

# الباب الخامس

## الفلسفة والأخلاق

(من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد)

٨٤ — تمهيد :

١ — بعد وفاة الإسكندر (سنة ٣٢٣) وتجزء ملكه انتشرت الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط ، وتعارف العالم اليوناني والعالم الشرقي ، وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون — ولا سيما الساميون منهم — في العلم والفلسفة ، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة ، في مقدمتها الإسكندرية وبرغامور ورودى ، مع بقاء أثينا مركز الفلسفة . ولكنه دور تناقض فيه الإبداع الفلسفى ، وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة ، مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف سقراط والفكرة الأساسية عند أفلاطون . فجدد أبيقورس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وأغرب تلاميذ « صفار السقراطيين » في تعاليمهم وفي سيرتهم . وكان المقول قد شاخت والنفوس تراخت ، فضمفت الثقة بالعقل ، ونبت مذهب الشك وطفى 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 وعلم بالإسكندرية . وأرشميدس السراقوصى (٢٨٧ — 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 مجيبة . وأرسطرخوس الساموسى الفلكى الكبير الذى قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) .

# الفصل الأول

## المدارس السقراطية

٨٥ - المدرسة الميغارية :

١ - سبق القول ( ٢٩ ، ١ ) أن « صغار السقراطيين » أسسوا مدارس دامت زمنًا طويلاً . ونحن نذكر هنا أشهر رجالها .

ب - جاء بسمد أفليدس الميغاري أبوليدس الملطي ؛ وكان خصماً عنيداً لأرسطو . استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون ، يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالي ، وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذي يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتل الإيجاب والسلب في آن واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذي أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة ، منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً في قولك ، فأنت كاذب وصادق في آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين إذن لك قرنان . ومنها : إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنماً فإنك لا تعرفه ، إذن أنت تعرف أباك ولا تعرفه في 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 أستلمبون الميغاري . نحاً 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 متكلماً مثلاً 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 على بقلا من حيث إنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص في ميغاري ، فيلزمك



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

#### ٨٧ — المدرسة القورينائية :

١ — كان من الظواهر الطريفة أن ابنة أرسطوبس ترأست المدرسة من بعده . وخلفها ابناً أرسطوبس الصغير . ويقال إنه هو الذى علم مذهب اللذة ، فأضيف المذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بديل أن أرسطو لا يذكر أرسطوبس فى كلامه عن اللذة . وعهما يكن من هذه النقطة ، فقد غلا رجال المدرسة فى الحسية وعلموا الإلهاد ، فقال واحد منهم إن الآلهة فى الأصل رجال يمتازون كرمهم الناس بمد ممتهم .

ب — وآخر ممثلى المدرسة « هجسياس » ذهب إلى أن اللذة التى هى الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا فى النادر ، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها ، فالسمادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة عبث بل تناقض ، لأن اللذة تخلف الألم دائماً . فالحكمة تنحصر فى اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة ، إذا قهرت على هذا النحو ، عادت خادمة لا خير فيها ، وصارت الحياة ممادة للموت . فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت . فلقب هجسياس « بالناصع بالموت » واستمع له كثيرون ، واقتنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشى الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار ، فنفى هجسياس وأغلق المدرسة فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وإن فى هذا الاستدلال لعبرة !

## الفصل الثاني

أبيقورس

( ٣٤١ — ٢٧٠ قبل الميلاد )

٨٨ — حياته ومصنفاته :

١ — 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 ، وعلم في بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ . فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساءً ، 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 قوى النفس ، شديد التجلّد للمرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعى أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجّاهم جهمياً ، فخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما : الواحد أفلاطوني ، والآخر ديموقريطي . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه ، باراً بهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة ، وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابية . وكانوا هم يجبرونه ويجلّونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه ، فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن أيونية وفي مصر ( ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته ) . ومرض بالحمى ومات بها بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عالياً لمريديه . ولقرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهاً جاء العالم بوحى جديد ، وكانوا يكرمونه ذكراه تكريماً دينياً .

ب — وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب « في الطبيعة » وآخر في المنطق اسمه « القانون » ورسائل إلى صريديه 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 :

١ - كان أبيقورس يشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يهود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانوني » ( أى المنطقي ) والعلم الطبيعي . وكان تعريفه للفلسفة أنها « الحكمة العملية 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 أيضاً كان أبيقورس يباهى بأنه بدأ يتفلسف في الرابعة عشرة ، ويقول : « ألا لا يبطن الشاب في التفلسف ولا يكفّن الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن 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 إلى نقد 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 أى التي 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 في الإدراك ، بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك : فنحن لا نخطئ ، إن قلنا عن برج بئيد إننا نراه مستديراً ، ولكننا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل ، وأتينا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس ، فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها . - فأبيقورس يثق بالإحساس ، ويتهم إضافات العقل .

