل يكون هذا الإدراك فى الأمور الثلاثة، أعنى الماضية و الحاضرة و المستقبلة- و ذلك أن المقصود منها بالإنذار إنما هو ما يحدث فى المستقبل، إلا أنه ليس يبعد أن يقع فى الماضى و الحاضر إذا كان مجهولا عندنا.

و أما فى أى جنس من أجناس المعلومات يكون هـذا الإدراك، فان المعلومات- كما قيل- إما علوم نظريـة، و إما صـنائع عملية، و إما قوى فكرية جزئية.

و هو ظاهر من أمر هذا الإدراك أنما يكون أكثر ذلك فى الأمور المستقبلة التى يختص إدراكها بالقوى الفكرية الجزئية [۸۹ ب] التى تستعمل فى إدراك النافع و الضار فى الأمور المستقبلة. و أما الصنائع العملية فقد يظن أنه قد تحصل أشياء منها فى النوم، مثل كثير من الأشـياء التى كان أصل العلم بها فى الطب إنذارا مناميا. و أما العلوم النظرية فيبعد أن يكون ذلك فيها؛ و لو كان[۱۴۷۶] فاما أن يكون باطلا- و عبثا- و ذلـك أن فى طبـاع الإنسان أن يـدرك العلوم النظريـة بما فطر عليه أولا من المقـدمات الأول. فلو كان يـدركها دون مقدمات، لكانت المقدمات الأول فيه عبثا، كما أنه لو أمكنه السعى دون القدمين لكانت القدمان فيه عبثا

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۱

و باطلا و الطبيعـة تأبى ذلك؛ و بالجملة إن جعل معقولات النظرية بهذا النوع فبالعرض، و لذلك لا يمكن أن تلتئم منه صـناعة نظرية، اللهم إلا- أن يضع إنسان أن هاهنا صـنفا[۱۴۷۷] من الناس يـدركون العلوم النظريـة بغير تعلم. و هذا الصـنف، و إن كان موجودا، فهم نـاس بـاشتراك الاسم، بل هم أن يكونوا ملائكـة أقرب منهم أن يكونوا ناسا. فقـد يظهر أن هـذا ممتنع مما أقوله، و ذلك أن المعرفة النظرية [۱۹۰] فى نفسـها واحـدة غير متغيرة، و سواء تعلمت بتعلم أو بغير تعلم؛ فلو علمت بالأمرين جميعـا لما كان المتعلم مأخوذا فى حـدها و لا ضـروريا فى حصول جوهرها. فنحن بين أمرين: إما أن نسـلم أن هذه المعرفة مقولة مع المعرفة الإنسانية باشتراك الاسم، و إما أن نسـلم أن الشـىء الواحد بعينه يوجد عن أسـباب مختلفة، فتكون على هذا نسـبة الشىء إلى أسبابه التى بها قوامه غير ضرورية، و ذلـك كله مستحيل. و أمـا إن قال قائل: قـد يمكن أن تحصل خيالات الأمور النظريـة لصـنف من الناس بهـذا النحو من الإدراك فهو ممتنع، من قبل أن حصولها بهـذه الجهـة هو فعل، لأنها قد حصـلت للإنسان من جهة الاسم[۱۴۷۸]؛ إلا أن يقول قائل: عسـى أن يكون هـذا النوع من الإدراك موجودا لمن ليس يمكن فيهم تعلم العلوم النظرية إما بالطبع و إما بغير ذلك. و هؤلاء إن كانوا موجودين فهم ناس باشتراك الاسم.

فقـد قيل فى ماهيـة الرؤيا الصادقـة، و بما ذا تحـدث، و عن ما ذا تحدث، و كيف تحدث. فلنقل [۹۰ ب] فى أسـباب الرؤيا الكاذبة. و هـذه الرؤيـا بالجملـة إنمـا تكـون عن سـببين: أحـدهما عن فعـل القـوة الخياليـة عنـد النـوم فى الآثـار الباقيـة فى الحس المشـترك من المحسوسات التى من خارج، و عن فعل هـذه القوة فى المعانى المودعـة فى القوة الـذاكرة و المفكرة من تلك الأمور المحسوسة، فان تصـرف هـذه القوة دائم، أعنى قوة التخيل إنما هو فى خزانـة هاتين القوتين: أعنى خزانـة الفكر و الـذكر، و خزانة الحس المشترك. و السبب الثانى هو حدوثها عن المتشوقات الطبيعية التى للنفس، فان شأن النفس البهيمية إذا اشتاقت شيئا، أعنى وجوده

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۲

أو عـدمه، أن تحاكى لها النفس المتخيلـة صورة ذلك الشـىء المتشوق على الحالـة التى تشوقته، و تحضـر لها صورة ذلك الشـىء، و لـذلك يرى المتشوق للنساء أنه[۱۴۷۹] يجامع، و العطشان أنه يشـرب ماء. و من هـذا الجنس [هو] الرؤيا الدالـة عنـد الأطباء على غلبة الأخلاط على البـدن، مثل أن رؤيـة النار تـدل عنـدهم على غلبة الصـفراء، و رؤية الماء تدل عندهم على غلبة البلغم. و الفرق بين هذه الصور الكاذبـة فى النوم و الصور الصادقة [۱۹۱] أن الصادقـة تشـعر بها النفس و تعجب بها، و ربما استيقظت كالمذعورة من رؤيتها و المتعجبة من الطبيعة الروحانية التى شاهدت فيها.

فقد قلنا فى ماهية الرؤيا الصادقة و الكاذبة و إعطاء أسبابها الأربعة و أسباب ما يعرض فيها و يلحقها.

و هنا انقضت المعانى الملتقطة من هذه المقالة.

تمت المقالة الثانية و الحمد للّه رب العالمين

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۳

بسم اللّه الرحمن الرحيم ربّ يسّر برحمتك

المقالة الثالثة (فى أسباب طول العمر و قصره)

و هو غرضه فى هذه المقالة الفحص عن أسباب طول العمر و قصره، فنقول:

إنه من المسلّم أن هاهنا أسبابا طبيعية هى السبب فى هذين العرضين، و أن جميع ما ينسب إلى الحيوان من الكون و الفساد، و النشوء و الاضمحلال، و النوم و اليقظة، و بالجملة ما يلحقه من التغير إنما ينسب إلى الكيفيات الأربع، أعنى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، لا إلى الكم و لا إلى غير ذلك من الكيفيات مثل الثقل و الخفة و السواد و البياض و الخشونة و الملاسة، إلا أن ينسب ذلك بالعرض و ذلك شىء قد تبين فى كتاب «الكون و الفساد».

فاذا تقرر هذا فطول العمر و قصره ليس منسوبا إلى شىء إلا إلى هذه الكيفيات الأربع، و هى الفاعلة لهذين العرضين فى الحيوان و النبات. فينبغى أن ننظر على كم جهة تقال هذه المقايسة و توجد هذه النسبة فى الحيوان و النبات.

ثم من بعد ذلك نفحص عن [۱۹۲] الكيفيات التى تختص بهذين العرضين فنقول:

إن طول العمر و قصره يقالان على وجوه: أحدها بالمقايسة إلى الجنس، أعنى مقايسة جنس إلى جنس، مثلما نقول إن النبات بالجملة أطول عمرا من الحيوان؛ و الثانى عند مقايسة نوع إلى نوع مثلما نقول إن الإنسان أطول عمرا من الفرس، و إن النخلة أطول عمرا من شجرة التين؛ و الثالث عند مقايسة صنف إلى صنف، مثلما نقول إن أهل البلاد الحارة الرطبة أطول عمرا من أهل البلاد الباردة اليابسة؛ و الرابع عند مقايسة شخص إلى شخص، مثلما نقول إن زيدا أطول عمرا من خالد، و إن هذه النخلة أطول عمرا من هذه النخلة.

فهذه هى جميع الوجوه التى يقال عليها طول العمر و قصره.

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۴

و إذ[۱۴۸۰] قد تقرر ذلك، فينبغى أن نفحص عن أسباب ذلك فنقول:

إنه قد تبين فى الرابعة من «الآثار العلوية» أن الكون إنما يتم إذا غلبت القوى الفاعلة فى المتكوّن القوى[۱۴۸۱] المنفعلة، أعنى إذا غلبت الحرارة و البرودة الرطوبة[۱۴۸۲] و اليبوسة؛ و أن الفساد [۹۲ ب] إنما يعرض من قبل ضدها، أعنى أنه إذا غلبت الكيفيتان المنفعلتان الفاعلتين[۱۴۸۳] و قهرتهما. و إنما كان ذلك كذلك لأن الحرارة المقدرة بالبرودة هى التى تفيد المتكون الصورة الطبيعية التى له، بل هى الصورة بعينها، و الرطوبة المقدرة باليبوسة هى التى تقبل الصورة و الشكل. فما دام الموجود الطبيعى و القوتان الفاعلتان فيه قاهرة للقوى المنفعلة و تستولى عليهما انحفظ وجوده، و إذا ضعفتا عن ذلك استولت على تلك القوى قوى أخرى فاعلة خاصة بموجود آخر ففسد ذلك الموجود- مثال ذلك أن الحرارة الطبيعية، و هى المقدرة بالبرودة الطبيعية، ما دامت مستولية على الأخلاط لم تحدث هنالك عفونة؛ فان ضعفت عن نضج الأخلاط و طبخها أو أفرطت فى ذلك، حدثت هنالك حرارة غريبة مفسدة. و إنما يعرض الفساد بالجملة إذا بطلت النسبة الطبيعية التى بين القوى الفاعلة و المنفعلة فى موجود موجود. و كلما كانت هذه النسبة أعظم، كان ذلك الموجود أقل بوارا و أبعد من الفساد. و كلما كانت فيه أصغر، كان أسرع للبوار و أشد قبولا للفساد. و لذلك ما كان من الموجودات [۱۹۳] خلط الماء و النار فيه غالب على خلط الأرض و الهواء. كان أطول بقاء، لأن الماء و النار فيهما الكيفيتان الفاعلتان أقوى منهما فى الأرض و الهواء. و إنما كان الموجود بهذه الصفة أكثر بقاء لأنه ليس تبطل هذه النسبة فيه من التغير اليسير الذى يدخل على القوى الفاعلة من خارج. و ذلك أن النسبة الطبيعية التى بين القوى الفاعلة و المنفعلة إذا كانت كبيرة لم يعرض لها أن تبطل إلا من تغير كبير و فى زمان طويل؛ و ذلك أن الفساد ليس شيئا أكثر من العفونة الحادثة عن ضعف القوى الفاعلة و عسر المنفعلة.

و لذلك من كان مزاجه هذا المزاج، قل فيه تولد الأخلاط الرديئة الكيفية.

و ذلك أن المزاج الطبيعى إنما هو فى النسبة الطبيعية التى بين القوى الفاعلة و المنفعلة.

فمتى كانت القوى الباردة الفاعلة أقل مما ينبغى، كان ذلك (مؤديا إلى) عدم

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۵

النضج و تهيؤه. فهذا هو أحد الأسباب التى بها يكون بعض الأنواع أكثر بقاء من بعض و أقل قبولا للأمراض و الفضول و الآفات.

و السبب الثانى أن يكون [۹۳ ب] أن النسبة الطبيعية التى بين القوتين الفاعلتين إحداهما إلى الأخرى، و النسبة التى بين المنفعلتين فى جنس ما، أو نوع ما، أو صنف ما، أو شخص ما آخر النسبة الطبيعية التى للحيوان و النبات فى هذا المعنى أن تكون الحرارة فيه أغلب من البرودة، و الرطوبة أغلب من اليبوسة للأسباب التى قيلت فى غير هذا الموضع. فكلّ ما كان من الحيوان و النبات الحرارة و الرطوبة أغلب عليه، و كانت القوى الفاعلة فيه غالبة للمنفعلة، كان طويل العمر. و الفساد إنما يدخل على الحيوان و النبات متى عدم إحدى هاتين النسبتين أو كلتيهما: و ذلك أنه متى ضعفت القوى الفاعلة عرض للمادة أن تنجلى عن الصورة لمكان فساد النضج و رداءة كيفية المادة. و متى لم تكن الرطوبة فيه وافرة جدا عرض للحيوان[۱۴۸۴] و النبات أن يجفا[۱۴۸۵] سريعا، فان الحرارة من شأنها أن تفش الرطوبة و تتشبث بها و تحيلها إلى جوهرها إذ كانت كالمادة لها اقتنتها فشدت الحرارة و غلب اليبس و البرد. و كلما انفشت الرطوبة غلبت اليبوسة و البرودة، فان اليبوسة تشبه أن تكون هى المادة الملائمة للبرودة، كما أن الرطوبة هى المادة [۹۴ ا] الملائمة للحرارة. و أنواع الحيوان إنما تتفاضل فى طول البقاء و قصره بتفاضلها فى الحرارة و الرطوبة و تفاضلها فى استيلاء القوى الفاعلة على المنفعلة. و بهذين الشيئين يتفاضل أصناف الناس و أشخاصهم فى أعمارهم.

و الفساد إنما يلحق الأشخاص على أحد وجهين: أما بالطبع فعند ما تفنى الحرارة الطبيعية التى فى ذلك الشخص فيغلب عليه البرد و اليبس فيفسد؛ و أما بالعرض فعند ما يتولد فيهم من فضلات الهضم ما لا تفى الطبيعة بتمييزه فتعرض لهم أمراض قاتلة. و هؤلاء الشخوص هم الذين لا يتفق لهم أن تكون قواهم الفاعلة غالبة للمنفعلة: فان القوى الفاعلة متى كانت بالطبع غالبة فى شخص كما للقوى المنفعلة و لم يعرض سبب من خارج مضاد له من الأشياء التى من شأنها أن تغير المزاج من داخل، فبالواجب أن يكون فساد هذا الشخص الفساد الطبيعى. ثم إن هذه

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۶

الأعمار الطبيعية التى تتفاضل فى الطول و البقاء بتفاضل الأمزجة فى الحرارة و الرطوبة و أعمار الناس بالجملة إنما توجد تابعة للنسبة المزاجية الطبيعية التى بين القوى الفاعلة و المنفعلة و بين القوى [۹۴ ا ب] الفاعلة أنفسها و القوى المنفعلة أنفسها و لذلك يرى بعض الناس أعضاؤهم فى الظاهر حسنة قوية و قواهم عظيمة، تصيبهم الأمراض القاتلة فيهلكون دون بلوغ اليبس الذى للشيوخ بالطبع. و نجد من هو دونهم فى القوة و جودة الأعضاء يبلغون من الشيخوخة، مع أن ما بين الصنفين متشابه.

و من الدليل على أن سبب طول العمر إنما هو كثرة الحرارة و الرطوبة و غلبتهما على المزاج مع استيلاء الحرارة على الرطوبة، و بالجملة القوى الفاعلة على القوى المنفعلة أن ضد الحياة الموت، و الموت فى الظاهر[۱۴۸۶] برد و يبس. فاذا كانت علة الموت بردا و يبسا فعلة الحياة الحرارة و الرطوبة. و لذلك كان مزاج الشباب حارا رطبا، و مزاج الشيوخ باردا يابسا. و من الدليل على ذلك أن الذين يكثرون الجماع أقصر أعمارا من الذين يقلونه، و أن الخصيان أطول أعمارا من غير الخصيان، و الشيوخ الذين هم أكثر لحما من الذين لحمهم قليل، لأن علة كثرة اللحم الحرارة و الرطوبة؛ و لعلة قلة الجماع كان البغل أطول عمرا من الفرس و الحمار، مع أنه متولد عنهما، و الإناث أطول أعمارا [۹۵ ا] من الذكور؛ و الذين يسكنون البلاد الحارة الرطبة أطول أعمارا من الذين يسكنون البلاد الباردة اليابسة. و إنما تطول أعمار أهل هذه البلاد لسبب عرضى و هو قلة العفن. و الحيات و الهوام التى تكون فى جزائر البحر الكثيرة الرطوبة و الحرارة أطول أعمارا من الحيات و الهوام التى تكون فى المواضع الحارة اليابسة أو الباردة اليابسة أو الباردة الرطبة؛ و لذلك الناس، أعنى أهل الجزائر البحرية، أطول أعمارا من البرارى. و الحيوان البحرى أطول عمرا من البرى، لأن ماء البحر حار رطب، و

لذلك كان الحيوان البحرى أسخن من البرى. و بالجملة فكل ما كان أحر و أرطب كان أقل إسراعا إلى اليبس، و كلما كان أكثر أرضية كان أشد إسراعا إلى اليبس.

فالسبب الحافظ لبقاء الحيوان من ذاته إنما هو وفور الحرارة و الرطوبة فى

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۷

مزاجه و كون القوى الفاعلة فيه قاهرة للمنفعلة. فهذه هى الأسباب الحافظة للحيوان فى ذاته. فأما السبب الحافظ له من خارج فهى الستة أصناف التى عددتها الأطباء، أعنى: المطعم، و المشرب، و الهواء [۹۵ ب] المحيط، و النوم و اليقظة، و الحركة و السكون، و الأحداث النفسانية. و هذه إذا استعملها الإنسان الذى يوجد فى مزاجه هذان الشرطان، أعنى وفور الحرارة و الرطوبة، و أن تكون القوى الفاعلة فيه غالبة للمنفعلة على ما رسم فى الصناعة الحافظة للصحة- طال عمره ضرورة و لم يعرض له إلا الموت الطبيعى، و هو الذى يكون سببه البرد و اليبس. و من لم يستعملها على ما ينبغى أمكن أن يكون موته من غلبة القوى المنفعلة للقوى الفاعلة، و هى السبب فى تولد الأمراض الحادثة، و أمكن أيضا أن يموت الموت الطبيعى متى كان تولد الخلط الغريب فى بدنه ليس بمفرط الرداءة بل تكون رداءته رداءة يحملها مزاجه. و كثير من الناس يتفق لهم أن تكون شهواتهم[۱۴۸۷] بالطبع موافقة لأمزجتهم فتطول أعمارهم. و أما الذين لا تغلب فيهم القوى المنفعلة فانما يهلكون أكثر ذلك هلاكا غير طبيعى، و قلما يبلغون إلى أقصى ما فى طباع الرطوبة التى فى أبدانهم أن تبلغها، بل يهلكون من جهة العفن قبل بلوغ الهرم، و بخاصة إذا اقترن إلى ضعف القوى الفاعلة تدبير غير موافق. و بالجملة، من عدم هذين الشرطين المشترطين فى مزاج الطويل [۹۶ ا] العمر فعمره ضرورة قصير و البوار يعرض لهم سريعا من جهتين: إحداهما فناء الرطوبة الطبيعية فى أبدانهم و غلبه البرد و اليبس عليهم، و ذلك إذا استعملوا الأمور التى من خارج استعمالا موافقا. و قد يعرض لهذا الصنف كثيرا- مع استعمال التدبير- أن يهلكوا (هلاكا) غير طبيعى، و ذلك من قبل الفضول المتولدة فيهم لضعف قواهم الفاعلة؛ و لذلك يوجد هذا الصنف، مع الحمية، كثير الأمراض. و يتعجب من ذلك جهال الأطباء، إذ لا يبصرون من أسباب الأمراض إلا الأسباب التى من خارج.

و يشبه أن يكون المزاج- الذى وصفناه أنه مختص بطول العمر هو الذى يوجد فى فصل تركيبه ذان[۱۴۸۸] الشرطان- إما مجهولا فى صناعة الطب، و إما أن يكون

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۸

الوقوف عليه عسرا. و لو كان معلوما علما قطعيا لقطع الطبيب على طول العمر و قصره. و المزاج المعتدل الذى يضعه جالينوس يشبه أن يكون هذا المزاج، إلا أن تعرف هذا المزاج بالحس و الوقوف عليه عسر؛ و هو أن يكون موجودا بالقول أحرى منه أن يكون موجودا بالحس. و لكون هذه النسبة مجهولة بالطبع يرى كثير من الزمناء يبلغون العمر، و يرى كثير [۹۶ ب] من ذوى الهيئات الجيدة يعطبون فسبحان اللّه تعالى، واهب الأعمار و مقدرها، العليم بها.

و تفاضل الناس فى أعمارهم هو بحسب تفاضلهم فى هذه النسبة المزاجية التى تختص بالطويل العمر. فطول العمر و قصره بالجملة يكون عن جنسين من الأسباب: أحدهما الأشياء التى من خارج، و الجنس الثانى الأسباب التى فى ذات الشىء، و هى- كما وضعنا: وفور الحرارة و الرطوبة، و استيلاء القوى الفاعلة على المنفعلة؛ و فى النبات سبب ثالث مؤثر فى طول بقائه و هو أنه يفسد و ينشأ فى أجزائه، أعنى أنه إذا جف منه غصن أمكن أن يتولد فيه غصن آخر.

و هو مع هذا يستفيد الحرارة الغريزية التى فيه من الشمس، أكثر مما يستفيدها الحيوان. و هو مع هذا كثير المائية، قريب من صور البسائط: فانه كلما تغذت صورة المركب من صور البسائط التى تركب منها كانت صورته أشدّ مضادة لصور البسائط، فكان فعل البسائط فيه أكثر و مضادتها أعظم.

فقد قلنا فى أسباب طول العمر و قصره بحسب رأى أرسطو، و بحسب ما تقتضيه الأصول الطبيعية. و أما [۹۷ ا] القدماء فانهم كانوا

ينسبون طول العمر و قصره إلى أسباب عرضية: فمنهم من كان يرى أن العلة فى طول العمر و قصره المواضع الحارة اليابسة؛ و منهم من كان يرى أن السبب فى ذلك كثرة الدم.

و أما الموضع الحار اليابس فمحرق[۱۴۸۹] و معفن للرطوبة الطبيعية فلذلك لا يمكن أن يتصور أنه سبب بالذات لطول العمر، و إنما يكون سببا بالعرض لأن العفونة التى تعرض من قبل الرطوبة تقل فى هذه المواضع[۱۴۹۰]، و هذه مثلما يكون البلد البارد اليابس سببا لطول العمر، و هو أحق بذلك من البلد الحار اليابس لأنه[۱۴۹۱]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۲۳۸

أرسطوطاليس فى النفس (تلخيص الحاس و المحسوس)، النص، ص: ۲۳۹

يعدم العفونة التى تكون من الرطوبة و العفونة التى تكون من الحرارة؛ و لذلك يخص هذه البلاد أنه يقل فيها الموت الذى يعرض عن العفونة. و كذلك عظم الأبدان إنما يكون سببا إذا كان العظم عن وفور حرارة و رطوبة، لا عن وفور الجزء الأرضى فيها. و لذلك كان الإنسان، مع أنه صغير الجثة، أطول عمرا من كثير من الحيوان الذى هو أعظم [۹۷ ب] جثة منه. و كذلك كثرة الدم هى أيضا سبب بالعرض، فان كثرة الدم تعرض فى الحيوان عن وفور الحرارة و الرطوبة.

فقد قلنا فى أسباب طول العمر و قصره بحسب ما انتهى إليه قوتنا و فهمنا، و بحسب ضيق الوقت و شغل الزمان.

و بانقضاء هذه المقالة انقضى ما وجد فى هذا العلم، بعون اللّه تعالى.

تمت المقالة الثالثة، و بتمامها تم الكتاب و الحمد للّه رب العالمين. آمين!

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۱

كتاب أرسطوطاليس فى النبات

اشارة

تفسير نيقولاوس ترجمة إسحاق بن حنين، بإصلاح ثابت بن قرة ص- مخطوط ينى جامع رقم ۱۱۷۹ من ورقة ۹۸ ب- ۱۱۱۶.

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۳

[۱۹۹] بسم اللّه الرحمن الرحيم ربّ يسّر كتاب أرسطوطاليس فى النبات تفسير نيقولاوس ترجمة إسحاق بن حنين، باصلاح ثابت بن قرة و هو مقالتان

المقالة الأولى

من كتاب النبات لأرسطوطاليس ۱ قال الفيلسوف أرسطوطاليس:

إن الحياة موجودة فى الحيوان و النبات؛ غير أن حياة الحيوان بيّنة ظاهرة، و حياة النبات خفية غامضة يحتاج فيها إلى بحث و استقصاء حتى يوصل إلى سبيل الحق فيها. ليت شعرى! للنبات نفس، و قواها كالقوة المشتهية[۱۴۹۲] و القوة المميزة للغم و اللذة، أو ليس له شىء من ذلك؟ أما أنكساغورس و همفدوقلس[۱۴۹۳] فزعما[۱۴۹۴] أن للنبات شهوة و حسا و غما و لذة. و زعم[۱۴۹۵] أنكساغورس أنه حيوان، و أنه يفرح و يحزن، و زعم أن دليله على ذلك انتثار[۱۴۹۶] ورقه فى حينه. و أما

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۴

همفدوقلس فزعم أن ذكوره و إناثه مختلطة[۱۴۹۷]. و أما أفلاطون[۱۴۹۸] فقال إن للنبات قوة الشهوة فقط، و ذلك لاضطراره إلى

الغـذاء؛ و إن صـح للنبات قوة الشـهوة وجبت له اللـذة و الحزن و الحس. فليت شـعرى: نوم و يقظـة للنبات، و ذكور و إناث، أو شـىء يجتمع من الذكر و الأنثى على ما زعم همفدوقلس؟

أم ليس له نفس؟- فـان كثرة الاختلاـف الواقع فى نفس النبـات ممـا يخرجنـا إلى البحث الطويـل عن جميع حالاـته، و أصـلح[۱۴۹۹] الأشـياء قطعه و نفى الشك عنا فيه لئلا نحتاج فى سائر الأشياء إلى بحث طويل. و من الناس [۹۹ ب] من قال إن للنبات نفسا، لما رأى من توالده، و اغتذائه و نمائه، و شبابه و هرمه، إذ[۱۵۰۰] لم يجد فى شىء من [هذه] الأشياء التى لا نفس لها[۱۵۰۱] ما يشارك النبات فى هذه الأشياء. و إن وجبت هذه الأشياء للنبات، وجبت له الشهوة أيضا.

و الواجب علينا أن نتكلم فى الأشـياء الظاهرة، ثم نتكلم فى الأشياء الخفية فنقول[۱۵۰۲]: إن الشىء المغتذى له شهوة، و هو يجد اللذة عند الشبع و الأذى[۱۵۰۳] عنـد الجوع، و هـذه الحالات إنما تكون مع الحس. فقـد صـح أن رأى الذى زعم أن للنبات حسا و شـهوة رأى عجيب. فأما أنكساغورس و همفدوقلس[۱۵۰۴] و ديمقراطيس فزعموا أن للنبات عقلا و فهما[۱۵۰۵]. إلا أنه ينبغى لنا أن نمسك عن هذه الأقاويل القبيحة و نبدأ بالقول الصحيح: ليس للنبات حس و لا شهوة، لأن الشهوة إنما تكون بالحس، و منتهى إرادتها[۱۵۰۶] راجع إليه. و لسنا نجد للنبات

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۵

حسـا و لا عضوا حاسا، و لا متألما، و لا صورة محـدودة، و لا إدراك شـىء من الأشـياء، و لا حركـة و لا نهوض إلى المحسوس، و لا دليل يوجب له الحس كالـدلائل التى أوجبت له الاغتـذاء و النماء. و إنما يصح له[۱۵۰۷] بحقّ الاغتـذاء و النماء، (و الاغتذاء و النماء) جزء من أجزاء النفس. فـان وجـدنا للنبـات دليلاـ أوجب له جزءا من أجزاء النفس و بطل عنه الحس فما ينبغى لنا أن نقول إن له حسـا لأن الحس هو سـبب صفاء الجبلة[۱۵۰۸]، و أما الغـذاء فهو نمو حياة الحى و عيشـته، لأن الغذاء رئيس[۱۵۰۹] العيش، فأما الحس فهو رئيس صفاء الحياة.

و ما وقعت هذه الاختلافات إلا فى مواضـعها؛ لأن معرفة الشىء المتوسط بين الحياة و عدمها صعب جدا. و لعل قائلا[۱۵۱۰] يقول: إن كان النبات ذا[۱۵۱۱] حياة فهو حيوان. و قد يصـعب علينا أن نوجد للنبات رئيسا[۱۵۱۲] [۱۱۰۰] سوى رئيس حياة الحيوان. فأما الـذى يـدفع أن يكون حيـا (لأنه) لا حس له، فقـد نجـد فى الحيوان (ما) لا معرفـة له و لا عقل[۱۵۱۳]. على أن الطبيعـة مهلكة لحياة[۱۵۱۴] الحيوان بـالموت، و مثبتـة لأجنـاسه بالتولـد و التناسل. و مع هـذا فانه بشع[۱۵۱۵] أن نضـع بيـن مـا لاـ نفس له و بين مـا له نفس شـيئا يتوسطهما. نحن نعلم أن خراطيم الماء[۱۵۱۶] و الأصداف حيوان لا معرفة له و لا عقل، و أنه نبات و حيوان. فما الذى

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۶

حمل الناس على أن سـموه[۱۵۱۷] حيوانـا إلاـ لسـبب الحس فقـط؟ و ذلك أن للأجناس[۱۵۱۸] أن تعطى أسـماءها و حـدودها، فأما الأـنواع فلاـ تعطى أنواعهـا إلا أسـماءها فقط، و ينبغى أن يكون الجنس[۱۵۱۹] من أجـل سـبب واحـد، و أ لا يكون من أجل أسـباب كثيرة. و وجود السبب الذى من أجله صح الجنس[۱۵۲۰] صعب جدا. و من الحيوان حيوان ليس له أنثى، و منه ما ليس له نتاج، و منه ما لا حركة له، و منه ما هو متلون مختلط، و منه ما يلد ما لا يشبهه، و منه مما ينمو[۱۵۲۱].

