الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

٧٨- تمهيد:

أ- في هذا الباب نجمل القول في الحركة الفلسفية من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعده. نعود إلى ذلك الوقت الذي تفرق فيه أصحاب سقراط لنؤرخ مدارس تأثرت به وأسميت باسمه. عاصرت الأكاديمية واللوقيون وعارضتها فمهدت السبيل لمدارس الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية، وهو دور امتاز بانتشار الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط بعد وفاة الإسكندر وتجزء ملكه، فتعارف فيه العالم اليوناني والعالم الشرقي وتأثر كل منهما بالآخر وشارك الشرقيون ولا سيما الساميون منهم في العلم والفلسفة، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة في مقدمتها الإسكندرية وبرغاما ورودس مع بقاء أثينا مركز الفلسفة، ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفي وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة مع عناية خاصة بالأخلاق تبعًا لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عند أفلاطون، فجدد أبيقوروس مذهب ديموقريطس، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس، وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت فضعفت الثقة بالعقل ونبت مذهب الشك طغى على الأكاديمية؛ إلى أن خلصتها منه نهضة لم تلبث أن تلاشت.

ب- ولهذا الدور فضل كبير على العلوم والصناعات فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم نشأ فيه أخصائيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها، وتوالي العمل على هذا

المنوال إلى نهاية العصر القديم. نذكر في الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث. أقليدس (٣٣٠-٢٧٠) صاحب «مبادئ الهندسة» جمعها ورتبها وعلّم بالإسكندرية، وأرشميدس السراقوصي (٣٨٧-٢١٢) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه، كان يجمع بين النظر والعمل، له أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. وأرسطوخوس الساموسي الفلكي الكبير قال إن الشمس مركز العالم (١٤ب). ومن رجال القرن الثاني للميلاد ثاون الأزميري وأقلاديوس بطليموس عرضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرهما، والثاني مشهور بكتاب «المجسطي» (بكسر الميم والجيم وتخفيفي الياء) وهو أول كتاب دوّن كل فروع علم الفلك القديم، نقل إلى العربية، وكان المرجع الأكبر في هذا العلم، واللفظ اليوناني «مجسطوس» يعني العظيم وترجمة العنوان الكامل «التصنيف التعليمي العظيم»[1]. وتقدم الطب كذلك، ورجاله فرق: منهم العقليون أتباع أبقراط، ومنهم التجريبيون، ومنهم الإنتخابيون، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامي (القرن الثاني للميلاد) اشتغل أيضًا بالمنطق، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠ب)، ولخص محاورات أفلاطون، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته. وتقدمت الجغرافية بالرحلات، وأشهر رجالها استرابون وأبلينوس الكبير. وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة. وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة.

---

(١) انظر نلينو: علم الفلك تاريخه عند العرب ص٢٢١-٢٢٤.

الفصل الأول

صغار السقراطيين

٧٩- ثلاث مدارس:

أ- من أصحاب سقراط (٣٧-و) جماعة علّموا في حياته أو بعد مماته وكتبوا «مصنفات سقراطية» أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصي لفكره، مع ادعائهم جميعًا صدورهم عنه. أشهرهم ثلاثة: أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلبية، وأرستبوس مؤسس المدرسة القروينائية. وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل. وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص. ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول أما أن أفلاطون أعلاهم قدرًا فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم، وأما أنه السقراطي الحقيقي فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هي التي ذكرها أفلاطون؟ ونحن لا نرى بأسًا بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف. وأغلب الظن أنهم لا يستحقون، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين، وأفلاطون وحده أقام مذهبًا إيجابيًا فهو كبير وهم صغار. ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن

سقراط هي تلك التي رسمها أفلاطون، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم، أفلاطون السقراطي الكلي وهم أنصاف سقراطيين.

٨٠- أقليدس والمدرسة الميغارية:

أ- عاد أقليدس إلى وطنه ميغاري وأنشأ مدرسة اشتهرت بالجدل. ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون، وكانت تربطهما صداقة متينة، فأحسن وفادته. وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين ولا شك أنه تأثر بالجدل الميغاري. كان أقليدس قد تلقى في أول أمره المذهب الإيلي بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون، ثم عرف الحركة السوفسطائية، فجاء مذهبه مزيجًا من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة. جمع بين الوجود بالرمنيدي والخير السقراطي مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال: إن الوجود واحد والخير واحد كذلك، وما ليس خيرًا فلا وجود له، أو -على حد تعبير أرسطو- الوجود والخير متساوقان، فالوجود خير والخير وجود. ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله أو العناية أو العقل. ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا في الفكر. أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم لأن وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة، فكيف تحمل واحدة على أخرى؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها. فالحكم لغو الحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء. فأقليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم والخير. وهو إيلي كذلك في منهجه إذ يقال إنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات دون التعرض للمقدمات، والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم.

ب- وخلفه أوبوليدس الملطي، وكان خصمًا عنيدًا لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججًا من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالي وعلى الخصوص مبدإ عدم التناقض الذي يقضي بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آنٍ واحد، ولكنه تناسى الشرط الذي أضافه أرسطو بقوله «ومن جهة واحدة» فجاءت حججه أغاليط مكشوفة: منها قوله: إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقًا في قولك فأنت كاذب وصادق في آنٍ واحد. ومنها: من لم يفقد شيئًا فهو حاصل عليه، وأنت لم تفقد قرنين، إذن فلك قرنان. ومنها: إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنعًا فإنك لا تعرفه، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه في آنٍ 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».

ح- وجاء بعده أستلبون الميغاري، نحا نحوه فأصاب إقبالًا كبيرًا إذ يقال إن تلاميذ ثاوفرسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه. وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمدًا على برهان الخلف أيضًا، وذكرت له حجج منها: ليس مثال الإنسان فلانًا أو فلانًا، ولا متكلمًا مثلًا أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذي يتكلم إنسان، إذ أنه لا يطابق المثال. حجة أخرى: مثال البقل قديم فليس هذا الذي تعرضه عليّ بقلًا من حيث أنه غير قديم. حجة ثالثة: إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان، وكان هذا الشخص في ميغاري،

فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث أن المثال واحد لا يتعدد. وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير بمعانٍ محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم، لأن الحكم في هذه الطريقة قول يتطابق ماهيتين متمايزتين مثل «إن الفرس يعدو» و«إن الإنسان طيب»، وهذا يعني أن كلًّا من الفرس والإنسان هو شيء آخر غير ذاته. وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان لم يسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلًا أو إلى الغذاء. والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين في شيء.

٨١- أنتستانس والمدرسة الكلبية:

أ- وُلد أنتستانس في أثينا، وتتلمذ لغورغياس فنشأ على السفسطة. ثم عرف سقراط ولزمه. وبعد وفاة سقراط أخذ يعلّم، وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع»، فأُطلق عليهم اسم الكلبيين. ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم، فقد كان أنتستانس معجبًا بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله، فأسرف في محاكاته وأسرف تلاميذه. كانوا يشترطون للانضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية، فيلبس لباس عامة الشعب، ويرسل شعر الرأس واللحية؛ ولما تغير الزي الشعبي بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم. وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود، وليس لهم من مأوى غير المعابد والأمكنة العامة الأخرى. وكان فيهم كثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عاريًا تحت المطر في برد الشتاء أو يمكث في شمس الصيف المحرقة ليظهر قوة احتماله- وما إلى ذلك. كانوا يغشون المجالس، ويتطفلون

على الموائد، فيجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء إلى حد البذاءة، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تزوس هي ملاحظة العيوب والتشهير بها، ويتخذون من اسمهم تشبيهًا فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر.