ج - ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كلياً أثبتناه في لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الإحساس ، فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبق في الذهن « فكرة سابقة » نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة . فهو الذي

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

و — والحدس الفكري استدلال . وله منهجان : فهو من ناحية يؤدي بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة ، ولسكن 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 الماء 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 لاماديات ، 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 علاقتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلي .

٩ — 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 بقضاياها 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 استطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ، والفرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تفي بهذا الفرض ؛ مثال ذلك : قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتياً ( ١ ) ولا حاجة لإثبات 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 مطلوباً لذاته ، بل لعلم الأخلاق وبالقدر اللازم له فحسب . — وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلياتها ، فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو « فروضاً نافمة » ويظنون أن هذه النسبية هي 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 قطع الخبز من بعيد بقمة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة إذن ، وهي في 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 في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنها لم تثبت في مركباتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً في خلاه لا متناه . وعللة الحركة باطنة فيها ، وهي الثقل — وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل ، فترك الحركة من غير عللة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر في 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 انحرافاً عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً للفسيحة ، فتلتقى وتتوأم المركبات . ولا يحتج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاها لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبداً لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة ، فيأزم أن شرط وجودها حقيقي ، 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 في أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هي الانحراف في الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق في الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء في الطبيعة ، ولا يمكن أن تخرج الحرية

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

ح — والأحياء أعتد المركبات . نشأت اتفاقاً على ما قال انبادوقليس وديموقريطس ، وبقي الأصلاح وثبت نوعه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية ، تتألف مع الجسم وتنحل بأحلاله . 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 أल्प محلها القلب . الأولى شرط الفانية ، والجسم شرط النفس كلها ، فإنه إذا انفصلت جواهر الجسم انطلقت النفس وتمددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ؛ أما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع منه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم .

د — ويفسر الإحساس بأن « قشوراً » رقيقة غاية الرقة تنبث 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 المد متطايرة ، ليس فقط من الأشياء القريبة ، بل أيضاً من الأشياء البعيدة والماضية ، وهذه الأشباه أصل خيالات المنام واليقظة : فالخيلة تجرى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفا من الأشباه تردحم على الفكر فى كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا بالتى يوجه إليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صوراً ساخية . وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس ، كروية 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 أولاً أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جماء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس ، وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تترامى 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

المتألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة ، متحركة ، أبدأً بين العوالم بمعزل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دُور ، ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بميدين عن العوالم كما قلنا ، فهم لا يمتنون بنا ، ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا ، ولا يملنون عن إرادتهم بالنذر ، كما تعتقد الامامة . 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 نفق عن نفوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً في اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقورس أن يرفع عنهم هذا الكابوس ؛ وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون ، فأثر أن يححو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا في حق الآلهة ، فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر ، ولمهله كان يفعل ذلك استرضاءً للامامة وتقديراً من الخصومة معهم وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

## ٩٩ — الأخلاق :

١ — في هذا المذهب ، السعادة هي اللذة الجسمية حتماً ، من حيث إنه لا يعترف بغير المادة . وفي الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة . ولكنه لا يتابع أرسطوبوس ، بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة النفسية ، ويستبقى : الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلق مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة بأننا 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 أفسكارنا 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 خيراً : فإن الشره مثلاً يورث المرض ؛ فيجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التي تجر الماء ، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . والألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً . فيجب تعديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذي يجزئ لذة أعظم . - وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة . لقد كان أرسطو يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل ، وأن ينقلب حسبان العواقب قيماً وعبودية . ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لنهاية بعينها طول الحياة ، يعود بحرية أوسع من حرية مجازاة الأهواء على ما يتفق . وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب - ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرسطو يدعي أنها جميعاً سواء ، وربما صحح 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 ترمى 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 المسال والسكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصنع دائماً إلى نزعات الطائفة الأولى ، وهي أبسط النزعات وأزهدا ، تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وإرضائها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ، ويرفض لذائدها بالكلمة . أما نزعات الطائفة الثانية ، فينظر إن كان يرضيها أو يقمعها ، ويرجع في هذا النظر إلى الحكمة العملية ، فإن حكمت بقبولها أرضاها ، ولكن بثؤدة خشية أن يحولها بالشفغ إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