فأما الذى هو ابتداء حياة هذا الحيوان، و ما يخلص جنس الحيوان الكريم من الشك العظيم، كالذى نجد ذلك فيما تحويه السـماء من الكواكب، و غير ذلك لأنه ليس خارج السـماء شىء محسوس ينقاس[۱۵۲۲] شىء عليه، و كذلك فى الشمس و فى جميع الكواكب و ذلك لأنها غير واقعـة تحت الألم، و الحس هو الألم و انفعال فى الحس[۱۵۲۳]. و ليس للنبات حركة فى ذاته لأنه مربوط بالأرض، و الأرض غير متحركة. بما ذا نقيس[۱۵۲۴] الحياة؟ و بما ذا نشبهها؟ ما نجد لها شيئا عاما. و لكن ينبغى لنا أن نقول إن العام للحياة هو الحس، لأن الحس هو المميز للحياة من الموت [۱۰۰ ب]؛ و أما السماء، فلأن لها رئيسا أكرم و أجل من رئيسنا، فهى متباعدة عن هذه الأشياء. و ينبغى أن يكون للحيوان الكامل

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۷

و الناقص أمر يعمهما، أعنى وجود الحياة و عدمها. و ليس ينبغى لأحد أن يزوغ عن هذه الأشياء، لأنه ليس له متوسط بين المتنفس و غير المتنفس، و لا بين الحياة و عدمها؛ و لكن بين الحياة و المتنفس واسطة، لأن الغير متنفس هو ما لا نفس له و لا جزء من أجزائها. فأما النبات فليس هو بغير ذى نفس و ذلك لأن فيه جزءا من أجزائها؛ و لا هو حيوان أيضا، لأنه[۱۵۲۵] ليس له حس، و هو منتقل من الحياة إلى عدمها قليلا قليلا، كالذى فى سائر الأشياء. و لنا أن نقول إن النبات متنفس على جهة أخرى. أو: لا نقول إنه غير متنفس إن كان ذا نفس؛ و الحيوان هو ذو نفس كاملة، و أما النبات فهو شىء غير كامل؛ و الحيوان محدود الأعضاء، و أما النبات فغير محدود الطبيعة[۱۵۲۶]، و للنبات طبيعة خاصية من أجل الحركة التى فى ذاته.[۱۵۲۷] و لقائل أن يقول إن له نفسا، لأن النفس هى المنشئة للحركات من الأماكن و الشهوات، و الشهوة و الحركة فى الأماكن إنما تكون مع الحس. و أما اجتذاب الغذاء فيكون من المبدأ الطبيعى، و هذا عام للنبات و الحيوان، و ليس يكون مع اجتذاب الغذاء حسّ على كل حال، لأن كل مغتذ يستعمل فى غذائه شيئين و هما: الحرارة و البرودة، و لذلك احتاج الحيوان إلى غذاء رطب و غذاء يابس، لأن البرد موجود[۱۵۲۸] فى الغذاء اليابس[۱۵۲۹]؛ و ذلك أن كل طبيعة من هاتين الطبيعتين غير مفارقة لصاحبتها و لذلك صار غذاء المغتذى دائما متصلا إلى وقت فساده، و ينبغى أن نستعمل فى النبات نظير ذلك [۱۰۱ ا].

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۸

(و ينبغى) أن نفحص عما سلف من قولنا فى شهوة النبات و حركته و نفسه و ما يتحلل منه. و ليس للنبات نسيم[۱۵۳۰]، على أن أنكساغورس زعم أن له نسيما، و قد نجد كثيرا من الحيوان ليس له نسيم. و نجد عيانا أن[۱۵۳۱] النبات ليس له نوم و لا يقظة، و ذلك أن اليقظة هى من فعل الحس، و النوم هو ضعف فى الحس، و ليس يوجد شىء من هذا فى الشىء الذى يغتذى فى جميع الأوقات على حال واحدة و هو فى طبيعته غير حاس. و أحسب أن الحيوان إذا اغتذى و ترقى البخار من غذائه إلى رأسه نام، و إذا انقطع البخار المرتقى إلى رأسه استيقظ من نومه.

و ارتفاع هذا البخار فى بعض الحيوان كثير، و وقت نومه طويل؛ و ارتفاعه فى بعضه قليل و وقت نومه قصير. و النوم سكون الحركة، و السكون راحة للمتحرك.

و أخص الأشياء كلها بهذا العلم البحث عما قال همفدوقلس[۱۵۳۲]: هل يوجد فى النبات إناث و ذكور، أو نوع جامع للذكر و الأنثى- على ما زعم؟ لأن من شأن الذكر أن يولد الولد فى غيره، و من شأن الأنثى أن تلد من غيرها، و أن يكون [فى] كل واحد منهما معتزلا[۱۵۳۳] عن صاحبه. و ليس يوجد فى النبات شىء من هذا، لأن كل نوع من النبات الذكر منه ما كان خشنا[۱۵۳۴] صلبا، و الأنثى كثيرة الثمر. و ينبغى أن نبحث: هل يوجد الصنفان فى نبات واحد بعينه كما زعم همفدوقلس[۱۵۳۵]؟ أما أنا فما أحسب أن هذا شىء يكون، لأن الشىء الذى يختلط ينبغى أولا أن يكون مفردا فى ذاته، و كل ما كان منه ذكرا[۱۵۳۶] و أنثى ثم اختلط، و اختلاط الشىء إنما يكون من أجل كونه. فقد كان النبات

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۴۹

موجودا قبل اختلاطه؛ و ما ينبغى أن يكون [۱۰۱ ب] الفاعل و المنفعل فى وقت واحد معا.- و أيضا إنه ليس يوجد جوهر[۱۵۳۷] من الجواهر إناثه و ذكوره[۱۵۳۸] فى شىء واحد معا. و لو كان هذا هكذا، لكان النبات أكمل من الحيوان، لأنه كان لا يحتاج فى توليده إلى شىء من خارج، بل هو محتاج إلى أزمنة السنة و إلى الشمس و الاعتدال أكثر من كل شىء. و نجده يحتاج إلى ذلك فى وقت إبراز الثمر. و مبتدأ غذاء النبات من الأرض، و مبتدأ توليده من الشمس. إلا أن أنكساغورس زعم أن بزره من الهواء، و لذلك قال رجل يقال له ألقماون[۱۵۳۹] إن الأرض أم النبات، و الشمس أبوه. و أما اختلاط ذكور النبات باناثه قلنا أن نتخيله على جهة أخرى، لأن بزر النبات شبيه بالحبل، و هو اختلاط الذكر بالأنثى؛ و كما أن فى البيضة قوة تولد الفروج و مادة غذائه إلى وقت نمائه و خروجه

منها، و الأنثى تبيض البيضة فى وقت واحد، فكذلك النبات أيضا. و قد جود همفدوقلس فى قوله إن الشجر الطوال لا تولد فراخا، لأن الشيء النابت إنما ينبت فى جزء[۱۵۴۰] البزر، و يصير ما فيه فى بدء الأمر غذاء الأصل و السبب؛ و النابتة[۱۵۴۱] تتحرك على المكان. و لذلك ينبغى لنا أن نفكر فى اختلاط ذكور النبات باناثه. و من الحيوان ما يشبه النبات فى حالة من الحالات، لأن الحيوان إذا واقع ذكوره باناثه اختلطت قوتهما بعد ما كانا مفترقين[۱۵۴۲]. فان كانت الطبيعة خلطت ذكور النبات باناثه فقد فعلت الصواب؛ و ما نجد النبات فعالا

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۰

سوى توليد الثمار؛ و إنما صار الحيوان منفردا معتزلا فى الأوقات التى لا يجامع فيها لكثرة أفعاله.

و من الناس من يظن أن النبات تام كامل من أجل القوتين اللتين له [۱۱۰۲] و من أجل غذائه المعدّ و لطول بقائه[۱۵۴۳] و مدته. و أنه إذا أورق و ولد دامت له حياته و عاد إليه شبابه؛ و لم يتولد فيه شيء من الفضول. و النبات مستغن عن النوم لأسباب كثيرة، و ذلك لأن النبات منتصب مغروس فى الأرض مربوط بها و ليس له حركة من ذاته، و لا لأجزائه حد محدود، و لا له حس، و لا حركة إرادية و لا له نفس كاملة، بل إنما له جزء من[۱۵۴۴] أجزائها. و النبات إنما خلق من أجل الحيوان، و لم يخلق الحيوان من أجل النبات. و إن قلت إن النبات محتاج إلى غذاء خسيس ردىء، فانه يحتاج منه إلى شيء كثير قائم متصل[۱۵۴۵] غير منقطع. و إن صح أن للنبات على الحيوان فضلا، وجب أن تكون الأشياء الغير متنفسة أكرم من الأشياء المتنفسة؛ و فعل من أفعال الحيوان أفضل و أشرف من النبات. و قد نجد للحيوان جميع فضائل النبات و فضائل كثيرة معها. و قد أصاب همفدوقلس[۱۵۴۶] فى زعمه أن النبات تولد و العالم ناقص لم يستتم كاملا[۱۵۴۷]؛ فلما كمل و تم، تولد الحيوان[۱۵۴۸]. غير أنه ما قال قولا مستقيما، لأن العالم بكليته أزلى دائم، لم يزل يولد الحيوان و النبات و كل نوع من أنواعها.

و فى كل نوع من أنواع النبات رطوبة و حرارة غريزية، فاذا فقدها مرض و هرم و فسد و جفّ. و من الناس من سمّى هذا فسادا، و منهم من لا يسميه ذلك.

۳ و من الشجر ما له صمغ كالراتينج[۱۵۴۹] و اللوز و المر و الكندر و الصمغ العربى

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۱

و من الشجر ما له عقد و عروق و خشب و قشر (و) لحم داخل، و منه ما أكثره قشور، و منه ما ثمرته تحت قشوره. و من أجزاء الشجرة أجزاء بسيطة، كالرطوبة الموجودة فيه و العقد و العروق [۱۰۲ ب]، و منها ما هو مركب من هذه الأشياء، مثل سائر ما فى الشجر من الأغصان و القضبان و غير ذلك.

و ليست هذه الأشياء كلها موجودة لجميع النبات بل منه ما له هذه الأجزاء و منه ما ليس له شيء. و للنبات أجزاء غير هذه مثل الأصول و القضبان و الورق و الأغصان و الزهر و الفقاح[۱۵۵۰] و الاستدارة و القشر الذى يحوى الثمار.

و كما أن فى الحيوان أعضاء متشابهة الأجزاء، كذلك فى النبات أيضا.

و كل جزء من أجزاء النبات نظير لعضو من أعضاء الحيوان، لأن قشر النبات نظير لجلد الحيوان، و أصل النبات نظير لحم[۱۵۵۱] الحيوان، و العقد التى فيه نظيرة لأعصاب الحيوان، و كذلك سائر الأشياء التى فيه. و كل جزء من هذه الأجزاء تتجزأ على جهة لأجزاء متشابهة، و تتجزأ لأجزاء غير متشابهة (لأن[۱۵۵۲] الطين يتجزأ على جهة التراب[۱۵۵۳] فقط، و يتجزأ على جهة الماء و التربة؛ و اللحم يتجزأ فتصير أجزاؤه لحما، و هو يتجزأ على جهة أخرى للاستقصات و الأصل) و ليس تنقسم اليد ليد أخرى، و لا الأصل لأصل آخر، و لا الورق للورق؛ و لكن فى الأصل و الورق تركيب. و أما الثمار فمنه ما هو مركب من أجزاء يسيرة،

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۲

و منه ما هو مركب من أجزاء كثيرة مثل الزيتون، لأن الزيتون[۱۵۵۴] (ذو) أربع طبقات: جلده، و لحمه، و نواه، و بزره. و من الثمار ما

هو ذو ثلاث طبقات.

و جميع البزور هى ذات قشرين. و أجزاء النبات هى ما وصفنا. و جملة القول أن تحديد أجزاء النبات و جميع طبقاته و اختلاف طبائعه شديدة، لا سيما حدود قوامه و لونه و وقت بقائه و الآلام العارضة عليه. و ليس للنبات[۱۵۵۵] أخلاق النفس، و لا فعل مثل الحيوان[۱۵۵۶]. و إن قسنا [۱۰۳ ا] أجزاء الحيوان بأجزاء النبات طال كلامنا، و لعلنا لا نسلم فى صفتنا لأجزاء النبات من الاختلاف الكثير، لأن جزء الشىء هو من[۱۵۵۷] جنسه و جوهره الخاص؛ و إذا تكون بقى على حاله أبدا، إلا أن يسقط عن حاله بسبب مرض أو زمانة أو هرم. و من زهر النبات و فقاحه و ورقه و ثماره ما يكون فى كل سنة، و منه ما لا يكون فى كل سنة و لا يبقى مثل القشور. و الجرم الساقط من الشىء يرميه و يسيبه[۱۵۵۸]، و ليس ذلك فى النبات: لأنه قد يسقط من النبات أجزاء كثيرة فينبت بدلها، إما فوق مكانها و إما أسفله.

فقد صح أن أجزاء النبات غير محدودة: إن كانت هذه الأجزاء هى أجزاء النبات، و إن كانت غير أجزائه. و قبيح بنا أن نقول فى الشىء الذى به ينمو الحيوان و يكمل إنه ليس بجزئه؛ و مما ينبغى لنا أن لا نجعل ثمر النبات من أجزائه،

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۳

لأن الجنين ليس هو بجزء لأمه[۱۵۵۹]؛ و أما الورق و سائر ما فيه فانه من أجزائه، و إن كان غير محدود و كان ينتثر و يسقط؛ لأن قرون الأيل و شعر بعض الحيوان و ريش بعضه الذى يحتقن[۱۵۶۰] فى الشتاء فى الكهوف و تحت الأرض يتساقط أيضا، و هذا شبيه بانتثار ورق النبات.

و ينبغى لنا أن نتكلم فى الأشياء التى ذكرنا آنفا، و أن نأخذ فى ذكر الأجزاء الخاصية و العامية و الاختلاف الذى[۱۵۶۱] فيه. فنقول: فى أجزاء النبات اختلاف عظيم فى الكثرة و القلة و الصغر و الكبر و القوة، و ذلك لأن الرطوبة التى فى الكبار: منها ما هو لبن مثل لبن التين، و منها ما هو شبيه بالزفت مثل الرطوبة التى فى الكرم، و منها صعترى مثل الرطوبة التى فى الصعتر[۱۵۶۲] و النبات المعروف بأوريغانون[۱۵۶۳]. [۱۰۳ ب] و فى جملة القول إن من النبات نباتا له أجزاء محدودة معروفة، و منها ما له أجزاء محدودة غير متشابهة و لا مستوية، و منها ما له أجزاء متشابهة و غير متشابهة، ليس مكانها فى موضع. و اختلاف النبات فى أجزائه معروف من شكله و لونه، و سخافته و كثافته، و خشونته و لينه، و سائر ما يعرض فيه من الاختلاف فى الاستواء و زيادة العدد و نقصانه و من كبره و صغره. و منه ما لا يكون على حال، بل فيه اختلاف كثير، على ما قلنا.

۴ أعنى (أن) من النبات ما يحمل ثمره فوق ورقه، و منه ما يحمل ثمره تحت ورقه؛ و منه ما ثمره معلق[۱۵۶۴] بقامته، و منه ما ثمره معلق فى أصله مثل

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۴

الشجر الذى بمصر المعروف بأرخسنو[۱۵۶۵]؛ أو ما فوق؛ و منه ما ثمره فى وسطه. و من النبات ما ورقه و عقده غير مستور، و من النبات ما ورقه مستور و منه ما له أغصان متساوية مثل النبات الذى له ثلاثة أغصان. و هذه الأجزاء التى أذكرها هى (من[۱۵۶۶]) جملة النبات، و هى نامية متزيدة أيضا، أعنى الأصل و القضبان و قوائم النبات و أغصانه؛ و هى تعدل أعضاء الحيوان التى تحوى سائر الأغصان. و أصل[۱۵۶۷] النبات هو الذى يكون الغذاء بوساطته، و لذلك سماه اليونانيون أصل النبات و سبب حياته، لأن الأصل هو المؤدى إلى النبات سبب الحياة. و أما قضيب النبات فهو الذى ينبت من الأرض مفردا وحده، و هو شبيه بقائمة الشجر. و أما الشعب فهى ما يتشعب من قائمة النبات. و أما الأغصان فهى التى تنبت من فوق الشعب؛ و ليست الأغصان بموجودة فى جميع النبات.

و من النبات ما له أغصان ليست بالدائمة أبدا، بل إنما تكون سنة بعد سنة.

و من النبات ما له أغصان له و لا ورق، مثل الكمأة و الفطر. و الأغصان إنما تنبت [۱۰۴ ا] فى الأشجار فقط. و القشر و الخشب و لب الشجر ينبت من الرطوبة. و من الناس من يسمى لب الشجر رحما، و منهم من يسميه معى الشجر، و منهم من يسميه قلب الشجر. و

العقد و العروق و اللحم فى جميع النبات من الأربعة الأسطقسات. و قد توجد فى النبات أجزاء أخر تصلح للنتاج مثل الورق و الزهر و القضبان الصغار التى فيها ورق النبات، و كذلك الثمرة و الغصن و الفقاح النابت من البزور و ما حوله.

و من النبات ما يسمى شجرا، و منه ما هو بين الشجر و الحشيش و يسمى بامبراخيون[۱۵۶۸] و منه ما يسمى حشيشا، و منه ما يسمى عشبا. و النبات كله-

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۵

إلا القليل منه- داخل فى هذه الأسماء. و الشجر هو الذى له من أصله قائمة يتشعب منها أغصان كثيرة كالزيتون و التين و أما النبات الذى بين الشجر الذى قلنا إنه يسمى بامبراخيون فهو ما كثرت أغصانه من أصله مثل النبات المعروف بفاليورس[۱۵۶۹]، و مثل القصب و العوسج. و أما البقول فهى التى لها قوائم كثيرة من أصلها كثيرة الأغصان، مثل السذاب و الكرنب. و أما العشب فهو الذى يحمل الورق من أصله، و ليس له قوائم. و منه منه ينبت فى كل سنة و يجف، مثل الحنطة و البقول. و إنما جعلنا هذه الأشياء قياسات و مثالا و رسما.

و من النبات ما يميل إلى طرفين، مثل البقلة المعروفة بالملوخية[۱۵۷۰] لأنها عشب و بقل، و كذلك السلق. و منه ما ينبت فى أول مرة على شكل نبات الحبوب و الفاسوا[۱۵۷۱]. ثم يصير بعد ذلك شجرا مثل التين و الفنجنكست[۱۵۷۲] و النبات

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۶

المعروف بقارالسوس[۱۵۷۳] و العليق، و ربما دخل الآس و التفاح و الكمثرى و الرمان فى مثل هذه الأشياء [۱۰۴ ب] لأن شعب هذه كلها من أصولها كثيرة جدا، و لذلك احتجنا إلى أن نحدها لتصير لنا شبه المثال و القياس؛ و ما ينبغى أن نطلب فيها كلها استقصاء الحدود.

و النبات كله منه أهلىّ، و منه بستانىّ، و منه برّىّ. و كذلك الحيوان أيضا منه كذلك. و أحسب أن كل نوع من النبات إذا لم يعن بفلاحته صار بريا.

و من النبات ما يحمل الثمار، و منه ما لا يحمل؛ و منه ما يخرج الزهر، و منه ما لا يخرج؛ و منه ما له ورق، و منه ما ليس له ورق، و منه ما ينتثر ورقه، و منه ما لا ينتثر ورقه. و اختلاف النبات بعضه من بعض فى الكبر و الصغر، و الحسن و السماجة، و جودة الثمر[۱۵۷۴] و رداءته كبير جدا. و الأشجار البرية أكثر ثمارا من البستانية، و البستانية أجود ثمارا من البرية. و من النبات ما يكون فى مكان جاف يابس، و منه ما ينبت فى البحار، و منه ما ينبت فى الأنهار، و منه ما ينبت فى البحر الأحمر: يكون كبيرا، و فى غيره يكون صغيرا. و من النبات ما ينبت على شاطئ الماء، و منه ما ينبت فى الآجام. و أما النبات الذى يكون فى المواضع اليابسة فان منه ما ينبت فى الجبال، و منه ما ينبت فى البقاع، و منه ما يعشب[۱۵۷۵] فى الصخر أكثر من عشبه فى غيره، و منه ما يعشب على التلول، و منه ما يعشب على البر و الماء مثل العرف[۱۵۷۶] و الطرفاء و الأشنة. و النبات يتغير فى الأماكن تغيرا عظيما، فلذلك احتجنا إلى إحصاء اختلافه و تغيره.

۵ و النبات لاصق بالأرض[۱۵۷۷] غير مفارق لها. و من الأماكن مكان أجود

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۷

من مكان، و تربة أجود من تربة. و كذلك الثمار: فانها[۱۵۷۸] فى مكان أجود منها[۱۵۷۹] فى آخر. و من النبات [۱۰۵ ا] ما ورقه أملس، و منه ما ورقه غليظ و منه دقيق الورق، و منه مشطّب الورق مثل ورق الكرم. و منه ما له قشر واحد مثل التين، و منه ما له قشور كثيرة كالصنوبر؛ و من النبات ما هو بكليته قشور محض مثل البلائس[۱۵۸۰]. و من النبات ما له عقد مثل القصب، و منه ما له شوك مثل العوسج، و منه ما لا غصن له كاتيل[۱۵۸۱]، و منه ما أغصانه كثيرة مثل العليق[۱۵۸۲]. و منه ما فيه اختلاف كثير، (و منه ما فيه اختلاف يسير) و أما اختلافه العظيم (فمثل أن) منه[۱۵۸۳] ما يخرج فراخا[۱۵۸۴]، و منه ما لا يخرج؛ و إنما يكون ذلك من اختلاف الأصول. و من النبات ما له أصل واحد، مثل العنصلان[۱۵۸۵]، لأنه إنما تنبت له شعبة واحدة و يغوص إلى أسفل و إلى قعر كبير، و

كلما كبر و قرب من الشمس نما و ازداد، لأن الشمس هى المولدة للفراخ.

و أما القطرات التى فى الثمار فمنها مشروبة خمرية، مثل ثمر الكرم و التفاح و الرمان و التوت و الآس. و منها عصارة دسمة كالزيتون و الجوز و الصنوبر؛ و منها حلوة عسلية كالتمر و التين؛ و منها حارة حريفة كالسعتر و الخردل؛ و منها عصارة مرة مثل عصارة الافسنتين و القنطوريون[۱۵۸۶]. و الثمار أيضا منها ما هو مركب من

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۸

لحم و نوى، مثل الإجّاص و القثاء؛ و منها ما هو مركب من رطوبة و حب، كالرمان؛ و منها ما له قشر من خارج و لحم من داخل، و منها ما له لحم من خارج و حب من داخل؛ و منها ما يتولد فيه البزر من ساعته مثل الغشاء المغشى عليه كالتمر و اللوز؛ و منها ما لا يتولد فيه. و أما المأكول من الثمار و غير [۱۰۵ ب] المأكول فانه بالعرض، لأنه من الثمار ثمار يأكله بعض الناس و لا يأكله بعضهم، و منه ما يأكله بعض الحيوان و لا يأكله بعض. و من الثمار ما هو فى لحم كالتمر، و منه ما هو فى قشر كالبلوط و اللقاح[۱۵۸۷]، و منه ما هو فى قشور كثيرة و فى صفائق و نوى كالجوز. و منه ما ينضج سريعا كالتوت، و منه ما يبطئ نضجه كثمر الجبال كلها أو أكثرها. و من النبات ما يسرع فى إخراج الثمار و الورق، و منه ما يبطئ فى ذلك. و منه ما يتم ثماره، و منه ما لا يتم؛ و منه ما تجف ثماره، و منه ما لا ينضج، و منه ما تدرك ثماره فى الشتاء من غير أن تنضج. و أما لون الزهر و الثمار فكثير مختلف الألوان. و النبات بكليته أخضر، و منه ما يميل إلى السواد و إلى الحمرة و إلى البياض. و أما شكل الثمار فما كان منه بريا[۱۵۸۸] فهو مختلف؛ و ليس الثمار كله ذا زوايا، و ليس كله على خط مستو.

۶ و من النبات ما له رائحة طيبة فى قشره، و منه ما له ذلك فى زهره، و منه فى خشبه، و منه ما طيبه فى أجزائه كلها، مثل البلسان.

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۵۹

و بعض النبات ينبت إذا غرس، و بعضه إذا زرع، و منه ما ينبت من تلقاء نفسه. و النبات المغروس إما يقطع من أصله فيغرس، و إما من[۱۵۸۹] قامته، و إما من أغصانه أو قضبانه أو بزره، أو كله؛ أو إذا دقت قطع صغار منه.

و منه ما يغرس فى الأرض، و منه ما يغرس فى الشجر مثل الشىء الذى يطاعم.

و إنما ينبغى أن يطاعم الشجر بما يشبهه و يشاكله، لأنه إذا فعل ذلك نما نموا حسنا، أعنى أن يطاعم التفاح مع الكمثرى، و التين مع التين، و الكرم مع الكرم و قد يطاعم الشجر مع الشجر المختلف الجنس [۱۰۶ ا] كالفستق[۱۵۹۰] فى اللوز، و البطم[۱۵۹۱] بالزيتون، و العلّيق فى أشجار كثيرة، و الشجر البرى مع البستانى.

و النبات كله لا يخرج بزرا شبيهة ببزره، لكن من النبات ما يخرج بزرا أجود من بزره. و منه ما يخرج البزر الردىء شجرا جيدا كاللوز المر و الرمان الحامض و منه ما إذا ضعف لم يخرج بزرا أصلا مثل الصنوبر و النخل. و ليس ينبت من البزر الردىء نبات جيد بسهولة، و من البزر الجيد نبات ردىء. و أما فى الحيوان فقد يتولد من الردىء جيد و من الجيد ردىء.

و الشجر الصلب القشر الذى لا يثمر إن شق إنسان أصله و أدخل فيه حجرا أثمر. فأما النخل فاذا انتثر فى طلعه من طلع النخل الذكر مع دقيقه و قشره

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۰

أنضج ثماره و منع من الانتثار. و مما يعرّف الذكر[۱۵۹۲] من النخل (أنه) مما يتقدم فيصير طلعه دقيقا، و من رائحته، و يكون طلعه أيضا دقيقا؛ و ربما هبت ريح شديدة فأدت من رائحة الذكر إلى الأنثى فتنضج ثمارها و لا ينتثر إذا جعل فيها من طلع الذكر [و أما بزر الأترج فان سحقه الإنسان و شربه مع الخمر بعد شرب الأدوية القتالة أنقذه من الموت، و ذلك لأنه يصل إلى البطن و يخرج السم][۱۵۹۳]. و التين الجبلى الممتد على الأرض نافع للتين البستانى، و الجلنار للزيتون، إذا غرسا فى مكان واحد.

۷ و من النبات ما يتغير و يصير شيئا بدل شىء، مثل الجوز إذا شاخ.

و يزعمون أن النمام ربما تغير و صار نعنعا [۱۰۶ ب]، و الباذروج إذا حصد و صير بقرب البحر الأحمر ربما صار شاهسفرم[۱۵۹۴]. و أما الحنطة و الكتان فانهم[۱۵۹۵] يزعمون (أنهما) ربما تغيرا و صارا شيلما[۱۵۹۶]. و أما اللبخ فقد كان فى أرض فارس[۱۵۹۷] قتالا فنقل إلى أرض مصر و الشام فصار مأكولا. و اللوز و الرمان يتغيران

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۱

عن رداءتهما إذا[۱۵۹۸] عنى الفلاح بفلاحتهما: أما الرمان فهو يجود إذا طرح فى أصله من بزر الخبازى و سقى بماء بارد عذب؛ و أما اللوز فاذا ضرب الإنسان فيه[۱۵۹۹] سكة من حديد و أخرج منه الصمغ السائل[۱۶۰۰] زمانا طويلا. و إذا فعل الإنسان مثل هذا الفعل نقل كثيرا من النبات البرى إلى البستانى، و المكان و الفلاحة مما يعينان على ذلك، و بخاصة أزمنة السنة التى يغرس فيها. و من النبات ما يحتاج إلى الغرس، و منه ما لا يحتاج إلى ذلك. و أكثر النبات يغرس فى الربيع، و القليل منه يغرس فى الشتاء و الخريف؛ و أما أقل النبات فالذى يغرس بعد طلوع الكوكب المعروف بكلب الجبار، و أقل المواضع التى يغرس الغرس فيها فى هذا الوقت؛ و إنما يغرس الغرس بعد طلوع الكوكب المعروف بكلب الجبار فى بلد فرونيه و افريشيه[۱۶۰۱]؛ و أما فى مصر فما يغرس فيها إلا مرة واحدة فى السنة.

و من الشجر ما يورق من أصوله، و منه ما يورق من عيونه، و منه ما يورق من خشبه الأملس، و منه ما يورق من كل مكان فيه، و منه ما يقرب فيه التوريق، و منه ما يتأخر فيه، و منه ما يتوسط فى ذلك، و منه ما يختلف وقت توريقه. و من النبات ما يحمل فى السنة مرة واحدة، و منه ما يحمل فى السنة [۱۰۷ ا] مرارا كثيرة و لا تنضج ثماره، بل تبقى فجة غير نضيجة، و منه

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۲

ما تدوم كثرة حمله كالتين، و منه ما يحمل فى وقت كبره و هرمه أكثر من حمله فى شبيبته كاللوز و الكمثرى و البلوط. و بعض الناس يزعم أن اختلاف النبات البستانى يعرف من طبع ذكورته و إناثه، إذا ميز كل واحد منه بالخاصة الموجودة له، لأن الذكر أكثف من الأنثى و أكثر أغصانا و أقل رطوبة و ثماره أصغر و أقل نضوجا و ورقه مخالف و كذلك شعبه.

و ينبغى لنا إذا نقدنا[۱۶۰۲] هذه الأشياء أن نتفرس فى الشجر على حدته، و كذلك أيضا فى الحشيش و العشب. و سنذكر قول القدماء فيها و نمارس علومهم و كتبهم الموضوعة فى هذه الأشياء. و نحن قادرون على فحص أقدر من هذا، أعنى أنما نفحص عن العشب البعلى، و عن العشب الذى يكون منه البزر و عن النبات الخمرى الشرابى، و عن النبات الطبيعى، و عن نبات الأدوية، و عن النبات القتال. و هذه الأشياء كلها معروفة من الأشجار و النبات. فأما علم أسبابها فينبغى أن نطلب ابتداء كونها و كيف صار بعضها ينبت فى مكان دون مكان و فى زمان دون زمانها و حين نباتها، و أصولها، و اختلاف عصاراتها و روائحها و لبنها و صموغها و جودة كل واحد منها و رداءته و بقاء ثمارها و فناؤه[۱۶۰۳] و لم صار ثمار بعضها يعفن سريعا و بعضها لا يعفن، و أن منها ما تلين ثماره[۱۶۰۴] و منها ما لا تلين ثماره[۱۶۰۵]؛ و نفحص عن خواص سائر النبات و بخاصة [۱۰۷ ب] عن الأصول، و كيف صار بعضها يهيج شهوة الجماع، و بعضها يجلب النوم، و بعضها قتال؛ و لبعضها اختلاف كثير عظيم.

تمت المقالة الأولى من كتاب النبات لأرسطوطاليس و الحمد للّه رب العالمين

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ يسّر

المقالة الثانية

من كتاب النبات لأرسطو تفسير نيقولاوس ترجمة إسحاق بن حنين، باصلاح ثابت بن قرة ۱ قال أرسطو:

إن النبات له ثلاث قوى: قوة من جنس الأرض، و قوة من جنس الماء، و قوة من جنس النار. فأما ما كان من جنس الأرض فهو ثبات

النبات، و ما كان من جنس النار فهو تأليف النبات، (و ما كان من جنس الماء فهو وحدة[۱۶۰۶] النبات). و كثيرا ما يشاهد هذا فى الفخار: فان فيه ثلاثة أشياء:

أولها الطين الذى ينبت[۱۶۰۷] عليه أسّ الفخار، و الثانى الماء الذى يتربى[۱۶۰۸] فيه الفخار، و الثالث النار الذى تجتمع فيه أجزاء الفخار حتى يتم كونه به. فاظهار التأليف كله بالنار[۱۶۰۹]، و ذلك أن فى الفخار تخلخلا- فى أجزائه، فاذا أحرقه النار انبثت مادة الرطوبة و تلاصقت أجزاء الطين و قام اليبس مقام الرطوبة بالغلبة.

