الباب الخامس

الفلسفة والأخلاق

(من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد)

---

٨٤ — تمهيد :

ا — بعد وفاة الإسكندر (سنة ٣٢٣) وتجزء ملكه انتشرت الثقافة اليونانية فى بلدان البحر المتوسط ، وتعارف العالم اليونانى والعالم الشرقى ، وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون — ولا سيما الساميون منهم — فى العلم والفلسفة ، وقامت فى الشرق حواضر علمية جديدة ، فى مقدمتها الإسكندرية وبرغاما ورودس ، مع بقاء أثينا مركز الفلسفة . ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفى ، وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة ، مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عند أفلاطون . فجدد أبيقورس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وأغرب تلاميذ « صغار السقراطيين » فى تعاليمهم وفى سيرتهم . وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت ، فضعفت الثقة بالعقل ، ونبت مذهب الشك وطغى على الأكاديمية نفسها .

ب — على أن لهذا الدور فضلاً كبيراً على العلوم والصناعات . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم ، نشأ فيه إخصائيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم . نذكر من رجال هذا القرن الثالث أقليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) ، صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلّم بالإسكندرية . وأرشميدس السراقوصى (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية فى شبابه ، ولكنه قضى معظم حياته فى وطنه . كان يجمع بين النظر والعمل ؛ له أبحاث عويصة فى الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة ، منها آلات حربية ، ومرايا محرقة ، وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسى الفلكى الكبير الذى قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) .

الفصل الأول

المدارس السقراطية

٨٥ — المدرسة الميغارية :

ا — سبق القول (٢٩ ، ١) أن « صغار السقراطيين » أسسوا مدارس دامت زمناً طويلا . ونحن نذكر هنا أشهر رجالها .

ب — جاء بعد أقليدس الميغارى أوبوليدس الملطى ؛ وكان خصما عنيداً لأرسطو . استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون ، يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالى ، وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب فى آن واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذى أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة ، منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً فى قولك ، فأنت كاذب وصادق فى آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين إذن لك قرنان . ومنها : إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنّعاً فإنك لا تعرفه ، إذن أنت تعرف أباك ولا تعرفه فى آن واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ، ولا الحبتان ولا الثلاث ، فمتى يصح أن يقال « كومة » مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؟ أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع ؟ وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

ج — وجاء بعده أستلبون الميغارى . نحا نحوه فأصاب إقبالا كبيراً ، إذ يقال إن تلاميذ ثاوفراسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمداً على برهان الخلف أيضاً . وذكرت له حجج ، منها : ليس مثال الإنسان فلاناً أو فلاناً ، ولا متكلما مثلا أو غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يتكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم ، فليس هذا الذى تعرضه علىّ بقلا من حيث إنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص فى ميغارى ، فيلزمك

القول إنه لا يوجد إنسان فى أثينا من حيث إن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم ، فذهب إلى أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدى إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم فى هذه الطريقة قول يتطابق ماهيتين متمايزتين مثل : « إن الفرس يعدو » و « إن الإنسان طيب » وهذا يعنى أن كلا من الفرس والإنسان هو شىء آخر غير ذاته . وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشىء الذى هو إنسان ، لم يسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلا أو إلى الغذاء . — والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين فى شىء .

٨٦ — المدرسة الكلبية :

ا — كان الكلبيون يشترطون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية . ولما تغير الزى الشعبى بتأثير المقدونيين ، احتفظوا هم بزيهم ، فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون فى التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود وليس لهم من مأوى سوى المعابد وغيرها من الأمكنة العامة . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عريانا تحت المطر فى برد الشتاء ، أو يمكث فى شمس الصيف المحرقة ، ليظهر قوة احتماله — وما إلى ذلك ، كانوا يغشون المجالس ويتطفلون على الموائد ، فيجابهون الحضور بنقائصهم فى قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات ، بل يدعون أنهم فى كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تزوس ، هى ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيها فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة ، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب — فبعد أنتستانس قام ديوجانس (٤١٣ — ٣٢٧) وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضيف إليه من حكايات ، بعضها مشهور . هذه الحكايات مؤلفة فى الحقيقة من قطع غير متجانسة تتبين فيها شخصين متمايزين : الواحد ملحد مستهتر ، والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثانى استنادا إلى أن أوائل الكلبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم انتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التى تمثله متهتكا ، إنما وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون ، أو البعض منهم ، إلى مذهب اللذة ، وأخذوا به جهاراً فى غير كلفة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه ، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية ، ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة

فيجيدوها ، كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته ، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء . ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية ، الواحدة متممة للأخرى ، وكل منهما مرب للإرادة . وكان يحتقر العرف ، ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر . وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار ، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة . وكان الكلبيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعوراً بالوطنية وحرصاً عليها ، وأكثرهم ميلاً للإنسانية يستحبون الدول الكبرى ، كدولة الفرس ودولة الإسكندر ، دون الأوطان الضيقة أي المدن اليونانية وعصبياتها . وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام : فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ، ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهي مطلق لا يحتمل الإضافة ، وهي الحقيقة ، وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتبين من هذا أن المذهب الكلبي وحدة متماسكة الأجزاء .

٨٧ — المدرسة القورينائية :

ا — كان من الظواهر الطريفة أن ابنة أرستبوس ترأست المدرسة من بعده ، وخلفها ابنها أرستبوس الصغير . ويقال إنه هو الذي عمّم مذهب اللذة ، فأضيف المذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل أن أرسطو لا يذكر أرستبوس في كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه النقطة ، فقد غلا رجال المدرسة في الحسية وعلّموا الإلحاد ، فقال واحد منهم إن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم .

ب — وآخر ممثلي المدرسة « هجسياس » ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر ، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها ، فالسعادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة عبث بل تناقض ، لأن اللذة تخلّف الألم دائماً . فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة ، إذا قهرت على هذا النحو ، عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت الحياة معادلة للموت . فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفي بالموت . فلقب هجسياس « بالناصح بالموت » واستمع له كثيرون ، واقتنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشي الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار ، ففي هجسياس وأغلق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وإن في هذا الاستدلال لعبرة !