ج - وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم ، فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فطمأن وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة ، تنتهي ويمود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها السكائن 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 المظلمى . وإذن فمما يتناقص القسوى يجب أن تكون التوازن التام ، والطمأنينة التامة ، بمأمن من كل اختلال واضطراب . —  
ولسكن الجسم مريض دائماً للألم ، فمن هذه الجهة تبدو ضايقنا 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 المستقبلية ، فنستطيع في الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها ، وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية ، مستطاعة للنفس دائماً . فسمادتنا تتوقف على النفس ، ويجب أن يتوجه جهدها 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 الخيلة تتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا الرعب من ظلام القبر وتمفن الجسم . أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام ، هو يعلم أنه حين توجد فليس يوجد الموت ؛ وحين يوجد الموت نندم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل ، فلا يفكر فيه ولا يتحسس عليه . إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن المدة لا تزيد في اللذة .

و — ولكن أبيقورس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسطوس وآثر اللذة المتصلة بمدى الحياة . فإذا كانت اللذة هي الغاية ، وكان كل شيء ينتهى عند الموت ، فما هو الفيصل بين المذهبين ؟ ولم تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة ، الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقورس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس ؛ فإذا كان هذا الرجاء لاذاً إلى حد تلطف ألم جسمى محسوس ، فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وأن توقع انقضائها ينقصها ويلاشيها . واطد كان أبيقورس بارعاً في انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والخيلة ، دون أن يضع بين الجسم والنفس فرقاً جوهرياً ، ودون أن يغير معنى اللذة . ولسكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير ، وبالإعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة ، وإلا كانت الأخلاق لنفواً ، وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسمنا الطلب على قول أرسطوس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء ، وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة ، انتحرننا على قول هجسياس .

هـ - قلنا إن أبيقورس يستبقي الفضائل المعروفة . والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر ، وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ، ويكفل الطمأنينة . فالمنفعة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية ، وتتنوع منها بمقدار ، خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة ، والتسامح بما لا مفر منه . والصدقة نافعة لذينة ، فالحكيم يتعهدا كوسيلة للسعادة . ولكنه يتجنب الحب ، لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر ، لما يجره الزواج من شواغل متعددة . والسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية ، وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بمضنا بعضنا مخافة رد الفعل ، وهي في الأصل تماقد قائم على المنفعة ، بحيث لو انتفى التماقد ، أو تمارضت معه المنفعة ، أصبحنا في حل من هذه العدالة . وبعبارة أخرى إننا نقبل القانون لننعمت من المدوان لا أكثر ، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا ، وأمكنا 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 التماقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، وليحتفظ بالطمأنينة وهي خيره الأعظم . - وكل هذا منطقي في هذا المذهب الحسي . 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 المبادئ ، ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقورس عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار ، فظلمه شخصياً ، ولكنه أنصف مذهبه في جوهره ، وفي سيرة أتباعه ، وقد تماقبا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يمشون عيشة « اللذة السهلة » .

## الفصل الثالث

### الرواقية

#### ٩٢ — مؤسسو الرواقية :

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

ب — وخلفه افلاينتوس ( 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 القدرة الجدلية ، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين ، فتمهقت المدرسة في أيامه .

ج — ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أفريسيبوس ( ٢٨٢ — ٢٠٩ ) : ولد في سواس 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 . — ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض المناوين والشذرات . لذلك يصعب تعيين نصيب كل منهم في مجموع المذهب كما أمكن تركيبه .

#### ٩٣ — المنطق :

١ — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة ، قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون . فهي تقول بالنار الحية ، وباللوعوس أو العقل منبثاً

في المسالم ، وتسميه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ، وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، وتقصى الآلهة خارج الموالم ، وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر ، أنها اشتملت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتمل أبيقورس وأتباعه ، واصطنعت آراء أفلاطونية ، وفصلت القول في الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاوتها » . والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي والجدل ( أى المنطق ) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط : فإن العلم الطبيعي يملنا وحدة الوجود ، فامقل الذى يعلم هذا ويربط المعاملات بالعلم فى الطبيعة ، هو الذى يربط التالى بالمقدم فى المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود فى الأخلاق . وبمباراة 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 الخصبه العلم الطبيعى ، وسياحه 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 الشئ يطبع صورته فى الحس بفعل مباشر ، لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التى من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، وتشمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هى الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد البسطة . 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 ، وسلكتها فى مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود ، فتمكنتسب 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 التي تركيبها نحن بمناسبة الأشياء ، وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها ، كان لنا علم المنطق .