و الطبخ فى كل الحيوان و النبات و المعادن، فان الطبخ حيث تكون الرطوبة و الحرارة إذا تناهى فى الفعل؛ و يكون فى طبخ الأحجار و المعادن. [۱۰۸ ب] فأما الحيوان و النبات فليس كونه كذلك، لأن أجزاءه غير منحصرة، و لذلك

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۴

كان منه الرشح و العرق: فأما العرق فللحيوان، و أما الرشح فللنبات. و أما المعادن فلا رشح فيها و لا عرق، لأن أجزاءها غير متخلخلة فلا يخرج منها شىء غيرها كما يخرج من الحيوان و النبات الفضول، و إنما يخرج من حيث التخلخل.

و أما ما لا تخلخل فيه فلا يخرج منه شىء البتة، و لذلك صار مصمتا، أى لا يمكن فيه الزيادة، لأن ما يمكن فيه الزيادة حتى ينمى و يكبر يحتاج إلى موضع ينمى فيه، و إذا كان مصمتا لم يكن له موضع ينشأ فيه و يكبر. و لذلك صارت الأحجار و الأملاح و الترب أبدا على حالة واحدة لا تزيد و لا تكبر. فأما النبات فان الحركة فيه تسوغ، لأن اليبس الذى هو أحد قوى الأرض يجذب الرطوبة.

فاذا اجتذبها كان مع اجتذابها حركة تحمى الموضع فيقع الطبخ فى حالة واحدة، و لذلك صار أكثر الحشائش يتكون فى ساعة أو يوم[۱۶۱۰] واحد؛ و ليس كذلك الحيوان، لأن الحيوان طبيعة مخالفة لذاته. و إنما يكون الطبخ عند استعمال الحيوان المادة: فأما النبات فمادته قريبة منه فلذلك أسرع كونه و نشوؤه و كبره.

و كذلك اللطيف منه أسرع كونا من المتكاثف فيحتاج إلى قوى كثيرة لاختلاف شكله و تباعد أجزائه بعضها من بعض فى الطبيعة. فأما الحشائش و الزرع فأجزاؤه قريبة بعضها من بعض، و لذلك أسرع كونه للطافة بعضها من بعض فكملت فى أسرع زمان. و أما النبات فأكثره متخلخل الأجزاء، و ذلك أن الحرارة فى بطون الأرض فى التخلخل، و ليس [۱۰۹ ا] من شأن الماء أن يصعد إلى فوق لكن الحرارة تجذب تلك الرطوبة إلى أقصى النبات فتصير المواد فى جميع أجزاء النبات فما فضل عنه رشحه. و كذلك الحمام: فان الحرارة تجذب تلك الرطوبة فتجعلها بخارا عاليا، فاذا أفرط فى الموضع رجع قطرا. و كذلك الفضول فى الحيوان و النبات ترجع من العلو إلى أسفل و تصعد من أسفل إلى العلو فى الأفاعيل.

و كذلك الأنهار التى تحت الأرض، فان كونها من الجبال، و مادتها من الأمطار. فاذا كثرت المياه و احتقنت تولد من ذلك بخار حار لاحتقانها فخرق الأرض كلها ذلك البخار فظهرت العيون و الأنهار، و قد كانت قبل ذلك باطنة.

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۵

و قد قدمنا العلة لظهور الأنهار و العيون فى «الكون[۱۶۱۱] العلوى» بأن الزلازل قد تظهر أنهارا و عيونا لم تكن قبل ذلك عند انشقاق الأرض بالبخار، فتظهر العيون و الأنهار؛ و قد تخفى العيون و الأنهار إذا كانت الزلزلة منقلبة. فأما النبات فلا يعرض له ذلك، لأن الهوائية فى تخلخل أجزائه. و الدليل على ذلك أن الزلزلة لا تكون فى الرمال، و إنما تكون فى الأجرام الصلبة، أعنى مواضع المياه و الجبال و كذلك الزلازل تكون غالبة فيها، لأن الماء مصمت و الأحجار مصمتة، و من شأن الهواء الحار اليابس أن يتصاعد. فاذا اجتمعت أجزاؤه قوى فشق الموضع فخرج منه ذلك البخار. فلو كان متخلخلا- لخرج أولا- فأولا. فلما كان مصمتا لم يتهيأ للبخار أن يخرج أولا- أولا- فاجتمعت أجزاؤه و قوى فخرق الموضع أو شقه فهذه علة [۱۰۹ ب] الزلزلة فى الأجرام المصمتة. و لذلك كان الحيوان و النبات لا- تكون فى أجزائه الزلزلة؛ فأما فى سائر الأشياء فتكون الزلزلة- و قد نجد ذلك فى الخزف و الزجاج و سائر المعادن كلها. فأما ما كثر تخلخله فمن شأنه أن يعلو، لأن الهواء خلخله. و قد يشاهد ذلك إذا رمى شىء من الذهب و غيره فيغرق من

ساعته؛ و يرمى بكل خشب متخلخل فلا يغرق. فليس من أجل الوزن غرق (الذهب) و لا من الثقل، و لكن غرق لأنه مصمت. فأما المتخلخل فلا يغرق بتة، و لذلك صار خشب الأبنوس و ما قرب من شكله يغرق لأن التخلخل فيه يسير و لا يكون الهواء يشيله إلى العلو فيغرق، لأن أكثر أجزائه مصمتة. فأما الأدهان كلها و الورق فتطفو فوق الماء كلها. و قد بينا ذلك، لأنا قد علمنا أن فى الدهن و الورق رطوبة و حرارة، و من شأن الرطوبة أن تلحق[۱۶۱۲] بأجزاء الماء، و من شأن الحرارة أن تلحق بأجزاء الهواء، و من شأن الماء أن يحملها إلى بسيطه، و من شأن الهواء أن يعليها و لذلك صار بسيطا لا يعلو عليه

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۶

الماء، لأن بسيط الماء كله واحد، فلذلك علا الدهن[۱۶۱۳] فوق الماء. و أما الحجارة[۱۶۱۴] التى تطفو فوق الماء فان الخلل الذى فيها أكثر من مقدار أجزائها، فيكون موضع الهواء أكثر من مقدار جرم الأرض، و من شأن الماء أن يعلو فوق الأرض، و من شأن الهواء أن يعلو فوق الماء، و من شأن الحجارة التى هى من جنس الأرض أن ترسب فى الماء، و من شأن الهواء الساكن فى الحجارة أن يتصاعد من الماء إلى العلو. فكل واحد [۱۱۰ ا] منها يجذب صاحبه بخلاف طبع صاحبه؛ فان كانا متكافئين[۱۶۱۵] ثبت نصف الحجر فوق الماء و نصفه فى الماء. و إن كان الهواء أكثر، طفا الحجر فوق الماء، و كذلك جميع الأحجار تفعل. فأما الأحجار التى تتولد فى البحر عند اضطراب الموج، فان الموج إذا اضطرب بعضه ببعض اضطرابا شديدا كثر زبده و انعقد كاللبن، فاذا ضرب الموج الرمل جمع لزوجة الزبد ذلك الرمل، فاذا طال به الزمان على هذا تولدت منه الأحجار.

و الدليل أيضا على أن البحر على الرمل أن الأرضين كلها عذبة المذاق، فان وقف الماء امتنع الهواء و صير فى ذلك الموضع ماء محصورا لم يصعده الهواء و غلبت عليها أجزاء الأرض فملحت التربة و جمدت أولا فأولا، فان الطين الحر فى الأنهار العذبة لسلولة الماء و للطافته، فاذا غلب على الماء يبس الأرض صار الماء من جنس الأرض أو قريبا من ذلك فكدس كل واحد منهما صاحبه ثم دام اليبس بدوام ثبات الأرض و وقوف الماء يفصل أجزاء الطين صغارا صغارا، فلذلك صارت تربة البحار كلها رملية و كذلك البرارى إذ ليس لها ستر من الشمس و هى بعيدة من الماء العذب و نشفت الشمس أجزاء الرطوبة العذبة و بقى ما كان من جنس الأرض. و لما دامت الشمس فى هذا الموضع و كان غير مستتر تفصل أجزاء الطين و كان [۱۱۰ ب] منه الرمل. و يستدل على ذلك الموضع أيضا أنا

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۷

إذا عمقنا[۱۶۱۶] الحفر، أصبنا هناك الطين الحر فيعلم أن ذلك أصله و إنما ترمل بالعرض الداخل عليه، أعنى دوام حركة الشمس و بعد الموضع من المياه العذبة.

و كذلك أقول فى ملوحة ماء البحار إن أصلها كلها الماء العذب، و إنما تعرض لها الملوحة لما[۱۶۱۷] وصفنا. و الدليل على ذلك أن المشاهد يدل على الأرض أنها تحت الماء، و الماء فوقها اضطرارا بالطبيعة. فان قال قائل إن الأعم من كل شىء أكثره، و أكثره ماء البحار، فالبحار هى العنصر لجميع الماء و [هو] الماء[۱۶۱۸] الطبيعى فوق الأرض بطبعه؛ و قد بينا أن الماء هو أبعد بعد الأرض من العلو لجرم[۱۶۱۹] الماء. فلنأخذ إناءين معتدلين فى القدر و نصب فيهما ماء مالحا و ماء عذبا؛ ثم نأخذ بيضة فنصيرها فى الماء العذب فتغرق، ثم نصيرها فى الماء المالح فيظهر بعضها فوقه، فقد علا[۱۶۲۰] جرم الماء المالح لأن أجزاءه لا تكاد تغرق كأجزاء الماء العذب، و احتمل فضلة أجزاء[۱۶۲۱] ذلك الثقل فلم يغرق.

و كذلك البحيرة[۱۶۲۲] الميتة لا يغرق فيها حيوان و لا يتولد فيها حيوان لغلبة اليبس و القرب من شكل الأرض. فقد وضح أن الماء المتكاثف أسفل من الماء الذى

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۸

هو غير متكاثف، لأن التكاثف من جنس الأرض و التخلخل من جنس الهواء.

و من هنا صار الماء العذب فوق المياه كلها، فهو أبعدها. و قد أعلمنا أن أبعد المياه من الأرض هو الماء الطبيعى. و قد [۱۱۱ ا] تبين أن الماء العذب فوق المياه كلها، فيستدل على أنه الطبيعى اضطرارا، و كذلك كون الملح فى السباخ هو أن الماء العذب يكون مالحا، تنشف[۱۶۲۳] ملوحة الأرض تلك الملوحة فيبقى الهواء منحصرا، فلا يكون لذلك الجرم الذى نشف عذوبته. و هكذا كون المياه لما يكون منها بالعرق[۱۶۲۴].

و كذلك الحشائش و العقاقير إنما تتولد بالتركيب، لا بالطبع المبسوط[۱۶۲۵] مثل ملوحة ماء البحر و كون الرمال. لأن البخارات الصاعدة، إذا عقدت، أمكنت الحشائش و وقع[۱۶۲۶] الندى و خلخل الموضع فتألف منه على حسب قوى الكواكب أشكال ذلك الزرع. فأما المادة فواحدة، أعنى مادة الماء، و إن كان كثير اختلاف الأجناس، و لن[۱۶۲۷] يصعد من الماء إلا الماء العذب، و كذلك الماء المالح فى الوزن أكثر؛ و كذلك الشىء الصاعد من الماء ألطف من الماء. فاذا جذبه الهواء لطف و تصاعد إلى العلو، فمن هنا صارت العيون و الأنهار فوق الجبال و صعد البلغم و الدم إلى الدماغ، و كذلك الأغذية كلها تتصاعد إلى العلو. و كذلك جميع المياه: فأما الماء المالح فيتصاعد عذبا (حيث) تنفتق[۱۶۲۸] الحرارة إلى جنس الهوائية. فلما كان الهواء فوق الماء، كان ما يتصاعد من الماء المالح عذبا. و قد نجد ذلك فى الحمام: و ذلك أن الماء

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۶۹

المالح إذا أخذته[۱۶۲۹] السخونة لطفت أجزاؤه فصعد بخارا على ضد ما كان فى أسفل الحمام فتفرقت أجزاء الملوحة بالرطوبة الطبيعية التى من جنس الهواء و تتابع البخار يتلو بعضه [۱۱۱ ب] بعضا فى العلو، فحصرته عند تناهيه حجاب[۱۶۳۰] الحمام، و اجتمع و تكاثف و رجع إلى أسفل قطر الماء عذبا، و كذلك فى جميع الحمامات المالحة يكون بخارها عذبا.

و أما الحشائش التى تنبت فى الملح فليس يجب كونها لإفراط البرد و اليبس.

و ذلك أن النبات يحتاج إلى شيئين أحدهما الموادّ له، و الثانى الموضع الملائم لطبعه.

فاذا كانت الخصلتان حاضرتين، وجب كون النبات. و قد نجد الثلج فى أقصى الطبائع خارجا عن الاعتدال، و ليس فى الإفراط إلا منع ما يجب كونه فى المكان المعتدل فلا يجب[۱۶۳۱] كون ما كان فى الثلج؛ و قد نرى النبات ظاهرا، و من سائر الحيوان و لا سيما الدود (فانه يتولد فى الثلج)، و الرياس[۱۶۳۲] و كل حشيشة مرة.

فأما الثلج فلا يجب أن يكون فيه ذلك؛ و لكن علة[۱۶۳۳] كون الثلج. و ذلك أن الثلج ينزل شبيها بالدخان فتجمده الريح و يضغطه الهواء، فيكون بين أجزائه تخلخل فيحقن الهواء و يحمى و يرشح من الماء ماء متعفن لما حصره من الهواء. فاذا كانت الحرارة شديدة الاتساع و الشمس من علو[۱۶۳۴] الموضع خرق الهواء المستكن فى الثلج و كذلك المواضع[۱۶۳۵] الكثيرة الملوحة. و ظهرت الملوحة المتعفنة، فانعقدت بحر

.

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۰

الشمس. فان كان الموضع مستترا تولد فى الثلج الدود و بعض الحيوان؛ و إن كان غير مستتر تولد فيه النبات، و ليس يكون له ورق لأنه بعد عن الاعتدال فجانس الأرض، و ذلك أن الزهر و الورق للحشائش الممتزجة (فى)[۱۶۳۶] المواضع المعتدلة فى الهواء و الماء، فمن هناك قل ورق النبات [۱۱۲ ا] و الزهر الذى يعرض فى الثلج، و كذلك المواضع الكثيرة الملوحة و المواضع اليابسة لا يكاد يظهر فيها نبات لأن مواضعها تبعد عن الاعتدال و تقل التندية لبعد الحرارة و الرطوبة اللتين هما خاصة الماء العذب. و لذلك صارت التربة العذبة و الجبلية يسرع النبات فيها.

أما (فى) المواضع الحارة، لأن الماء فيها عذب و الحرارة فيها يسيرة، فيقع[۱۶۳۷] الطبخ من جهتين: من فعل الموضع بالهواء المستكن فيه و طبخ الهواء مع حرارة الشمس فى ذلك الموضع. و أما الجبال فانها تجذب الرطوبات و يعينها[۱۶۳۸] صفو الهواء فيسرع الطبخ، و

لـذلك كان أكثر النبات فى الجبال. فأما البرارى فان الملوحة تغلب هناك، كما أعلمنا آنفا، فيبقى بين أجزاء الرمل تخلخل و هو شبيه بعضه ببعض، و لا يكون للشـمس من القوة ما يثبت أصول كون النبات، و لا تكون[۱۶۳۹] فى البرارى عقاقير خاصية، بل يشبه بعضها بعضا.

۴ فأما النبات الـذى يعرض على وجه الماء فانه يكون مع غلظ الماء، و ذلك أن البخار إذا لا مس الماء و لم يكن للماء جريـة، تحرك الماء فصار عليه شبيه بالسـحابة و حصـره بستر[۱۶۴۰] فتعفنت تلـك الرطوبـة و جـذبتها الحرارة و انبسـطت على وجه الماء و ليس لها أصـل، لأـن الأصول تكون فى المواضع الجاسية من الأرض [۱۱۲ ب] و المـاء متفرق الأـجزاء منبسط، فجـذبت الحرارة تلك العفونة المتولدة على وجه الماء، فمن هناك لم يكن له أيضا ورق لبعده عن الاعتدال و لم تكن

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۱

أجزاؤه متألفة لأن الماء غير متألف الأجزاء، فلذلك صار النبات مثل الخيوط.

و لمـا كانت الأرض منحصـرة الأجزاء، كان النبات مجتمع الأجزاء على بعض الأرض و قـد يتعفن فى الموضع النـدىّ و الرمل عفونات بحصـر الهـواء، فـاذا كـثرت الأمطـار و الريـاح أظهرت الشـمس تلـك العفونـة و يبس وجهـه بيبس الأـرض، أصـل ذلـك، فكـان منه الكمأة[۱۶۴۱] و أمثـاله. و من النبـات ما يكون فى المواضع الحارة الشديـدة الإفراط، و ذلك أن الحرارة تطبـخ ما فى بطون الأرض و تحقن الشمس فيحدث[۱۶۴۲] البخار فيكون منه النبت، و ذلك فى جميع المواضع الحارة يعمل بغتة فيها الفعل[۱۶۴۳]. و أما المواضع البـاردة فيفعل مثل ذلك بالضـد، و ذلك أن الهواء البارد تحصـره الحرارة إلى أسـفل، و تجتمع أجزاؤها فتطبـخ الموضع بـذلك البلل الحاصـر، فينشق الموضع و يخرج منه النبـات. فأمـا المواضع[۱۶۴۴] الغـدر المقعرة فـان المـاء لا يكاد يفارقها، فاذا احتقن الهواء الـذى انحصـر فى الأرض رشح من بلولة الماء فانعقد الهواء فى باطن الماء فخرج النبات، مثل النيلوفر[۱۶۴۵] و الخيرى و أصناف الحشائش، و هذه تنبت قائمة لا منبسطة لأن أصلها على الأرض.

و المواضع التى تجرى فيهـا المياه الحارة قـد يتولـد فيها النبات، و ذلك أن حرارة [۱۱۳ ا] الماء تجذب[۱۶۴۶] البخارات المحتقنة فى الأرض و الرطوبـة الباردة، فتجـذبها إلى العلو، فينعقـد الهواء بتلك الرطوبـة و ينطبـخ بحرارة الماء فيظهر النبات و لا يكاد يظهر إلا فى الدهر الطويل. و أما الحشائش التى تظهر فى المياه

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۲

الكبريتيـة فان الريح إذا حاكت الزرنيخ، اضـطربت و انحقن الهواء الذى فيه فيسـخن الموضع فيكون منه النار، ثم يتولد مما[۱۶۴۷] فى الزرنيخ ما رشح من ثقل الهواء فتجذبه النار مع عفونة ذلك الزرنيخ فيكون منه النبات، و لا يكاد يكون كثير الورق، كما أعلمنا، لبعده من الاعتدال.

و أما غذاء الحيوان من النبات فانه يكون فى المواضع الحارة اللينة العالية، و لا سـيما فى الإقليم الرابع و الثالث، و ما قرب من الغذاء فى المواضع العالية الباردة.

و لـذلك تكثر العقاقير فى المواضع الباردة العاليـة بجذب الرطوبات و اعتدال حر الشـمس فى أيام الربيع. و كذلك الطين الحر يسـرع فيه النبات الدهنى لاحتقانه و رطوبته فى الماء العذب، كما أعلمنا بذلك آنفا.

۵ فأما النبات الذى يكون فوق الصخر المصمت[۱۶۴۸] فانه يعرض فى الزمان الطويل، و ذلك أن الهواء المنحصر فيه يطلب العلو، فاذا لم يجـد السبيل لقوة الحجر تراجع ذلك الهواء و حمى و جـذب الرطوبـة الفاضـلة فى الحجر إلى العلو، فخرج البخار مع تلك الرطوبة مع زوايا صـغار من الحجر، فلما باين الحجر عقده و أعانته الشمس على طبخه فكان منه النبات، و لا يكاد يعلو [۱۱۳ ب] إلا أن يقرب من تراب أو رطوبـة. فأما باقى[۱۶۴۹] النبـات فيحتـاج إلى التراب و المـاء و الهواء. و ننظر إلى النبـات: فان كان فى أدنى شـمس، فانه يسرع، و إن كان إلى الغرب[۱۶۵۰] فانه يبطئ. و النبات إذ غلبت عليه المياه احتقن الهواء فلم يصعّد شيئا فلا يتغذى النبات. و كذلك

اليبس إذا غلب صرف الحرارة الغريزية فى الأطراف و حصر المواضع السالكة فيها المياه، فلا يتغذى النبات.

۶ أما النبات كله فيحتاج إلى أربعة أشياء (و كذلك الحيوان يحتاج): إلى

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۳

بذر[۱۶۵۱] محدود، و مكان ملائم له، و ماء معتدل، و هواء ساكن متشاكل.

فاذا كانت الأربعة تامة، نشأ النبات و كبر؛ و إن اختلفت ضعف النبات على قدر اختلافها. أما النبات الذى يعرض فى الجبال العالية: فما كان منه عقارا كان أقبل و أنجح فى العلاج، و ما كان منه ثمرا كان أبطأ فى الانهضام و ليس بكثير الغذاء. و أما المواضع البعيدة من الشمس فليست بكثيرة النبات، و كذلك الحيوان و ذلك أن الشمس تدوم لطول الأيام فى تباعد الشمس فتنشف تلك الرطوبة، فلا يكون من القوة ما يورق و يزهر.- أما النبات الذى يعرض فى مواضع المياه فان الماء إذا وقف على الأرض[۱۶۵۲] و لم يكن للهواء من القوة ما يلطف أجزاء الماء فانحقن الهواء فى باطن الأرض و منعه[۱۶۵۳] غلظ الماء أن يصعد فهاج فى ذلك الموضع ريح فانشقت الأرض و بان الهواء المحتقن و عقدت الريح تلك الرطوبة [۱۱۴ ب] فكان منه نبات الأجرام[۱۶۵۴]. و ليس يكاد يختلف فى الشكل لدوام الماء و غلظه و حرارة الشمس من فوق. و أما النبات الذى يكون فى المواضع الندية فانه يظهر على بسيط الأرض شبيها بالخضرة فنقول إن فى ذلك الموضع تخلخلا يسيرا. فاذا وقفت الشمس جذبت تلك النداوة و سخن الموضع بالحركة الحادثة و الحرارة المحتقنة فى بطن الأرض، فلم يكن للنبات من المواد ما يكبر و أعانته الرطوبة بانبساطها، فيرى على بسيط الأرض كالثوب الأخضر و ليس له ورق.

إلا- أنه ينبت من جنس النبت الذى يظهر على بسيط الماء، و هذا أقل مقدارا من ذلك لأنه يقرب من جنس الأرض فلا يعلو و لا يمتد.- و قد يعرض فى النبات نبات آخر من غير شكله لا أصل له يتحرك على النبات، و ذلك أن النبات الكثير الشوك اللزج المائية إذا تحرك انفسخت أجزاؤه، و تجذب الشمس تلك العفونات و تطبخ الحشيشة بطبيعتها ذلك الموضع المتعفن و تعين الشمس

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۴

بحرارتها المعتدلة، فينشأ هذا النبات مثل الخيوط و يمتد على ذلك النبات، و هذا خاصة فى النبات الكثير الشوك مثل الكشوث[۱۶۵۵] و أشباهه.

فأما جميع الحشائش كلها و جميع ما ينبت على الأرض و فى الأرض فأقسامها خمسة: أحدها بالبزور، و الثانى من المتعفن، و الثالث من رطوبة الماء، و الرابع غرس، و الخامس ينشأ على عقار آخر. و هذه الخمسة أصول للنبات.

۷ و حمل[۱۶۵۶]+ جميع الأشجار على ثلاثة: [۱۱۴ ب] إما أن يكون حمله قبل ورقه، و إما أن يكون حمله مع ورقه، و إما أن يكون حمله بعد ورقه. و من النبات ما لا- حمل[۱۶۵۷] له و لا- ورق، و من النبات ما يطلع حسنا لا- حمل فيه و لا- ورق كالساج و الخيزران[۱۶۵۸]+. و سأبين هذه الثلاثة أفاعيل: أما الذى يطلع ثمره قبل ورقه فانه كثير اللزوجة، فاذا طبخت بالحرارة التى فى طبيعة النبات أسرع النضج و امتد و علا فى أغصان النبات و منع الرطوبة أن تصعد منه فيسبق ثمره ورقه.

و كذلك فى النبات الذى يطلع ورقه قبل ثمره. فأفعال[۱۶۵۹] الرطوبات تكون فى ذلك النبات كثيرة. فاذا أخذت الحرارة و تفرقت أجزاء الماء إلى العلو جذبت الشمس أجزاء تلك الرطوبة و أبطأ النضج، لأن طبخ الثمرة لا يكون إلا عند انعقاده فيسبق الورق الثمر.

فأما النبات الذى يكون ورقه مع ثمره فان ذلك النبات كثير الرطوبة، و قد تعرض له اللزوجة، فاذا طبخته الحرارة تعلى[۱۶۶۰]

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۵

عن ذلك مع تلك اللزوجة و جذبه الهواء مع الشمس فخرجت اللزوجة ثمرا أو خرجت الرطوبة ورقا فى حالة واحدة. و قد زعم حكماء الأولين أن الورق كله ثمر، إلا- أن الرطوبة كثرت فلم ينضج و ينعقد لظهور الحرارة إلى العلو و سرعة جذب الشمس فاستحالت الرطوبة التى لم تنضج و لم يعمل فيها الطبخ- ورقا؛ و ليس للورق معنى أكثر من جذب المواد و ستر الثمر عن إفراط

الشمس، و لذلك يجب أن يكون الورق ثمرا، إلا أن الرطوبة تغلب عليه، كما أوضحنا، فيستحيل ورقا. و كذلك الحكم فى الأزهار[۱۶۶۱]: فقد تعدم[۱۶۶۲] الحمل لأن الطبيعة إذا [۱۱۵ ا] طبخت تراقى من اللطيف الأدنى[۱۶۶۳] شيء لم ينضج فتكون تلك الرطوبة ورقا، و يكون ذلك الطبخ زهرا، فاذا نضج الطبخ نشأ الثمر و خرج إلى غاية المادة على سبيل الموضع الذى هو فيه.

فأما الشوك فليس هو من جنس النبات فى الطبيعة، و لكن يكون فى النبات تخلخل و يكون فى الابتداء[۱۶۶۴] طبخ فتصعد البرودة و الرطوبة و معها شيء من طبخ، فتسلك فى[۱۶۶۵] ذلك التخلخل فتجذبه فى شمس فيكون من ذلك الشوك، و لذلك يكون شكله مخروطا لأن الجذب أولا فأولا يبتدئ رقيقا، و يغلظ أولا فأولا، لأن الهواء إذا تباعد النبات فيه لطفت أجزاؤه عند امتداد المواد.

و كذلك كل نبت أو شجرة يكون طرفه مخروطا.

۸ فأما الخضرة فوق النبات فقد ينبغى أن تكون أعم ما فى الشجرة الخضرة، و قد نرى أعم ذلك البياض، و الخضرة من خارج، و ذلك أن المواد تستعمل

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۶

الأقرب فالأقرب، فيجب أن تكون الخضرة فى الشجرة كلها، و هذا كان يجب لأن المواد تجذب فيتخلخل عود الشجرة فيرشح بالحرارة طبيخ يسير فتبقى هناك الرطوبة، فتظهر من ظاهر، فتكون الخضرة. و ذلك فى الورق، إلا أنه أكثر طبخا، و هو ما بين الورق و الخشب فى القوة. فأما الخضرة فليست تلبث و لكنها رطوبة فيها شيء من جنس الأرض فيتولد منها اللون الأخضر؛ و الدليل على ذلك أن قشور الشجر عند اليبس تسودّ، و هنّ فى المواد بيض، فيتولد فيما بين اللونين اللون الأخضر فى ظاهر النبات.

فأما أشكال [۱۱۵ ب] النبات فعلى ثلاث جهات: منه[۱۶۶۶] ما يخرج إلى العلو، و منه ما يخرج إلى أسفل، و منه ما يخرج بين هاتين الجهتين. فأما ما يسلك إلى العلو فان المادة تظهر من لب النبات فتجذبه الحرارة و يضغطه الهواء الذى فيما بين التخلخل، (و ينخرط) كما تنخرط[۱۶۶۷] النار عند المواد، فيعلو.

فأما إذا[۱۶۶۸] كان إلى السفل فان المجارى تطبق، فاذا انطبخت المادة ثخن الماء الذى فيه لب النبات فخرج لطيفه إلى العلو و تراجع الباقى فى الجهات و أخذ نحو السفل بثقله[۱۶۶۹]. فأما ما كان بين الجهتين، فان الرطوبة تلطف و المادة تقرب من الاعتدال فى الطبخ و تكون المجارى متوسطة فتأخذ المواد إلى العلو و السفل الطبخ الأوّل فى أسفل النبات الباطن فى الأرض، و الطبخ الثانى فى اللب الخارج عن الأرض الذى هو فى وسط النبات، ثم تظهر المواد فتنقسم و لا تنطبخ طبخا ثالثا، لأن الطبخ الثالث فى الحيوان إنما وجب [الطبخ الثالث] لاختلاف الأعضاء و تباعد طبائعها. فأما النبات فقريب بعضه من بعض، و لذلك كثر[۱۶۷۰] فى جميع المواضع، و أكثر النبات ما كان إلى أسفل[۱۶۷۱] سلوك مواده.- فأما أشكال النبات[۱۶۷۲] فعلى مقدار البزور؛ و أما زهر النبات و ثمره فللمياه و المواد. و جعل الحركة الأولى النضج و الطبخ فى جميع الحيوان المغتذية

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۷

و النافخة و القابضة، و هذه تكون فى جميع الحيوان لا يخلو منه؛ فأما النبات فان الطبخ الأول و النضج على حسب التربة. فأما الشجر كله فيعلو أبدا[۱۶۷۳] حتى يتم نموه ثم يموت. و السبب فى هذا أن الطول فى الحيوان مثل العرض، أما فى النبات فليس الأمر كذلك لأن الماء و النار، اللذين منهما يتركب، يعلوان بسرعة و لهذا ينمو النبات. و الاختلاف فى فروع النبات يرجع إلى إفراط التخلخل، فاذا انحصرت الرطوبة فيه تعمل الطبيعة على جعله حارا و تعجل بالطبخ، فتتكون الأعضاء و تظهر الأوراق، كما قلنا.