الفصل الثاني

أبيقورس

(٣٤١ — ٢٧٠ قبل الميلاد)

٨٨ — حياته ومصنفاته :

ا — ولد أبيقورس في ساموس من أسرة أثينية . وكان أبوه معلماً ، وكانت أمه ساحرة تعزّم في المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ، ولم تطل إقامته بها ، فرحل إلى آسيا الصغرى ، وعلّم في بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ . فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساء ، يتعلمون منه « حياة اللذة السهلة » . وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء ، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق ، فقيل لذلك « حديقة أبيقورس » . كان ضعيف البنية ، ولكنه كان قوي النفس ، شديد التجلد للمرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعي أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجاهم جميعاً ، نخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما : الواحد أفلاطوني ، والآخر ديموقريطي . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه ، بارأبهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة ، وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة . وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه ، فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن أيونية وفي مصر (ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عالياً لمريديه . ولفرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهاً جاء العالم بوحي جديد ، وكانوا يكرمون ذكراه تكريماً دينياً .

ب — وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب « في الطبيعة » وآخر في المنطق اسمه « القانون » ورسائل إلى مريديه في الخارج . وكل ما بقي لنا ثلاث من هذه الرسائل : واحدة في الطبيعة ، وأخرى في الآثار العلوية ربما كانت منحولة ، والثالثة في الأخلاق . ثم « الأفكار الرئيسية » وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة ،

إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ ، وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٩ — المنطق :

ا — كان أبيقورس يشبه سقراط والسقراطيين فى الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانونى » (أى المنطق) والعلم الطبيعى . وكان تعريفه للفلسفة أنها « الحكمة العملية التى توفر السعادة بالأدلة والأفكار » . وهى بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان فى كل سن ، فكانت المدرسة مفتوحة لكل « طالب نجاة » ملم بالقراءة وكفى . وبهذا المعنى أيضاً كان أبيقورس يباهى بأنه بدأ يتفلسف فى الرابعة عشرة ، ويقول : « ألا لا يبطئن الشاب فى التفلسف ولا يكلّ الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن ملاءمة للعناية بالنفس ، وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد ، أو أنها فاتت ، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد ، أو أنها فاتت » .

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمى ، وإنما وجه همه إلى نقد المعرفة ، والنظر فى علامات الحقيقة ، وفى الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الانفعال ، والإحساس ، والمعنى الكلى ، والحدس الفكرى . فالانفعال هو الشعور باللذة والألم ؛ والإحساس الإدراك الظاهرى ؛ وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أى التى تحدثه فينا ، فإن الإحساسات صادقة على السواء ، أى أنها صور مطابقة للأشياء ، بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة « اصطلاح » . أما خطأ الحواس فليس يقع فى الإدراك ، بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك : فنحن لا نخطىء إن قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديراً ، ولكنا نخطىء إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل ، وأننا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس ، فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها . — فأبيقورس يثق بالإحساس ، ويتهم إضافات العقل .

حـ — ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كلياً أثبتناه فى لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلى صادراً عن الإحساس ، فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن « فكرة سابقة » نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة . فهو الذى

يسمح لنا بأن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشي أهو فرس أم ثور ؟ » . وهو الذي يسمح لنا بأن نصدر أحكاماً تجاوز التجربة الراهنة ، مثل قولنا : « هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شجرة » . فإن الأسئلة والأحكام التي من هذا القبيل تعني أننا حاصلون على المعاني المذكورة فيها حصولاً سابقاً على الإحساس الذي حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس .

٤ — والحدس الفكري استدلال . وله منهجان : فهو من ناحية يؤدي بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة ، ولكن التجربة إما أن تقتضيها كعلة أو شرط ، وإما ألا تبطلها ، مثل الجوهر الفرد ، فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعي ؛ ومثل الخلاء ، فإنه شرط الحركة من حيث إن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكاناً يتحرك فيه ، والحركة ظاهرة محسوسة جلية ، فشرطها موجود ؛ ومثل لانهاية المادة ، فإن التجربة ، إن لم تؤيدها ، فهي لا تبطلها . هذه الأشياء يسميها أبيقورس باللامحسوسات ، ولكنه لا يعني أنها لا ماديات ، كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسي . — ومن ناحية أخرى الحدس الفكري استدلالي يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر . وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في أنفسها ، لا في علاقاتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلي .

٩٠ — الطبيعة :

اصطنع أبيقورس مذهب ديموقريطس . ولكنه نظر إليه نظرة خاصة ، وأدخل عليه بعض التعديل . هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره في ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير . أما التعديل فسوف نشير إليه في سياق الكلام . وأما النظرة الخاصة فهي أن ليس للعلم الطبيعي قيمة ذاتية ، ولا يعتبر مطابقاً لحقيقة الوجود ، وإنما هو ، مع استقلاله بقضاياه وبراهينه ، مرتب لعلم الأخلاق . ذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة ، فهي لذلك تحتمل أكثر من تفسير . فالعلم الطبيعي مجموعة تفسيرات ممكنة ، قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ، والغرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تفي بهذا الغرض ؛ مثال ذلك : قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتياً (!) ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر ، فإن أي واحد منها يكفي

لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم ، فإن « نظرة إجمالية » تكفى ، إذ ليس العلم الطبيعى مطلوباً لذاته ، بل لعلم الأخلاق وبالقدر اللازم له فحسب . — وهذا موقف له مثيله فى العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ، فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو « فروضاً نافعة » ويظنون أن هذه النسبية هى الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة ولإقامة الأخلاق .

ب — الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة : أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان ، أموراً حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الحدس الفكرى) . أما اتصال المادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به ، فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقمة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة إذن ، وهى فى عدد غير متناه ، تؤلف عوالم غير متناهية ، لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما ، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس ، وليس يمكن تركيب أى شىء من أى الجواهر ، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التى تدخل فى تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنها لم تثبت فى مركباتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً فى خلاء لا متناه . وعلة الحركة باطنة فيها ، وهى الثقل — وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل ، فتترك الحركة من غير علة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر فى خط مستقيم من أعلى إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التى يجتازها الجسم المتحرك ؛ والخلاء عديم المقاومة ، فالسرعة فيه متساوية . غير أن للجواهر انحرافا عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء أنفسها مقدارا صغيرا للغاية ، فتلتقى وتؤلف المركبات . ولا يحتج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط فى الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبدا لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة ، فيلزم أن شرط وجودها حقيق ، من حيث إن الانحراف هو الفرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر . هذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى الحدس الفكرى . ومن جهة أخرى وتطبيقاً للمنهج الثانى نقول : إنا نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء فى الطبيعة ، ولا يمكن أن تخرج الحرية

من اللاحرية . — وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقورس عن ديموقريطس ، فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطا للأخلاق ، ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير .

ح — والأحياء أعقد المركبات . نشأت اتفاقا على ما قال انبادوقليس وديموقريطس ، وبقى الأصلح وثبت نوعه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية ، تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهى اثنتان أو لها وظيفتان : الواحدة حيوية ، وهى بث الحياة فى الجسم ، والأخرى وجدانية ، وهى الشعور والفكر والإرادة . تؤدى الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله ، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب . الأولى شرط الثانية ، والجسم شرط النفس كلها ، فإنه إذا انفصلت جواهر الجسم انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ؛ أما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم .

ى — ويفسر الإحساس بأن « قشوراً » رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء ، وتتحرك بسرعة فى الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فهى « أشباه » لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب ، أحدثت الإحساس . وفى الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ، ليس فقط من الأشياء القريبة ، بل أيضا من الأشياء البعيدة والماضية ، وهذه الأشباه أصل خيالات المنام واليقظة : فالمخيلة تجرى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفا من الأشباه تزدحم على الفكر فى كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا بالتى يوجه اليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صورا ماضية . وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس ، كرؤية البرج المربع مستديراً ، وهذا أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ، ولا إلى اعتباره نذيراً من لدن الآلهة .

ه — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولا أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس ، وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا فى المنام وفى اليقظة ، والتى لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً لكل شىء ضد يحقق المعادلة فى الوجود ، فلا بد أن يقابل الوجود الفانى

التألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة ، متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دثور ، ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا ، فهم لا يعنون بنا ، ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا ، ولا يعلنون عن إرادتهم بالنُّذر ، كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات ، مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل . فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم ، وأن ننفى عن نفوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير فى العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقورس أن يرفع عنهم هذا الكابوس ؛ وكان فى وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون ، فآثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا فى حق الآلهة ، فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك فى الشعائر ، ولعله كان يفعل ذلك استرضاء للعامة وتفادياً من الخصومة معهم وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

٩٩ — الأخلاق :

١ — فى هذا المذهب ، السعادة هى اللذة الجسمية حتماً ، من حيث إنه لا يعترف بغير المادة . وفى الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة . ولكنه لا يتابع أرستبوس ، بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة النفسية ، ويستبقى : الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلقى مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة ، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هى التى تحكم بما يلائمها ، لا العقل الذى هو فى الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسى : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ، ومن ثمت إلى لذات وآلام ؟ وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء . — ومتى تقرر أن اللذة غاية ، لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم فى تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهى الحياة اللذيذة السعيدة ، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة ، شريفة أو خسيسة ، فإن كل لذة خير ، وكل

وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة ، وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة . ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب ، وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً : فإن الشره مثلاً يورث المرض ؛ فيجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التي تجر ألماً ، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً . فيجب تعديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم . — وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة . لقد كان أرسنبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل ، وأن ينقلب حسبان العواقب قيداً وعبودية . ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة ، يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق . وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب — ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرستيبوس يدعي أنها جميعاً سواء ، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات ، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة ، وعواقبها في الحياة بأكملها ، وجدناها تتفاوت . وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث : الأولى لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية ، وهي تلك التي تسكن آلاماً طبيعية ، مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش . والثانية لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية ، وهي تلك التي تنوع اللذة فقط ، ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي ، مثل لذة الأغذية المترفة . والثالثة لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ، ولكنها تقوم في النفس بناء على ظن باطل ، مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصغي دائماً إلى نزعات الطائفة الأولى ، وهي أبسط النزعات وألزمها ، تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وإرضاؤها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ، ويرفض لذائذها بالكلية . أما نزعات الطائفة الثانية ، فينظر إن كان يرضيها أو يقمعها ، ويرجع في هذا النظر إلى الحكمة العملية ، فإن حكمت بقبولها أرضاها ، ولكن بتؤدة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

ج — وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم ، فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة ، تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه ، أي أن يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراغاً من اللذة ، أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت ، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة ؛ ولكنه هو اللذة بعينها ، هو الاستمتاع بالتوازن ، فإن

اللذة تنشأ حالما يزول الألم ، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة المظمى . وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام ، والطمأنينة التامة ، بمأمن من كل اختلال واضطراب . — ولكن الجسم معرض دائماً للألم ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد ، إلى جانب الألم الجسمى ، لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ، ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ ليس فقط باللذة الحاضرة ، بل أيضاً بذكرى اللذة الماضية ، وبرجاء اللذة المستقبلة ، فتستطيع فى الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها ، وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية ، مستطاعة للنفس دائماً . فسعادتنا تتوقف على النفس ، ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس ، كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت ، فهو لا يخاف الظواهر الجوية ، ولا القدر ، ولا الآلهة ؛ بل لا يخاف الموت ، فإن خوف الموت من فعل المخيلة تتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم . أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام ، هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت ؛ وحين يوجد الموت نعدم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل ، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه . إن المهم فى السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن المدة لا تزيد فى اللذة .

٤ — ولكن أبيقورس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرستبوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة . فإذا كانت اللذة هى الغاية ، وكان كل شىء ينتهى عند الموت ، فما هو الفيصل بين المذهبين ؟ ولمَ تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة ، الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقورس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره فى النفس ؛ فإذا كان هذا الرجاء لاذاً إلى حد تلطيف ألم جسمى محسوس ، فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وأن توقع انقضائها ينغصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقورس بارعاً فى انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم فى انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة ، دون أن يضع بين الجسم والنفس فرقاً جوهرياً ، ودون أن يغير معنى اللذة . ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير ، وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة ، وإلا كانت الأخلاق لغواً ، وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء ، وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة ، انتحرنا على قول هجسياس .