ب- وأنتستانس إمامهم في آرائهم وسيرتهم. وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة، فقد وصفه الأول «بالشيخ البليد العقل» ووصمه الثاني بأنه «رجل فظ أحمق» تكلم في الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال «إني أرى فرسًا ولا أرى الفرسية»، فالماهية عنده فردية غير متجزئة، يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين أو أكثر. وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ: أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه، فإن إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشيء آخر، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها، والعناصر لا تحد بل تشبه بغيرها، وفي كلا الحالتين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها -وكان يقول بهذا المعنى: «بداية كل تعليم دراسة الأسماء»- فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها مثل مباينة «الإنسان» و«الطيب»، فكل ما يصح أن يقال هو: الإنسان إنسان والطيب طيب. وأما الجدل فمستحيل، لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئًا واحدًا فهما متفقان، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة. وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجودًا، ويستحيل أن نتصور غير الموجود. هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم من حيث أن العلم مجموعة معانٍ وأحكام، وكان أنتستانس يزدري العلوم بالفعل ويعتبرها

غير مفيدة للسيرة، فقصر كلامه على الفضيلة وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة. وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول «إني أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة». وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالي الذي نقده بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال ويصوغ الحِكَم، فيبرز الفضيلة في صورة حية ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان. ويستدل مما وصل إلينا من عناوين كتبه أنها كانت كلها عبارة عن سرد الأمثال وتفصيل أفعال الأبطال وشرح هوميروس شرحًا رمزيا يستخرج منه المواعظ والعبر. فإنه كان يقول إن الفضيلة في الأفعال والأفعال لا تعلّم ولكنها تكتسب بالمران. فليست الكلبية إذن مذهبًا فلسفيا وإنما هي سيرة وحياة.

ح- وقام بعده ديوجانس (٤١٣-٣٢٧)، وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهور. وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين: الواحد ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل. والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني استنادًا إلى أن أوائل الكلبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم أنتستانس. والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثله متهتكًا إنما وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهارًا في غير كلفة ولا استحياء. كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية، ويريد الناس على أن يروضوا على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته. فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء، ويعني بالرياضة البدنية منها والنفسية، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مربّ للإرادة، وكان يحتقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون

القوانين الوضعية والاصطلاح السائر. وكان ينظر إلى الفرد مستقلًا 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 شعورًا بالوطنية وحرصا عليها وأكثرهم ميلًا 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.

٨٢- أرستبوس والمدرسة القورينائية:

أ- نشأ أرستبوس في قورينا (٢٧-و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط فكان واحدًا من تلاميذه المواظبين. وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوصة لعهد دنيسوس الأول وابنه من بعده، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه لما كان يظهر من الخنوع والملق استبقاء للنعمة فدعاه ديوجانس «بالكلب الملكي». وفي أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلّم فيها.

ب- ويستدل مما عرف عن مدرسته أنه كان حسيًّا تصوريًا مثل بروثاغوراس يقول: إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا نبلغ إلى الأشياء التي تسبب الإحساسات، بل لا ندري إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا

من الناس، لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأننا في مدينة محصورة ولا يشترك الناس في غير الألفاظ التي يسمون بها إحساساتهم، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم. وإذن فلا حكم ولا علم، وكان أرستبوس هو أيضًا يزدري العلم النظري كالكلبيين. أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصوري أي على الشعور باللذة والألم. وهذا الشعور حركة فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذًا، وإن كانت عنيفة كان مؤلمًا. فاللذة هي الخير الأعظم وهي مقياس القيم جميعًا: هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء، وما القيود والحدود إلا من وضع العرف. إذن فالسعادة في اللذة وفي اللذة الحاضرة لكن من غير تعلق بها لأن التعلق مصدر قلق وألم، ومن غير تفكير في المستقبل لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك. فالحرية الحقة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع...

ح- وخلفته ابنته وخلفها ابنها أرستبوس الصغير، ويقال إنه هو الذي علّم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده. وقد يكون هذا القول صحيحًا 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. 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 تختلف الألم دائمًا، 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 فنفى هجسياس وأغلق المدرسة.

الفصل الثاني

ابيقوروس

٨٣- حياته ومصنفاته:

أ- وُلد أبيقوروس في ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية، وكان أبوه معلمًا، وكانت أمره ساحرة تعزّم في المنازل للتطيب والتطهير. ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلَّم في بعض مدنها. ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ فأقبل عليه التلاميذ رجالًا ونساء يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة». وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، فقيل لذلك «حديقة أبيقوروس». 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 جميعًا، نخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو، ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما، الواحد أفلاطوني والآخر ديموقريطي. ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه بارًّا بهم، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشا جماعة مؤتلفة متحابة، وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال. وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن إيونية وفي مصر (ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته). ومرض بالحصوة ومات بها سنة ٢٧٠ بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثالًا عاليًا لمريديه. ولفرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهًا جاء العالم بوحي جديد، وكانوا يكرمون ذكراه تكريما دينيا.

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.

٨٤- المنطق:

أ- كان أبيقوروس يشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة. فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، يخدمها «العلم القانوني» (أي المنطق) والعلم الطبيعي، وكان تعريفه الفلسفة أنها «الحكمة العلمية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار». وهي بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان في كل سن، فكانت المدرسة مفتوحة لكل «طالب نجاة» ملم بالقراءة وكفى. وبهذا المعنى أيضًا كان أبيقوروس يباهي بأنه بدأ يتفلسف في الرابعة عشرة ويقول: «ألا لا يبطئن الشاب في التفلسف، ولا يكلن الشيخ من التفلسف، فإن كل سنة ملائمة 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 العلمي، وإنما وجه همه لنقد المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة. والمعرفة عنده أربعة أنواع: الانفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري. فالانفعال هو الشعور باللذة والألم، والإحساس الإدراك الظاهري. وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أي التي

تحدثه فينا؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أي أنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة «اصطلاح». أما خطأ الحواس فليس في الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل للإدراك: فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديرًا، ولكنا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل وأنا سنراه كذلك إن اقتربنا منه. وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات، لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليه. فأبيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل.

ح- ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كليا ثبتناه في لفظ. ولما كان هذا المعنى الكلي صادرًا عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة. فهو الذي يسمح لنا أن نسأل مثلًا: «هذا الحيوان الماشي أهو فرس أم ثور؟». وهو الذي يسمح لنا أن نصدر أحكامًا 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 حصولًا سابقًا على الإحساس الذي حملنا على السؤال والحكم. على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس.

د- والحدس الفكري استدلال، وله منهجان: فهو من ناحية يؤدي بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة ولكن التجربة تقتضيها كعلة أو شرط، أو لا تبطلها: مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعي. ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث أن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكانًا يتحرك فيه؛ والحركة ظاهرة محسوسة جلية فشرطها موجود،

ومثل لا نهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهي لا تبطلها. هذه الأشياء يسميها أبيقوروس باللامحسوسات ولكنه لا يعني أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسي. ومن ناحية أخرى الحدس الفكري استدلال 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.