۹ و سقوط الأوراق من الأشجار يرجع إلى الميل إلى السقوط الناشئ عن سرعة تكوّن التخلخل. فاذا أخذت الرطوبة مع الغذاء اتخذت صورة هرمية فاتسعت المجارى الداخلية ثم تضيق من بعد؛ فإذا ظهر أن الغذاء طبخ، أغلق المجارى، فلا يكون للأوراق غذاء، فتجف. فاذا حدث عكس هذا، كما قلنا، لم تسقط الأوراق من الأشجار. و إذا غلبت البرودة على النبات أثرت فى لونه بسبب إفراز الحرارة فى داخل النبات و وجود البرودة فى الخارج عند الأطراف؛ فتصبح الأوراق زرقاء داكنة و لا تسقط، كما فى الزيتون و الآس و ما شابههما.

و إذا حدث من النبات أو الشجر جذب شديد، نتج الثمر مرّة فى العام؛ و إذا لم يكن منه جذب، أحدثت الطبيعة الطبخ فى مرات متواليات، و فى كل طبخ ينتج ثمر، و لهذا كان بعض النبات يحمل ثمرا مرات عديدة فى العام. و ما كان من النبات طبعه كالماء لا يكاد يحمل ثمرا إلا بصعوبة، لغلبة الرطوبة عليه و اتساع مجاريه و ميل جذوره إلى السقوط؛ و إذا غلبت الحرارة، كان الطبخ أسرع و تخلخل بسبب الماء و لم يتجمد؛ و هذه حال جميع الأعشاب و فى بعض البقول.

و يحدث اللون الأغبر إذا كانت التربة شديدة الحرارة: إذ فيها تقل الرطوبة و تضيق المجارى، فاذا أرادت الطبيعة إحداث الطبخ لم تجد رطوبة تكفى الغذاء فتضيق المجارى. لهذا تنعكس عملية الطبخ و تجعلها الحرارة تستمر، فيظهر

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۸

على النبات لون بين الأبيض و الأسود. فاذا حدث هذا، كان عنه خشب أسود أو شىء يشبه الأبيض و الأبنوس، أعنى واحدا من مجموع الألوان ابتداء من لون الأبنوس حتى لون الدردار؛ و مثل هذا الخشب يغوص فى الماء لأن جزئياته متكاثفة و مجاريه ضيقة، لا يدخلها هواء. فاذا غاص الخشب الأبيض فالسبب فى هذا ضيق المجارى و وجود الرطوبة الزائدة التى تسد المجارى بحيث لا يدخل الهواء؛ و لهذا يغوص. و كل زهرة تتركب من مادة متخلخلة حينما يبدأ الطبخ؛ و لهذا فان الزهر يسبق الثمر عادة فى النبات. و قد بينا من قبل لما ذا يطلع النبات ورقه قبل ثمره. و فى النبات ذى الأجزاء الرقيقة يكون لون الزهر شبيها بالأزرق اللامع؛ و إذا لم تكن الأجزاء متكاثفة، تميل إلى البياض؛ و فى حالة بين بين يكون اللون أزرق داكنا. و خلو بعض النبات من الأزهار يرجع عادة إلى تنوع أجزائه و تخلخله أو خشونته أو غلظه. و لهذا لم يكن فى النخيل و ما أشبهه أزهار.

و النبات الغليظ اللحاء ينمو و يزداد بفضل ضغط الرطوبة و قوة الحرارة؛ و هذا أمر نراه فى الصنوبر و النخيل. و النبات الذى يعطى عصيرا لبنيا يكون هذا العصير فى داخله؛ إذ تكون فى داخله حرارة شديدة و تكون فيه مادة دهنية.

فاذا بدأت الحرارة فى إحداث الطبخ، تحولت المادة الدهنية إلى رطوبة، و جمدتها الحرارة شيئا يسيرا، و تحدث حرارة موضعية، فينشأ سائل دهنى شبيه باللبن، و يصعد البخار من الرطوبة التى تجذب المادة اللبنية إلى أطراف النبات، و تحتفظ الرطوبة بالحرارة التى تظهر. و لا تتجمد المادة اللبنية، لأن وظيفة الحرارة أن تجمدها. فاذا ظهر فى المادة اللبنية تجمد كبير، فمرجع ذلك يكون إلى وجود البرودة فى النبات. و تتجمد المادة اللبنية إذا تركت وضعها الأصلى فى الشجرة، و عن هذا يكون الصمغ. و الصمغ يفرز حارا من الشجر بالتقطير، فاذا اتصل بالهواء جمد. و بعض الصمغ يسيل فى المناطق المعتدلة، و يكون قوامه كالماء؛ و بعضه الآخر يسيل ثم يصبح جامدا كالحجر أو المحار.

و الصمغ الذى يتساقط قطرة فقطرة يحتفظ بشكله، مثلما يحدث فى الشجر المعروف باسم[۱۶۷۴ Aletafur]. و الصمغ الذى يتحول إلى مادة حجرية يكون باردا

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۷۹

جدا أول سيلانه، و إفرازه يكون بسبب الحرارة، فاذا سال تحجر؛ و هذا يحدث فى التربة الحارة جدا. و بعض الأشجار تتغير فى الشتاء، فتصبح مرة خضراء و مرة زرقاء داكنة، و لا تسقط أوراقها و لا ثمارها؛ لأن الأشجار التى يقع فيها هذا تحوى كمية كبيرة من الحرارة و الماء المتخلخل فى مجاريها السفلى. فكلما مضى العام احتفظ هذا الماء بحرارته بسبب برودة الجو؛ و لأن الحرارة تستحيل إلى برودة، تطرد الرطوبة معها، و تصبغها الرطوبة بلون الحرارة الطبيعى، و لهذا يبدو اللون فى مظهر الشجرة. و يستحيل البارد و الحار إلى فعل، و تحتفظ الرطوبة بالحار و لهذا يظهر لون آخر.

۱۰ و مرارة الثمر تنشأ عن كون الحرارة و الرطوبة لم تتما عملية الطبخ (فالبرد و الجفاف يمنعان من إتمام هذه العملية)، فيصبح الثمر مرا. و يتضح هذا من كون ما هو مرّ إذا وضع على النار أصبح حلوا. و الأشجار التى تنمو فى المياه المرة تحمل ثمرا حلوا، لأن الملوحة بمعونة حرارة الشمس تجذب ما هو من صفتها، أى البرودة و الجفاف، فتظهر السوائل الحلوة فى داخل الشجرة، و يصبح قلب الشجرة

حارا حينما تشرق الشمس عليه باستمرار، و بعد هذا يصبح طعم الثمرة مرا، فاذا تم الطبخ انحلت المرارة تدريجيا حتى تختفى، و هنالك تظهر الحلاوة.

و تبعا لهذا تصير الثمرة حلوة، بينما الأوراق و أطراف الشجرة تكون حامضة. فاذا ثم الطبخ، صارت الثمرة مرة: و هذا راجع إلى إفراط الحرارة و قلة الرطوبة.

ثم تزول الرطوبة، و ترفع الثمرة الحرارة، و لهذا تصبح الثمرة مرة، و الأحجار فى الثمرة تكون هرمية الشكل بسبب جذب الحرارة إلى أعلى و جذب البرودة إلى أسفل

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۸۰

و كذلك الرطوبة التى من طبيعة الماء المر؛ و تبقى الرطوبة فى جذع الشجرة الذى يغلظ بينما تدق أطرافها. و إذا غرست الأشجار فى أرض معتدلة تسرع فى الطبخ قبل زمان الربيع، و ذلك لأنه إذا كانت الحرارة معتدلة و الرطوبة قد ظهرت و الجو صحوا، فان الثمرة لا تحتاج إلى حرارة كثيرة خلال عملية الطبخ. و لهذا فان الطبخ يتم سريعا و يقع قبل أيام الربيع. و مرارة الطعم أو غلظه تغلب فى الأشجار كلها بدء غرسها. و السبب فى هذا أنه حينما تكون الرطوبة فى أطرافها و يحدث الطبخ فى الأجزاء الموجودة فى وسط الشجرة التى منها تأتى مادة الثمرة، ينشأ الجفاف و يتلو الرطوبة، و يكون الطبخ الأول حامضا أو مرا أو عفصا. و السبب هو أن الطبخ يقع بالحرارة و الرطوبة، فاذا غلبت الرطوبة أو الجفاف على الحرارة، تكون الثمرة الناتجة على هذا النحو قد نضجت نضجا تاما، و لهذا يكون نتاج الثمر فى الأول عديم الحلاوة.

أما[۱۶۷۵] [۱۱۶ ا] الاهليلج[۱۶۷۶] فانه يكون فى ابتداء كونه عند ظهور الثمر حلوا، ثم يكون عفصا، ثم يكون فى تمامه مرا. و ذلك أن شجره متخلخل جدا،

أرسطوطاليس فى النفس (النبات)، النص، ص: ۲۸۱

فاذا كان فى وقت الطبخ و كانت[۱۶۷۷] المجارى واسعة سبقت الحرارة و الرطوبة فأنضجت الثمر؛ فكان فى ابتدائه حلوا. ثم أحدثت الحرارة اليبس الذى من شكلها فضيقت[۱۶۷۸] المجارى فغلبت البرودة و اليبس (الحرارة)[۱۶۷۹] و الرطوبة؛ فاستحال الثمر عفصا. و غلبت الشمس بالحرارة فأحدثت اليبس المفرط مع ذلك البرد الذى فى ظاهر الشجر فغلبت العفوصة[۱۶۸۰]. ثم انجذبت الحرارة الغريزية إلى العلو و أعانتها حرارة الشمس من خارج، بغلبة الحرارة و اليبس، فكان الثمر مرا.

و اللّه أعلم بالصواب.

تمت المقالة الثانية من كتاب «النبات» لأرسطوطاليس و بتمامها تم الكتاب و الحمد للّه رب العالمين

.

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۲

فهرس المواد و الأعلام فى كتاب «فى النفس»

[۱۶۸۱]

۳۱ ب- ۳۱ ب

ا

آنية (راجع خصوصا ص ۶۵ من ترقيم

هذا الكتاب): ۱۰ ا ۱۳، ۱۲ ا ۶،

۱۲ ب ۸، ۱۳، ۲۴ ا ۲۵، ۲۵ ب ۲۷،

۱۲۶ ا ۱۶، ۱۲۷ ا ۳، ۲۹ ب ۱۰، ۳۱ ب

۲۲، ۳۵ ب ۲۰

احساس: يتوقف على الحركة ۱۶ ب ۳۳؛

استحالة فى الكيف ۱۵ ب ۲۴، مندرج فى

معنى الحىّ ۱۳ ب ۲ (قارن ۱۳۴ ا ۳۰)؛

صادق دائما فى إدراك موضوعه ۱۲۸ ا ۱۱؛

يتضمن اللذة و الألم ۱۳ ب ۲۳ (قارن ۱۴ ب

۴، ۱۳۴ ا ۳)؛ عدد الجسم (أفلاطون)

۴ ب ۲۳؛ هو المحسوس ۳۱ ب ۲۳؛

بما ذا يتميز من العلم ۱۷ ب ۲۲؛ ليس

للنبات ۳۵ ب ۱.

أخيلوس: ۲۰ ب ۱۲

أذن: ۱۲۰ ا ۹، ۱۳، ۱۶

أرفيوس (قصائد): ۱۰ ب ۲۸

أرقليطس، ۱۵: ۲۴، ۱۳۴ ا ۲۰

اسطقس: ۵ ب ۱۳، ۹ ب ۲۴- ۱۱۱ ا ۷،

۲۳ ب ۱۲۷ ا، ۲۴ ب ۳۰- ۱۲۵ ا ۱۳،

۱۳۵ ا ۱۱- ۳۵ ب ۳

اشكيم (- شكل): ۴۱۴ ب ۲۰، ۲۱-

اعتقاد: ۱۲۸ ا ۲۰

أفروديت: ۶ ب ۱۹

أفطس: ۳۱ ب ۱۵

أفلاطون: ۴ ب ۱۶، قارن ۱۱۶ ا، ۶ ب ۲۶

أقريطياس: ۵ ب ۶

اقطور: ۱۴ ا ۳۰

اقليون: ۱۲۵ ا ۲۵، ۲۶، ۲۹

ألقماون: ۱۵ ا ۲۹

أنبادقليس: ۴ ب ۱۱،

۱۸ ا ۱۹، ۱۱۰ ا ۳، ۲۸، ۱۵ ب ۲۸،

۱۸ ب ۲۰، ۱۲۷ ا ۲۲، ۱۳۰ ا ۲۸

انسان العين: ۱۱۳ ا ۲، ۱۲۵ ا ۴، ۱۳۱ ا ۱۷

انطلاشيا: ۱۵ ب ۱۴، ۱۵

(راجع كذلك: ۱۱۲ ا ۱۰، ۱۲ ب ۹،

۱۴ | ۲۵، ۱۷ | ۲۹، ۱۷ ب ۵، ۳۱ ب

۲۵، ۲۹ | ۲۹، ۱۳۱ | ۳ الخ)

أنطوما: ۱۳ ب ۲۰، ۱۱ ب ۲۰

أميروس: ۱۴ | ۲۹، ۲۷ | ۲۵

ب

برهان: ۲ | ۱۵، ۲ ب ۲۵، ۱۷ | ۲۶

البسيط: ۱۳۰ | ۲۶، ۳۰ ب ۶، ۱۴

البصر: ۱۲ ب ۱۹، ۱۱۳ | ۱، ۱۱۸ | ۲۶-

۱۹ ب ۳، ۱۲۴ | ۱۰، ۱۲۶ | ۱۳، ۱۲۸ |

۶، ۱۲۹ | ۳، ۳۵ ب ۲۱

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۳

ت التأليف: ۷ ب ۲۷- ۱۸ | ۲۸

التجريد: ۳ ب ۱۵

التذكر: ۸ ب ۱۷

التراب: ۵ ب ۸، ۱۶ | ۲۸، ۱۲۵ | ۶، ۱۳۵ |

۱۰، ۳۵ ب ۱

التعليميات: ۲ ب ۱۹، ۳۱ ب ۱۶

التعليم: ۱۷ ب ۱۱

التفكر: ۱۱۵ | ۸، ۲۷ ب

۱۴، ۱۳۳ | ۱۸؛ ۱۷ | ۷، ۲۳،

۳۲؛ ۲۷ ب ۱۷، ۱۳۰ | ۲۶، ۱۳۳ | ۱۲

لتنفس: ۲۰ ب ۲۳، ۲۵

التوهم: ۱۳ | ۸، ۱۴ ب ۱۶، ۱۱۵ | ۱۰، ۱۱؛

۲۵ ب ۲۵، ۲۷ ب ۱۴، ۱۷، ۲۷؛

۱۲۸ | ۱، ۱۲۹ | ۹، ۱۳۱ | ۱۶؛ ۳۱ ب

۲، ۴، ۷؛ ۱۳۲ | ۸، ۹، ۱۰، ۱۳،

۳۱؛ ۱۳۳ | ۱۰، ۱۲، ۲۷؛ ۳۳ ب

۲۹؛ ۱۳۴ | ۱، ۵، ۱۰

ث

ثاليس: ۱۵ | ۱۹، ۱۱۱ | ۱۸

ج

الجسم: ۱۱۲ | ۱۲، ۱۲ ب ۶، ۲۳؛ ۱۱۳ |

۲، ۱۱۴ | ۱۸، ۱۵ ب ۸، ۱۱؛ ۱۱۶ |

۲۸، ۱۸ ب ۹، ۱۲، ۱۷؛ ۱۲۳ ا ۱۲

۲۴؛ ۲۳ ب ۲۷، ۱۳۴ ا ۲۸، ۳۴ ب ۹،

۱۰، ۱۲؛ ۱۳۵ ا ۱۱

الجفون: ۲۱ ب ۲۹

جنجلموس (- المفصل): ۳۳ ب ۲۲

الجوع: ۱۴ ب ۱۲

الجوهر: ۱۲ ا ۲۳، ۲۴؛ ۱۱۰ ا ۲۰،

۱۱۲ ا ۶، ۷؛ ۱۲ ب ۱۰، ۱۹؛ ۱۱۴ ا

۱۴

ح

الحد: ۱۷ ا ۲۵، ۳۰؛ ۱۱۳ ا ۱۴

الحركة: ۴ ب ۸، ۱۵ ا ۴، ۱۰؛ ۵ ب ۳۱-

۷ ب ۱۱، ۱۸ ا ۳۴- ۸ ب ۳۳، ۱۰ ب

۱۷، ب ۱۷، ۱۵ ب ۲۲، ۱۱۷ ا

۱۵، ۱۲۶ ا ۲، ۵؛ ۲۶ ب ۳۰، ۱۳۱ ا

۶، ۱۳۲ ا ۱۵- ۱۳۴ ا ۲۱، ۳۴ ب ۳۱، ۳۲

الحس: كل حس فمختص بمجموعة كيفيات ۲۶ ب

۸، ۱۲۵ ا ۱۹؛ له معنيان: ۱۱۷ ا ۱۲،

۱۲۶ ا ۲۳، ۱۲۸ ا ۶؛ ليس بمقدار ۱۲۴ ا

۲۷، بل نسبة ۲۶ ب ۳، ۷؛ يؤذيه شدة

المهيج ۱۲۶ ا ۳۰، ۱۲۹ ا ۳۱؛ متوسط ۱۲۴ ا

۴؛ يقوم بالتمييز ۱۳۲ ا ۱۶؛ يقبل الصورة

خالية من الهيولى ۱۲۴ ا ۱۸؛ صورة

المحسوسات ۱۳۲ ا ۳؛ الحس و المحسوس واحد

۲۵ ب ۲۶؛ لا ينفعل إلا بكيفية موضوعه

۱۲۴ ا ۲۳؛ الحواس خمس فحسب ۲۴ ب ۲۲

كيفية نقسمها بين الحيوان ۱۱۴ ا ۳، ۱۳ ب

۴؛ كل حس يدرك زوجا من الأضداد،

إلا اللمس ۲۲ ب ۲۳، ۱۱۸ ا ۱۴، ۲۲ ب

۲۵؛ الموضوعات الخاصة بكل حس ۱۱۸ ا

۱۱، ۱۲۵ ا ۳۰، ۲۷ ب ۱۲، ۲۸ ب

۱۸، ۳۰ ب ۲۹؛ اشتراكها فى الموضوعات

۱۱۸ ا ۱۷، ۲۸ ب ۲۲؛ الموضوعات العارضة

۱۸ ا ۲۰، ۲۸ ب ۱۹؛ لما ذا لا ندرک

الحواس؟ ۱۷ ا ۳؛ الحواس تعمل على انسعادة

۳۴ ب ۲۴، ۳۵ ب ۱۹؛ لما ذا كانت

الحواس أكثر من واحدة؟ ۲۵ ب ۴

الحكم: ۲۷ ب ۲۵، ۲۸

الحشرات: ۱۱ ب ۲۰، ۱۳ ب ۲۰

الحياة: ۱۴ ا ۹، ۵ ب ۲۷، ۱۲ ا ۱۴، ۱۳ ا

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۴

۱۹، ۲۲؛ ۱۳ ب ۱، ۱۴ ا ۴، ۱۵ ا

۲۵، ۳۵ ب ۱۶

الحيوان: ۲ ب ۷، ۱۰ ب ۱۹، ۱۱ ا ۱،

۱۱ ب ۲۰، ۱۳ ا ۳، ۱۳ ب ۲، ۳۳؛

۱۴ ب ۳، ۱۶؛ ۱۵ ا ۵، ۲۹؛ ۲۵ ا

۱۰، ۲۸ ا ۱۰، ۳۲ ب ۲۰، ۲۳؛[۱۶۸۲]

أرسطوطاليس فى النفس ؛ النص ؛ ص۲۸۴

ب ۳۰، ۳۴ ا ۶، ۳۰؛ ۳۴ ب ۱۲

۲۴؛ ۳۵ ا ۱۱، ۳۵ ب ۱۷

خ

خاتم: ۲۴ ا ۱۹

خالد: ۳۰ ا ۲۳

الخط: ۱۹ ا ۴، ۳۰

الخلد (حيوان): ۲۵ ا ۱۰

الخير: ۳۳ ا ۲۸، ۲۹ ب ۹

د

دادالس: ۶ ب ۱۸

الدم: ۵ ب ۱۴

مقريطس: ۳ ب ۳۱، ۱۴ ا ۲۷،

۱۵ ا ۸، ۶ ب ۱۷، ۱۹ ا ۱۲، ۳۲؛ ۹ ب

۸، ۱۹ ا ۱۵

دياروس: ۱۸ ا ۲۱

ديالكتيكى (صاحب الحدل): ۱۳ ا ۲۹

ديدان: ۲۸ ا ۱۱

ذ

الذوق: ۱۲۱ ا ۱۸، ۱۲۲ ا ۸- ب ۱۶، ۱۲۶ ا

۱۴، ۳۱؛ ۳۴ ب ۱۸، ۲۱، ۲۲؛

۳۵ ب ۲۲

ديوجانس: ۱۵ ا ۲۱

ر

الرائحة: ۱۱۹ ا ۳۵، ۱۹ ب ۱، ۱۲۱ ا ۷-

۱۲۲ ا ۷، ۲۴ ب ۴، ۶، ۷، ۱۷؛

۱۲۵ ا ۵، ۲۶ ب، ۲۹ ب ۲، ۳۴ ب ۲۰

الروية: ۱۳۴ ا ۷، ۱۰

ز الزئبق: ۶ ب ۱۹

الزمان: ۲۶ ب ۲۴- ۳۱؛ ۳۰ ب ۸

الزنبور: ۱۲۸ ا ۱۱

س

سفرون (اسم علم ما): ۱۲۵ ا ۲۵

السفينة: ۱۶ ا ۶، ۱۰

سكان (السفينة): ۱۶ ب ۲۶

السمع: ۱۹ ب ۴- ۱۲۱ ا ۶، ۲۱ ب ۴،

۱۲۲ ا ۲۳، ۱۲۵ ا ۴، ۲۵ ب ۳۰، ۱۲۶ ا

۸، ۲۹؛ ۳۵ ب ۲۴

السمک: ۲۰ ب ۱۰، ۱۲۱ ا ۴

ش

الشكل: ۱۴ ب ۲۱، ۱۱۸ ا ۱۸، ۱۲۵ ا ۱۸

الشمع: ۱۲۴ ا ۱۹، ۱۳۵ ا ۲، ۹

الشهوة: ۱۳ ا ۳۰، ۱۴ ب ۱،

۲؛ ۱۳۱ ا ۱۲، ۱۳؛ ۳۲ ب ۳، ۱۳۳ ا

۱۸، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۳۱؛ ۳۳ ب

۵، ۱۲، ۱۶

الشيخوخة: ۸ ب ۲۲

ص

صبيب: ۱۸ ب ۱۵، ۱۲۲ ا ۵

الصدى: ۱۹ ب ۲۵

الصوت (الإنسانى) ۲۰ ب ۵، ۳۲

الصوت: ۲۰ | ۲۱، ۲۰ ب ۱۱، ۲۹

الصورة: ۳ ب ۲، ۱۲ | ۸، ۱۰؛ ۱۴ |

۱۲، ۱۶، ۱۷؛ ۲۴ | ۱۸، ۲۹ | ۱۵؛

۲ | ۳۲

الصور الأفلاطونية: ۴ ب ۲۰

ض

الضوء: ۱۸ ب ۹، ۱۹ | ۱۱، ۳۰ | ۱۵

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۵

ط «طيماوس» (محاورة لأفلاطون): ۴ ب ۱۶،

۶ ب ۲۶

ظ

الظن: ۲۷ ب ۲۵، ۲۸ | ۱۸- ۲۸ ب ۹،

۳۴ | ۱۰، ۱۹

ع

العدد: ۱۲ | ۲۲، ۴ ب ۲۴، ۶ ب ۲۹، ۸ ب

۳۲- ۹ ب ۱۸، ۲۵ | ۱۹؛- الأعداد

التأليفية: ۶ ب ۲۹

العزم: ۶ ب ۲۵

العضو: ۱ ب ۲۳، ۱۲ ب ۱، ۱۲؛

۱۵ ب ۱۹، ۱۶ | ۵، ۲۰ ب ۲۲، ۲۹ |

۲۶

العطش: ۱۴ ب ۱۲

العقل: ۱۴ | ۳۱، ۴ ب ۲، ۲۲؛ ۱۵ | ۱۵،

۱۶؛ ۱۷ | ۴، ۲۳؛ ۸ ب ۱۸، ۲۹؛

۱۰ ب ۱۴، ۱۳ ب ۲۵، ۱۵ | ۱۲،

۱۵ ب ۱۶، ۲۹ | ۶، ۷، ۱۰- ۳۲ |

۱۴، ۳۲ ب ۲۶، ۲۷، ۳۳ | ۱۵؛-

العقل رأس الأشياء: ۱۵ | ۱۵

العقل (المنفعل): ۳۰ | ۲۴

العقل الفعال: ۳۰ | ۱۰ و ما يتلوه

العقل العملى (و تمييزه من العقل النظرى): ۳۳ |

۱۵، ۳۲ ب ۲۷، ۱۵ ب ۱۶- قارن ۱۷

۲۳، ۳۱ ب ۱۰

العلم: ۱۲ | ۱۰، ۱۴ | ۹؛ ۱۰؛ ۱۷ |
۲۴، ۲۶؛ ۱۷ ب ۲۳، ۲۶؛ ۲۷ ب
۶، ۹؛ ۲۸ | ۱۶، ۲۹ ب ۶، ۱۳۰
۲۰، ۱۳۱ | ۱، ۳۱ ب ۲۲، ۲۳، ۲۷؛
۱۶ | ۳۴
(التفكير) العملى: ۱۷ | ۲۴، ۱۳۳ | ۱۶، ۱۸
العين: ۱۲ ب ۲۰، ۱۳ | ۲
غ
(القوة) الغاذية: ۳ ب ۵، ۷؛ ۱۴ | ۳۲،
۱۵ | ۲، ۳۴ | ۲۲
الغذاء: ۱۳ | ۳۱، ۱۵ | ۲۵، ۱۶ ۲۲،
۱۶ ب ۳۱، ۳۵ ب ۱۱، ۱۲، ۱۹،
۲۳
الغضب: ۱۳ | ۱۷، ۲۶، ۳۰؛ ۱۳۲ | ۲۵،
۳۳ ب ۴
الغلط: ۲۷ ب ۴
غير ذى نطقirrationnel :
۱۳۲ | ۲۶، ۳۰
ف
الفعل: ۳۱ ب ۱۰، ۱۳۳ | ۱۷
بالفعل: ۱۷ | ۱۲، ۱۶، ۱۸؛
۱۷ ب ۱۹، ۱۲۴ | ۱، ۲۵ ب ۲۸، ۱۲۶ |
۴، ۷؛ ۱۲۹ | ۲۴، ۱۳۰ | ۱۸، ۱۳۱ | ۶
الفوثاغوريون: ۱۴ | ۱۷-
قارن ۷ ب ۲۲، ۱۴ | ۲۲
(الأساطير) الفوثاغورية
۷ ب ۲۲
فيلبس
۶ ب ۱۷
ق
القلب: ۱۳ | ۳۱، ۸ ب ۸، ۳۲ ب ۳۱
قوى النفس: ۱۳ | ۱، ۳۳؛ ۱۴ | ۲۹- ۱۵ |
۱۳، ۱۵ | ۲۵، ۱۶ | ۱۹، ۱۳۲ | ۲۵،

۱۳۳ ۱، ۱۳۴ ۲۲- ۳۵ ب ۲۵

بالقوة: ۱۲ ۲۶، ۱۲ ۹، ۱۳ ب ۱۸،

۱۴ ۱۶، ۱۷ ۶، ۲۱- ب ۵، ۳۰؛

۱۹ ب ۵، ۲۷ ۶، ۲۹ ۱۶، ۲۹؛

۲۹ ب ۸، ۳۰؛ ۱۳۰ ۱۰- ۲۱؛

۱۳۱ ۲

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۶

ك

الكليات: ۱۷ ب ۲۳

الكون (فى مقابل الفساد): ۱۵ ۲۷، ۱۶ ب

۱۵

الكيموس: ۴ ب ۱۱، ۱۳؛ ۲۲ ب

۱۰، ۲۶ ۱۵؛ ۳۴ ب ۱۸، ۳۵ ب ۲۳

ل

اللحم: ۱۸ ۱۵، ۹ ب ۳۲، ۲۳ ۱۴، ۲۳

ب ۲۶، ۲۶ ب ۱۵، ۲۹ ب ۱۲، ۱۶

اللذة: ۱۳ ب ۲۳، ۱۴ ب ۳، ۱۳۱ ۱۰،

۱۳۴ ۳

اللسان: ۲۰ ب ۱۸، ۲۲ ب ۵، ۲۳ ۱۸،

۳۵ ب ۲۵

اللمس: ۱۳ ب ۴، ۶؛ ۱۴ ۳، ۱۴ ب ۳

۱۵ ۳، ۴؛ ۲۱ ۱۹، ۲۲ ب ۱۷-

۲۴ ۱۶، ۲۴ ب ۲۵، ۱۳۴ ۱، ۳۴ ب

۱۸، ۱۳۵ ۱۲، ۱۷، ۲۱؛ ۳۵ ب ۲

۴، ۶، ۱۶

لوح (تشبيه حال العقل باللوح): ۱۳۰ ۱

لوقبس: ۱۴ ۵

اللون: ۱۸ ۲۷، ۳۱؛ ۱۹ ۱۰

م

الماء: ۱۶ ۲۶، ۲۳ ۲۵

الماهية: ۱۵ ب ۱۳ (قارن: جوهر)