هـ — قلنا إن أبيقورس يستبقى الفضائل المعروفة . والحقيقة التى وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا فى الظاهر ، وإلى الحد الذى يتفق مع المنفعة ، ويكفل الطمأنينة . فالحكمة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية ، وتقنع منها بمقدار ، خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم فى سبيل اللذة ، والتسليم بما لا مفر منه . والصداقة نافعة لذيذة ، فالحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة . ولكنه يتجنب الحب ، لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم فى الأكثر ، لما يجره الزواج من شواغل متعددة . وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية ، وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهى فى الأصل تعاقد قائم على المنفعة ، بحيث لو انتفى التعاقد ، أو تعارضت معه المنفعة ، أصبحنا فى حل من هذه العدالة . وبعبارة أخرى إننا نقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا فى الخروج على القانون منفعة لنا ، وأمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى ، فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير . ولنا أن نستوحى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد ، إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا فى الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، وليحتفظ بالطمأنينة وهى خيره الأعظم . — وكل هذا منطق فى هذا المذهب الحسى . قال به السوفسطائيون قبل أبيقورس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل ، فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد . غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا . فلم تقوَ طويلاً على المبادىء ، ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقورس عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار ، فظلمه شخصياً ، ولكنه أنصف مذهبه فى جوهره ، وفى سيرة أتباعه ، وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة « اللذة السهلة » .

الفصل الثالث

الرواقيـــة

٩٢ — مؤسسو الرواقية :

ا — الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها . وضع أصولها زينون ، وكملها تابعان من بعده ، وثلاثتهم أسيويون . فزينون (٣٣٦ — ٢٦٤) ولد فى كتيوم من أعمال قبرص وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصياً يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . فقرأها ابنه ورغب فى الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالى سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى اقراطيس تلميذ ديوجانس الكلبى وإلى استلبون يغارى وإلى رجال الأكاديمية ؛ ثم أنشأ مدرسة فى رواق (« ستُوى » باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء ، فدعى وأصحابه بالرواقيين . (ويسميهم الإسلاميون أيضاً بأصحاب المظلة ، وأصحاب الاصطوان) . وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه .

ب — وخلفه اثلاينتوس (٣٣١ — ٢٣٢) جاء من أسوس ، وانضم إلى المدرسة ، ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته . وكان مصارعاً قبل أن يتوفر على الفلسفة . وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب ، وشدة تعصبه له ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية ، قليل التوفيق فى مناقشاته مع الأبيقوريين ، فتقهقرت المدرسة فى أيامه .

ح — ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أثريسيبوس (٢٨٢ — ٢٠٩) : ولد فى سواس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية . ودخل المدرسة ، فرفع من شأنها بتعليمه القوى وكتبه الكثيرة ، واستحق لقب المؤسس الثانى للرواقية . — ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات . لذلك يصعب تعيين نصيب كل منهم فى مجموع المذهب كما أمكن تركيبه .

٩٣ — المنطق :

ا — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة فى عبارة واحدة ، قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر فى ثلاثة قرون . فهى تقول بالنار الحية ، وباللوغوس أو العقل منبثاً

فى العالم ، وتسميه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ، وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التى تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، وتقصى الآلهة خارج العوالم ، وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر ، أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقورس وأتباعه ، واصطنعت آراء أفلاطونية ، وفصلت القول فى الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاولتها » . والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعى والجدل (أى المنطق) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط : فإن العلم الطبيعى يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة ، هو الذى يربط التالى بالمقدم فى المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود فى الأخلاق . وبعبارة أخرى : المنطق صورة الطبيعة فى العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث إن الرجل الفاضل طبيعى وجدلى ، وإن الطبيعى جدلى وفاضل بالضرورة ، وبحيث إن « الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعى ، وسياجه الجدل ، وثماره الأخلاق » . وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — والرواقيون ماديون . فكل معرفة هى عندهم معرفة حسية ، أو ترجع إلى الحس . والأصل فى المعرفة أن الشىء يطبع صورته فى الحس بفعل مباشر ، لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التى من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هى الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد المبسوطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً ، ويعنى بها التصديق الذى يقوم فى النفس مجاوبة على التأثير الخارجى ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ، ولو أنه يصدر حتماً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم ، يشبه اليد المقبوضة تمام القبض . والدرجة الرابعة والأخيرة العلم ، يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطاً عليها باليد الأخرى . والعلم تنظيم المعرفة الحسية ، أى جمع الإدراكات الجزئية ، وسلكها فى مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود ، فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولى المصاحب للإحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات ، تحدث عفواً فى كل إنسان دون قصد ولا تفكير ، فهى غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء .

وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التى نركبها نحن بمناسبة الأشياء ، وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها ، كان لنا علم المنطق .

حـ — وكون الموجود جسمياً ، والمعرفة حسية ، يستتبع أن موضوع القضية جزئى . وقد يكون معينا يشار إليه بالبنان ، مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين ، مثل قولنا « بعض » أو نصف معين ، مثل قولنا «سقراط» دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والمحمول فعل صادر عن الموضوع ، أو حدث عارض له ، مثل « سقراط يتكلم » بحيث تترجم القضية عن فعل جسم فى جسم ، أو انفعال جسم بجسم ، فإن لكل شىء فى كل ظرف صورة واحدة بعينها هى موضوع التصديق . والجزئيات متميزة بعضها من بعض فى وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت ، وإلا امتنع تمييز شىء من شىء . فالقضية هى العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل ؛ وليست وضع نسبة بين معنيين ، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة ، كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود ، وأولاها بالعناية ، هى التى تتضمن نسبة بين شيئين ، أى بين قضيتين ، للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبعبارة أخرى : هى القضايا المركبة . وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التى كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون فى إمكان إسناد ماهية إلى أخرى . وهم يهملون المفهوم والمصدق ، وما يترتب عليهما من عكس القضايا ، وقواعد القياس .