٨٥- الطبيعة:

أ- اصطنع أبيقوروس 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 مطابقًا 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 وقتيا(!) 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» تكفي، إذ ليس العلم الطبيعي مطلوبًا لذاته بل لعلم الأخلاق وبالقدر اللازم

له فحسب. وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو «فروضًا نافعة» ويظنون أن هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتلخيص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة وإقامة الأخلاق.

ب- الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة. أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان أمورًا حقيقية غير منظورة؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجي الحدس الفكري). أما اتصال المادة الذي يلوح أن الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة. الجواهر الفردة موجودة إذن وهي في عدد غير متناه تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتًا ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر. وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أي شيء من أي الجواهر، فإن بقاء الأنواع يقتضي أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة عل مقدار وصورة لا يتغيران، ولو أنها لم تثبت في مركباتها إلا بعد محاولات عديدة. والجواهر متحركة أبدًا في خلاء لا متناهٍ، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل- وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة. بالثقل إذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلا إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية. غير أن للجواهر انحرافًا عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء أنفسها مقدارًا صغيرًا للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات. ولا يُحتج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقي أبدًا

لتأليف الأشياء، والأشياء موجودة فيلزم أن شرط وجودها حقيقي من حيث أن الانحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الجواهر. هذا من جهة وتطبيقًا لأحد منهجي الحدس الفكري- ومن جهة أخرى وتطبيقًا للمنهج الثاني نقول إنا نحس في أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية، والإرادة هي الانحراف في الإنسان، فإذا كان الانحراف متحققًا فينا فهو متحقق في الجواهر، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية- وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقوروس عن ديموقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة، ويقول بالحرية شرطًا للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلي ليس غير.

ح- والأحياء أعقد المركبات نشأت اتفاقًا على ما قال أنبادوقليس وديموقريطس، وبقي الأصلح وثبت نوعه. والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله. وهي اثنتان أو لها وظيفتان: الواحدة حيوية هي بث الحياة في الجسم، والأخرى وجدانية هي الشعور والفكر والإرادة. وتؤدي النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله، وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب. الأولى شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره 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.- ويفسر الإحساس بأن «قشورًا» رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها- فهي «أشباه» لها- حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس. وفي الهواء أشباه لا يحصيها

العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضًا من الأشياء البعيدة والماضية، وهذه أصل خيالات المنام واليقظة: فالمخيلة تجري على نسق الحس تمامًا، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء، فالحقيقة أن ألوفًا من الأشباه تزدحم على الفكر في كل وقت، فلا يتأثر الفكر إلا بالتي يوجه إليها انتباهه، فنظن أننا نستعيد صورًا ماضية. وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض في مجاريها أو تلتوي أو تنقسم، وهذا أصل أخطاء الحواس كرؤية البرج المربع مستديرًا، وهذا أصل تصورنا في المنام الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط. وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الأحلام ولا إلى اعتباره نذيرًا من لدن الآلهة.

د- والآلهة موجودون. يدل على وجودهم أولًا أنهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة في الإنسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق. وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة، والتي لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم. ثانيًا: عندنا فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة. ثالثًا: لكل شيء ضده يحقق المعادلة في الوجود، فلا بد أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد. ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا: أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبدًا 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 بالنُذُر كما تعتقد العامة. هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة - وأحيانًا 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 ننفي عن نفوسنا الخوف منهم. ولقد كان هذا الخوف عظيمًا في اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يبعث بالبشر عبثًا، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هذا الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فآثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعًا بهذا المذهب المتهافت السخيف. ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر، ولعله كان يفعل ذلك استرضاء للعامة وتفاديًا من الخصومة معهم، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى.

٨٦- الأخلاق:

أ- في هذا المذهب السعادة هي اللذة الجسمية من حيث انه لا يعترف بغير المادة. وفي الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة، ولكنه لا يتابع أرستبوس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعًا من السعادة الروحية ويستبقي الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكانًا خاصا بين المذاهب. يقول: تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي: 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 في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي 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 خيرًا؛ فإن الشره مثلًا يورث المرض، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر ألمًا واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة. وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شرًّا فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم- وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة. لقد كان أرستبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل وأن ينقلب حسبان العواقب قيدًا 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 أرستبوس يدعى أنها جميعًا 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 آلامًا 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 بناءً على ظن باطل مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية. فالحكيم يصغى دائمًا إلى نزعات الطائفة الأولى، وهي أبسط النزعات وألزمها تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عيها وإرضاؤها سهل

ميسور. والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ويرفض لذائذها بالكلية. أما نزعات الطائفة الثانية فينظر إن كان يرضيها أم يقمعها، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أرضاها بتؤدة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبدًا لها.

ح- وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد 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 فراغًا 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 العظمى. وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام والطمأنينة التامة بمأمن من كل اختلال واضطراب. ولكن الجسم عرضة للألم دائمًا، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة. غير أننا نستطيع دائمًا أن توجد إلى جانب الألم الجسمي لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ونحقق الطمأنينة: ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة فتستطيع في الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها. وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائمًا. 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: يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخذه الرعب من ظلام

القبر وتعفن الجسم. أما الحكم فيعلم أن الموت فناء تام؛ هو يعلم أنه حين توجد فليس يوجد الموت، وحين يوجد الموت ننعدم، لذلك يبطل خوفه منه. وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه: إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها، إذ أن المدة لا تزيد في اللذة. ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسبتوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفيصل بين المذهبين؟ ولِمَ تفضُل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة الحياة القصيرة القوية اللذة؟ وقال أبيقوروس عكس ذلك أيضا لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس، فإذا كان هذا الرجاء لاذًّا إلى حد تلطيف ألم جسمي محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك، وإن توقع انقضاءها ينقصها ويلاشيها. ولقد كان أبيقوروس بارعًا في انتقاله من اللذة إلى المنفعة، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقًا جوهريًا ودون أن يغير معنى اللذة، ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بانتقال من المنفعة إلى الخير وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغوًا 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.

د- قلنا إن أبيقوروس يستبقي الفضائل المعروفة، والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة. فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية لاضطراب والألم. وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في 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 في الأكثر لما يجره الزواج من شواغل متعددة. وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشؤون العامة. أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضًا مخافة رد الفعل، وهي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة بحيث لو انتفى التعاقد أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه المسألة. وبعبارة أخرى أننا نقبل القانون لنحتمي من العدوان لا أكثر، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا وأمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى قلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير. ولنا أن نستوحي المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد، إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد، فردًا كان أو شعبًا، فلا عدالة ولا ظلم. ولكننا في الغالب لا نأمن من انتقام الغير، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحتفظ بالطمأنينة وهي خيره الأعظم. وكل هذا منطقي في المذهب الحسي، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس، 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 تقو طويلًا على منطق المبادئ ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين، حتى اتخذ العرف اسم أبيقوروس عنوانًا لمذهب اللذة والاستهتار فظلمه شخصيًّا ولكنه أنصف مذهبه في جوهره وفي سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالًا إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة «اللذة السهلة»....

الفصل الثالث

الرواقية

٨٧- مؤسسو الرواقية:

أ- الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وضع أصولها زينون وكملها تابعان من بعده، وثلاثتهم أسيويون. ولد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦. وكان أبوه فيما يروي تاجرًا قبرصيا يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين. فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها. قدم أثينا حوالي سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضًا بالتجارة، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أقراطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى أستلبون الميغاري وإلى رجال الأكاديمية، ثم أنشأ مدرسة في رواق («ستُوى» باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء، فدُعي وأصحابه بالرواقيين. وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه. وتوفي سنة ٢٦٤.