المتوسط: ۲۴ ۴، ۲۴ ب ۱، ۱۳۱ ۱۱

المجردات: ۲۹ ب ۱۸، ۳۱ ب ۱۲

المشف: ۱۸ ب ۴، ۲۸، ۳۰

المعول: ۱۲ ب ۱۲

المصل: ۳۳ ب ۲۲

المعقولات: ۱۲ ا ۲۵، ۱۱۰ ا ۱۵

من أجل: ۱۵ ب ۲، ۱۰، ۱۶، ۲۰

ن

النار: ۱۴ ا ۱، ۱۶ ا ۲۸، ۱۱۶ ا ۹

النبات: ۱۰ ب ۲۳، ۳۰؛ ۱۱ ب ۱۹،

۲۸؛ ۱۲ ب ۳، ۱۱۳ ا ۲۵، ۳۳؛ ۱۳ ب

۱۶، ۱۱۴ ا ۳۳، ۱۱۵ ا ۲، ۱۲۴ ا ۳۳،

۳۴ ب ۲، ۳۵ ب ۱

النطفة: ۵ ب ۴، ۵

النفس (بالتحريک): ۲۰ ب ۲۰

النفس (بتسکين الفاء): دراسة النفس موضوع

الطبيعيات ۱۳ ا ۲۸؛ قيل إنها عنصر أو مرکبة

من عناصر ۵ ب ۱۳: قول ديمقريطس إنها

النار ۳ ب ۳۱، ۱۵ ا ۸- قارن ۶ ب ۱۷،

۹ ب ۸؛ و ذيوجانس إنها الهواء ۱۵ ا ۲۱؛

و هيرقليطس إنها التنفس ۱۵ ا ۲۵؛ و هيفن

(إبون) إنها الماء ۵ ب ۲؛ و اقريطياس إنها

الدم ۵ ب ۶؛ و أفلاطون إنها ما يحرک ذاته

۱۶ ا ۱- قارن ۶ ب ۲۶؛ و کسنقراطيس إنها

عدد يحرک ذاته ۸ ب ۳۲؛ النفس تأليف

(انسجام) ۷ ب ۳۰؛ موجودة فی کل مکان

۱۱ ا ۸؛ حد النفس عند أرسطو ۱۲ ا ۲۷،

۱۲ ب ۵، ۱۱۴ ا ۲۷؛ کيف ينطبق عليها

حد واحد ۱۴ ب ۲۰- قارن ۱۲ ب ۴،

۲ ب ۵؛ تقتضی جسما معينا ۱۱۴ ا ۲۲- قارن

۷ ب ۱۵- ۲۶؛ لا تنفصل عن بدنها ۱۱۳ ا

۴؛ تغيرات النفس فی الحيوان ۱۲ ا ۹، ۱۳ ا ۴

النفس لا تحرک (بفتح الراء المشددة) ۱۶ ا ۲-

۷ ب ۲، ۸ ب ۱۵، ۳۰، ۱۱۱ ا ۲۵؛

ليس لها مکان تحل به خاصة ۱۶ ا ۱۶؛ بها نحيا

۱۴ ا ۱۲؛ علة البدن الحى ۱۵ ب ۸؛
تمسك الجسم ۱۱ ب ۸، ۱۶ ا ۸؛ الأجسام
الطبيعية أعضاء للنفس ۱۵ ب ۱۸، ۷ ب ۲۶
لا شىء يهيمن على النفس ۱۰ ب ۱۳؛ أجزاء
النفس ۲ ب ۱۰، ۱۱ ا ۳۰، ۱۳ ب ۱۳
۱۳۲ ۲۰؛ ليست كل أجزاء النفس تنتسب
إلى لجميع الحيوان ۱۳ ب ۳۲، ۱۴ ب ۲۹؛
قوة التفكير تفترض مقدما ما عداها ۱۵ ا ۸-
أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۷
قارن ۱۳ ا ۳۱، ۱۱ ب ۲۹؛ كل قوة تالية
تفترض ما قبلها ۱۴ ب ۲۹؛ النفس المولدة
أولاها ۱۶ ب ۲۵- قارن ۵ ب ۵؛ هل تتميز
أجزاء النفس من حيث الموضع الذى تحل فيه؟
۱۳ ب ۱۵، ۱۱ ب ۲۶؛ النفس بمعنى من
المعانى هى كل الأشياء ۳۱ ب ۲۱، أو
بالأخرى صورتها ۳۱ ب ۲۸، ۱۳۲ ۲، ۱۷
ب ۲۳؛ النفس محل الصور ۱۲۹ ا ۲۷؛
قول فى اشتقاق لفظ النفس باليونانية ۵ ب ۲۶
النمل: ۱۹ ا ۱۷، ۱۲۸ ا ۱۱
النمو: ۱۶ ا ۱۳، ۱۱ ا ۳۰، ۱۳ ا ۲۷،
۱۵ ب ۲۹، ۱۳۴ ۲۴
النوم: ۱۲ ا ۲۵
ه
«هو» ۱۰ ا ۱۳
الهواء: ۱۱ ا ۲۰، ۱۱۹ ا ۳۲، ۱۹ ب ۳۴،
۱۲۰ ا ۸، ۲۴ ب ۱۵، ۱۲۵ ا ۴، ۱۳۵ ۴
هيفن (هبون، إبون): ۵ ب ۲
الهيولى: ۳ ب ۱، ۱۸؛ ۱۱۲ ا ۷، ۹؛
۱۲ ب ۸، ۲۰؛ ۱۱۴ ا ۱۴، ۱۵، ۱۶
۲۶؛ ۱۱۶ ا ۱۸، ۱۱۷ ا ۲۷
و
الواحد (صورة الواحد): ۴ ب ۲۰، ۲۲
الوحدة: ۱۲ ب ۸، ۱۱۳ ا ۲۱

الوسط: ۱۱۹ ۲۰- ۱۹ ب ۳، ۲۲ ب ۲۲،

۱۲۳ ۱۵، ۲۳ ب ۷، ۲۶؛ ۳۴ ب ۲۸،

۱۳۵ ۱۶

ی

الید: ۱۳۲ ۱

أرسطوطالیس فی النفس، النص، ص: ۲۸۸

فهرس الأعلام الواردة فی کتاب «الآراء الطبیعیة» لفلوطرخس

ابرخس: ۱۶۵

ابون (هبون): ۱۷۳- ۱۷۵

ابیقورس: ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷،

۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵،

۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶،

۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۸- ۱۶۰، ۱۶۲،

۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱- ۱۷۳، ۱۷۸،

۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵

ابیجانس: ۱۴۴

اراطوستانیس: ۱۱۹، ۱۴۰

أراطیس: ۱۳۴

ارسسطراطس: ۱۶۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۶،

۱۸۷

ارسطرخس: ۱۳۷

أرسطوطالیس: ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴،

۱۱۴- ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳،

۱۲۶- ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶،

۱۳۹، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷،

۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۲- ۱۷۴،

۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵

أرسلاوس: ۹۹

ارفاوس (أورفیوس): ۱۳۱

ارقلیدس البنطی: ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۳

ارقلیس: ۱۰۹

ارقلیطس هرقلیطس

اردوطس (هيرودوتس): ۱۵۶

اسطراطن اللمبساكى: ۱۴۳، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۵

اسقلبيادس: ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۷

اسيودس هزيود

أفلاطون (– فلاطن): ۹۶، ۱۰۴، ۱۰۶،

۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵– ۱۲۳،

۱۲۷– ۱۲۹، ۱۳۲– ۱۳۴، ۱۳۶،

۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳،

۱۵۷، ۱۵۹– ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷،

۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴

أقفنطس: ۱۵۱

اكاتس: ۱۴۹

ألقماون: ۱۳۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳،

۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۷

أنبادقليس: ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۱۸،

۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷–

۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰،

۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵،

۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۴– ۱۷۶، ۱۷۸،

۱۷۹، ۱۸۱– ۱۸۶

أنطيفن: ۱۳۸، ۱۵۳

أنقمانس: ۹۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳،

۱۳۶، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰–

۱۵۳، ۱۶۸، ۱۸۵

أنكساغورس: ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۳،

۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۴– ۱۳۶،

۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳– ۱۴۵، ۱۴۷،

۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۴

أرسطوطاليس فى النفس، النص، ص: ۲۸۹

أنكسمندرس: ۹۸، ۱۱۳، ۱۳۲– ۱۳۵،

۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۳،

۱۸۱

أوثامنس: ۱۵۵

أودقسيس: ۱۳۴، ۱۵۶

أوربيدس (يوريفيدس): ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۸۱

أميروس هوميروس

أويمارس: ۱۱۰، ۱۱۱

ايروفيلس: ۱۲۰، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۲،

۱۷۸، ۱۸۷

ب

برمانيدس: ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۳،

۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۶

بقراط: ۱۸۰

بوثاغورس (فيثاغورس): ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵،

۱۱۳، ۱۱۵– ۱۲۱، ۱۲۵– ۱۲۷،

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۱،

۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶،

۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲

البوثاغوريون (– شيعة فيثاغورس): ۱۰۱،

۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۴۰،

۱۴۲، ۱۴۳

بوسيدونيوس: ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۳

بولوبوس: ۱۸۰

بولوقراطيس (الطاغية): ۱۰۵

بويتس: ۱۴۴

بيروسس: ۱۳۹

ث

ثادورس: ۱۱۰

ثاليس: ۹۶، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸،

۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶،

۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶

ثاوفرسطس: ۹۵

خ

خريسبس (خروسفوس): ۱۲۲، ۱۶۴،

۱۶۶

د

دياغورس: ۱۱۰

ديسقرس: ۱۰۹

ديطارخس: ۱۵۷، ۱۷۲

ديمطريس: ۱۱۸

ديمقريطس: ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸،

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱،

۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۰-

۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۸- ۱۶۰، ۱۶۲،

۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۲،

۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲

ديوجانس ذيوجانس

ديوقليس: ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰،

۱۸۶، ۱۸۷

ذ

ذيوجانس: ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۱،

۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۷۸، ۱۸۲،

۱۸۳

ر

الرواقيون: ۹۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۴-

۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶،

۱۲۹- ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸-

۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱،

۱۵۸- ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶،

۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵-

۱۷۹، ۱۸۳- ۱۸۵، ۱۸۷

ز

زينون (الرواقی): ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۷،

۱۲۰، ۱۷۰، ۱۷۳

أرسطوطاليس فی النفس، النص، ص: ۲۹۰

س

سالوقس: ۱۲۵، ۱۵۴

سقراط: ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۵

ط

طيماوس: ۱۵۴، ۱۷۹

ف

فلوطرخس: ۸۹، ۹۱، ۱۱۱، ۱۲۵

فوثياس: ۱۵۳

فورس (صاحب الأخبار): ۱۵۶

فيثاغورس بوثاغورس

فيلولاوس: ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۵۰

ق

قراطس: ۱۳۲

قسطا بن لوقا (المترجم العربى): ۸۹

قلانتس (الرواقى): ۱۳۱، ۱۳۲

قلوفانيوس: ۱۷۴

ك

كسانوقراطس: ۱۳۱

كسنوفانس: ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴،

۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۷۲

كليماخوس: ۱۱۱

ل

لوقبس: ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۶۲،

۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۴

م

مالسس: ۱۲۰

المشائيون: ۹۵

مطرودرس: ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۲-

۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷-

۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳

ه

هبارخوس ابرخس

هباسوس: ۱۰۲

هزيودس (- اسيودس): ۱۰۹

هكاتس إكاتس

هوميروس: ۹۷، ۱۴۶، ۱۶۵

هيرقليطس: ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲،

۱۳۳، ۱۳۶- ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۹،

۱۸۳

هيرودوتس ارودطس[۱۶۸۳]

---

[۱] (۱) نشرتا فی نشرة برلين المشهورة لمؤلفات شراح أرسطو ضمن:

Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria scripta minora, ۸۸۷۱, vol. II,. G. Thery: Autour du decret de ۰۱۲۱

: و راجع فيما يتصل بما نورده هنا:

PP. ۶۰۱- ۳۱۱ II.- Alexandre d, Aphrodise. Le Saulchoir, Kain(Belgique), ۶۲۹۱

.

[۲] (۱) قارن أيضا ما يقوله فی مقالته« فی معانی العقل» ص ۵۵(النشرة المذكورة):« و كما أن الشمس ...».

[۳] (۲) الموضع نفسه ص ۵۳.

[۴] (۱) طبعت هذه الترجمة فی مجموعة أخلينوس Achillinus ثلاث مرات سنة ۱۵۰۱، و سنة ۱۵۱۶ فی مدينة بون، ثم سنة ۱۵۲۸ فی مدينة ليون بفرنسا.

[۵] (۲) راجع النشرة« رسائل الكندی الفلسفية» التی قام بها الدكتور محمد عبد الهادی أبو ريدة، ص ۳۵۳- ص ۳۵۸، القاهرة سنة ۱۹۵۰، و المقدمة التی صدر بها تحقيقه لهذه الرسالة.

[۶] (۱) توجد فی« فهرست» الاسكوريال للغزيری تحت رقم ۷۹۴، و على الرغم من إلحاحنا فی طلب الاطلاع عليها مرات و مرات فی سنوات متواليات أثناء زياراتنا العديدة جدا لدير الاسكوريال لم يشأ مدير المكتبة، الأب موراتا، اطلاعنا على هذه النسخة الفريدة!!!

[۷] (۱) راجع ج. تيری:« حول قرار سنة ۱۲۱۰:(۲)- الإسكندر الأفروديسی» ص ۴۲، و تعليق ۱.

[۸] (۲) فی الترجمة اللاتينية المطبوعة فی ليون سنة ۵۴۷، ورقة ۱۳۷ ب، ۱۲۰ ب، ۱۲۳ ب، ۱۱۲۶، ۱۲۷ ب، ۱۲۸ ب، ۱۲۹ ا، ۱۳۲ ا، ۱۳۸ ب ...(راجع تيری، ص ۴۲ تعليق ۳)؛ و فی تلخيص كتاب النفس ص ۸۳(نشرة جمعية دائرة المعارف العثمانية سنة ۱۹۴۷)، ص ۸۶ الخ.

[۹] (۱) راجع مقدمة أوتفيانو لترجمته لرسالة القديس توما« فی وحدة العقل» ص ۵۵- ص ۵۶:

Tommaso D Aquino: Saggio Contro la dottrina averroistica dell unita del- I Intelletto. Tr. pref. e note di C. Ottaviano, Lanciano

۱۹۳۰

[۱۰] (۱) راجع: ماتيبه مكسيم جورس:« سبحة الفكر فی العصر الوسيط: ألبرتس الكبير و توما الأقوينی» ص ۱۳۸- ص ۱۴۳.

L Essor de la Pensee au Moyen- Age, par Mathieu- Maxime Gorce, Paris ۹۳۳۱

.

[۱۱] (۱) راجع فی هذا كله خصوصا

P. Mandonnet, O. P.: Sigerde BrabantetI averroisme Iatin au XIIIeme Siecle. Louvain, ۱۱۹۱,

۲ vols

.

[۱۲] (۱)« الترجمات العربية عن اليونانية» ص ۶۰.

[۱۳] (۲) توجد فی مخطوط عبری بتورینو(برقم ۱۵۷ فهرست بازینوس، و برقم ۷۶ ص ۷۳ تبعا لفهرست بیرون B .Peyron الجدید). راجع اشتین شنیدر، ص ۶۰.

[۱۴] (۱)

Themistii Paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt, ed. L. Spengel) De Anima, in)Vol. II, PP. ۱- ۲۱۳

.

[۱۵] (۲)

)In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis, ed. R. Heinze) Berolini, I ۸۹۹

.

[۱۶] (۳)

Simplicii in libros Aristotelis De Anima Commentaria, ed M. Hayduck

[۱۷] (۱) نشرها ا. برونز فی برلین سنة ۱۸۸۷

Alexander Aphrodisiensis: De Anima cum Mantissa, ed. I. Bruns

و طبعت سنة ۱۵۳۴ فی النشرة الألدیة ضمن مؤلفات ثامسطیوس بمدینة البندقیة؛ و نشر الترجمة اللاتینیة القدیمة التی قام بها جیرارد کریمونا عن الترجمة العربیة ا. اخلینوس فی بولونیا(إیطالیا) سنة ۱۵۱۶. و لکنها نشرت قبل ذلک فی عصر النهضة عدة نشرات: نشرها برکسن Brixen سنة ۱۴۹۵ فی ترجمة لاتینیة، ثم نشرت فی الترجمة اللاتینیة أیضا سنة ۱۵۰۲ فی البندقیة و سنة ۱۵۱۴ فی البندقیة، و سنة ۱۵۳۵ فی بازل، و سنة ۱۵۲۸ فی باریس الخ.

[۱۸] (۲) راجع عن ابن البطریق مقدمة کتابنا:« الأصول الیونانیة النظریات السیاسیة فی الإسلام»، القاهرة سنة ۱۹۵۴. و راجع عنه کذلک: ابن أبی أصیبعة ج ۱ ص ۲۰۵؛« الفهرست»(نشرة فلوجل) ص ۲۴۴؛ ابن العبری:« تاریخ مختصر الدول» ص ۲۳۹؛ بروکلمن الملحق ج ۱ ص ۳۶۴؛ جورج جراف:« تاریخ الأدب العربی النصرانی» ج ۲ ص ۳۲.

[۱۹] (۱) یوجد فی المخطوط رقم ۴۸۷۱ عام فی الظاهریة بدمشق رسالة بعنوان:« السبعة أبواب التی وضعها الحکیم فی صفة النفس» و تقع فی ثلاث صفحات.

[۲۰] (۱)

a) Aristotelis De Anima, ed. Trendelenburg, Jenae ۳۳۸۱, pp. viii, xxiii- xliii,(۲ a) pp. vi, xiv- xviii; b) Aristotelis De Anima, ed. Torstrik, Berolini, pp. ii, viii- xv; c) Stapfer: Studiain Aristotelis de Animali broscollata, pp. iv- xii i; d) Aristotelis opera omnia. Graece et latine ediderunt Bussemaker, Dubner, Heitz. Parisiis, ۸۴۸۱- ۴۷۸۱; e) Aristotelis De Anima, ed. Guil. Biehl, Lipsiae ۴۸۸۱;- editIo altera curavit Otto Apelt, Teubneri Lipsiae ۱۱۹۱; f) Aristote: Traite de I'Ame, ed. G. Rodier, Paris ۰۱۹۱

.

[۲۱] (۱)

.Aristotle: De Anima, Withtranslation, introduction and notesbyR. D. Hicks

Cambridge, ۷۰۹۱ .

.

[۲۲] (۲) تقع بين ص ۱۰۱- ص ۱۵۰ فی Mantissa ، ثم مواضع من« المشاكل و الحلول» و من« التركيب و النمو»(ص ۲۱۳ و ما يليها نشرة برنز Bruns)

[۲۳] (۱) راجع عن فلوطرخس:« معجم سويداس»، تحت المادة

.Suidas, S. v

R. Volkman: Leben, Schriften und Philosophie des P s von Chaeronea) ۹۶۸۱(; R. Hirzel, .Plutarchos) ۲۱۹۱(; J. J. Hartman: DePl. Script. etphilos

Wilhelmvon Christ sGesch. d. Griech. Litteratur, II. ۵۸۴- ۴۳۵); ۶۱۹۱ ( ) . أما مؤلفاته فخير نشرة لها فی تويبنر، قام بها برنرداكس Leipzig) Teubner: Moralia) ليبتسج سنة ۱۸۸۸- سنة ۱۸۹۶؛ و نشرت نشرة جديدة قام بها فيجهوبت و آخرون Wegehaupt و ذلك بالنسبة إلى« الأخلاقيات»، أما« التراجم» فنشرها و. زيفرت و بلاس عند تويبنر(بمدينة ليبتسج) أيضا Blass. F- Siefert. O) Vitae) كما تقوم مكتبة لوب Loeb فی لندن بنشر« الأخلاقيات» منذ سنة ۱۹۲۷(قام بها بابت و فولر الخ).

[۲۴] (۲) نشره و ترجمه كليمان هيوار Cl .Huart ، باريس سنة ۱۸۹۹- ۱۹۱۹. راجع عن المؤلف بروكلمن GAL الملحق ج ۱ ص ۲۲۲.

[۲۵] (۱) استخرجها باول كراوس فی كتابه« جابر بن حيان» ج ۲ ص ۳۳۸ تعليق ۲، و قد راجعناها مع النصوص الواردة فی نسختنا هذه. و هذه المواضع هی:

فی الجزء الأول: ص ۴۱ س ۱۱- س ۱۲(ف: ۱: ۲۱)؛ ص ۱۳۶ س ۲- ص ۱۴۰ س ۱(ف: ۱: ۳)؛ فی الثانی: ص ۱۷ س ۱۲- ص ۱۸ س ۱(ف:

۲: ۲۱)؛ ص ۱۸ س ۵- ص ۱۹ س ۱(ف: ۲: ۲۰ باختصار)؛ ص ۱۹ س ۱- س ۶(ف: ۲: ۲۲)؛ ص ۱۹ س ۶- س ۹(ف: ۲: ۲۵)؛ ص ۱۹ س ۱۲(ف: ۲: ۲۶)؛ ص ۲۵ س ۱۵- ص ۲۶ س ۵(ف: ۲:

۲۹)؛ ص ۲۷ س ۱- س ۵(ف: ۲: ۲۵+ ۲۸)؛ ص ۲۸ س ۴- س ۶(ف: ۳: ۲)؛ ص ۲۸ س ۶- س ۱۲(ف: ۳: ۱)؛ ص ۳۰ س ۲(ف:

۳: ۷)؛ ص ۳۳ س ۱۲ و ما يتلوه(قارن ف: ۳: ۳)؛ ص ۳۴ س ۱۴ و ما يتلوه(قارن ف ۳: ۱۸)؛ ص ۳۵ س ۶- ص ۳۶ س ۱(قارن ف

۳: ۵)؛ ص ۳۶ س ۷- ص ۳۷ س ۱(قارن ف ۳: ۱۵)؛ ص ۳۹ س ۱۵- ص ۴۰ س ۲(ف ۳ ۱۰)؛ ص ۴۵ س ۵- س ۹(قارن ف ۳:

۱۶)؛ ص ۴۵ س ۹- س ۱۴(۳: ۱۷)؛ ص ۴۶ س ۱۳- ص ۴۷ س ۲(ف ۳: ۱۳)؛ ص ۷۴ س ۱۰- ص ۷۵ س ۹(ف ۵: ۱۹)؛ ص ۱۲۸ س ۶- ص ۱۲۹ س ۴(ف ۴: ۲- ۵)؛ ص ۱۳۰ س ۷- س ۱۰(ف ۴: ۸)؛ ص ۱۳۰ س ۱۰- ص ۱۳۱ س ۱(ف ۴ ۱۳)؛ ص ۱۳۱ س

۱- س ۵(ف ۴: ۱۶)؛ ص ۱۳۱ س ۵- س ۱۲(ف ۴:

۱۹)؛ ص ۱۳۱ س ۱۲- ص ۱۳۲ س ۳(ف ۴: ۱۷- ۱۸)؛ ص ۱۴۱ س ۱۲- س ۱۴(ف ۱: ۳[۳، ۴، ۱])- و نحن نشير بالرمز« ف» إلى كتاب فلوطرخس فی« الآراء الطبيعية».

[۲۶] (۱) و ليس كما يظن ملر(ص ۲۶ تعليق g) لأن هذا فی« تسكين الغضب» و قد خلط فجعله مرة كتاب« الغضب»، و مرة كتاب« الرياضة»!

[۲۷] (۱) راجع سخاو فى مجلة« هرمس» سنة ۱۸۷۰ ص ۷۲، ص ۷۳، ص ۷۸- ص ۷۹Sachau ,in Hermes

[۲۸] (۲) فهرست البيرونى برقم ۱۰۸(نشرة كراوس)، ابن النديم ص ۳۰۱ س ۵(فلوجل)؛ القفطى ص ۵ ۲۷ س ۵ لبرت)؛ ابن أبى أصيبعة ج ۱ ص ۳۱۹ س ۲۴.

[۲۹] (۱) يوسف جبرييل:« تعليقة على مؤلفات قسطا بن لوقا»، روما سنة ۱۹۱۲Nota Bibliografica su Qustaibn Luqa

[۳۰] (۲)« تاريخ الأدب العربى»GAL الملحق ج ۱ ص ۳۶۵.

[۳۱] (۱) راجع عنه فى اللغات الأوربية:

a(Joh. G. Wenrich: De auctorum graecorum versionibus et Commenteriis ---, Lipsiae ۲۴۸۱, p. XXXIV

-.

b(Moritz Steinschneider, inZDMG ۰۵) ۶۹۸۱(۲۸۳; c) G. Gabrieli: Nota bibliografica su Qusta ibn Luqa, in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, Ser. V, vol. XXI) ۲۱۹۱(۱۴۳- ۲۸۳ d) Brockelmann: GALI, ۲۲۲- ۴۲۲, Sup. I ۵۶۳- ۶۶۳.

e) K. Krumbacher: Gesch. der Byzantinischen Litte ratur von Justinian bis zum Ende des ostroemischen Reiches) ۷۲۵- ۳۴۵۱(, Munchen ۷۹۸۱) ۲ eAufl.(, p. ۲۶۲; f) Baumstark, A.: Gesch. der syrischen Literatur, p. ۲۷۱, n. ۳. Bonn, ۲۲۹۱; g) Enz. Islam, II ۸۵۱۱- ۱۶۱۱.

h) G. Gabriali: La Risala di Qustab. Luqa« Sulla differenza tra lo spirito e l`anima«, in Rendiconti d. R. Accad. dei Lincei, ser. V, vol. XIX) ۱۱۹۱(, ۲۲۶- ۵۵۶.

i) G. Graf.: Gesch. d. christ. Arab. Literatur, II, ۰۳- ۲۳

.

[۳۲] (۱) راجع عن هذا المخطوط مقالا للمرحوم كرد على فى« مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق» سنة ۱۹۴۵ ص ۳- ص ۷.

[۳۳] (۱) ابن رشد: ص ۱۳. باريس سنة ۱۹۴۸.

(۲) [۳۴]

Aristotelis Opera Omnia, Graece et Latine, cum indice nominum et rerum, vol. quartum, pp. ۶۱- ۴۴

.

(۱) [۳۵]

Nicolai Damasceni de Plantis Libri duo Aristoteli vulgo Adscripti ex Isaaci ben Honaici versione Arabica Latine vertit Alfredus, recensuitE. H. F. Meyer, Lipsiae ۱۴۸۱

.

(۲) [۳۶]

.The works of Aristotle translated into English, vol. VI, De Plantis by E. S Forster, preface

.

[۳۷] (۱) راجع فيما يتصل بأقوال سنبلقيوس و يحيى النحوى و غيرهما، كتاب روزه:« أرسطو المنحول» ص ۲۶۱- ص ۲۶۳Rose Aristoteles pseudepigraphus: .

[۳۸] (۱) فى« تاريخ مختصر الدول» لابن العبرى أن حنين ترجمه إلى السريانية؛ و قد ترجم ابن زرعة خمس مقالات منه من السريانى إلى العربى.

[۳۹] (۲) راجع عنه

Wil. von Christ: Geschichte der Griech Litteratur, ۲. T., ۴۷۳ ff

.

[۴۰] (۱) جمعها ف. ياكوبى فى:« شذرات المؤرخين اليونانيين(سنة ۱۹۲۳ و ما يليها)- F. Jacoby: Fragmente der griechischen Historiker(۳۲۹۱)-

؛ و راجع أيضا:

ف. قته:« شذرات نيقولاوس الدمشقى» سنة ۱۹۰۰.

W. Witte: De Nicolai Dam.

frag. Rom. fontibus(۰۱۹۱)

[۴۱] (۱) ص: لاستقط(!).

[۴۲] (۲) خبر.

[۴۳] (۳) هنا تصحيح فى النص ورد هكذا: كأولية[فى] للحيوان.

[۴۴] (۴) فى الهامش: أيهما.

[۴۵] (۵) الممتنع: العسير على الفهم.

[۴۶] (۱) ص: آخره.

[۴۷] (۲) على حياله: على حدة، خاص.

[۴۸] (۳) ص: من أيما لأشياء.

[۴۹] (۴) أى الطلب.

[۵۰] (۵) ص: و أوائل إلى الصورة(!) و هو تحريف من السامع، و صوابه كما أثبتنا بحسب الأصل اليونانى.

[۵۱] (۶) ص: أم.

[۵۲] (۷) ص: جريت، و جزئت: ميزت.- نعوت- مقولات-.

[۵۳] (۸) ص: بالذى(!).

[۵۴] (۹) ليس فى العربى، و أضفناه بحسب اليونانى.

[۵۵] (۱۰) ليس فى العربى، و أضفناه بحسب اليونانى.

[۵۶] (۱۱) ص: هل فصل أم الصورة هو ..

[۵۷] (۱۲) ليس فى العربى، و أضفناه بحسب اليونانى.

[۵۸] (۱۳) ص: و إنما.

[۵۹] (۱۴) ص: عن نفس الكلية و من أجزائها.

[۶۰] (۱) ص: تواعدنا(!) و ما أثبتنا هو الأقرب إلى الرسم، و المعنى المقصود: فعل الاحساس.

[۶۱] (۲) ص: أيها إما على اختلافها أن يقدم- و المعنى لا- يتضح على هذه القراءة، و المقصود: أن يسأل ما إذا كانت دراسة ما يقابلها يجب أن يسبق دراستها: مثلا المحسوس قبل الحاس ...

[۶۲] (۳) ص: بالعلم.

[۶۳] (۴) ص: المثلثة.

[۶۴] (۵) بالاتفاق- و هى ترجمة غريبة!

[۶۵] (۶) ص: التغير.

[۶۶] (۷) ص: فعلت أم المبتدون الجسد(!).

[۶۷] (۸) ص: عرضا ضرب.

[۶۸] (۱) أو صوابها: إمكان.

[۶۹] (۲) أى النفس.

[۷۰] (۳) أى النفس.

[۷۱] (۴) الصفر: من النحاس-airain .

[۷۲] (۵) ص: ظاهرة أنه قوية.

[۷۳] (۶) ص: هى.

[۷۴] (۷) كذا؛ و يصح المعنى، و لكن الأوضح أن يقال: تغلغل.

[۷۵] (۸) ص: العارض.

[۷۶] (۹) ص: من.

[۷۷] (۱۰) ليس فى العربى، و اليونانى يقتضيه.

[۷۸] (۱۱) صاحب الجدل و البلاغة-.

[۷۹] (۱) ص: و.

[۸۰] (۲) ص: للجرم فيهم الكيفية ربما للهيولى ...- و هو تحريف صححناه عن الأصل اليونانى.

[۸۱] (۳) ص: الخلود- و هو تحريف.

[۸۲] (۴) أى ليس حد العالم الطبيعى بل الحد الذى يدرسه و يضعه أصحاب الصناعة.

[۸۳] (۵) العلومى- التعليمى: العالم بالرياضيات.

[۸۴] (۶) التى هى: غير واضحة فى المخطوطة.

[۸۵] (۷) طينة- هيولى-.

[۸۶] (۱) ص: أ عندنا- و لم نهتد لوجهه فأصلحناه كما ترى.

[۸۷] (۲) ص: فانه من النفس بعض ... و هو تحريف صححناه عن الأصل.

[۸۸] (۳) ذو مقراط-Democritus -.

[۸۹] (۴) المفردات- الذرات- الجواهر المفردة- الأجزاء التى لا تتجزأ-.

[۹۰] (۵) ص: لا ياته(!).

[۹۱] (۶) ص: جملة- و الصواب كما أثبتنا بحسب اليونانى.

[۹۲] (۷) الكوى: جمع كوة: نافذة.

[۹۳] (۸)-Leucippus -.

[۹۴] (۹) ص: هذه.

[۹۵] (۱۰) من أنه- بسبب أنه.