ى — ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائى ، وهو الذى يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر ، معبر عن كل حدث بقضية حملية . والقضايا المركبة عندهم خمس ، فالأقيسة خمسة : (١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة ، مثل : إذا كان النهار طالما فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، إذن فالشمس ساطعة ؛ (٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة ، مثل : إما النهار طالع وإما الليل مخيم ، والليل مخيم ، إذن فليس النهار طالعاً ، أو : والنهار طالع ، إذن فليس الليل مخيما ؛ (٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد ، أو بالتناقض ، مثل : ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً ، ولكن أفلاطون قد مات ، إذن فليس أفلاطون حياً ، أو : ولكن أفلاطون حى ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات ؛ (٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث إن (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود ؛ (٥) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة ، مثل : زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو . وبالجملة ، هذه الأقيسة تربط حدثين

أو تفرق بينهما . والقياس الأول أهم ، لأنه يعبر عن نسبة ضرورية ، أى متضمنة منذ البدء فى نظام العالم ، وليس التالى فيه معلولا للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولان لهذا النظام العام . ويعادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات فى مجموعة ، كانت أصول علم أو فن ، كالطب والتنجيم والعرافة الخ . . . والمنطق الرواقى استقرائى ، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط الماهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها ، كما يتبين من القضية الكبرى فى الأقيسة المركبة . غير أن العلاقة بين الظواهر ، ولو أنها مدركة بالحواس ، إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التى تربط بينها ، بحيث يكون القياس فى الحقيقة استدلالاً على الشىء بالشىء نفسه . إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلته واحد ، والجرح وأثره واحد ، وهكذا .

٩٤ — الطبيعة :

١ — قلنا إن الرواقيين ماديون . فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمى ، حتى العقل وفعله . وإن تحدثوا عن « لا جسميات » أو « معقولات » أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملؤها ، وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين فى تصور المادة . فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هى الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة فى كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدأين ، هما مادة و نَفَس حار يتحد بالمادة ويتوتر ، فيستبق أجزاءها متماسكة . وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد ، أى أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور فى الهواء ، والخمر فى الماء ، بحيث يؤلفان « مزاجاً كلياً » فيوجدان معاً فى كل جزء من مكانهما ، دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما . هما بمثابة الهيولى والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة ، والنفَس شىء جسمى يوجد فى المكان بالذات . ويتفاوت التوتر بتفاوت التماسك ، وتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام . والنفَس الحار هو فى الحيوان والإنسان نفْس ، أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حرّكه تصور . فبهذا المعنى ليس للنبات نفْس ، إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية فى الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما فى الإنسان فإن للنفْس

أن تتدبرها ، إن قبلتها صدرت ، وإن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم : فالعالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ، ولم يكن عداها شىء ، وتوترت فتحولت هواء ، وتوتر الهواء فتحول ماء ، وتوتر الماء فتحول تراباً . وانتشر فى الماء نفس حار ولّد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم (« لوغوس ») بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض ، أو كامنة بعضها فى بعض ، بحيث إن كل حى فهو « مزاج كلى » من ذريته جمعاء . فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة ، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً . وما تزال تخرج بقانون ضرورى أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق . وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ، ولا الضرورة العمياء ، بل الضرورة العاقلة . فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة ، إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع . — ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى ، فلا تأتى « السنة الكبرى » حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس النسق ، بنفس الموجودات ، ونفس الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ح — فالعالم قديم ، ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) : فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار ، والبحر ينحسر باستمرار ، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ، ولكان البحر قد نضب . ثم إنا نرى جميع أجزاء العالم تفسد ، فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتى وجدت معه فى وقت واحد لضرورتها ، ما تزال فى أوائلها ، فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنسانى إلى عهد بعيد . — والعالم جسم كامل كرى ، كله وجود أى ملاء ، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أى الخلاء . أما أجزاؤه فليست كاملة ، لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . — والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه ، يحده فلك الثوابت ، وتزينه الكواكب وهى أحياء عاقلة تدور بالإرادة . والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هى الآلهة والجن . والأرض ثابتة فى المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة فى وسط الأنبوبة المنفوخة ،

أو لأن ثقلها على صغرها يوازى ثقل بقية العالم ويوازنه . ولما كان العالم واحداً ، كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة ، تنتقل الحركات بينها رغم المسافات ، كما تنتقل الحركة فى الحيوان من جزء إلى آخر . والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية ؛ تتناول المعلولات الكلية وهى فصول السنة ، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون ، واشتغلوا بالعرافة وتعبير الأحلام .

٥ — والعالم إلهى بالنار التى هى العلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر — وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة فى الأشياء . وهذه المعقولية تقتضى القول بالعلل الغائية ؛ وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان ، وأسرفوا فى ذلك فاخترعوا الغايات . وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضى بإنكار القوة المقابلة للفعل ، وهى فى الواقع غير معقولة بذاتها ، ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ورفضوا حد أرسطو للحركة ، وقالوا إن المتحرك هو ما هو فى كل آن ، أى أنه فى كل آن بالفعل لا بالقوة . وما نظريتهم فى كون الأشياء بعضها فى بعض ، وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً ، سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلهى معقول تماماً . وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها ، أو « اللوغوس » ذلك « العقل الكلى الذى وقعت بموجبه الأحداث الماضية ، وتقع الأحداث الحاضرة ، وستقع الأحداث المستقبلة » . وخير ما يمثل اللوغوس فكرة « الطبيعة » كما حدها أرسطو حين قال إنها مبدأ حركة وسكون فى ذات الموجود ، وإنها تعمل لغاية . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجارون الديانة الشعبية فى الظاهر ، ويعنون فى الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية ، فإنهم اصطنعوا لهذا الغرض التأويل المجازى الذى كان ابتكره الفيثاغوريون ، فقالوا مثلاً إن كرونوس هو الزمان ، وحين يقال إن تزوس قيده ، فإن هذا يعنى أن الزمان مقدر بدوران السماء ، إذ أن تزوس هو السماء ، ولذا يقال إنه يرعد ويصعق . وجونون التى يقال إنها أخت تزوس وزوجته ، هى الهواء لأن الهواء شبيه بالسماء ومتحد بها . وهكذا كانوا يجدون فى الميثولوجيا كل العلم الطبيعى ، ويؤولون قصصها الفاضحة المعيبة تأويلاً مقبولاً ، فينتهون إلى أن أسماء الآلهة ما هى إلا أسماء تزوس تطلق عليه بحسب مناطق الأرض التى يعمل فيها والأفعال الصادرة عنه . الآلهة مظاهر تزوس ، خرجوا منه

بتطوره ، وسيعودون إليه بالاحتراق العام ، ثم يخرجون منه ويعودون إليه ، وهكذا إلى غير نهاية .