ب- وخلفه أقلاينتوس (٣٣١-٢٣٢)، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته. وكان مصارعًا قبل أن يتوفر على الفلسفة، وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب وشدة تعصبه له، ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين فتقهقرت المدرسة في أيامه. ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس: ولد سنة ٢٨٢ في سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية، ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة، واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية، وتوفي سنة ٢٠٩. ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات، لذلك يصعب تصوير مذهبهم

بشيء من الدقة، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم في مجموعة كما أمكن تركيبه.

٨٨- المنطق:

أ- إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون. فهي تقول بالنار الحية وباللوغوس أو العقل منبثا في العالم وتسميه الله وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة وتقيم الأخلاق على الواجب، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتقصي الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة. ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول في الأخلاق. والفلسفة عندها «محبة الحكمة ومزاولتها» والحكمة «علم الأشياء الإلهية والإنسانية» تنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي والجدل (أي المنطق) والأخلاق. ولكن هذا التقسيم اعتباري فقط، فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق، وهو الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق. وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة، بحيث أن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وأن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة، وبحيث أن «الحكمة تشبه حقلًا أرضه الخصبة العلم الطبيعي وسياجه الجدل وثماره الأخلاق» وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل.

ب- الرواقيون ماديون، فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس. والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا

بواسطة «أشباه» كما يقول الأبيقوريون. والمعرفة التي من هذا القبيل «فكرة حقيقية» يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى. والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة، يشبهها زينون باليد المبسوطة. والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضًا خفيفًا ويعني بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفوًا كلما تصورت النفس فكرة حقيقية. والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد المقبوضة تمامًا. والدرجة الرابعة والأخيرة العلم يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطًا عليها باليد الأخرى. والعلم تنظيم المعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقينًا كاملًا ثابتًا أقوى من اليقين الأول المصاحب للإحساس المفرد. ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات تحدث عفوًا في كل إنسان دون قصد ولا تفكير، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى. فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق.

ح- وكون الوجود جسميًا والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئي. وقد يكون معينًا 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 في جسم أو انفعال جسم بجسم، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع

التصديق. والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت وإلا امتنع تمييز شيء من شيء. فالقضية هي 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 تعبيرًا عن الوجود وأولاها بالعناية هي التي تتضمن نسب بين شيئين أي بين قضيتين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء. وبعبارة أخرى هي القضايا المركبة وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى، وهم يهملون المفهوم والمصدق وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس.

د- ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائي، وهو الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية حملية. والقضايا المركبة عندهم خمس بالأقيسة خمسة: ١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل: إذا كان النهار طالعًا 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 طالعًا، أو والنهار طالع، إذن فليس الليل مخيمًا. ٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيًّا، ولكن أفلاطون قد مات، إذن ليس أفلاطون حيًّا،و ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات. ٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث أن الشمس ساطعة فالنهار موجود. ٥) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل: زيد أعلم أو أقل علمًا من عمرو. وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو

تفرق بينهما. والقياس الأول أهم لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أي متضمنة منذ البدء في نظام العالم، وليس التالي فيه معلولًا للمقدم، ولكنهما جميعًا معلولان لهذا النظام العام. ويعادله القياس الذي مقدمته الكبرى تتضمن تقابلًا بالتناقض. وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة الخ... والمنطق الرواقي استقرائي يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، لا كالمنطق الأرسطوطالي القائم على ارتباط الماهيات. وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة. غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العليمة المنطقية التي تربط بينها بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالًا على الشيء بالشيء نفسه، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد، والمرض وعلته واحد، والجرح وأثره واحد وهكذا.

٨٩- الطبيعة:

أ- قلنا إن الرواقيين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله، فإن تحدثوا عن لا جسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام، ومنها أفكار العقل، وأيضًا المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطًا فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال. ولكنهم خالفوا الأبقيوريين في تصور المادة، فلما يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة. بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسم، فكان الجسم عندهم مركبًا من مبدأين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقي أجزاءها متماسكة. وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها

تمام الاتحاد أي أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور في الهواء والخمر في الماء بحيث يؤلفان «مزيجًا كاتيا» فيوجدان معًا في كل جزء مكانهما دون أن يفقدا من جوهرهما وخواصهما. همها بمثابة الهيولي والصورة عند أرسطو، إلا أن الصورة بسيطة والنفس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات. وبتفاوت التوتر بتفاوت التماسك وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام. والنفَس الحار هو في الحيوان والإنسان نفْس أي مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور. فبهذا المعنى ليس للنبات نفْس إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل. والحركة النزوعية في الحيوان تصدر عن التصور بالذات، أما في الإنسان فإن للنفس أن تتدبرها، إن قبلتها صدرت وإن رفضتها بطلت. والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل، والإنسان عاقل من دون الحيوان.

ب- وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم، فالعالم حي له نفَ حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلًا متماسكًا. فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، والمادة المبدأ المنفعل. كانت النار في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول ترابًا، وانتشر في الماء نفَس حار ولّد فيه «بذرة مركزية» هي قانون العالم «لوغوس» بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث أن كل حي فهو «مزيج كلي» من ذريته جمعاء. فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئًا فشيئًا وما تزال تخرج بقانون ضروري 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 تأتي «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 (خلافًا لما ذهب إليه أرسطو) فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديمًا لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب. ثم إنا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعة؟ وثالثًا إن كثيرًا من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وُجدت معه في وقت واحد لضرورتها ما تزال في أوائلها فلا يمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد. والعالم جسم كامل كري كله وجود أي ملا، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أي الخلاء. أما أجزاؤه فليست كاملة لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها، ولكنها تتعلق بالكل. والعالم واحد بوحدة القوة المحالة فيه، ويحده فلك الثوابت وتزينه الكواكب وهي أحياء عاقلة تدور بالإرادة، والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هي الآلهة والجن، والأرض ثابتة في المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة في وسط الأنبوبة المنفوخة، وإما لأن ثقلها على صغرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه، ولما كان العالم واحدًا كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة تنتقل الحركات بينها رغم المسافات كما تنتقل الحركة في الحيوان من جزء إلى آخر. والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول المعلولات الكلية، وهي 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.

د- والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة في الأشياء. وهذه المعقولية تقتضي القول بالعلل الغائية، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات. وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضي بإنكار القوة المقابلة للفعل، وهي في الواقع غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل، فأنكروها، ورفضوا حد أرسطو للحركة وقالوا: إن المتحرك هو ما هو في كل آن أي أنه في كل آن بالفعل لا بالقوة. وما نظريتهم في كمون الأشياء بعضها في بعض وخروجها بعضها من بعض خروجًا آليا سوى نتيجة لإنكار القوة. إذن العالم إلهي معقول تمامًا، وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك «العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع الأحداث المستقبلة». وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجارون الديانة الشعبية في الظاهر ويعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية. وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات. ويبرؤونها من الشر بقولهم إن لكل شيء ضده، فالشر ضروري للعالم كضد الخير، وإن الله يريد الخير طبعا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيرًا 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 أفرادًا مختلفين خلقًا 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 من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل ومن وجهة أخرى نحن نجهل العلة التي تحتم الفعل، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كأننا أحرار.