[۹۶] (۱۱) ص: و القعود؛

[۹۷] (۱۲) الكسور: كذا! و لعلها: السكون.

[۹۸] (۱)-Anaxagoras .

[۹۹] (۲)-Democritus .

[۱۰۰] (۳)-Homerus .

[۱۰۱] (۴) ص: أنه.

[۱۰۲] (۵)-Hector راجع« الالياذة» نشيد ۲۳ بيت رقم ۶۹۸؛ و لكن هذا القول لا يتعلق باقطر.

[۱۰۳] (۶) ص: ما يزعم.

[۱۰۴] (۷) ص: مواضع.

[۱۰۵] (۸) ص: و لسانه أن العقل إدراك لمميز الأشياء ...

[۱۰۶] (۹) الأوائل: المبادئ.

[۱۰۷] (۱۰) ص: جعلهن أوائل كمراة(!).

[۱۰۸] (۱۱)-Empedocles .

[۱۰۹] جمعى از نويسندگان، أرسطوطاليس فى النفس، ۱جلد، دار القلم - بيروت، چاپ: اول، ۱۹۸۰ م.

[۱۱۰] (۱) راجع شذرات أنبادقلس فى نشرة ديلز، شذرة رقم ۱۰۹؛ و قد اقتبسها أرسطو مرة أخرى فى« ما بعد الطبيعة» مقالة الباء ف ۴ ص ۱۰۰۶ ب س ۶.

[۱۱۱] (۲)« طيماوس» ص ۴۵ ب و ما يتلوها.

[۱۱۲] (۳) لعلل الاشارة إلى« الآراء الشفوية».

[۱۱۳] (۴) ص: الحيوان من صورة الذى الطول ...- و فيه تقديم و تأخير.

[۱۱۴] (۵) ص: يقضى- و هو تحريف كما فى الأصل اليونانى: أى ندركها- و الترجمة حرفية.

[۱۱۵] (۶) ص: و ها(!).

[۱۱۶] (۱) ص: مبسوطة.

[۱۱۷] (۲) ص: محركة.

[۱۱۸] (۳)-Thales .

[۱۱۹] (۴) على ما نجد من ذكره: أى بحسب ما ورد الينا.

[۱۲۰] (۵)-Diogenes .

[۱۲۱] (۶) ص: أخرى.

[۱۲۲] (۷)-Heraclitus .

[۱۲۳] (۸) ص: و المفلوق(!)- و هو تحريف إذ هو-Alcmeon .

[۱۲۴] (۹) ص: مقارب لو أبدها و لا فيما و راه- و هو تحريف أصلحناه بحسب الأصل.

[۱۲۵] (۱۰) ص: قال أقوام- و فی الهامش: و قوم ...

[۱۲۶] (۱۱) ص: ظل.

[۱۲۷] (۱) ص: زینن(أی Zenon)- و هو تحریف، إذ هو Hippon .

[۱۲۸] (۲) ص: أفهم.

[۱۲۹] (۳) ص: زینن(أی Zenon)- و هو تحریف، إذ هو Hippon .

[۱۳۰] (۴) ص: بین هی النفس ....

[۱۳۱] (۵) ص: افرطیماس- و هو تحریف إذ هو Critias

[۱۳۲] (۶) ص: الطباع.

[۱۳۳] (۷) ص: بمثله- و هو تحریف.

[۱۳۴] (۸) ص: واحد.- و یقصد به أنکساغورس، راجع ما سیقوله بعد قلیل فی س ۲۹(بترقیم نشرة بکر).

[۱۳۵] (۹) ص: عاریة فجمیع الأشیاء- و هو تحریف.

[۱۳۶] (۱) ص: تحریکهم- و یصح أیضا.

[۱۳۷] (۲) ص: بالسائرون.

[۱۳۸] (۳) ص: الذی.

[۱۳۹] (۴) کذا! و الأدق أن یقال: و إن کان جوهر النفس هو التحرک بنفسها، فلیس ...

[۱۴۰] (۵) ص: ذو.

[۱۴۱] (۱) الطباع: الطبیعة، الطبع.

[۱۴۲] (۲) ص: ادعاء و التجنی.

[۱۴۳] (۳) لعلها: من.

[۱۴۴] (۴) ص: نهی(!).

[۱۴۵] (۵) ص: و کذلک.

[۱۴۶] (۶) ص: أن یقول الحیوان میت- و هو تحریف أصلحناه کما فی الیونانی.- و یقوم: یبعث حیا.

[۱۴۷] (۷) ص: جواد.- جواد: خیر، طیب.

[۱۴۸] (۱) فیلبس Philippus .- معلم هجاء الناس- مؤلف الکومیدیات(هجاء- کومیدیا).

و هذه الترجمة تدل علی أن اسحاق بن حنین قد ترجم أیضا« کومیدیا» بکلمة« هجاء» مما کان له أثره من بعد فی المترجمین، خصوصا أبو بشر متی بن یونس فی ترجمته لکتاب« فن الشعر» لأرسطوطالیس، راجع کتابنا:« أرسطوطالیس: فن الشعر»، القاهرة سنة ۱۹۵۳.

[۱۴۹] (۲)-Dedalus .

[۱۵۰] (۳) ص: الزهرة- و یقصد بها: أفرودیت.

[۱۵۱] (۴) ص: تحرک.

[۱۵۲] (۵) راجع« طیماوس» ۳۴ ب و ما یتلوها.

[۱۵۳] (۶) ص: ندسه(!)

[۱۵۴] (۷) هذه الزیادة من عند إسحاق بن حنین، و لیست فی النص الیونانی. و لعلها کانت تفسیرا لکلمة:

« القائل» فى السطر التالى مباشرة، ثم أدمجها الناسخ.

[۱۵۵] (۱) أو: ناقصة و اليونانى يقتضيها.

[۱۵۶] (۲) ص: و لا.

[۱۵۷] (۳) جسم: مقدار-grandeur -

[۱۵۸] (۴) ص: نهى.

[۱۵۹] (۵) ص: نهى.

[۱۶۰] (۶) ص: المحدودة و لها ...

[۱۶۱] (۱) ص: فسلنا.

[۱۶۲] (۲) أى أن هذا أمر يجب على العقل أن يتجنبه.

[۱۶۳] (۳) أى: فان لا يكون مع الجسم هذا خير له و أصلح لشأنه.

[۱۶۴] (۴) ص: ظلموا(أى أنه ينطق الضاد ظاء).

[۱۶۵] (۵) ص: و نهى(!).

[۱۶۶] (۶) أضفنا هذه الزيادة من عندنا ليتضح النص.

م- ۲ فى النفس

[۱۶۷] (۱) الزمير: الزامر.

[۱۶۸] (۲) التأليف- الانسجام-aquovia .

[۱۶۹] (۳) ص: بينهما.

[۱۷۰] (۴) ص: نفسى.

[۱۷۱] (۱) ص: أنفسا.

[۱۷۲] (۲) ص: من أرا و أخذ.

[۱۷۳] (۳) ص: و هو.

[۱۷۴] (۴) ص: حالا.

[۱۷۵] (۵) كذا بهذا الرسم.

[۱۷۶] (۶) ص: هى.

[۱۷۷] (۷) ص: المعاملة(!).

[۱۷۸] (۸) ص: فيما.

[۱۷۹] (۹) أى بسبب النفس.

[۱۸۰] (۱) ص: الشيخ.

[۱۸۱] (۲) لها: أى للعقل.

[۱۸۲] (۳) ص: افاتها(!).

[۱۸۳] (۴) ص: العقلى.

[۱۸۴] (۵) ص: فقد.

[۱۸۵] (۱) ص: متحرك.

[۱۸۶] (۲) نصبة: وضع:Sitio .

[۱۸۷] (۳) ص: و.

[۱۸۸] (۴) ص: من.

[۱۸۹] (۵) ص: شيئا متحرك للآحاد- و التصحيح كما يقتضيه الأصل اليونانى.

[۱۹۰] (۶) ص: الجسم.

[۱۹۱] (۷) أى: فى نفس المكان الذى فيه نقط الجسم.

[۱۹۲] (۸) ص: اثنين.

[۱۹۳] (۱) ص: و إن.

[۱۹۴] (۲) ص: نفس.

[۱۹۵] (۳) أى: من اتفاق رأيه مع من قال ...- و فى الأصل اليونانى:« و كسينقراطيس يعرض له أن يتفق فى الرأى، كما قلنا، مع الفلاسفة الذين يحسبون النفس جرما لطيفا، كما أنه من ناحية أخرى يحذو حذو ذيمقراط فيقول إن حركة الحيوان تصدر عن النفس- مما يوقعه فى مشاكل خاصة به. لأنه إن كانت النفس ...».

[۱۹۶] (۴) ص: أجساما.

[۱۹۷] (۵) ص: قائل.

[۱۹۸] (۶) ص: و البلادة- و قد أصلحناه بحسب اليونانى.

[۱۹۹] (۱) ص: المعنى.

[۲۰۰] (۲) راجع ۴۰۲ ب س ۲۵.

[۲۰۱] (۳) ص: عامة بكل.

[۲۰۲] (۴) ص: فجعله- و جملة: مركب.

[۲۰۳] (۵) ص: تعرف.

[۲۰۴] (۶) كذا؛ و فيه تحريف. و المقصود: لم تتواف على التركيب.

[۲۰۵] (۷) ص: العظم بيض.

[۲۰۶] (۸) ص: و الإنسان.

[۲۰۷] (۱) أكملناه عن اليونانى.

[۲۰۸] (۲) هو: الموجود-elvai .

[۲۰۹] (۳) النعوت: المقولات- و جزئت: أى التى ميزناها.

[۲۱۰] (۴) إنما يعرف الأشياء: و ردت مكررة فى ص.

[۲۱۱] (۵) ص: يكون حساسة أيضا(!)

[۲۱۲] (۱) ص: كثيرا.

[۲۱۳] (۲) ص: ادفوس(؛) و هو-Orpheus ، و المقصود: و هكذا و رد فى الأشعار الأورفية ...

[۲۱۴] (۳) ص: يمكننا.

[۲۱۵] (۴) ص: الذوات.

[۲۱۶] (۵) ص: لكان- و هو تحريف ظاهر.

[۲۱۷] (۶) القضاء: الحكم.

[۲۱۸] (۱) ص: بتاليس.

[۲۱۹] (۲) ص: و انقطاعه.

[۲۲۰] (۳) ص: متساويين.

[۲۲۱] (۴) ص: ما.

[۲۲۲] (۵) الارتياء: الرأى.

[۲۲۳] (۶) ص: فكلها.

[۲۲۴] (۱) فعل النفس فردا- جعلها تكون وحدة واحدة.

[۲۲۵] (۲) ص: و شيء- و هو تحريف.

[۲۲۶] (۳) كذا! و الأوضح أن يقال: الأجزاء تمسك شيئا ...

[۲۲۷] (۴) ص: شيء.

[۲۲۸] (۵) غير واضحة فى المخطوطة فأثبتناها عن اليونانى.

[۲۲۹] (۶) انطوما-evtoua - الحشرات.- راجع عنها لأرسطو:« تاريخ الحيوان» م ۱ ن ۱ ص ۴۸۷ س ۳۲.

[۲۳۰] (۷) ص: متساوية.

[۲۳۱] (۸) ص: مساواة.

[۲۳۲] (۱) ص: أبدى- و نظنه تحريفا صوابه ما أثبتنا و إن استقام المعنى معه أيضا.

[۲۳۳] (۲) ص: مبتدين.

[۲۳۴] (۳) انطلاخيا- الكمال.

[۲۳۵] (۴) ص: و حياة.

[۲۳۶] (۵) انطلاخيا- الكمال.

[۲۳۷] (۱) الجدة- الامتلاك- الملك.

[۲۳۸] (۲) ص: جرم الطبيعى للحياة بالقوة- و فيه تحريف أصلحناه كما ترى حسب ما استقر عليه التعبير عن حد النفس عند الفلاسفة العرب.

[۲۳۹] (۳) ص: إلهى- و هو تحريف شنيع.

[۲۴۰] (۴) ص: آلة.

[۲۴۱] (۵) مبسوطة: بسيطة.

[۲۴۲] (۶) الأصول: الجذور.

[۲۴۳] (۷) ص: جرم الطبيعى للحياة بالقوة- و فيه تحريف أصلحناه كما ترى حسب ما استقر عليه التعبير عن حد النفس عند الفلاسفة العرب.

[۲۴۴] (۸) ص: القوم و صنعتهم!!- و هو تحريف شنيع، و صوابه ما أثبتناه كما فى اليونانى:

الشمع. و الموم(بضم الميم): الشمع.

[۲۴۵] (۹) أنه- وجوده-ov .

[۲۴۶] (۱۰)- و هذا دليل جديد على أن آنية يجب أن تكتب بالمد كما اقترحنا إذ هى فى اليونانى كما بينا فى نص أرسطو فى هذا

الموضع.

[۲۴۷] (۱۱)- و هـذا دليل جديد على أن آنية يجب أن تكتب بالمد كما اقترحنا إذ هى فى اليونانى كما بينا فى نص أرسـطو فى هذا الموضع.

[۲۴۸] (۱۲) الساعة- الآن- فى هذا المقام.

[۲۴۹] (۱) ص: المشروح فهلم(و فى الهامش: فهام)!!

[۲۵۰] (۱) ص: العلو فقط لم لا يكون إلى ناحية السفل- و المعنى على هذا التعبير غامض فأصلحناه كما ترى وفقا للأصل اليونانى.

[۲۵۱] (۲) ما كانت: أى: طالما كانت.

[۲۵۲] (۳) كذا؛ و الأوضح أن يقال: قد يمكنه مفارقة سائر الضروب.

[۲۵۳] (۴) بعد أن يكون: أى: متى ما يكون لها حس.

[۲۵۴] (۵) فى أن- بأن.

[۲۵۵] (۱) ص: نفسا على حياله.

[۲۵۶] (۲) ص: تماما.

[۲۵۷] (۳)- الحشرات.

[۲۵۸] (۴) فان: وردت مكررة فى ص.

[۲۵۹] (۵) ص: كانا هذين.

[۲۶۰] (۶) ص: أجرام.

[۲۶۱] (۷) التروية: وظيفة من وظائف النفس المفكرة.

[۲۶۲] (۸) ص: شيئا.

[۲۶۳] (۱) التصحيح: الصحة(صحة البدن).

[۲۶۴] (۲) ابتداء: بالمعنى الأصيل- و يعود على النفس. و المعنى: إن النفس، بالمعنى الأصيل، هى ما به نحيا و نحس و نفكر.

[۲۶۵] (۳) راجع م ۲ ص ۱۴۱۲ س ۶.

[۲۶۶] (۴) ص: على- و هو تحريف.

[۲۶۷] (۵) ص: و أن.

[۲۶۸] (۶) ص: واحدا- و هو تحريف.

[۲۶۹] (۱) راجع م ۲ ف ۲ ص ۱۴۱۳ س ۳۱ و ب س ۳۲.

[۲۷۰] (۲) كيموس- ذوق، طعم، عصارة.

[۲۷۱] (۳) ص: إيدار.

[۲۷۲] (۴) ص: فان.

[۲۷۳] (۵) أخيرا: فيما بعد- راجع م ۳ ف ۱۱ ص ۴۳۳ ب س ۳۱.

[۲۷۴] (۱) الأشاكيم: جمع اشكيم: شكل فهو تعريب للكلمة اليونانية التى تدل على الشكل.

[۲۷۵] (۲) ص: قولا واحدا.

[۲۷۶] (۳) ص: يهزأ.

[۲۷۷] (۴) ص: موجودة بالقوة و فيما يليه.

[۲۷۸] (۵) ص: عن.

[۲۷۹] (۶) ص: فلما.- و المقصود: بسبب أن ما له فكر ...

[۲۸۰] (۱) أو: ما كل واحد منها.

[۲۸۱] (۲) أى: على أن نتقدم فنعرف أولا ما الذى يفهم.

[۲۸۲] (۳) مفعول لاسم الفاعل: متقدمة- أى: الأعمال و الأفعال متقدمة فى الحد(أى من الناحية المنطقية) على القوى.

[۲۸۳] (۴) ص: علينا.

[۲۸۴] (۵) ص: أولى بأفضل فيه القول ...

[۲۸۵] (۶) أى فى سائر الأشياء غير الانسان، أو بالاضافة إلى الانسان.

[۲۸۶] (۷) راجع« مقالة للام» من كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو ف ۷ ص ۱۰۷۲ س ۲، فى كتابنا« أرسطو عند العرب» ص ۶ س ۱- س ۳.

[۲۸۷] (۸) ص: الفاعل.

[۲۸۸] (۱) المقصود هو: و لا يبقى هكذا فى نفسه، بل شبيها بنفسه، و لا يبقى هكذا واحدا بالعدد، بل واحدا من حيث الصورة و النوع.

[۲۸۹] (۲) ص: بالاتحاد الذى ...- و هو تحريف ظاهر.

[۲۹۰] (۳) أى أن النفس علة غائية للجرم، فالغاية من الجرم(الجسم) هى النفس.

[۲۹۱] (۴) ص: هو.

[۲۹۲] (۵) بالمد فى المخطوط، مما يؤيد حجتنا فى ضرورة كتابتها بالألف الممدودة.

[۲۹۳] (۶) بالمد فى المخطوط، مما يؤيد حجتنا فى ضرورة كتابتها بالألف الممدودة.

[۲۹۴] (۷) أى: و صورة الشيء الذى بالقوة هى الانطلاشيا.

[۲۹۵] (۸) راجع ۴۱۵ ب س ۲.

[۲۹۶] (۹) ص: تحوى.

[۲۹۷] (۱) أى انبادقلس.

[۲۹۸] (۲) ص: يذهبان.

[۲۹۹] (۳) ص: حبس.

[۳۰۰] (۴) تشذب: تفرق.

[۳۰۱] (۵) ص: و تربا.

[۳۰۲] (۶) أى: طالما أمكنتها.

[۳۰۳] (۷) ناقص و الأصل اليونانى يقتضيه.

[۳۰۴] (۸) ص: يكون ليس.

[۳۰۵] (۱) راجع من قبل ص ۱۴۱۶ س ۲۱.

[۳۰۶] (۲) من أنه: بوصف كونه.

[۳۰۷] (۳) ص: و الجو قائما ...- و هو تحريف.

[۳۰۸] (۴) ص: لا يسل!!- و هو تحريف شنيع.

[۳۰۹] (۵) بدء: مبدأ.

[۳۱۰] (۱) ص: الأول.

[۳۱۱] (۲)« الجليل» ضـد« الـدقيق» من الكلام، و هو اصـطلاح انتشـر بين علماء الكلام فى القرن الثالث الهجرى و ما بعده.« و الجليل» هو العام، الاجمالى؛ و« الدقيق» هو الخاص و التفصيلى.

فالأشعرى قسم« مقالات الاسلاميين» إلى قسمين: الأول فى« جليل» الكلام، و الثانى فى« دقيق» الكلام.

[۳۱۲] (۳) لعل الاشارة هى إلى رسالة مفقودة لأرسطو بعنوان:« فى النمو و الغذاء».

[۳۱۳] (۴) ص: لنقوله و لا جامعا!!

[۳۱۴] (۵) ص: و قد.

[۳۱۵] (۱) فى الصلب: فالمدرك- و التصحيح فى الهامش.

[۳۱۶] (۲) ص: و هما.

[۳۱۷] (۳) ص: و الآخر.

[۳۱۸] (۴)« السماع الطبيعى» م ۳ ف ۱ ص ۲۰۱ ب س ۳۱؛« ما بعد الطبيعة» مقالة الثيتا، ف ۶ ص ۱۰۴۸ ب س ۲۸.

[۳۱۹] (۵) راجع قبل: م ۲ ف ۴ ص ۱۴۱۶ س ۲۹- ب س ۹.

[۳۲۰] (۶) ما كان: متى كان، إذا كان.

[۳۲۱] (۷) ص: مثل.

[۳۲۲] (۸) فى وقتنا: الآن.

[۳۲۳] (۹) ص: فهذين.

[۳۲۴] (۱۰) جدة: تحصيل.

[۳۲۵] (۱۱) ص: كمثـل- على أن هـذه العبارة:« كمثل الآخر ... فعله» لا حاجـة اليها. و المعنى المقصود هو: بينما الآخر(يحقق ما فيه بالقوة، بأن ينتقل)، بطريقة أخرى، من مجرد امتلاك الحس أو النحو دون ممارسته، إلى ممارسته فعلا.

[۳۲۶] (۱) ص: القوة.

[۳۲۷] (۲) إبداء: تحقق.

[۳۲۸] (۳) ص: الحال الحركة.

[۳۲۹] (۴) ص: ذا.

[۳۳۰] (۵) ص: العلم.

[۳۳۱] (۶) ص: و ما.

[۳۳۲] (۷) أى أن العلم علم بالكلى، و ليس بالجزئى. و هذا مبدأ رئيسى فى المعرفة عند أرسطو.

[۳۳۳] (۸) اليه: إلى الشخص نفسه حسب إرادته.

[۳۳۴] (۹) ص: بقد- و يصح أيضا.

[۳۳۵] (۱) ص: مسووا(!)- و المعنى: أنها أسماء تنطبق على الحقيقة.

[۳۳۶] (۲) راجع ۴۱۷ ب س ۱۸.

[۳۳۷] (۳) ص: أدركه.

[۳۳۸] (۴) الكيموس: الطعم.

[۳۳۹] (۵) يقضى(من القضاء): يحكم.

[۳۴۰] (۶) يمكن فهم هذا الموضع من اليونانى بطريقة أخرى هكذا:« و اللمس فصول عدة يقضى على جميعها و لكن كل حس، على الأقل، يقضى على محسوساته الخاصة و لا يغلط فى أمر اللون أو الصوت، و لكن يمكن أن يغلط فقط فى أمر طبيعة المتلون و مكانه، أو فى أمر طبيعة ذى الصوت و مكانه. و تلك إذن هى المحسوسات التى يقال إنها خاصة بكل حس من الحواس».

[۳۴۱] (۷) ص: و الصبر يدرك(!!)

[۳۴۲] (۱) فى اليونانى:« الأبيض ابن دياريس»- و دياريس اسم علم ما.

[۳۴۳] (۲) ص: لذوى صفالة و صفاء و لكن ...

[۳۴۴] (۳) ص: فى القول- و هو تحريف.

[۳۴۵] (۴) ص: لون إذا صار الصفاء بالفعل- و فيه تقديم و تأخير.

[۳۴۶] (۱) صبيبeffluve .

[۳۴۷] (۲) ص: من الفعل.

[۳۴۸] (۳) ص: مظلمة.

[۳۴۹] (۴)-

[۳۵۰] (۵) ذو مقراط-Democrious .

[۳۵۱] (۶) ساقطة، و النص اليونانى و المعنى يقتضيها.

[۳۵۲] (۱) ص: و ليس المتوسط بين الشام و المشموم شما- و هو تحريف أصلحناه بحسب اليونانى.

[۳۵۳] (۲) ص: عرض.

[۳۵۴] (۳) ذوات الماء: الحيوانات المائية.

[۳۵۵] (۴) فى الفصلين التاسع و العاشر.

[۳۵۶] (۵) ص: الاشتمام- و هو تحريف.

[۳۵۷] (۶) القرع، الصوت عامة، و الصوت هو الصوت الملفوظ، أى الصوت الانسانى وحده. و قد استعمل المترجم كلمة القرع للتمييز بين(الصوت الانسانى) و بين و هو الصوت عامة.

[۳۵۸] (۷) فى اليونانى و هو الاسفنج.

[۳۵۹] (۱) الشبه: النحاس الأصفر، البرنز.

[۳۶۰] (۲) أضفناه لزيادة الايضاح و مسايرة الأصل.

[۳۶۱] (۳) فى ص ۴۱۹ ب س ۶.

[۳۶۲] (۴) ص: لأن الصون فعل أو فعل به- و هو تحريف.

[۳۶۳] (۵) ص: قعر.

[۳۶۴] (۶) ص: القعر.

[۳۶۵] (۷) ص: شد- و يصح أيضا.

[۳۶۶] (۸) ص: فأن.

[۳۶۷] (۹) بمنزلة: مثل.

[۳۶۸] (۱۰) ص: بين.

[۳۶۹] (۱) ص: و قد.

[۳۷۰] (۲) سخافة: و هى و تحلل.

[۳۷۱] (۳) ص: و ما- و هو تحريف.

[۳۷۲] (۴) ص: سماعا.

[۳۷۳] (۵) سخافة: و هى و تحلل.

[۳۷۴] (۶) ص: لئلا.

[۳۷۵] (۷) ص: و لكنى.

[۳۷۶] (۸) السماخ و الصماخ: خرق الأذن.

[۳۷۷] (۹) أى: و إذا وقع هذا الأمر لم يسمع.

[۳۷۸] (۱۰) ناقص فى العربى؛ و فى اليونانى و يفسره سنبلقيوس(۱۴۵: ۱۰) بأنه آلة موسيقية.

[۳۷۹] (۱۱) ص: فأما القرع و أنه غريب.

[۳۸۰] (۱۲) الوجبة: صوت الشىء الذى يسقط.

[۳۸۱] (۱) عارية: مجاز لغوى.

[۳۸۲] (۲) ص: سريع و الآخر ثقيل.

[۳۸۳] (۳) ص: أن.

[۳۸۴] (۴) السورناى أى الناى؛ و اللورا أى الكنارة(آلة وترية). و فى النص:

السويای- و هو تحريف.

[۳۸۵] (۵) ص: فلا.

[۳۸۶] (۶) أشالون: أخيلووس و هو نهر فى افيروس يجرى بين أكرنانيا و ايتوليا، و يسمى اليوم اسبروبوتامو Aspropotamo و قد أصبح فى الأساطير نهرا مؤلها، ابن أوقيانوس و تيثوس.

[۳۸۷] (۱) ص: الذى يقال له.

[۳۸۸] (۲) برانخيا: الخياشيم.

[۳۸۹] (۳) لا بد أن النص اليونانى كان: و فى نشرة Biehl :- السعادة، الخير.

[۳۹۰] (۴) ص: ۴۲۰ ب س ۱۴.

[۳۹۱] (۵) ص: ما يكون من المسمى فولس!- و هنا تحريف عجيب، و أصله أن المترجم شاهد فى اليونانى(- و نحن نسعل) فظنها اسم علم، مع أنها اسم فعل بمعنى: و نحن ساعلين.

[۳۹۲] (۶) أى: على النطق.

[۳۹۳] (۷) اجترار الجو: تنفس الهواء بالاستنشاق.

[۳۹۴] (۸) أى: أما الكلام فى علة ... فهذه مسألة أخرى.

[۳۹۵] (۱) ص: المشموم فى رائحته.

[۳۹۶] (۲) أى: مما قيل فى البصر و المبصرات و فى السمع و القرع.

[۳۹۷] (۳) بخسا: قليلا.

[۳۹۸] (۴) فى النص: إلا بالبحث و غير البحث- و هو تحريف إذ هو فى اليونانى كما أثبتنا.

[۳۹۹] (۵) الكيموس: الذوق، الطعم، المذاق.

[۴۰۰] (۶) ص: أحلم- الصواب ما أثبتنا بحسب اليونانى.

[۴۰۱] (۷) ص: فى ذوات الطباع.

[۴۰۲] (۸) جسا، جسوا: صلب.

[۴۰۳] (۹) الاضافة لزيادة الايضاح.

[۴۰۴] (۱) ص: إما لم تكن لتسميته جنسا من أصناف الكيموس.

[۴۰۵] (۲) ص: للصفراء- و هو تحريف صوابه ما أثبتنا و هو: و الصعتر أو الزعتر نبات ذو رائحة زكية من الفصيلة الشفوية.

[۴۰۶] (۳) ص: ذوات آلته(!!)- و التصويب عن اليونانى.

[۴۰۷] (۴) ص: و هذا.

[۴۰۸] (۵) ص: و ما.

[۴۰۹] (۱) ص: و الاستوطن- و الاسفلطوس: الزفت، القار.

[۴۱۰] (۲) جمع وريد؛ و الشائع: أوردة.

[۴۱۱] (۳) ص: هو.

[۴۱۲] (۴) ص: لذلك.

[۴۱۳] (۵) ص: شيئا حلوا.

[۴۱۴] (۶) كذا فى مقابل و قد ترجمها من قبل: الصبيب، فلعل هذه هى الصواب.

[۴۱۵] (۷) أى: و كما أن اللون شىء منظور اليه، كذلك الكيموس ...

[۴۱۶] (۱) فى اليونانى: يحدث الحس بالطعم من غير رطوبة.

[۴۱۷] (۲) ص: و أما المالح فيذوب- و الأوضح ما أثبتنا.

[۴۱۸] (۳) ص: يقضى عن.

[۴۱۹] (۴) يقضى على: يحكم على.

[۴۲۰] (۵) ص: اصداره- أو: اضراره.

[۴۲۱] (۶) أى: لشدة صغره.

[۴۲۲] (۷) العجم(بفتحتين) و العجام(بضمة تليها فتحة): نوى التمر؛ كل ما كان فى جوف مأكول كالزبيب، يقال: ليس لهذا« الرمان عجم». الواحدة عجمة و عجامة(بضم العين فى الأخيرة).

[۴۲۳] (۸) ص: مشروب.

[۴۲۴] (۹) ص: و ذلك و ذلك(مكررة) أن كلاهما ضرب ...

[۴۲۵] (۱۰) ص: من الذى المذوق.

[۴۲۶] جمعى از نويسندگان، أرسطوطاليس فى النفس، ۱جلد، دار القلم - بيروت، چاپ: اول، ۱۹۸۰ م.

[۴۲۷] (۱) ص: خائفا- و هو تحريف واضح.

[۴۲۸] (۲) الواو ساقطة فى ص.

[۴۲۹] (۳) ص: جرى.

[۴۳۰] (۴) يقضى: يحكم.

[۴۳۱] (۵) ص: تضادا شيئا(!)- و فى اليونانى: كثيرا من الأضداد.

[۴۳۲] (۶) ص: كثير الحواس- و المعنى غير واضح، و اليونانى يقتضى ما أثبتنا.

[۴۳۳] (۷) ص: لأن.

[۴۳۴] (۱) هـذا الموضع مضـطرب فى الترجمـة العربيـة، إذ و رد هكذا: كالقرع للسـمع. فانه موضوع داخل و اللحم إذا مس ...- لهذا أصلحناه بحسب اليونانى.

[۴۳۵] (۲) ص: لذلك و أما أن ...

[۴۳۶] (۳) ص: يصير ما أن.

[۴۳۷] (۴) ص: ذو.

[۴۳۸] (۵) الأفضل أن تكون: أو ماء.

[۴۳۹] (۶) ص: كادراك.

[۴۴۰] (۷) ص: و المسائل.

[۴۴۱] (۱) ص: بعضها.

[۴۴۲] (۲) ص: بجسمها- و هو تحريف إذ فى اليونانى.