هـ — وهم يذكرون العناية الإلهية ، ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات . ويبرئونها من الشر بقولهم إن لكل شيء ضده ، فالشر ضروري للعالم كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعاً ، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر الخلقي أو الخطيئة ، فيعزونها إلى حرية الإنسان ، ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم إن الظروف الخارجية ، أي مناسبات أفعالنا محتومة ، ولكنها ليست محتمة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً ، إن وجدوا في نفس الظروف ، لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان ، وخلقه يعين سيرته . أجل إن الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأتيه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع القعود والتواكل ، فنحن نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل ، ونجهل العلة التي تحتم الفعل ، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ، ولنا أن نعمل كأننا أحرار .

٩٥ — الأخلاق :

ا — تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات ، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان ، وتتخذ في الإنسان طريقاً آخر هو العقل ، أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي ، وأن يترجم عنه بأفعاله ، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد . فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع ، عملاً بهذا الميل الأولي . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين إن الميل الأولي منصرف إلى اللذة : فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبق كيانه . وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولا خاصة كلها طيبة ، وموضوعاتها موافقة للطبيعة . وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية ، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى ، وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية ، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار ، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية ، متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ، ونسبية إليها ، أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ،

ومدرك بالعقل ؛ وهما آتان صفتان تميزان الخير عما عداه . والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم ، فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض ، أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى . وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذموماً . والخير الفضيلة ، فليس الفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنتهي عند نفسها ، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ، ولكنها هي الغاية تشتهي لذاتها . فهي كاملة منذ البداية ، تامة في جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله ، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الفروق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية ، وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى ، يزهدان الإنسان في كل عمل ، وينتهيان به إلى الجمود ، إذ تتساوى عنده الأشياء ، فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا ، فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، وإن لم تكن خيرات وشروراً بالذات ، إلا أنها مادة الإرادة ، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعلق بموضوع ، ودون أن يريده كما يريد الخير . فإذا ابتلي بمرض أو أصابته مصيبة ، آثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيق في كل حال . فليس إلا إذا نزلت به فواجع لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد ، فإنه يصمد للدهر ، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ، ويحتفظ بحريته ، ويتم بفضيلته .

ب — وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقي بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته ، بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار ، واحدة بعد أخرى متفرقة ، لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً ، ينقصها ، لكي تصير خيراً وفضيلة ، أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ، ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا ، الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة

تالية ، الإنسان فيها برىء من جميع الأهواء ، ولكنه عرضة السقوط فيها ؛ ودرجة ثالثة وأخيرة ، الإنسان فيها آمن خطر السقوط ، ولا يفتقر كى يكون حكيما لنير الشعور بالحكمة . ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور ، وفى أية درجة كان ؛ مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أكان فى قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الرامى ، فإنه مخطىء سواء أجاء سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شىء غير منقسم لا يحتمل التدرج ، هى استقامة الإرادة ، إما أن توجد أو لا توجد ، كما أن الخط إما مستقيم أو منحن ، ولا وسط .

ح — ويليه الإنسان الشرير أو الضال ، غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية ، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود ، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى ، فعارض الخير الكلى بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع ، وحصر سعادته فيها ، فتعرض لشتى الهموم والآلام . أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة ، فكلها متساوية ، ليس بينها خفيف وثقيل ، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصى أكثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلا ، فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه ، فتقنعهم بأن كل ألم شر ، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة ، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتنقلب الميول انفعالات وأهواء ، أى ميولا مسرفة مضادة للعقل ، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة . وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن ، أو بين اللذة والغبطة : فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل يزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس. فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها يزاء إحساس ما أو حدث ما ، أى أنه حكم : مثال ذلك ، ليس حكمنا بأن « موت الصديق مصيبة » هو الذى يحرك النفس ، بل الحكم بأنه « من اللازم أو من اللائق أن نحزن لهذه المصيبة » بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم ، لا الحكم الأول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات : فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية ، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها . وهى جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهى أمعن فى عدم المعقولية ، فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ نرى الحزن مثلا أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو

الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً فى النفس يتعذر علاجه ، وهذا أدنى الدركات . — فالرواقيون يعودون إلى رأى سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة ، أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخى النفس ، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما فى الطبيعة صادر عن العقل الكلى صدوراً ضرورياً ؟...

٤ — إذا انحصر الخير فى الإرادة ، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً ، نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة ، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فمطابق للطبيعة ، صادر عن الأسرة ، وهى جماعة طبيعية ، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافا لما يقول أبيقور . ولا ينبغى أن يقف هذا التعاطف عند حد ، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون ، فإنهم جميعاً إخوة ، ليس بينهم أسياد وعبيد ، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم متفقون فى الماهية وموجودون فى طبيعة واحدة هى أمهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو ! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن ، بخلاف ما يريده الأبيقوريون ، فيؤسس أسرة ، ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى ، بل يعتبر النظم السياسية سواء ، ويجتهد فى حسن التصرف بها .

٥ — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة ، وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء ، وثورة على الطبيعة الكلية التى وهبتنا ذلك الميل الأساسى . وعرفت المدرسة عصراً ثانياً هو « الرواقية المتوسطة » فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ، أهم رجاله أسيويون كذلك ، من طرسوس وسلوقية وصيدا ؛ خالف بعضهم الزعماء الأولين فى مسائل ثانوية . ثم عصراً أخيراً رومانياً هو « الرواقية الجديدة » فى أيام القياصرة ؛ أشهر أسمائه سنيكا وابيكتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهى متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . ولم تكن الرواقية قط فلسفة شعبية ؛ ومن مبادئها أن جميع أفعال الحكيم فاضلة وجميع أفعال الجاهل رديئة . ولم يبذل رجالها أى مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم ، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم بمثابة أطفال يتركون وشأنهم ولا يؤبه

لصيرهم . غير أن أثرها كان قوياً على مر العصور ؛ فمع شدة منافاة مبادئها للعقائد المسيحية ، أفاد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثانى بما جاءت به من تفصيل القول فى الفضائل والرذائل ، وفى صفات الله ، وفى العناية الإلهية (١٠٧ د) ، وإن تكن هى مدينة للأفلاطونية بالشىء الكثير فى هاتين المسألتين وما يتصل بهما . وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة الإسلامية ، ونحن نجد فى رسائل إخوان الصفاء مثلاً طائفة منها فى وحدة الطبيعة وفى القدر والحرية والأخلاق والتنجيم . وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية . وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقى فى ثوب ديكارتى . وما الأخلاق عند كنط إلا أخلاق الرواقيين فى لغة جديدة[1] .