٩٠- الأخلاق:

أ- تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفوًا دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان، وتتخذ في الإنسان طريقًا آخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات. فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله أي أن يحيي وفق الطبيعة والعقل. وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلًا أساسيًّا يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملًا بهذا الميل الأولى. ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين أن الميل الأولى منصرف إلى اللذة فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقى كيانه. وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولًا 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 وأضدادها مضار، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشرورًا. فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ونسبية إليها. أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة

الكلية ومدرك بالعقل، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه. والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها القصوى، وهو ممدوح لذاته، وهي لا تمدح مستقلة عنه، وقد تعرض للحكم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذمومًا، والخير الفضيلة، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه، ولكنها تنتهي عند نفسها وتقوم في إدارة 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 الحقوق. 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 طوعًا. 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 وشرورا 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 دون آخر، ودون أن يريد موضوعًا ما كان يريد الخير، فإذا ابتلى بمرض أو أصابته مصيبة آثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال. اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق، فله حينئذ أن

ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقًا للطبيعة. وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يعمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحتفظ بحريته وينعم 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 خيرًا ولا شرًا، ينقصها لكي تصير خيرًا وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ولأجل هذه المطابقة. والنقصان على درجات: درجة دنيا الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها جميعًا، ودرجة تالية الإنسان فيها بريء من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها، ودرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمنٌ خطر لسقوط ولا يفتقر ليكون حكيمًا لغير الشعور بالحكمة. ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفي أية درجة كان، مثله مثل الغريق فإنه مختنق سوء أكان في قاع الماء أو قريبا من السطح، أو مثل الرامي فإنه مخطئ سواء أجاء سهمه قريبًا من الهدف أو بعيدًا منه. ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج، هي 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 وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فاتخذ نفسه مركزًا للوجود وعارض الخير الكلي 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 معاصي أكثر من غيره فبعد أثقل، كقتل الأب مثلًا يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل. وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار. وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضًا وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرض 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 أي ميولًا مسرفة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة. وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في 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 عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما حالان له بما هو حاس. فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما أي انه حكم: مثال ذلك ليس حكمنا بأن «موت الصديق مصيبة» هو الذي النفس بل الحكم بأنه «من اللازم أو 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. وهي جميعًا رديئة يجب استئصالها. وهي أمعن في عدم المعقولية فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلًا اشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه. وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضًا في النفس يتعذر علاجه وهذه أدنى الدركات. فالرواقيون يعودون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو أنه العقل يصير غير

عاقل بتراخي النفس وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدورًا ضروريا؟...

د- إذا انحصر الخير في الإرادة وكانت الأشياء لا خيرًا ولا شرًّا نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون. أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافًا لما يقول أبيقوروس. ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنًا وشعوبًا لكل منها عصبتيه وقانونه،، فإنهم جميعًا إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعًا مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم. فوطن الحكيم الدنيا بأسرها- وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو!- ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة ويعني بالسياسة. ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد في حسن التصرف بها.

هـ- ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحيانًا إلى حد الانتحار إظهارًا لشجاعتهم وفضيلتهم، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضًا لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي. وعرفت المدرسة عصرًا ثانيًا هو «الرواقية المتوسطة» في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أهم رجاله أسيويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية. ثم عصرًا أخيرًا

رومانيًا هو «الرواقية الجديدة» في أيام القياصرة، أشهر أسمائه سنيك وأبيقتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة. وبعد ذلك لم تعدم المدرسة أتباعًا متفرقين، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفاء كثيرًا من الآراء الرواقية في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. ونحن نرى أن مذهب أسبينوزا ما هو إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي، وأن الأخلاق عند كَنْط هي الأخلاق الرواقية.

الفصل الرابع

الشكاك

٩١- الشك الخلقي: بيرون:

أ- ليس الشك جديدًا في الفلسفة اليونانية، فقديمًا اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك. ولكنا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته: فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها، وفتح الإسكندر بلادًا رأي فيها اليونان ألوانًا من العادات والأخلاق، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم وتعاظم حاجة العقلاء للراحة، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولًا وقبل كل شيء على ما رأينا. وكانت منها المدرسة الشكية. لم يكن الشك في هذا الدور نافيًا متهكمًا كالسوفسطائي ولكنه رجل مغلوب على أمره فقَدَ الإيمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل في نفسه لا يوجب ولا ينفي وإنما يقول: لا أدري. ولم يكن كالسوفسطائي مزهوًّا بفنه طالبًا للمال، ولكنه كان جادًّا معرضًا عن متاع الدنيا، أقرب في أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية. ولم يكن هدامًا مثله، ولكنه كان يرى في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان. وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فأتقنوا المحاجة على أصولها وابلغوا الشك أشده وأقاموه مذهبًا بين المذاهب.

ب- وإمامهم بيرون (٣٦٥-٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية، المنكر للعلم ولليقين، وُلد في إيليس، وتتلمذ لأحد الميغاريين وعرف أحد أتباع ديموقريطس، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق، فرأى «فقراء» الهنود وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام. وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه، قضى فيه حياة هادئة بسيطة، وكان موضع إجلال مواطنيه، عينوه كاهنًا أعظم وأقاموا له تمثالًا بعد موته.

ح- لم يدوّن آراءه وإنما ذكرها تلاميذه. ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم إلى ما يأتي: كل قضية فهي تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر. (فإن الشك لا يتناول الظواهر وهي بيئة في النفس ولكنه يتناول ا لأشياء في أنفسها، والشاك يقرأن الشيء الفلاني يبدون له أبيض، وأن العسل يبدو لذوقه حلوًا، وأن النار تحرق؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء 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. الشيء الواحد تارة يكون خيرًا وتارة شرًّا، وكل شيء فهو زائل الخير والشر على السواء. فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء أنفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية. أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وانعدام ميلهم إليها أو جزعهم منها، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف. ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير، وأن الشك عنده كان خلقيًّا أكثر منه منطقيًّا، وكان موجهًا لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها، ولم يذكر عنه أنه

اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي وعني بالرد على أصحابها كما سيفعل المنتمون إليه في عهد متأخر.

٩٢- الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال. أرقاسيلا وقرنيادس

أ- قبل هذا العهد وإلى جانب تلاميذ بيرون نجد الشك في مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هي مدرسة أفلاطون. وأول من قاله به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦-٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة. ولد أرقاسيلاس في إيولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقي 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 في الجدل وتصنع الجهل أو إلى منهج أفلاطون الذي كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة وأن يستعمل صيغًا شكية مثل «يلوح وقد يكون» وما إلى ذلك. وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية «الفكرة الحقيقية» فأنكر أولًا أن يقع التصديق على فكرة وهو إنما يقع على قضية؛ وقال ثانيًا 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 في تعليق الحكم على الشيء في ذاته. غير أن من الآراء ما يبدو معقولًا ومن الأفعال ما يبدو مستقيما؛ هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهانًا على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك. فأرقاسيلاس كان احتماليًا

أو مرجحًا يعتقد بالعقل في هذه الحدود فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعي خضوعًا أعمى، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون.

ب- وتوالي على المدرسة زعماء ثلاثة نحوا هذا المنحى ولم يزيدوا شيئًا وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤-١٢٨) نشأ في 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 الروماني 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 رواقي وآخر أرسطوطالي وثالث أكاديمي هو قرنيادس، فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور. وخطب هو الجمهور يومين متواليين أورد في اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق، وفي اليوم الثاني الحجج المعارضة، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم، وخافت السلطة على العقائد الموروثة، فطلبت إليه أن يبرح المدينة.