[۴۴۳] (۳) راجع ص ۱۴۲۳ س ۲.

[۴۴۴] (۴) ص: فرق.

[۴۴۵] (۵) أى الترس.

[۴۴۶] (۶) الفريقين: أى المضروب على الترس و الترس نفسه معا.

[۴۴۷] (۱) ص: على بصره أو فى داخل الحس المدركة لذوات اللمس كان الذى يعرض له كالذى ...

[۴۴۸] (۲) ص: على.

[۴۴۹] (۳) ص: كذلك.

[۴۵۰] (۴) أى فى رسالتنا عن العناصر.

[۴۵۱] (۵) ص: لذى.

[۴۵۲] (۶) ص: و اللمس.

[۴۵۳] (۷) ص: القضاء- و هو تحريف.

[۴۵۴] (۸) ص: و كذلك.

[۴۵۵] (۱) ص: و إن.

[۴۵۶] (۲) الموم(بضم الميم): الشمع.

[۴۵۷] (۳) الشبه: النحاس، البرنز.

[۴۵۸] (۴) النص هنـا محرف فأصـلحناه، و قـد ورد فى الأصـل هكـذا: كقبول الموم على نقش الخاتم بغير الحديـد و غير الـذهب، و الموم يأخذ المثال الذهبى و مثال اللمس و نفس ذلك أنه مس أو ذهب ...(!!).

[۴۵۹] (۵) غيرة(من غير): اختلاف.

[۴۶۰] (۶) ص: اينيـة- و هو تحريف أو صوابه: اينيته- و فى اليونانى:- و هـذا أيضا دليل جديـد على صـحة ما قلناه فى تفسـير أصل: انية- و أنها.

[۴۶۱] (۷) ص: أ كانت.

[۴۶۲] (۸) أى: رغم أن لها جزءا ...

[۴۶۳] (۱) النص هنا شديد التحريف، و هو فى المخطوط: و إذا ليس يمكن به شىء الاشمام إذا ألم من الرائحة، و ليس هذا ...

[۴۶۴] (۲) ص: سبيل- و هو تحريف صححناه عن اليونانى.

[۴۶۵] (۳) ص: و غير ثابتة على حالها.

[۴۶۶] (۱) ص: بسم اللّه الرّحمن الرّحيم بمحمد و آله أجمعين!!- و هذا غريب فأصلحناه.

[۴۶۷] (۲) ص: يقنع- و يصح أيضا، و لكن ما أثبتناه أوضح.

[۴۶۸] (۳) ص: حواس.

[۴۶۹] (۴) و يمكن أن تقرأ: تعطل.

[۴۷۰] (۵) ص: أنه يدرك.

[۴۷۱] (۶) ص: و إن.

[۴۷۲] (۱) ص: حاسا.

[۴۷۳] (۲) بمعنى: بعض الحيوان يمتلك هذين.

[۴۷۴] (۳) الخلد: و هو حيوان من القوارض يعيش تحت الأرض، ليس له أذنان و لا عينان فى الظاهر. و يسمى فى مصر عند العامة باسم: أبو أعمى.

[۴۷۵] (۴) الأبعاد: الأجسام.

[۴۷۶] (۵) فى الهامش: لجميع كل ما تدركه الحواس بالعرض(على حال انفرادها ...)

[۴۷۷] (۶) ص: بأقاستين(!)- و صوابه كما أثبتنا إذ فى اليونانى- سلب، نفى.

[۴۷۸] (۷) ص: خاص.

[۴۷۹] (۸) ص: حس.

[۴۸۰] (۹) فى اليونانى: ابن اقليون.

[۴۸۱] (۱) حسنا: بمعنى: ما قدرنا على الحس بها- و هى لغة عامية.

[۴۸۲] (۲) ص: ان سفرون- و هو تحريف كما يدل عليه اليونانى.

[۴۸۳] (۳) ص: أحمر!- و هو تحريف لأنه فى اليونانى- أصفر ذهبى أو محمر.

[۴۸۴] (۴) ص: و لمن.

[۴۸۵] (۵) ص: كان.

[۴۸۶] (۶) ص: و أرجع.

[۴۸۷] (۱) فى اليونانى: و هو دليل جديد يضاف إلى آلاف الأدلة على أن آنية فى العربية هى فى اليونانية.

[۴۸۸] (۲) فى اليونانى: و هو دليل جديد يضاف إلى آلاف الأدلة على أن آنية فى العربية هى فى اليونانية.

[۴۸۹] (۳) ص: يفعل- و هو تحريف.

[۴۹۰] (۴) ص: الحال- و هو تحريف.

[۴۹۱] (۵) ص: بفعل.

[۴۹۲] (۶) ص: الأينية- و يصح أيضا، و هو الأقرب إلى النطق اليونانى.

[۴۹۳] (۱) ناقص فى الترجمة العربية، و يوجد فى اليونانى.

[۴۹۴] (۲) ص: فامثلها بعرض- و فيه تحريف و غلط، صححناه عن اليونانى:

[۴۹۵] (۳) ص: من الأصوات صوت.

[۴۹۶] (۴) ص: مفرد- و هو تحريف لأنه فى اليونانى.

[۴۹۷] (۵) ص: من.

[۴۹۸] (۶) أى اقتربت من هذه النسبة المعتدلة.

[۴۹۹] (۷) ص: اتفاقا خفيفا كان أو ثقيلا و الحار و البارد عند اللمس كذلك.

[۵۰۰] (۸) هذه: أى المحسوسات.

[۵۰۱] (۹) ص: المحسوس.

[۵۰۲] (۱۰) ص: و هو على ...

[۵۰۳] (۱) ص: أحست.

[۵۰۴] (۲) ص: و قائل إن الحلو على غير الأبيض.

[۵۰۵] (۳) ص: يفسر.

[۵۰۶] (۴) ص: و هى.

[۵۰۷] (۵) ص: ففعل.

[۵۰۸] (۶) ص: و إذا.

[۵۰۹] (۷) ص: هذا.

[۵۱۰] (۸) يقصد: ملكة واحدة.

[۵۱۱] (۱) أولية: مبدأ.

[۵۱۲] (۲) أدمج المترجم العربى كلام أنبادقلس و أوميروس و نصه الكامل ما يلى:« مثل أنبادقلس الذى قال:

« الادراك ينمو عند الناس وفقا لما يقع للحواس» و فى موضع آخر قال:« و من هنا وقع لهم دائما أن كانت أفكارهم تتغير»؛ و قول هو ميروس يرمى إلى نفس المعنى، قال:« ذلك شأن الادراك»

[۵۱۳] (۳) راجع المقالة الأولى، الفصل الثانى.

[۵۱۴] (۴) لمكان أهليته أى لشدة إلف الإنسان للغلط.

[۵۱۵] (۵) ص: وقط.

[۵۱۶] (۶) ص: حال.

[۵۱۷] (۱) الينا: أى يتوقف علينا.

[۵۱۸] (۲) ص: المذكورون.

[۵۱۹] (۳) ص: مخفيا- و هو تحريف بدليل اليونانى.

[۵۲۰] (۴) كذا فى هذه الترجمة!. و فى اليونانى: مروعا أو مخيفا.- فقوله:

« مشجعا» ترجمة لكلمة و من معانيها: رائع، مخيف، خطير، هائل، عنيف، شديد، ماهر.

[۵۲۱] (۵) ص: و منها حلم أو ربما كان- و هو تحريف أصلحناه بحسب اليونانى.

[۵۲۲] (۶) ص: إن التوهم و إن التوهم حال ...

[۵۲۳] (۷) منقول: مجازى.

[۵۲۴] (۸) ص: و الثبت(!) و هو تحريف لأنه فى اليونانى:

[۵۲۵] (۱) ص: فان له ليس لها توهم.

[۵۲۶] (۲) القنوع: الاقتناع.

[۵۲۷] (۳) القنوع: الاقتناع.

[۵۲۸] (۴) مطموسة بعض الشىء.

[۵۲۹] (۵) مطموسة: فأصلحناها بحسب اليونانى.

[۵۳۰] (۱) هذا الموضع مضطرب كل الاضطراب فى المخطوط هكذا: و هو سالم فى الأمر العالم لا أنه يشبه الظن منه و لا أنه قنع ...- فأصلحناه بحسب الرسم بناء على الأصل اليونانى:

[۵۳۱] (۲) ص: يفهم- و هو تحريف كما يدل اليونانى.

[۵۳۲] (۳) ص: فجمله(!)

[۵۳۳] (۴) الأصح أن يقال: و ليس(أى التوهم) كائنا بغير حس.

[۵۳۴] (۵) ص: الصادق.

[۵۳۵] (۶) ص: خاص.

[۵۳۶] (۷) ص: خطأ.

[۵۳۷] (۸) ص: التى.

[۵۳۸] (۱) ص: اسم.

[۵۳۹] (۲) لأن التوهم و الضوء.

[۵۴۰] (۳) ص: التوهم- و هو تحريف إذ فى اليونانى:

[۵۴۱] (۴) ص: يحاط- و الصواب كما أثبتنا حسب اليونانى.

[۵۴۲] (۵) ص: لكنى.

[۵۴۳] (۱) ص: مكانا.- و الصور يقصد بها الصور الأفلاطونية(المثل)، فأرسطو إنما يشير هنا إلى أفلاطون، و إن كان هذا التعبير« مكان للصور» لا يرد فى محاورات أفلاطون التى بين أيدينا.

[۵۴۴] (۲) ص: عم.

[۵۴۵] (۳) بمعنى: إذ فى ...

[۵۴۶] (۴) زيادة فى اليونانى فأضفناها.

[۵۴۷] (۵) ص: الغيبة(!)

[۵۴۸] (۶) أى: حكمه.

[۵۴۹] (۱) المثنى: و فى هذا موافقة لرأى الفيثاغوريين و أفلاطون إذ عندهم أن العدد ۱ هو النقطة و العدد ۲ هو الخط، و العدد ۳ هو السطح، و العدد ۴ هو المقدار.

[۵۵۰] (۲) هذه الفقرة الطويلة ناقصة فى الترجمة العربية، فأكملناها بحسب اليونانى.

[۵۵۱] (۳) شذرة ۱۲ فى نشرة ديلز.

[۵۵۲] (۴) ص: بجملتهن(!)

[۵۵۳] (۵) ص: مخلوط.

[۵۵۴] (۶) ص: يفعل.

[۵۵۵] (۷) فى الصلب: عاقل- و التصحيح بالهامش.

[۵۵۶] (۸) ص: أحدهما هيولى و الهيولى كل جنس و من جميع ...

[۵۵۷] (۱) ص: و الألونه(!). و هو تحريف صوابه ما أثبتنا كما فى اليونانى: المبدأ.

[۵۵۸] (۲) شذرة رقم ۵۷ فى نشرة ديلز.

[۵۵۹] (۱) ص: إلا لتلك.

[۵۶۰] (۲) ص: صادق.

[۵۶۱] (۳) ص: صدق.

[۵۶۲] (۴) ص: بالانطاسيا- و الصواب كما أثبتنا تبعا لليونانى.

[۵۶۳] (۵) ص: فاذ فى الظاهر.

[۵۶۴] (۶) فى الهامش: بعلة- و ليس بصحيح.

[۵۶۵] (۱) فى اليونانى: و هذه أدلة ثلاثة أخرى. و المشاهد اذن أن اللفظ: آنية يترجم دائما:

[۵۶۶] (۲) ص: و التخييل.

[۵۶۷] (۳) فى اليونانى: و هذه أدلة ثلاثة أخرى. و المشاهد اذن أن اللفظ: آنية يترجم دائما:

[۵۶۸] (۴) فى اليونانى: و هذه أدلة ثلاثة أخرى. و المشاهد اذن أن اللفظ: آنية يترجم دائما:

[۵۶۹] (۵) ص: الحر- و هو تحريف صوابه ما أثبتنا لأنه فى اليونانى- حلو.

[۵۷۰] (۱) ص: أو حس.

[۵۷۱] (۲) البتة: هنا بمعنى: عموما.

[۵۷۲] (۳) ص: قصل.

[۵۷۳] (۴) ص: خيالها(بالخاء المعجمة).

[۵۷۴] (۵) المعلومية: الرياضية و قد ترجمت فيما بعد: التعليمية.

[۵۷۵] (۶) ص: له ليست.

[۵۷۶] (۷) ص: العقل هو الحية يدرك ...- و هذا لا معنى له.

[۵۷۷] (۸) بمعنى: تلخص.

[۵۷۸] (۹) أى: بحسب الأشياء.

[۵۷۹] (۱۰) ص: منهما.

[۵۸۰] (۱) ص: قول.

[۵۸۱] (۲) ص: النفس.

[۵۸۲] (۳) ص: يكون بتركيب الكانى- و هو تحريف.

[۵۸۳] (۴) ص: إنها.

[۵۸۴] (۵) ص: بقوة.

[۵۸۵] (۶) ص: مرادتنا.

[۵۸۶] (۱) ص: و كم عرضها(!)

[۵۸۷] (۲) ص: إثبات القوة الغازية أو القوة الحاسية ...

[۵۸۸] (۳) كذا! و فى اليونانى أى: و فى النامية(النبات) و الحيوان جميعه.

[۵۸۹] (۴) المعاياة: الصعوبة- و فى بعض الترجمات القديمة الأخرى تترجم:« شك».

[۵۹۰] (۵) المعاياة: الصعوبة- و فى بعض الترجمات القديمة الأخرى تترجم:« شك».

[۵۹۱] (۶) كذا! و الصواب: أن نفصلها.

[۵۹۲] (۷) أو صوابها: قسر؟

[۵۹۳] (۸) ص: متعلقة.

[۵۹۴] (۱) ص: تتولد.

[۵۹۵] (۲) ص: بالحركة.

[۵۹۶] (۳) ص: بعمل.

[۵۹۷] (۴) ص: الأشياء.

[۵۹۸] (۵) ص: بالقرب أو بالطلب- و هو تحريف شنيع، إذ فى اليونانى

[۵۹۹] (۶) ص: مما.

[۶۰۰] (۷) ص: فما انقلب- و هو تحريف شنيع.

[۶۰۱] (۸) ص: و ملذ.

[۶۰۲] (۹) ص: القرب.

[۶۰۳] (۱۰) أى: قد نرى طبيبا لا يمارس المعالجة.

[۶۰۴] (۱۱) غير واضحة فى المخطوطة فأثبتنا ما يدل على المعنى الوارد فى اليونانى: أى المتحكمون فى أنفسهم، الضابطون لزمام أنفسهم.

[۶۰۵] (۱) ص: عقل.

[۶۰۶] (۲) ص: الحيوان.

[۶۰۷] (۳) أى عقل نظرى- الكلمة غير واضحة فى المخطوط.

[۶۰۸] (۴) ص: تعرفون.

[۶۰۹] (۵) ص: صح فى أى هذين هو الادراك اللذان.

[۶۱۰] (۶) ص: المشتهى تحرك أيضا من أجله أنه تتحرك المفكر و المشتهى ...

[۶۱۱] (۷) ص: حرك لهم يحرك ...

[۶۱۲] (۸) أى: فليس ثم محرك غير محرك واحد و هو الشهوة.

[۶۱۳] (۹) ص: بأن.

[۶۱۴] (۱۰) ص: محرك.

[۶۱۵] (۱) ص: استبان هذه ...

[۶۱۶] (۲) ص: هذا.

[۶۱۷] (۳) ص: الفضل.

[۶۱۸] (۴) ص: اختلفت.

[۶۱۹] (۵) ص: محرك.

[۶۲۰] (۶) المفصل، و هو ابتداء عضو و نهاية آخر، فهو واحد بالعدد، مثنى بالعقل، راجع فى هذا شرح روديبه ج ۲ ص ۵۵۰. باريس سنة ۱۹۰۰- و فى المخطوط: جعلموس.

[۶۲۱] (۷) ص: مفترقين.

[۶۲۲] (۱) ص: شهوانيا.

[۶۲۳] (۲) ص: و قد.

[۶۲۴] (۳) مقالة ۳ ف ۱۰ ص ۴۳۳ ب س ۲۹- س ۳۰.

[۶۲۵] (۱) ص: الجزئية مجرى فى الحضرة(!)- و هو تحريف شنيع.

[۶۲۶] (۲) ص: أعراض.

[۶۲۷] (۳) ص: ذو.

[۶۲۸] (۴) ص: جسم ذو نفس.

[۶۲۹] (۵) ص: لا يكون لها.

[۶۳۰] (۶) ص: لا يكون.

[۶۳۱] (۷) لم يكن له حس: مكررة فى المخطوط.

[۶۳۲] (۸) ص: بأحد.

[۶۳۳] (۱) ص: إن لم يجد.

[۶۳۴] (۲) ص: مدفوعا.

[۶۳۵] (۳) ص: المتوسط.

[۶۳۶] (۱) موم: شمع.

[۶۳۷] (۲) فى المقالة الثالثة ف ۱۲ ص ۴۳۴ ب س ۱۳ و ما يليه.

[۶۳۸] (۳) ص: يفعل لا- و هو تحريف.

[۶۳۹] (۴) ص: لا يدرك.

[۶۴۰] (۵) ص: الملموسة و هو فصول الأرض مع فصول الأرض مثل فصول ...!!!

[۶۴۱] (۱) ص: شىء.

[۶۴۲] (۲) ص: اللمس هكذا يفصل كلما يحيا به و قد ثبت البرهان ...

[۶۴۳] (۳) ص: الحيوان.

[۶۴۴] (۴) فى المقالة الثالثة ف ۱۲ ص ۴۳۴ ب س ۲۴.

[۶۴۵] (۵) ص: بالتجريد.- و التجويد للكون- السعادة فى الوجود.

[۶۴۶] (۶) ص: و إن كان المذاق فيه من ...

[۶۴۷] (۱) كذا فى الأصل و صوابه: ذا مونون و هيروون الجن و أنصاف الآلهة. و باللاتينية De Geniis et Heroibus

[۶۴۸] (۲) يقصد به الهيولى.

[۶۴۹] (۳) بالمعنى الأفلاطونى.

[۶۵۰] (۴) الأصل اليونانى.

[۶۵۱] (۵) فى اليونانية.

[۶۵۲] (۶) الأصل اليونانى.

[۶۵۳] (۷) فى اليونانية.

[۶۵۴] (۱) المعنى الحرفى: فى حركة الكواكب و انتقالها.

[۶۵۵] (۲) كذا! و الأصح أن يكون: تستنير الكواكب، لأنها فى الأصل.

[۶۵۶] (۳) فى اليونانية و فى اللاتينيةCastores أى كاستور و بولكسPollux, Castor أبنا رب الأرباب زيوسZeus ، و كانا إلهين حاميين للبحارة يظهران لهم فى العواصف على هيئة أنوار فصفورية تحلق فوق البحر. و هما توأمان، و لذلك يسميان فى علم الفلك باسم التوأمينGemeaux و فى الفرنسية يسميان فى البحر باسم نار القديس هرم(القديسة هيلانة)Herme. FeuS

[۶۵۷] (۴) فى الأصل الحرفى: فى ظهور الكواكب، و كيف ينشأ الشتاء و الصيف.

[۶۵۸] (۵) فى الأصل الحرفى: فى بعد القمر عن الشمس.

[۶۵۹] (۶) فى الأصل معناها: متحير، ضال، شارد.

[۶۶۰] (۷) أى خط المجرةVoielactee و فى اليونانية.

[۶۶۱] (۸) فى الأصل: فى المذنبات، و السواقط(من كل ناحية) و الشظايا المضيئة.

[۶۶۲] (۹) ص: قريسطس- و هى فى اليونانى و هو نوع من العاصفة مصحوب بصواعق و بروقه

[۶۶۳] (۱۰) فى اليونانية.

[۶۶۴] (۱۱) فى« الأصل اليونانى» و كلمة معناها عند أرسطو(« الآثار العلوية»: ۳، ۲، ۶؛ ۳، ۶، ۳« السماء و العالم»: ۴، ۲۲) يدل على خط مستعرض يشق الأفق حينما يساقط المطر بعيدا، أو حينما تتشرب الشمس رطوبة الأرض.

و معنى الكلمة اليونانية: عود، قصبة، عصا، سوط، صولجان.

و فى المخطوط ورد: قصار(بالراء) و هو تحريف صوابه ما أثبتناه: قصاب، جمع قصبة، ترجمة حرفية للفظ اليونانى

[۶۶۵] (۱) فى الأصل اليونانى: فى الأرض، و جوهرها و ما مقدار عظمها.

[۶۶۶] (۲) معربة عن اليونانية و معناها: دائرة مضيئة حول الشمس أو القمر(ارسطو:

« الآثار العلوية» ۱، ۷، ۷)

[۶۶۷] (۳) فى الأصل اليونانى: فى الجزء الرئيسى من أجزاء النفس و فى أى مكان هو.

[۶۶۸] (۴) وردت مكررة فى الأصل.

[۶۶۹] (۵) النطق الفكرى:

[۶۷۰] (۶) فى الأصل اليونانى: ما الفصل بين التخيل و القابل للتخيل و الخيالى و المتخيل.

[۶۷۱] (۷) الأعراض: التأثرات و باللاتينيةaffectiones .

[۶۷۲] (۸) أى التنبؤ بالغيب، و فى اليونانية: منطك و اللاتينيةdedivinatione

[۶۷۳] (۹) فى اليونانية و باللاتينيةMonstra أى المسوخ أو المخلوقات المشوهة. و فى المخطوطة محرفة: الماء وقين!!

[۶۷۴] (۱۰) الغشيان: أى غشيان الرجل لها، أى المجامعة.

[۶۷۵] (۱) كذا ب! و فى الأصل اليونانى: لما ذا صار المولود لسبعة أشهر يعيش.

[۶۷۶] (۲) كذا ب! و فى الأصل اليونانى: لما ذا صار المولود لسبعة أشهر يعيش.

[۶۷۷] (۳) فی الأصل الیونانی: فی کون الحیوانات و تولدها و هل هی تفسد.

[۶۷۸] (۴) حدث تقدیم و تأخیر هنا بین رقمی ۲۳، و ۲۴، ففی الأصل الیونانی الأخیر قبل الأول.

[۶۷۹] (۵) یجب حذف هذه الکلمهٔ إذ هی تحریف من الناسخ الذی زاغت عینه فاختلطت رؤیتها مع العبارهٔ التالیهٔ المشابهٔ لها بعض المشابهٔ.

[۶۸۰] (۶) هنأ أخطأ أمیوAmyot فی ترجمته، فترجم هذا العنوان هکذا:

Comment sont venus a Croissance les plantes et les animaux) Oeuvres Meslees de)Plutarque, t. ۱۲. Geneve, ۲۴۶۱

[۶۸۱] (۷) ص: فی- و التصحیح مما سیرد بعد فی الفصل الخاص بذلک. و فی الأصل الیونانی:

(کیف تکون الحمی، و هل هی مولدهٔ(عن شیء آخر)).

[۶۸۲] (۱) ص: مزمعون.

[۶۸۳] (۲) أی کم نصیبها و مقدارها من الفلسفهٔ کلها؛ أی: ما مکانتها فی نطاق الفلسفهٔ بأسرها. و فی الأصل.

[۶۸۴] (۳) الخطابهٔ: هذه ترجمهٔ للکلمهٔ دیالکتیک.

[۶۸۵] (۴) ص: لکل ما. و هنا اضطراب من سمع الناسخ واضح فحدث قلب فی کتابته للفظ. و هو فی الأصل الیونانی:

[۶۸۶] (۵) ص: علمیا. و الصواب عن الأصل الیونانی.

[۶۸۷] (۱) کذا فی الأصل! و واضح أن هاهنا سقط کلام. و أصله ما أثبتناه.

[۶۸۸] (۲) أی: الطبیعهٔ هی مبدأ الحرکهٔ و السکون فی الشیء الذی تکون الحرکهٔ و السکون فیه یوجد أن بالذات وجودا أولیا، لا بالعرض.

[۶۸۹] (۳) أی کل الأشیاء التی تقع تحت بصرنا.

[۶۹۰] (۴) أی لم یکن أزلیا.

[۶۹۱] (۵) أی أن الطبیعهٔ هی المبدأ الأول؛ و هی لیست فقط مبدأ حرکهٔ، بل و أیضا مبدأ سکون.

[۶۹۲] (۶) ص: و إن.

[۶۹۳] (۱) النص هنا یختلف اختلافا جدیرا بالعنایهٔ ملیئا بالدلالهٔ، لأنه یبین لنا کیف أن المترجمین کانوا حریصین علی إرضاء النوازع الدینیهٔ و إدخال اسم« اللّه» حیث یکون الأمر متصلا بالمبدإ الأول أو العلهٔ الأولی و ما شاکل ذلک؛ و فی هذا تغییر و تحریف ظاهر للمعنی الأصلی الموجود فی النص. و هذا الواقعهٔ تکشف لنا عن المسئولیهٔ الضخمهٔ التی تحملها أولئک المترجمون- و أغلبهم من رجال الدین أو ممن کانوا ذوی نزعهٔ دینیهٔ واضحهٔ. و النص الأصلی هو فی ترجمهٔ حرفیهٔ:

و المبدأ هو ما لم یکن شیء قبله عنه تولد؛ فیجب علینا أ لا نطلق اسم المبدأ علی ما یتولد عن غیره. بل الأحری أن یقال علی ما یتولد عنه غیره. فقبل الأرض و الماء کانت الهیولی التی عنها تولدا، و هذه(الهیولی) عدیمهٔ الصورهٔ و النوع: ثم کانت(أی قبل الأرض و الماء) الصورهٔ التی نسمیها کمالا(انتلخیا): ثم(ثالثا) کان العدم.

[۶۹۴] (۲) کذا؛ و صوابه: الأیونیین.

[۶۹۵] (۳) هذا: القول بأن الماء هو مبدأ الکون. أی: و ما دعا طالیس(ثالیس) إلی القول بأن الماء هو مبدأ الکون هو أنه وحید ...

[۶۹۶] (۴) ص: ثانی.

[۶۹۷] (۵) أی هومیروسHomerus .

[۶۹۸] (۶) الأوقیانوس: البحر المحیط؛ و هو عن هومیروس، کتلهٔ الماء التی تجری کالنهر حول الأرض(الإلیاذهٔ: ۱۴، ۲۴۵؛ ۱۸: ۳۹،

۳۹۹، ۶۰۷؛ ۲۰: ۷ الخ؛« الاوديسيا» ۴: ۵۶۸؛ ۱۰: ۵۰۹؛ ۱۱: ۱۵۷؛ ۲۴: ۱۲) و معنى هذا البيت: أن الأوقيانوس والد الأشياء كلها.

[۶۹۹] (۱) Anaximander.

[۷۰۰] (۲).

[۷۰۱] (۳) أى أنه يضع مادة و لا يضع علة فاعلة.

[۷۰۲] (۴) ص: أنقسمانس.

[۷۰۳] (۵) ص: كل- و لا معنى لها.

[۷۰۴] (۶) أى إناء للشرب؛ كأس.

[۷۰۵] (۷) أنكساغورس Anaxagoras.

[۷۰۶] (۸) كذا! و صوابه: اكلازومانيوس و هو لقب أنكساغورس فى نسبته إلى بلده أكلازومانيا المعروفة اليوم باسم سان جيوفنى S Giovanni. و هى مدينة فى أيونيا؛ على الجانب الشمالى من برزخ تيوس يفصلها عن أروترای جبال ميماس، و كانت مركزا مهما لصناعة الخزف و الأوانى الخزفية. و قد أخطأ كليمان هواز فصحح فى« البدء و التاريخ» هذا الاسم بأنه فيثاغورس! و قد ورد فى مخطوطته:« انفساغورس» و المقصود هو هذا، أى: انقساغورس.

[۷۰۷] (۹) بمعنى: ينحل.- و فى النص المخطوط: ينبذ!

[۷۰۸] (۱) خرم فى الأصل، و الزيادة مأخوذة عن الأصل اليونانى.

[۷۰۹] (۲) ص: متى.

[۷۱۰] (۳) الزيادة مأخوذة عن الأصل اليونانى.

[۷۱۱] (۴) كذا و فى الأصل فى اليونانى: الأعصاب.

[۷۱۲] (۵) ص: الذى.

[۷۱۳] (۶) المتشابهات الأجزاء: هى الذرات المعروفة عند أنكساغورس باسم هوميومريات.

[۷۱۴] (۷) هو أرخيلاس بن أبولودوس الإثينى.

و يقال أيضا إنه من ملطية- و كان تلميذا لأنكساغورس، و لكنه كان يرى أن العقل كامن فى داخل الهيولى و ليس يأتيها من خارج. و يرى أن الهواء هو مكان العقل.(راجع ديلز:

« أسلاف سقراط» ح ۱(ط ۳) ص ۴۱۰- ص ۴۱۴؛ جومبرتس، ح ۱ ص ۳۰۴ ص ۳۲۳ و ما يتلوها).

[۷۱۵] (۸) صوابها: الأيونيين كما أشرنا قبل فى موضع مشابه(ص ۹۷ تعليق ۲) و كما هو فى الأصل اليونانى.

[۷۱۶] (۱) هو فيثاغورس بن منساخوس من شامس و كان من رعية الملك بوليقراطس، و كان أبوه يعمل فى قطع الأحجار. و قد أحيطت شخصيته بهالة من الأساطير خصوصا فى عهد فورفوريوس و إيامبليخوس اللذين وصفا حياته. و كان ازدهاره حوالى سنة ۵۳۲ ق. م. و ارتحل إلى مصر و بابل؛ و انتقل إلى اقريطونا و أسس جماعة تشمل الجنسين، ذات نوازع ارستقراطية واضحة. راجع عنه كتابنا« ربيع الفكر اليونانى»، القاهرة ط ۲ سنة ۱۹۴۵.

و شامس جزيرة فى مقابل ساحل آسيا الصغرى استعمرها الأيونيون(و بعض الدوريين من ابيدوروس) و كانت ذات شهرة بالتجارة.

[۷۱۷] (۲) ص: تاليفاوت و هى فى الأصل اليونانى:(هرمونياس) أى الانسجامات النغمية.

و قد أصلحناها عن كتاب« البدء و التاريخ» لابن طاهر المقدسى ج ۱ ص ۱۳۶ نشرة كلمان هوار Huart باريس سنة ۱۸۹۹ حيث ورد:« و حكى أن فيثاغورس من أهل شاميا و هو أول ما سمى الفلسفة بهذا الاسم- و تاليس أول من ابتدأ الفلسفة- أنه كان يرى المبادى هى الأعداد المتعادلات، و كان يسميها تأليفات و هندسيات و يسمى من جمله ذلك اسطقسات و يقول الواحدة و الثانية

لاحد لهما فی المبادی؛ و یری أن أحد هذه المبادی هی العلة الفاعلة الخاصة، و هی اللّه عز و جل، و الثانی العقل، و الثالث العنصر، و هو الجوهر القابل للانتقال(؟) و عنه کان العالم المدرک بحس البصر».