(١) انظر « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٥ . كتاب جامع قيم .

الفصل الرابع

الشكاك

٩٦ — الشك الخلق : بيرون :

١ — ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية : فقديماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ؛ وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ؛ ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون ، كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل الهمم ، وتعاظم حاجة العقلاء للراحة ؛ فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شىء ، على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشاك فى هذا الدور نافياً متهكماً كالسوفسطائى ، ولكنه رجل مغلوب على أمره ، فقد الإيمان بالحق والخير فى بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد ، فانعزل فى نفسه لا يوجب ولا ينفى ، وإنما يقول : لا أدرى . ولم يكن كالسوفسطائى مزهواً بفنه طالباً المال ، ولكنه كان جاداً ، معرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فأتقنوا المحاجة على أصولها ، وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

٢ — وإمامهم بيرون (٣٦٥ — ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية المنكر للعلم واليقين . ولد فى ايليس . تتلمذ لأحد الميغاريين ، وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « فقراء » الهنود ، وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات فى الآلام . وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه . قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهناً أعظم ، وأقاموا له تمثالاً بعد موته .

ح — لم يدوّن آراءه ، وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقى لنا من أقوالهم إلى ما يأتى : كل قضية فهى تحتمل قولين ، ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة فى العدول عن الإيجاب والسلب ، والامتناع عن الجدل ، والوقوف عند الظواهر . (فإن الشك لا يتناول الظواهر ، وهى بينة فى النفس ، ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها ؛ والشاك يقر بأن الشىء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشىء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشىء الواحد تارة يكون خيراً وتارة شراً . وكل شىء فهو زائل ، الخير والشر على السواء . فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم فى الأشياء أنفسها ، ويعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا بأن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة ، انتفى تصديقهم بها ، وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أى السعادة مهما تكن الظروف . — ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان خلقياً أكثر منه منطقياً ، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة ، لا إلى قيمة المعرفة فى ذاتها . ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعى وعنى بالرد على أصحابهما ، كما سيفعل المتقمون إليه فى عهد متأخر .

٩٧ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال :

ا — قبل هذا العهد ، وإلى جانب تلاميذ بيرون ، نجد الشك فى مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه ، هى مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة . ولد ارقاسيلاس فى أيولية . وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ، ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقى فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته . وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية ، فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب ، لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط فى الجدل وتصنع الجهل ، أو إلى منهج أفلاطون الذى كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين فى قضية واحدة ، وأن يستعمل صيغاً شكية مثل « يلوح ، وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه ، وزعزعة ثقتهم باليقين ؛ فهاجم نظرية « الفكرة الحقيقية » فأنكر أولاً أن

يقع التصديق على فكرة ، وهو إنما يقع على قضية ؛ وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة . وإذا كانت التصورات سواء ، كانت الحكمة فى تعليق الحكم على الشيء فى ذاته . غير أن من الآراء ما يبدو معقولاً ، ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً ، هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتمالياً أو مرجحاً ، يعتقد بالعقل فى هذه الحدود ، فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعى خضوعاً أعمى ، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب — وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحوا هذا المنحى ولم يزيدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ — ١٢٨) . نشأ فى قورينا . ودخل الأكاديمية ، ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوربة ، فقضى عليها مجلس الشيوخ الرومانى بغرامة — وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة ١٤٦ — فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية : واحد رواقى ، وآخر أرسطوطالى ، وثالث أكاديمى هو قرنيادس ؛ فكان لخطبهم تأثير كبير فى المجلس وفى الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متواليين ، أورد فى اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفى اليوم الثانى الحجج المعارضة ، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة فطلبت إليه أن يبرح المدينة .

ج — لم يكتب ، ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص ، وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . نقد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط : الأول الانتباه ، فكل ما انتبهنا إليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً ، صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً ، أى اعتبرناه محتملا . الشرط الثانى عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك : إذا أبصرت شخصاً ، فإنى أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية ، أى اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب علىّ الحذر . الشرط الثالث امتحان التصورات فى جميع تفاصيلها ، مثال ذلك : إذا أبصرت حبلا وظننته ثعباناً ، فإنى أضربه بالعصا فأعلم ما هو .

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور ، ولكنها لا تخولنا الحق فى الحكم على الشيء فى ذاته . هى محك للتصور فقط ، والاحتمال المستند إليها معادل عملياً للحقيقة المستنيمة الإدراك .

٩٨ — الشك الجدلى : اناسيداموس وأغريبا :

ا — وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم ، إلى أن قام اناسيداموس فوضع المذهب وضعاً علمياً ودعمه بالحجج . ولسنا ندرى زمانه بالضبط ، فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده . وكل ما يقال عنه أنه علّم بالإسكندرية فى وقت غير معين ؛ وتذكر له كتب لم تصل إلينا . أما آراؤه فمروية فى الكتب القديمة ، وتلخص فيما يلى : انتمى صراحة إلى بيرون ، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والخير والشر ، والحكمة والحماقة ، فيقعون فى التناقض ؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عشراً لتبرير تعليق الحكم فى المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هى الحجج العشر ، جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة فى الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان ، فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته ؛ وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا ، لا إنه كذا فى ذاته ، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان . — الحجة الثانية : أن اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم ، فكيف الاختيار ؟ هل نرجع للأغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد ، وبين عصر وعصر ، فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة : أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد ، فالبصر يدرك بروزاً فى الصورة ، واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق ، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة ، ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشيء من تباين حواسنا ؛ وإذن فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة : أن

إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك ، فمثلاً العسل يبدو مراً فى الحمى ، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان ؛ وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضية استثنائية ، أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً يغير الظواهر ؟ — الحجة الخامسة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة ، فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه ، وضوء المصباح يبدو ضئيلاً فى الشمس ساطعاً فى الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزاً ، فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذى تشغله ، والأوضاع التى تتخذها ، والمسافات التى تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ، فلون الوجه يختلف فى الحر وفى البرد ، ويختلف الصوت فى الهواء اللطيف وفى الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان فى ضوء الشمس وفى ضوء المصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا فى الحجة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشىء فى نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجة السابعة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجة الثامنة : أن كل شىء نسبى بالإضافة إلى الأشياء المدركة ، وإلى الشخص المدرك ، فالشىء ليس إلى اليمين أو اليسار ، إلى أعلا أو إلى أسفل بنفسه ، بل بالنسبة إلى شىء آخر ، وكذلك الكبير والصغير ، والأب والابن ، فليس شىء مدركاً فى نفسه . — الحجة التاسعة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هى علة أحكامنا عليها ، بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحجة العاشرة : اختلاف العادات والقوانين والآراء ، فالمصريون يحنطون الموتى ، والرومان يحرقونهم ، وبعض الشعوب يلقيهم فى المستنقعات ؛ ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ، ويحظر القانون اليونانى كل ذلك . واختلاف الأديان ، ومذاهب الفلاسفة ، وقصص

الشعراء ، معلومة للجميع ؛ وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا ، أى ما بدا أو يبدو لهم حقاً ، لا الحق فى ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هى حجة النسبية نعتبرها جنساً عالياً تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك ، ويشمل الحجج الأربع الأولى ؛ وجنس خاص بالموضوع المدرك ، ويشمل الحجتين السابعة والعاشرة ؛ وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً ، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

ح — ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص فى المذهب . وكان لا بد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر : فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل . فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهى لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة ، ولكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ، وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان ، فليست الحقيقة محسوسة ؛ وهى ليست معقولة ، وإلا لم يكن شىء محسوس حقيقياً ، وهذا باطل . — الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسما ، إذ يستحيل أن يحدث شىء شيئاً لم يكن موجوداً ، وأن يصير الواحد اثنين ؛ ولا يستطيع اللاجسمى أن يحدث لا جسمياً وذلك لنفس السبب ، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمى منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ؛ ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسمياً ، ولا اللاجسمى أن يحدث جسما ، لأن الجسم لا يحتوى طبيعة اللاجسمى ، واللاجسمى لا يحتوى طبيعة الجسم ، فالعلية ممتنعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية ، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ، ولا تفسر على نحو واحد ، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون فى تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل فى جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

ى — وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم ، فلا تفيدنا أسماؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله ، هو (أغريبا) يوضع فى القرن الأول أو القرن الثانى للميلاد ، ونذكره هنا استيفاء للكلام عن الشك . له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين العامة . — الثانية نسبية أحكامنا إلينا ، أو بعضها إلى بعض . وفى هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحجة الثالثة : التداعى إلى غير

نهاية فى البرهان ، بمعنى أن كل قضية فهى تتطلب برهاناً ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحجة الرابعة : أن المبادئ التى يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل فى البرهان ، فروض غير مبرهنة ، فهى ليست أبين من نقائضها . — الحجة الخامسة : إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجه ، والنتيجة على المقدمة ، فالبرهان ممتنع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة ، أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول يرمى إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثانى يرمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

٩٩ — الشك التجريبي : سكستوس :

ا — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك ، أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب . أخذوا بالموقف الهادم السلبي الذى هو تراث أسلافهم ، وزادوا عليه موقفاً إيجابيا أوحت به صناعتهم ، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها ، دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلا من العلم ، وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أى التجريبي : نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته . عاش فى القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، وفى القرن الثالث على ما جاء فى روايات أخرى . له كتب هى موسوعة المذهب الشكى ، فيها أخبار الشكاك وحججهم ، وقد وصلت الينا منها ثلاثة : واحد يدعى « الحجج البيرونية » وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه « الرد على الفلاسفة » والثالث فى « الرد على العلماء » ولعلهما كتاب واحد .

ب — والقسم السلبى فى كتبه تكرار لما سُبق اليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة ، وضد الطبيعيين ، وضد الخلقيين ، وهو ينبه على أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعنى أنهم غير محقين ، أو بالأحرى أنه يمكن دائما معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسى وحيوانات فى آن واحد ؛ فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان ، إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول ، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل . ويقول عن الاستقراء : إنه إذا لم يتناول

سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية ، لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات ، لأن عددها غير متناه ، فالاستقراء ، تاماً كان أو ناقصاً ، ممتنع ، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

حـ — أما القسم الإيجابى فلم يعرضه صراحة ، ولكنه ظاهر من عباراته ، فهو يقول : « لسنا نريد معارضة الرأى العام ، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » . ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفى للحياة ، وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : الشاك يتبع الطبيعة ، فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ؛ والشاك يتبع القوانين والعادات ، لأنها مفروضة عليه ؛ والشاك يدرك الظواهر وترابطها ، فيكتسب تجربة تؤدى به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادىء كلية ، ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة ، دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة ، أو مبرر فى عقله : فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة ، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، ويستخدم العدد دون الخوض فى علم الحساب ، وينبىء بالمطر والصحو والزلازل بناء على الملاحظة الصرفة ، دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، ويطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها .

د — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج ، مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء ، والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه ، أو أن هذا التفسير ممتنع المنال . ولكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحكم ، فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين ، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذى ذكرنا ، لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر ، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًّا كان مقداره ، وتؤدى به إلى الأسباب الأولى التى هى أصول العلم . وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهى مردودة ، ولم يكونوا ليفتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً فى تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين . ولكن الناس ، كما أنهم لا يتمظون بحوادث التاريخ أو ينسونها ، فهم لا ينظرون فى آراء من تقدمهم ، بحيث إن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها . ولقد عاد الشك فى العصر الحديث فأثر فى فكر ديكارت ، وتغلب على فكر هيوم ، وأيقظ كنط من « سباته اليقينى » فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبى ، وقدم لستوارت مل الأركان الأساسية لمنطقة الاستقرائى ، بما فى ذلك نقده للقياس وتلمسه أساساً للاستقراء .