ح- 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 واضحًا قويًا صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذبًا أي اعتبرناه محتملًا. الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك إذا أبصرت شخصًا فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب عليّ الحذر. الشرط الثالث: امتحان التصورات في

جميع تفاصيلها، مثال ذلك إذا أبصرت حبلًا وظننته ثعبانًا فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو. بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور، ولكنها لا تخولنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته. هي محك للتصور فقط، والاحتمال المستند إليها معادل عمليًّا للحقيقة الممتنعة الإدراك.

٩٣- الشك الجدلي: أناسيداموس وأغريبا

أ- وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضعًا عليًّا ودعمه بالحجج. ولسنا ندري زمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده. وكل ما يقال عنه أنه علم بالإسكندرية في وقت غير معين، وتذكر له كتب لم تصل إلينا. أما آراؤه فمروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي: 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 في التناقض؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلًا. وأورد حججًا عشرًا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم.

ب- وهذه هي الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة؛ فالرؤية مثلًا 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 أنه كذا في ذاته، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان. الحجة الثانية أن

اختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعًا، 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 بروزًا في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤدية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة. ومن يدرينا؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا. وإذن فنحن هنا أيضًا ندرك الظواهر لا الحقائق. الحجة الرابعة إن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك؛ فمثلًا العسل يبدو مرًّا في الحمى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان. وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضى استثنائي أجاب الشكاك: وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفًا بغير 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 مستديرًا عن بعد، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلًا في الشمس ساطعًا في الظلام، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزًا فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته: فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي 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 في الحر وفي البرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي

الهواء الكثيف، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس وفي ضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به؟ الحجة السابعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية، فمثلًا قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إلى أسرفنا. الحجة الثامنة أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرِك؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلا أو أسفل بنفسه بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن، فليس شيء مدرَكًا في نفسه. الحجة التاسعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندرته، ولولا أنا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته. الحجة العاشرة اختلاف العادات والقوانين والآراء؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات، ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويجيز المصريون زواج الأخوة من أخواتهم ويحظر القانون اليوناني كل ذلك. واختلافات الديانات ومذاهب الفلاسفة وقصص الشعراء معلومة للجميع. فإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أي ما بدا أو يبدو لهم حقا لا الحق في ذاته. وهذه الحجج أنوع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية نعتبرها جنسًا عاليًا تحته أجناس ثلاث: جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى، وجنس خاص بالموضوع

المدرك يشمل الحجتين السابعة والعاشرة، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعًا يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.

ح- نقده للعلم يعتبر أثره الخاص في 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 تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل: فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهي 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. وهي ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا وهذا باطل. الحجة الثانية: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسمًا إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئًا لم يكن موجودًا وأن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميا وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس واللاجسمي منزه ع التماس فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميا ولا اللاجسمي أن يحدث جسمًا لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم فالعلية ممتنعة. الحجة الثالثة: يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة، فالعلم ممتنع.

د- وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئًا عنهم فلا تفيدنا أسماؤهم. واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع في القرن الأول أو الثاني للميلاد. له خمس حجج: الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم وبين العامة. الثانية نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض. وفي هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر. الحجة الثالثة التداعي إلى غير نهاية في البرهان بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهانًا وهكذا إلى مالا نهاية بحيث لا يتم برهان أبدًا. الحجة الرابعة أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائضها. الحجة الخامسة إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة 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 يرمي إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، والقسم الثاني يرمي إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد.

٩٤- الشك التجريبي: سكستوس

أ- ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب. أحذوا بالموقف الهادم السلبي الذي هو تراث سلفائهم وزادوا عليه موقفًا إيجابيًا أوحت به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء، فأقاموا الفن بديلًا من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أي التجريبي نكاد لا نعرف شيئًا عن حياته، عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات، أو في القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى. له

كتب هي موسوعة المذهب الشكي فيها أخبار الشكاك وحججهم، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة: واحد يدعي الحجج البيرونية وهو موجز المذهب، وآخر عنوانه الرد على الفلاسفة، والثالث في الرد على العلماء.

ب- والقسم السلبي في كتبه تكرار لما سُبق إليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام: ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقيين. وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعني البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعني أنهم غير محقين أو بالأحرى أنه يمكن دائمًا معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة. ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء، فهو يقول عن القياس: إن المقدمة الكبرى «كل إنسان فهو حيوان» لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسي وحيوانات في 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 (٥٠ب). ويقول عن الاستقراء غنه 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 متناهٍ، فالاستقراء تامًّا كان أو ناقصًا ممتنع (٥٠و)، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع.

ح- أما القسم الإيجابي فلم يعرضه صراحة ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول: «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة» ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهي ترجع إلى ثلاثة أمور: (١) الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبي سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس. (٢) والشاك يتبع

القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه. (٣) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفوًا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة، فيحصل بذلك على الفن أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما، فيأخذ بهذه النتائج غفلًا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، ويستخدم العدد دون الخوض في علم الحساب، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بناء على الملاحظة الصرفة دون نظر إلى لم 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 الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيا كان مقداره وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم. وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهي مردودة، ولم يكونوا ليغتروا بها لو أنهم نظروا نظرًا جديا في تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوي السوفسطائيين والميغاريين، ولكن الناس كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها فكثيرًا ما لا ينظرون في آراء من تقدمهم، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها. ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر في فكر ديكارت، وتغلب على فكر هيوم، وأيقظ كنط من «سباته

اليقيني» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت مِل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك نقده للقياس وتلمسه أساسًا للاستقراء.

الفصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

٩٥- فيلون الإسكندري:

أ- في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية. وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية. واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية. وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على «تيماوس»، وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع. واتخذت الأفلاطونية شكلًا جديدًا ظاهرًا عند فيلون اليهودي الإسكندري. وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمركز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود ويونان ورومان. وكانت جاليتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى أنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية [1]، وكانت تعتقد في معظمها أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضًا. وكان فيلون كبير القدر في قومه. لم يُضبط تاريخه، فهو يوضع ما بين سنة ٤٠ قبل الميلاد وسنة ٤٠ بعده. ومما يذكر عنه أنه ذهب في أواخر أيمه في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته. ولم يكن يعرف العبرانية فقرأ التوراة باليونانية وشرحها بهذه اللغة. وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم.

---

(١) هي أقدم الترجمات وأشهرها، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف أثنان وسبعون عالمًا من يهود مصر، وهذا العدد هو أصل التسمية.

وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحًا رمزيًا كما كان اليونان قد ألفوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه بمقدار ابتعادها عن الجسم أو دنوها منه. وكانا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلًا بأن الله خلق عقلًا خالصًا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلًا أقرب إلى الأرض (آدم) وأعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة (الحية) وهكذا.