[۷۱۸] (۳) أی یجعل من بین المبادی: الواحد، و الاثنین و هو عدد لا حد له. ذلک أن فیثاغورس کان یسمی الواحد باسم المحدود، و الاثنین باسم اللامحدود.

[۷۱۹] (۴) الأعاجم.

[۷۲۰] جمعی از نویسندگان، أرسطوطالیس فی النفس، ۱جلد، دار القلم - بیروت، چاپ: اول، ۱۹۸۰ م.

[۷۲۱] (۱) خرم فی الأصل لم یبق منه إلا ألف و لام؛ و هو فی الیونانی.

[۷۲۲] (۲) فی« البدء و التاریخ»:« لا و حق الرباعیة التی تدبر أنفسنا التی هی أصل لکل طبیعة التی تسیل دائما».

[۷۲۳] (۳) فی« البدء و التاریخ»: یجری وحده.

[۷۲۴] (۴) ص: کثیر.

[۷۲۵] (۵) ص: یکادوا.

[۷۲۶] (۶) أی: یکادون لا یدرکون.

[۷۲۷] (۷) ص: کل.

[۷۲۸] (۸) أی العدد اثنین.

[۷۲۹] (۹) فی« البدء و التاریخ»: بمحمودة- و هو تحریف.

[۷۳۰] (۱۰) الزیادة عن« البدء و التاریخ».

[۷۳۱] (۱۱) أی برهان و تعقل و قیاس.

[۷۳۲] (۱۲) أی ینتج عن ذلک شیء آخر بین.

[۷۳۳] (۱۳) فی الأصل هکذا! و لم نهتد لوجهه. و فی الیونانی: یا أیها الداناویون(الیونانیون) المثلثون بالغبطة.

[۷۳۴] (۱) ص: و اباسلس ... طابنطیس یقصد بهما: هیرقلیطس المعروف ثم هباسوس من متابونتوس Hippasus Metapontinus و کانت مستعمرة غنیة فی لوکانیا، ازدهرت منذ القرن السابع قبل المیلاد، و کانت مرکزا للفیثاغوریة إلی جانب کروتونا Kroton و فیها قبر فیثاغورس(راجع شیشرون۴, ۵, Definibus)

[۷۳۵] (۲) ص: ناولیس.

[۷۳۶] (۳) هنا أخطأ المترجم العربی و صوابه:« الذی تفلسف علی مذهب دیمقریطیس».

[۷۳۷] (۴) کذا و الصواب حذفها.

[۷۳۸] (۵) ص: سرار! و صوابها ما أثبتنا کما فی الأصل الیونانی.

[۷۳۹] (۶) القرع: التصادم.

[۷۴۰] (۷) خرم لم یبق منه إلا حرف: قد.

[۷۴۱] (۸) أی علی هیئة صنارة، شص.

[۷۴۲] (۱) فی الأصل الیونانی: علی هیئة حلقات متشابکة متصلة.

[۷۴۳] (۲) الصحیح: ابن ماتن.

[۷۴۴] (۳) أجریجنتم.

[۷۴۵] (۴) فی الأصل: و الا.- و واضح أن هاهنا ینقص: خر.

[۷۴۶] (۵) كذا! و لعل صوابه: زواس الأرجيس كما فى الأصل اليونانى أى زيوس(رب الأرباب) الناصع البياض. و فى المخطوطة دوابين الأسى.

[۷۴۷] (۶) ايرا: هيريه أو هيرا و هى ابنة خرونوس و ريا Rhea و زوجة زيوس؛ و من مناقبها أنها تؤثر تأثيرا ضخما فى الظواهر السماوية، و تستطيع أن تثير العواصف؛ و تهيمن على الكواكب المنتشرة فى السماء. و القرآن بين زيوس و بين هيرا هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها.

[۷۴۸] (۷) هو اسم آخر للجحيم(هادس) و هو باليونانية.

و معناها الحرفى: اللامنظور، و يسمى أيضا باسم بلوتون Pluton و هذا هو زيوس الأعماق و الظلمات، و يحمل طاقية الإخفاء(۷۲۲. scut .Hesiod)

[۷۴۹] (۸) هو العنصر المكون للماء و الهواء، و لعل الأصل فى هذه التسمية و المعنى أن يكون ثمت إله صقل اسمه.

[۷۵۰] (۹) ص: بدميرعها؛ و التصحيح أخذا بالأصل اليونانى.

[۷۵۱] (۱۰) ص: دواس.

[۷۵۲] (۱۱) ص: إلى.

[۷۵۳] (۱) يلاحظ أنه أوردها فى صورتها هذه تمشيا مع صورة المفعول به فى الأصل اليونانى و لم يرجعها إلى حالة الفاعل Nominatif إذ هى فى الأصل معربة فى السياق، هكذا.

[۷۵۴] (۲) أى سقراط المشهور و هو ابن سوفرنسقوس و من آثينا، و فى اليونانى.

[۷۵۵] (۳) ص: أسنة. و الغريب أن المترجم(أو الناسخ) يرسمها فى أشكال مختلفة.

[۷۵۶] (۴) أى أفلاطون بن أرسطون، و هو فى اليونانى.

و من الواضح أن فى اسم أبيه نقصا فى الأصل إذ ينقصه حرف نون: أرسطو(ن) و قد ورد فى« البدء و التاريخ» ناقصا حرف النون أيضا.

[۷۵۷] (۵) ص: اللّه، العنصر و اللّه هو ...- و قد أصلحناه وفقا للأصل اليونانى.

و كذلك ورد فى البدء و التاريخ هكذا:« اللّه و العنصر و الصورة» زعم المفسرون أن معنى قولهم:

اللّه، هو العقل(؟) العالم و معنى العنصر هو الموضوع الأول للكون و الفساد. و معنى الصورة جوهر لا جسم فى التخيلات»(ج ۱ ص ۱۳۹).

[۷۵۸] (۶) من الملاحظ أن كلمة« العلة الأولى» بالمعنى الحرفى لا توجد فى الأصل، بل هى تصرف من المترجم، و إنما فى الأصل اليونانى يوجد:« اللّه» فيقول.

[۷۵۹] (۷) Stageira مدينة على الجانب الشرقى من خلقيدية فى الاتحاد الأتيكى، شهرتها أتت من أنها مسقط رأس أرسطو؛ و قد خربها فيليب المقدونى(والد الاسكندر الأكبر) سنة ۳۴۸ ق. م. لكنه بناها من جديد إرضاء لأرسطو.

[۷۶۰] (۸) لاحظ أن المترجم صار يستخدم كلمة عنصر ترجمة لكلمة هيولى اليونانية.

[۷۶۱] (۹) أى زينون من قطيوس، و هو تلميذ اكراتس Krates الكلبى، و مؤسس المدرسة الرواقية. و قد اختلف فى تاريخ ميلاده و حياته(راجع فون أرنم:

« شذرات الرواقيين القدماء»، ح ۱ ص ۳ و ما يتلوها)، و لعله ولد سنة ۳۳۶، و توفى سنة ۲۶۴ قبل الميلاد. راجع كتابنا:« خريف الفكر اليونانى»، القاهرة ط ۲ سنة ۱۹۴۵.

[۷۶۲] (۱) ورد هذا الموضع هنا؛ و صوابه أن يوجد- كما أشرنا من قبل- تحت رقم ۲۴. راجع قبل ص ۱۰۲ س ۱- س ۴.

[۷۶۳] (۲) فی الأصل الیونانی: فی شکله الدائری.

[۷۶۴] (۳) أی الذرات.

[۷۶۵] (۴) ص: أجساما.

[۷۶۶] (۵) ص: أشکالا.

[۷۶۷] (۱) أی جسمانی.

[۷۶۸] (۲) ص: واحد.

[۷۶۹] (۳) کما فی الأصل الیونانی و قد أخطأ أمیو فی ترجمته هنا بینما أصاب دوبنر فی ترجمته اللاتینیة حیث: قال Mundum non esse perfectum و فی المخطوط هنا خرم لم یبق منه إلا حرف الباء.

[۷۷۰] (۴) هذه الإضافة مأخوذة عن النص الیونانی.

[۷۷۱] (۵) أی النماذج و النسخ.

[۷۷۲] (۶) هذه الإضافة مأخوذة عن النص الیونانی.

[۷۷۳] (۷) هذه الإضافة مأخوذة عن النص الیونانی.

[۷۷۴] (۸) فی الأصل الیونانی: یحیط به.

[۷۷۵] (۹) خرم فی المخطوط.

[۷۷۶] (۱۰) خرم فی المخطوط.

[۷۷۷] (۱۱) ص: متناه. و هذه الجملة یجب حذفها لأنه حدث هنا سقط کثیر أکملناه کما تری عن طریق النص الیونانی.

[۷۷۸] (۱۲) خرم فی المخطوط.

[۷۷۹] (۱) ص: الرواقون.

[۷۸۰] (۲) ناقصة فی المخطوط و هی فی الأصل الیونانی.

[۷۸۱] (۳) ص: من ... من ... من ... من ...

[۷۸۲] (۴) ص: شابه أجزاءه.

[۷۸۳] (۵) فی النص الیونانی: صار العقل، ذلک الشیء البالغ الإلهیة(أو: الإلهی جدا).- و هو الرأس لأن الرأس کریة الشکل.

[۷۸۴] (۶) السمنجونی و الأسمانجونی: ما کان بلون السماء من الألوان، و هو لفظ فارسی مرکب من: اسمان:

سماء، و گون: لون.

[۷۸۵] (۷) ص: عصمه جیدا.- و النص هنا ناقص فأصلحناه وفقا للاصل الیونانی.

[۷۸۶] (۸) الإضافة أخذا عن النص الیونانی.

[۷۸۷] (۹) ص: سمکتین.

[۷۸۸] (۱۰) ص: توأمین.

[۷۸۹] (۱) ص: أورسوس. و صوابه ما أثبتناه نقلا عن النص الیونانی و هو یوریفیدس Euripides الشاعر المسرحی الیونانی المشهور المتوفی سنة ۴۰۷- ۴۰۶ قبل المیلاد، و أما مولده فمن الأرجح أنه سنة ۴۸۵- ۴۸۴. و هو ابن فیثاغورس من فیلا Phyal و أمه کلیتو.

[۷۹۰] (۲) کذا! و سفیر: سافر، أی کاشف للأشیاء. و فی الأصل الیونانی: منوع، مختلف الزینة و الألوان.

[۷۹۱] (۳) کذا! و صوابه بحسب النص الیونانی: الذین وصفوا لنا عبادة الآلهة ...

[۷۹۲] (۴) فی النص الیونانی بدلا من: و غیر ذلک:« و الثمار التی تولدها الأرض».

[۷۹۳] (۵) أی ینسب، و فی المخطوط: یسمی.

[۷۹۴] (۱) ص: رابع و خامس.

[۷۹۵] (۲) کذا! و لم یوجد فی الأصل الیونانی فی نشرة دوبنر Plutarchi scripta Moralia ,Edidit Fr .Dubner باریس سنة ۱۸۵۶، نشرة فرمان دیدو Firmin Didot ص ۱۰۷۲ أ س ۱۸. فهل معنی هذا أن النص الیونانی الذی عنه أجریت هذه الترجمة العربیة العربیة کان مختلفا هنا عما ورد فی نص تلک النشرة؟ یلوح کذلک، و إلا فما کان للمترجم هنا أن یضیف من عنده اسم هذا الکوکب الذی من شأنه أن یعین علی نیل الرجاء. و إنما فی نشرة دوبنر هذه نجد: الأمل و العدالة و المساواة.

[۷۹۶] (۳) هو الشاعر المشهور هزیود من أسکر Askar فی بوئیتیا و هو مؤلف« نشأة الآلهة» Theogonie و فیه یعرض نظام الآلهة و تطور عالمها؛ و مؤلف« الأعمال و الأیام» و فیه یعلمنا أوقات الأعمال الزراعیة المختلفة، و ینطوی علی حکم أخلاقیة و وصف لخمس دورات عالمیة. و هناک خلاف حول صحة بعض أجزائها خصوصا الاستهلال، فی نسبته إلی هزیود.

[۷۹۷] (۴) ص: إما.

[۷۹۸] (۵) ص: جنن.- و الجنین الولد ما دام فی الرحم، و هو یقصد هنا الأولاد مطلقا. و الجمع: أجنة و أجنن.

[۷۹۹] (۶) ص: إلی.

[۸۰۰] (۷) فی النص وردت هذه الأسماء محرفة هکذا: فوورون و ولق و ادثار ناویا.

[۸۰۱] (۸) ص: سی میلا.- و المثل هنا معناه الأسطورة. و الملاحظ أن کلمة کان المترجمون العرب یترجمونها بکلمة« مثل». و قد نبهنا نحن إلی ذلک من قبل فی مقدمة نشرتنا لکتاب« المثل العقلیة الأفلاطونیة» ص ۴۸ من المقدمة؛ القاهرة سنة ۱۹۴۷.

[۸۰۲] (۹) أی هرقل ابن زیوس و القمینا Alkmena و هو إله شمسی و یتجسد القوة، و قد تکونت أسطورته و نمت أولا- فی ثیبا Thebes بلده، ثم فی أرجوس.

[۸۰۳] (۱۰) أی و هما أبناء زیوس: کستور و بولکس، و هما فی الفلک یعرفان باسم« التوأمین»، و قد ذکرناهما من قبل فی ص ۹۲ تعلیق ۳.

[۸۰۴] (۲) ص: بکروا.

[۸۰۵] (۱) أما دیونیسس فهو باخوس، ابن زیوس و سیمیله Semele و هو إله الخمر و رمز القوی المولدة للأرض، خصوصا للعصارة النباتیة التی تسری فی النبات؛ و هو کذلک إله الوحی الشعری.

[۸۰۶] (۳) فی فضل الجزء: لیست واضحة تماما. و النص الیونانی معناه أن ما هو أنبل یشبه ما هو أجمل و أحسن شکلا(أی الإنسان).

[۸۰۷] (۴) کذا و صوابه کما فی النص الیونانی: میلوس و اسمها الیوم میلو Milo و یطلق علی جزیرة من جزر السکلاد و علی مدینة فیها الیها ینسب دیاجوراس هذا، و هو شاعر غنائی، اشتهر فی العهد القدیم بأنه کان یسخر بالأسرار الألوسیسیة(راجع ارسطو فان:« مسرحیة الضفادع» ۳۲۰)، و عرف من بعد بأنه کان نموذج عدم الایمان باله(راجع شیشرون:

« طبیعة الآلهة» ۱ : ۱ ، ۲ ؛ ۲۳ : ۶۳؛ سکستوس امبریکوس:« الشکوک الفورونیة» ۳ : ۲۱۸)، و هکذا کان أیضا فی نظر الیهود و المسیحیین(عند یوسفوس و تسیان الخ).

[۸۰۸] (۵) هو Theodorus Cyrenaeus الملقب بلقب« الملحد» أو بلقب« الإله» سخریة منه لأنه کان ملحدا(راجع ذیوجانس اللائرسی ح ۲: ۱۰۰، ۱۱۶)، فیلسوف من المدرسة القورینائیة. و المعروف من أخباره هو أنه نفی من مدینته فی السنین العشرة الأخیرة من القرن الرابع قبل المیلاد، و یمکن أن یکون قد ولد قبل سنة ۳۴۰. و فلسفته تقوم علی أساس التعارض بین اللذة و الألم- راجع فیما یتصل به: اتسلر:« فلسفة الیونان» ح ۲ ق ۱ ط ۵ ص ۳۴۰ و ما یتلوها، و ص ۳۷۵ و ما یتلوها؛ ثم بریشتر Praechter « تاریخ الفلسفة

فی العصر القدیم»Altertums. d .Philos .d .Gesch ط ۱۲ ص ۷۱، ص ۱۷۶؛ ثم کارل یوئلJoel « تاریخ الفلسفة القدیمة»Philos. Antik .d .sGesch ج ۱ ص ۹۴۸ و ما یتلوها؛ ثم جومبرتس:« المفکرون الیونانیون» ح ۲ ص ۱۹۶ و ما یلیها

[۸۰۹] (۶) هوEvemerusTegeata من تیجیاTegea و قد ورد هنا خطأ أنه من قورینیKyrene و هو خطأ فی نفس المخطوطة الیونانیة التی ترجم عنها هذا النص العربی. فالثابت أن أویمیرس هذا هو من مسیناMessene . و لکن فی بعض المصادر ذکر أن وطنه غیر ذلک: فکلیمانس الاسکندری یذکر فی۴۲ Protrept .II اسم بلد آخر فیذکر نعتا له(من أجریجنتم) و إلی الآن لم یفسر المعنی المقصود بهذا؛ فلوطرخس هنا یذکر أنه من تیجیا؛ و یذکر جاکوبیJacopy فی مقاله عن أویمیرس فی« دائرة معارف الحضارة القدیمة» التی أشرف علیها بولی ثم فیسوفاPauly -WissowaReal -Encyl .d .class .Altertumswis

.

أن ذلک تحریف من صاحب الکتاب المتحول إلی فلوطرخس،« الآراء الطبیعیة» هذا، أو من ناسخه أو سبیوس، لأن شیشرون(طبیعة الآلهة ۱: ۱۱۹) و سکستس امبریکوس(« ضد الریاضیین»۰۵, IX) و فی رسالة ثاوفیلس إلی أو طلوقس(۳: ۷) لا یذکرون أی اسم بلد لأومیرس مع أنهم اعتمدوا علی کتاب فلوطرخس. علی أن هذه لیست حجة مقنعة لأنها حجة صمت فحسب.

[۸۱۰] (۱) نقص فی الترجمة العربیة.

[۸۱۱] (۲) أی زیوس کبیر الآلهة و یقصد بالسور هنا السور المحیط بالمعبد.

[۸۱۲] (۳) أیEuripides الشاعر المسرحی.

[۸۱۳] (۴) أی و هی محکمة آثینا.

[۸۱۴] (۵) ص: إلی سسین‌فس!- و معنی هذا أنه وضع هذا القول علی لسان سسوفوس و وافق علیه ...

[۸۱۵] (۶) غیر واضح فی المخطوط.

[۸۱۶] (۷) ص: باردا من باق ابدا السمع!!!

[۸۱۷] (۸) ص: فلیحس- و المقصودCallimachus .

[۸۱۸] (۱) ص: کلما ینفعل.- علی أنها مقحمة من المترجم العربی لحاجة فی نفسه و إن أفسد بذلک المعنی المقصود.

[۸۱۹] (۲)

[۸۲۰] (۳) أی علی غرارهم.

[۸۲۱] (۴) أی یصیبه التعب.

[۸۲۲] (۵) ص: منقول.

[۸۲۳] (۱) أص: إذ کان.

[۸۲۴] (۲) ص: غاممنن.

[۸۲۵] (۳) کلام غیر واضح فی المخطوط أصلحناه عن الأصل الیونانی.

[۸۲۶] (۴) أی أن أجاممنون الملک الخیر القوی فی الحرب قد قتله غیلة و غدرا فاجر(هو الذی فجر بزوجه) و فاجرة(هی زوجته). و أغاممنون هو بطل الیونان فی حربها مع طروادة.

و حینما کان بسبیل العود إلی بلاده ألقی مراسیه عند رأس مالیاMaleia حیث کان یسکن إیجستوسAigisthos (ابن تیستسThyestes) الذی اختدع زوجة أغاممنون و هی کلوتیمسترا Klytaimestra و هنالک أمر ذلک الفاجر رجاله بقتل أجاممنون، و فی بعض الروایات أن کلوتیمسترا، زوجته، قد اشترکت فی مؤامرة اغتیال زوجها. و لقد انتقم من ذلک فیما بعد أورستسOrestes ابن أجاممنون.

[۸۲۷] (۵) هو و كان من أقرباء أجاممنون. و له أعمال بطولة مشهورة.

[۸۲۸] (۶) ص: نصف.

[۸۲۹] (۷) الزيادة عن الأصل اليونانى.- و ديانيرا هى زوج هيركلس(أورقليس)، و قد كانت ابنة اونيوسOineus و قد ظفر بها أورقليس بعد كفاح مرير مع اخيلوس.

[۸۳۰] (۸) ص: داده- و هى فى اليونانى.

[۸۳۱] (۹) الكثرة.

[۸۳۲] (۱) صورة مفارقة.

[۸۳۳] (۲) صورة مفارقة.

[۸۳۴] (۳).

[۸۳۵] (۴) ص: متصلة- و التصحيح عن النص اليونانى.

[۸۳۶] (۵) ص: كان واحدا.

[۸۳۷] (۶) عقلى؟

[۸۳۸] (۷) فى اليونانية أى: على نحو عام، مشترك.

[۸۳۹] (۸) فى الأصل اليونانى: يقولون إن اللّه ...

[۸۴۰] (۹) بمعنى: إيجاد، تكوين ...

[۸۴۱] (۱۰) كذا! و فى الأصل اليونانى: و هذه النار تحتوى فى داخلها على كل الصور الخاصة بالبذور أو بالحيوانات المنوية، التى عنها تتولد الجزئيات.

[۸۴۲] (۱۱) بمعنى الهيولى، كما يلاحظ عادة فى هذا الكتاب.

[۸۴۳] (۱۲) ص: فهذا.

[۸۴۴] (۱۳) أى.

[۸۴۵] (۱۴) ص: أنه.

[۸۴۶] (۱۵) أى هوميومريات.

[۸۴۷] (۱) ص: دامريس واداس- و التصحيح وفقا للنص اليونانى كما أشرنا إلى ذلك من قبل:

[۸۴۸] (۲) ص: دامريس واداس- و التصحيح وفقا للنص اليونانى كما أشرنا إلى ذلك من قبل:

[۸۴۹] (۳) ص: دامريس واداس- و التصحيح وفقا للنص اليونانى كما أشرنا إلى ذلك من قبل:

[۸۵۰] (۴) أى لا يعترف بوجود هذه الأشياء.

[۸۵۱] (۵) ص: و هى- و قد يكون التحريف من المترجم الأصلى جريا على اللفظ اليونانى لأنه مؤنث.

[۸۵۲] (۶) الذرات، الجواهر الفردة:

[۸۵۳] (۷) ما هو غير جسمانى، لا جسمانى.

[۸۵۴] (۸) أى جسمانى:

[۸۵۵] (۹) مثال: نوع:

[۸۵۶] (۱۰) خرم فى الأصل أكملناه وفقا للنص اليونانى.

[۸۵۷] (۱۱) ص: فهو.

[۸۵۸] (۱) أى أن ارسطو كان يرى أن الصور غير مفارقة للهيولى(العنصر) التى عنها صنع اللّه الأشياء المخلوقة: لكن فى الترجمة اللاتينية لدوبنر هكذا:

non tamen a materia secretas, neque exempla rerum a Deo factarum

[۸۵۹] (۲) فى النص اليونانى:« العلة هى ما عنه يحدث شىء أو ما من أجله ينتج شىء».

[۸۶۰] (۳) أى أن أفلاطون يرى أن أهم هذه العلل هى التى بمعنى: الذى به، و هذا(أى هذه العلة الفاعلية) هى العقل عنده.

[۸۶۱] (۴) فى الأصل اليونانى:« أن العلل الأولى هى لا جسمانية».

[۸۶۲] (۵) أرواح بالمعنى الرواقى أى نفوس مادية.

[۸۶۳] (۶) ص. الأجسام و الصحيح: الجسم- و هو فى النص اليونانى أيضا مفرد و ليس جمعا:

[۸۶۴] (۷) ص: مكان.

[۸۶۵] (۸) بالقول المطلق: مطلقا، على وجه الإطلاق.

[۸۶۶] (۱) ص: أوسط.

[۸۶۷] (۲)-Epicurus

[۸۶۸] (۳) ص: فان أولى.

[۸۶۹] (۴)(و على) قيام: عموديا.

[۸۷۰] (۵) ارتعاش: ذبذبة.

[۸۷۱] (۶) فى الأصاغر:

[۸۷۲] (۷)-Heraclitus و الزيادة هنا مأخوذة عن النص اليونانى.

[۸۷۳] (۸) أى خط محيط.

[۸۷۴] (۱) أى القدماء أو الأوائل.

[۸۷۵] (۲) أى أن: الأوائل كانوا يرون أن اجتماع العناصر(الاسطقسات) يتم بحدوث التغير فى الكيفيات.

[۸۷۶] (۳)-Anaxagoras .

[۸۷۷] (۴) ص: يعرفون.

[۸۷۸] (۵) هذا بيت شعر من قصيدة انبادقليس فى الطبيعة.

[۸۷۹] (۶) ص: لوقبلس- و هو Leucippus صاحب المذهب الذرى، و كان أستاذ ديمقريطس الذى توسع فى المذهب الذرى و أقامه على قواعد راسخة مما جعل الناس ينسون ليوقبس و لا يكادون يذكرون إلا ديمقريطس، الى درجة أن الشك فى العصر القديم بل و العصر الحديث قد أثير حول وجوده فعلا. راجع عنه كتابنا:« ربيع الفكر اليونانى»، القاهرة ط ۲ سنة ۱۹۴۶؛ و راجع جومبرتس:« المفكرون اليونانيون»، ج ۱ ص ۲۵۴ و ما يتلوها؛ و ص ۴۵۵؛ و قد نشر شذراته الباقية ديلز فى كتابه« أسلاف سقراط» Die Vorsokratiker ج ۲ ط ۳ ص ۱ و ما يتلوها.

[۸۸۰] (۷)-Demetrius .

[۸۸۱] (۸)-Metrodorus .

[۸۸۲] (۹) ص: متناهية.

[۸۸۳] (۱) الأحرى أن يكون هذا رأى فيثاغورس.(+) المختصر: فى اليونانى(- الحوض).

[۸۸۴] (۲) ورد فى ص: ينى- و هو خطأ واضح صوابه ما أثبتناه.

[۸۸۵] (۳) ص: النفوس.- و التصحيح وفقا للأصل اليونانى.

[۸۸۶] (۴) ناقص فى النص و أضفناه ليستقيم المعنى.

[۸۸۷] (۵) أى اختلافا.

[۸۸۸] (۶) ص: مثل.

[۸۸۹] (۷) ص: و فر.- و التصحيح عن النص اليونانى حيث يرد:

[۸۹۰] (۸) يلاحظ أن هذه العبارة التى تعبر عن رأى أرسطو لا توجد فى النص اليونانى فى نشرة دوبنر Dubner فهل معنى هذا أن النص اليونانى الذى نقلت عنه الترجمة العربية كان أكمل؟ أو أضاف المترجم هذه العبارة من عنده؟ هنا مشكلة ظاهرة الأهمية.

[۸۹۱] (۹) و هو إيراتوستينس من قورينا Kyrene ولد حوالى سنة ۲۷۵ قبل الميلاد، و كان تلميذ كليماخوس Kallimachus تتلمذ فى ثينا لأرستون و أركزيلاوس Ariston Arkesilaos ؛ و كان ذا نزعة رواقية. ثم دعاه بطلميوس أو يرجيتس Ptolemaios Euergetes إلى مكتبة الاسكندرية حولى سنة ۲۳۵ قبل الميلاد و بقى فيها حتى مات بعد أن بلغ من الكبر عتيا. و كان متعدد الجوانب؛ لكن برع خصوصا فى الجغرافيا، فكتب كتابا فى الجغرافيا بعنوان:« جغرافيات» فى ثلاث كتب أو مجلدات.

و فى الجزء الأول منه حارب النزعة إلى الإفراط فى استغلال هو ميروس من الناحية الجغرافية.

و فى الجزء الثانى أتى بجغرافيا رياضية فزيائية، و أتى خصوصا ببرهان على إمكان قياس مساحة الأرض، و قسمها إلى مناطق. و فى الجزء الثالث أورد خريطة للأرض.

[۸۹۲] (۱۰) فى النص اليونانى:«(الزمان هو) مسير الشمس»: و المعنى متقارب.

[۸۹۳] (۱) نقص فى المخطوط أكملناه عن النص اليونانى.

[۸۹۴] (۲) الضمير فى أكثرهم يعود على« الفلاسفة»، و لهذا فان فى الترجمة اللاتينية فى نشرة دوبنر نجد:

Plerique Stoicorum, ipsummotum. Plurimi philosophorum

.

[۸۹۵] (۳) فى الوهم.

[۸۹۶] (۴) ص: كامنة.

[۸۹۷] (۵) نقص أكملناه عن اليونانى.

[۸۹۸] (۶) Herophilus و هو من خلقدون Chalkedon و يعد إلى جانب إيراسستراطوس Erasistratos أهم طبيب فى العصر الهلينى بالاسكندرية حوالى سنة ۳۰۰ ق. م. و كان مبرزا فى التشريح خصوصا فى تشريح المخ و كتب كتابا بعنوان:« التشريح» و اكتشف أوعية الكيلوس، و أسس نظرية الأمراض العصبية. و أفرد رسالة خاصة فى تشريح العين بعنوان و رسالة فى النبض و استعمل فى قياس النبض ساعة مائية.

و له شروح عديدة على رسائل لأبقراط.

[۸۹۹] (۷) كذا! و فى اليونانى: من الطبيعة.

[۹۰۰] (۸) ص: الجوهر- و التصحيح بدليل ما يرد بعده: للجواهر الفاسدة.

[۹۰۱] (۹).

[۹۰۲] (۱) وردت هذه الفقرة فى كتاب« الحاصل» لجابر بن حيان هكذا:« القول فى الضرورة:

أما ثاليس فانه يرى أن الضرورة هو شىء من الأشياء فى غاية القوة، لأنها تقوى على الكل. و أما فوثاغورس(و فى مخطوط جار اللّه:

فيثاغورس) فانه يقول إن الضرورة شيء موضوع فى العالم. أما برمانيدس و ذيمقراطيس فانهما كانا يريان أن كل الأشياء فبالضرورة شيء كانت؛ و أن الضرورة هى البخت و هى(مخطوط باريس: و هو) الانتقام و هى السياسة، و هى فاعل(مخطوط جار اللّه: و هى فن فاعل) للكل»(نشرة باول كراوس فى الجزء الثانى من كتابه:« جابر بن حيان» ص ۳۳۶. القاهرة سنة ۱۹۴۲ عن مخطوط باريس رقم ۵۰۹۹ ورقة ۱۱۶ أ- ب و مخطوط جار اللّه باستانبول برقم ۱۶۴۱ ورقة ۱۱۱۷ إلى ۱۱۱۹ ا).

Paul Kraus: Jabir ibn Hayyan. Le Caire ۲۴۹۱

.

[۹۰۳] (۲) هى ترجمة لكلمة عدالة و هى ترجمة و إن صحت بتعسف، فانها غريبة.

[۹۰۴] (۳) الكلمة الأصلية هنا هى: و معناه: العناية، الاحتياط، و فى النص: السياغة، و

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج ۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحامِيل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جهةٍ أُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ أُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