ب- وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المغروقة في عصره مبعثرة من غير ترتيب، ولا يعني بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه، بل لا يحجم أحيانًا كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة، بحيث يتعذر تصوير فكره. ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار: الفكرة الأساسية هي فكرة إله مفارق للعالم، خالق له، معنى به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئًا آخر. فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار. وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء. والوسيط الأول هو «اللوغوس» أو الكلمة ابن الله نموذج العالم. ويليه الحكمة فرُجل الله أو آدم الأول فالملائكة فنفَس الله وأخيرًا «القوات» وهي كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية. وتطهير النفس بالزهد وعلى الأخص بالعبادة الباطنية يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله. ويبدأ التطهير والصعود. والعودة إلى لله حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها (وفيلون يدلل ع ليه بحجج أناسيداموس). وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة

العالم (وهذا حظ الأكثرين) أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرقى). فإذا ما أردنا أن نتبين ماهية هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها: فاللوغوس هو تارة الوسيط الذي خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذي نعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله. وهو طورًا ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله. وهو مرة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين. ومرة أخرى هو المثال والنموذج الذي خلق الله العالم على حسابه كما يقول أفلاطون. وغير ذلك كثير. أما «القوات» فهو تارة يردها إلى المثل الأفلاطونية وطورًا يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدها على رأي الرواقيين. وحينًا هي درجات صعود النفس إلى الله وحينًا آخر هي صفات الله.

٩٦- أفلوطين:

أ- من الإسكندرية أيضًا خرج أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية. وُلد في ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية، وبقي بها إلى الثامنة والعشرين، ثم قصد إلى الإسكندرية وتتلمذ لأمونيوس الملقب بساكاس أي الحمال لأنه كان حمالًا قبل أن يشتغل بالفلسفة. وأمونيوس هو المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الجديدة كمذهب فلسفي. نشأ مسيحيًّا ثم ارتد إلى الوثنية اليونانية. ولسنا ندري عنه شيئًا كثيرًا فإنه لم يدون آراءه، ولم يصلنا تفصيلها. إنما يقال إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية في تلاميذ قليلين مختارين. وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة. ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس. ولكن هذا الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم في العراق، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته سنة ٢٧٠. وكان

مجلسه بها حافلًا بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة لسمو نفسه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية.

ب- ولم يشرع في الكتابة إلا حوالي الخمسين. كان يكتب أو يملي على عجل ويدع لتلميذه وكاتب سره فورفوريوس مراجعة الأوراق. كتب أربع وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوي، وكان تعليمه شرحًا على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما، أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جوابًا عن سؤال أو ردًّا على اعتراض. فليست رسائله عرضًا منظمًا لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون. والموضوعات المأثورة هي أ قوال أفلاطون في الخير والجمال الحب و الجدل كما وردت في تيماوس والمأدبة وفيدروس والمقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية. والموضوع الرئيسي النجاة: نجاة النفس من سجنها المادي وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي عالم الوجود والحقيقة. والمنهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود، وطورًا الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر. وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات. ويمكن أن يقال إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان، والثانية والثالثة بمحيطه أي بالعالم المحسوس والرابعة بالنفس، والخامسة بالعقل، والسادسة بالوجود.

ح- قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون، وهي ترجع إلى أربعة: أولها «الواحد» الذي حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣-د) والذي ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شيء من الماهية لا يوصف أو لا يوصف إلا سلبًا (٣٤-ب).

والركن الثاني النموذج الحي بالذات الحاوي جميع المثل. الثالث النفس العالمية (٣٥-١). والرابع المادة. فأفلوطين يضع كذلك «أقانيم أربعة» أي أربعة جواهر أولية: «الواحد» أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتي هي: العقل فالنفس فالمادة. وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد ويبين الصدور بالجدل النازل. فمن الوجه الأول يقول مع الرواقيين إن تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها، ولكنه ينكر قولهم إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة فإن من شأن المادة التفكك والتشتت، ويذهب إلى أنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم؛ فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة لأن كل قضية فهي تحتوي على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدركها. فالنظر في معنى الموجود وفي ضرورة وحدته يؤدي بنا من الجسمي إلى اللاجسمي. والوجود الحقيقي هو التأمل والفكر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة. وكل موجود لا يكون اتحاد أجزائه تاما فهو يقتضي فوقه اتحادًا أتم. وعلة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله ونموذجه المعقول. والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه- تأملًا صامتًا لا يقارنه شعور، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة كما أن النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحي، وفوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وعلة وحدتها فإن المعقولات مترابطة متضامنة وتقتضي عقلًا كليًا يحويها ويدرك ترابطها، وفوق العقل «الواحد» الذي لا كثرة فيه ألبتة والذي هو رباط الأشياء جميعًا [1].

(١) انظر الرسالة الثامنة من التاسوعة الثالثة، والرسالتين الأولى والسادسة من التاسوعة الخامسة، والرسالتين الثامنة والتاسعة من التاسوعة السادسة، ومواضع أخرى كثيرة.

د- ومن الوجه الثاني أي بالجدل النازل [١] نبدأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع. ليس هو الوجود (لأن الوجود معين أي ماهية محدودة ومعقولة)، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر. فهو الأشياء جميعًا (لأنه يحويها بالقوة) دون أن يكون واحدًا منها (من حيث أن ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل في ذاته إذ يعطيها الوجود). وهو كامل لا يفتقر إلى شيء، ولما كان كاملًا هو فيّاض، وفيضه يحدث شيئًا غيره، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلا (أي يصير الأقنوم الثاني الذي هو وجود وعقل وعالم معقول، فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني، والثاني حلو المثل الكلية أي الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضًا وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال). ولما كان العقل شبيهًا بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضًا كثيرة (لا فيضا واحدًا كالأول والعقل) فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات. فالأشياء جميعًا بمثابة حياة تمتد في خط مستقيم من أعلا إلى أسفل، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل. (والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير، والنفس علة حركاته الكلية أي حركات الأجرام السماوية؛ لأن الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثاني، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول). والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم، وهي وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة للصورة كما عند أرسطو)، وهي مع

(١) انظر الرسالة الثانية من التاسوعة الخامسة وهي ملخص المذهب. أخذنا منها أهم القضايا ووضعنا لها شروحها بين أقواس، وهذا الشرح مستمد من مجموع الرسائل.

ذلك غير معينة، فلا يوجد اتحاد حقيقي بين المادة والصورة وإنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس في المادة، كما أن الضوء لا يؤثر في الهواء. وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفظ بها وعن الاتصاف بأي صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التي تلحق العالم المحسوس.

هـ- واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل نقائصها وشرورها. فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول. والفلسفة وسيلة النفس في صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد، ولكنها لا تصل إليه بحدس عقلي من حيث أن المعين وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك- بل بنوع من «التماس» لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهي نادرة عندهم [1] وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة إذ أنهم في حال الاتحاد يفقدون كل شعور بأنفسهم، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر [2]. وفي هذا يفترق أفلوطين عن أفلاطون (فيما يفترق) فإن أفلاطون بتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرمي إلى إدراك أسمى المعقولات، أما أفلوطين فيريد أن يجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز. وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشايع الأفكار الهندية.

---

(١) أفلوطين نفسه لم يبلغ إليها سوى أربع مرات فيما يروي فورفوريوس نقلا عنه في ف٢٣ من ترجمته له.

(٢) انظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة.

و- على أنه بوضعه الواحد اللامعين في رأس الوجود ومحاولته استخراج الأشياء منه بالتدريج كان أمينًا لموقف قديم متصل في الفلسفة اليونانية: ألم يقل أنكسيمندريس باللامتناهي، وهرقليطس بالنار الإلهية، وبارمنيدس بالكرة التي هي وجود محض، وأنبادوقليس بالكرة الأصلية الإلهية، وأنكساغوراس بالمزاج الأول؟ فأفلوطين فهم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعين. وكانا قد وضعوا لهذا الأصل قانونًا باطنًا أسماء بعضهم الضرورة وأسماه البعض الآخر «اللوغوس» وربطوا الأشياء ربطًا محكمًا لصدورها عن أصل واحد، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدي على طقوس معينة، فمال إلى الشرق من هذه الناحية أيضا وأدخل في مذهبه أخط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالي.

٩٧- بعد أفلوطين:

أ- ملخوس السوري المقلب بفورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥) أظهر تلاميذ أفلوطين. وُلد في صور وعرف أفلوطين في روما سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات. ووضع «المدخل إلى المعقولات» أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذًا عن التاسوعات، وكتابًا «في الامتناع عن اللحوم» نزع فيه منزع الفيثاغورية، وآخر «في أخبار الفلاسفة» مضى فيه لغاية أفلاطون، بقي منه أجزاء. ولكنه مشهور بكتاب «إيساغوجي» أي «المدخل إلى مقولات أرسطو» (٥٢-د). وكتب أيضًا ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة

والتنجيم. وكانت الكنيسة تحاربها. وهو وأفلوطين وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة.

ب- ولها فرع سوري رأسه يامبليخوس من خلقيس (سوريا) المتوفى حوالي سنة ٣٣٠، أخذ عن فورفوريوس وقال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود. وللمدرسة أيضًا فرع أثيني أشهر رجاله أبروقلوس من القسطنطينية (٤١٠-٤٨٥) شرح عدة محاورات لأفلاطون و«مبادئ» أقليدس وفلك بطليموس. وله كتاب مطول في «الإلهيات الأفلاطونية» وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس، وقد غلا في مزج الرياضيات بالفلسفة.

٩٨- خاتمة:

وفي سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستنيافوس مدارس الفلسفة في أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها [١]، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية بما هي يونانية. انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرنًا وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل. ولكنها بقيت ما هي فلسفة، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب فاصطنعت منه ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهي على كل حال تعتبرها أصلًا وتنهج نهجها. فكان لأفلاطون بفضل نزعته الروحية حظ كبير عند المسيحيين في بلاد اليونان والرومان ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عندا لسريان، نقلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية، ولكنهم نقلوها عن شراح كانوا

(١) فنزح بعض رجالها شرقا وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية في بلاط كسرى أنوشروان صديق الفلسفة، منهم سمبليقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو.

قد أدخلوا عليها شيئًا من التأويل الشخصي. وأكابر هؤلاء الشراح إسكندر الأفروديسي (القرن الثالث للميلاد)، ،فورفوريوس المذكور آنفًا، وثامسطينوس (القرن الرابع)، ويوحنا النحوي (القرن الخامس)، وسمبليقيوس (القرن السادس). ونقل السريان أيضًا مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها «أوتولوجيا (إلهيات) أرسطوطاليس» ومختارات من «مبادئ الإلهيات» لأبروقلوس وأسموها «كتاب العلل» وأضافوها إلى أرسطو كذلك، فقبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار [1] وبدا لهم ما فيه امن صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية، فجاءت فلسفتهم مزيجًا من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية، بحيث يتعين على الناظر في الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول. ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ذاعت دراسة أرسطو في الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية قوية تطورت إلى الفلسفة الحديثة. فالسلسلة متصلة الحلقات، والفضل للسابق.

(١) ما خلا ابن رشد فأنه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات خاصة.

مراجع

المراجع كثيرة للغاية فى اللغات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على الكتب المفيدة لجمهرة قراء الفلسفة ، يجد فيها طالب المزيد ذكر طائفة كبيرة مما أغفلناه

١ — مراجع عامة

تاريخ اليعقوبى : الجزء الأول فيما قبل الاسلام وفيه فصل عن اليونان ، والجزء الثانى فى الاسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . ليدن ١٨٨٣

الفهرست لابن أبى يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ . ليبسك ١٨٧٢

طبقات الأمم لصاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢

الملل والنحل للشهرستانى ٤٧٩ — ٥٤٨ هـ . ليبسيك ١٩٢٣

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطى أو القفطى فقط ، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم . ليبسيك ١٩٠٣

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل ، وتوفى سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالى سنة ٦٤٠ ، ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطى ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونسبرغ

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة ، ولد حوالى ١٠١٠ هـ بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليبسيك ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٣ هـ — ١٨٥٧ — ١٨٥٨ . — ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية فان هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول ، وفى الكتب المذكورة خلط كثير وتقديم وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الاسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات فى نقلها

ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, London 1877 — 1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy, New - York and London, 13 ed. 1931

GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901 - 1905, 4 vol. — Les penseurs de la Grèce, Paris - Lausanne 1908 – 1909, 3 vol

هذه الكتب ألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً . والثانى موجز . والثالث تشوبه نزعة تخرج بالمؤلف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو ، وأكثر ما يظهر هذا العيب فى كلامه على أرسطو

BENN (A. W.), The Greek philosophers, London 1882; 2 ed. 1914
BURNET (John), Greek philosophy. Part I : Thales to Plato, London 1914
ROBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926

٢ — مراجع خاصة

أ — ما قبل سقراط

RIVAUD (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905

BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923

في هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية A. Reymond بعنوان : L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919

ب — سقراط

ROBIN (L.), Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910) — Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916)

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932

ج — أفلاطون

Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822 — 1840

Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E. Chauvet, en 10 volumes. Paris 1869 — 1875

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).

هذه الترجمة الحالة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا وهي أوفق ترجمة يزيد في فائدتها مقدمات مطولة وشروح

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929

ROBIN (L.), Platon. Paris 1935

جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة ١٩٢٩

د — أرسطو

Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint-Hilaire en 35 volumes. Paris 1837 — 1892.

The Works of Aristotle. Oxford 1928... ترجمة علمية

Physique, trad. Carteron : I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931

Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935 — trad. J. Tricot.

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1er vol. Paris 1836 (réimprimé en 1920). كتاب قيم مشهور

HAMELIN (O.), Le Système d'Aristote, Paris 1920

كتاب واف متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق والطبيعة ، ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة فى صفحات ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة

ROSS (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. française Paris 1930

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الاخصائيين فى أرسطو وهو المشرف على ترجمة اكسفورد المذكورة آنفاً

ترجمات عربية : الدكتور طه حسين بك : نظام الأثينيين . القاهرة ١٩٢١

» » : أحمد لطفى السيد باشا : الأخلاق إلى نقوماخوس فى مجلدين . القاهرة ١٩٢٤ — الكون والفساد ١٩٣٢ — الطبيعة ١٩٣٥

هـ — الباب الرابع بالاحمال

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

و — اميقورس

Trois lettres, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII

Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernout, 1920; commentaire par L. Robin, 1925 — 1926

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà mentionné de Robin. 1er volume 1925

BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926

GUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881

JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910

ز — الرواقية

BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910

RODIER (G.), Etudes de philosophie grecque, Paris 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219 -- 269; La cohérence de la morale stoïcienne pp. 270 — 308

BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221 — 281

HAMELIN (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

ح — الشكاك والأكاديمية الجديدة

BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

ط — الأفلاطونية الجديدة

PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier. Paris 1908

BRÉHIER (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. Paris 1924.

PLOTIN, Ennéades, texte et trad. par E. Bréhier. Paris 1924 -- 1936

BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin. Paris 1931.

WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.

INGE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918