ح - وكون الموجود جسيماً ، والمعرفة حسية ، يستتبع أن موضوع القضية جزئي . وقد يكون معينا يشار إليه بالبنان ، مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين ، مثل قولنا « بمض » أو نصف معين ، مثل قولنا «سقراط» دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والحمول 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 بمينها هي موضوع التصديق . والجزئيات متميزة بمضها من بمض في وجودها وتفاصيل تكوينها ههما 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 تعبيراً عن الوجود ، وأولها بالناية ، هي التي تتضمن نسبة بين شيئين ، أي بين قضيتين ، للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبمباراة أخرى : هي النضيا المركبة . وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون في إسناد ماهية إلى أخرى . وهم يهملون المفهوم والمصدق ، وما يترتب عليهما من عكس القضايا ، وقواعد القياس .

و - 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 ، 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 طالماً ، أو : والنهار طالع ، إذن فليس الليل مخيماً ؛ (٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد ، أو بالتناقض ، مثل : ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً ، والسكن أفلاطون قد مات ، إذن فليس أفلاطون حياً ، أو : ولكن أفلاطون حي ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات ؛ (٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث إن (أو لأن) الشمس طالمة 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 في نظام العالم ، وليس التالى فيه ممولاً للمقدم ، ولكنهما جميعاً ممولان لهذا النظام المام . ويمادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة ، كانت أصول علم أو فن ، كالطب والتنجيم والمرافة الخ . . . والمنطق الرواقى استقرأى ، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط المساهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطواع بعلاقتها ، كما يقين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة . غير أن الملاقة بين الظواهر ، ولو أنها مدركة بالحواس ، إلا أنها قاعة على العملية المنطقية التى تربط بينها ، بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالاً على الشيء بالشيء نفسه . إذ أن النهار وسقوط الشمس واحد ، والمرض وعلمته واحد ، والجرح وأثره واحد ، وهكذا .

#### ٩٤ - الطبيعة :

١ - قلنا إن الرواقين ماديون . فقد كانوا كالأبيقوريين يمتقدون أن كل موجود فهو جسمى ، حتى العقل وفعله . وإن تحدثوا عن « لاجسميات » أو « معقولات » أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً المكان والحلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملؤها ، وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خلفوا الأبيقوريين في تصور المادة . فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يرد لها للوحدة في كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدئين ، هما مادة و نفس صار يتحد بالمادة ويتوتر ، فيستبقى أجزاءها متماسكة . واتقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد ، أى أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور في الهواء ، والخمر في الماء ، بحيث يؤلفان « مزاجاً كلياً » فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما ، دون أن يفقدا شيئاً من جوهرها وخواصهما . هما بمثابة الهيمولى والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة ، والنفس شيء جسمى يوجد في المكان بالذات . ويتفاوت التوتر بتفاوت التماسك ، وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام . والنفس الحار هو في الحيوان والإنسان نفس ، أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حرّ كه تصور . فبهذا المعنى ليس للنبات نفس ، إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية في الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما في الإنسان فإن للنفس

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

ب - وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم : فالمسلم حى له نفس صار هو نفس عاقلة  
تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متناسكاً . فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ  
المنفصل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ، ولم يكن عداها شىء ، وتوترت فتحولت هواءً ،  
وتوتر الهواء فتحول ماءً ، وتوتر الماء فتحول تراباً . وانتشر فى الماء نفس صار ولد فيه  
« بذرة صركزية » هى قانون العالم ( « لوغوس » ) بمعنى أنها تنموى جميع الأجسام وجميع  
بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض ، أو كامنة بعضها فى بعض ، بحيث إن كل حى فهو  
« ضراح كلى » من ذريته جماء . فانتظم العالم بجميع أجزائه دفقة واحدة ، وأخذت  
الموجودات تخرج من كونها 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 تمود فتخلص بالتدرج من العناصر الأخرى ، فلا تآتى « السنة الكبرى » حتى  
يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يمود الدور على نفس النسق ، بنفس الموجودات ، ونفس  
الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ج - 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 ، وكان البحر قد نضب . ثم إنا  
نرى جميع أجزاء العالم تفسد ، فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون  
والصناعات الضرورية للإنسان التى 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 الوجود أى الخلاء . أما أجزاؤه  
فليست كاملة ، لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . - والعالم واحد  
بوحدة القوة الحاملة فيه ، يحده فلك الثوابت ، وترينه 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 فتمثبت كما تثبت حبة النرة فى وسط الأنبوبة المنفوخة ،

أو لأن ثقلها على منفرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه . ولما كان العالم واحداً ، 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 المملوات السكية وهي فصول السنة ، والمملوات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرب الثالث ، فاشتغل به الرواقيون ، واشتغلوا بالعرفاء وتعبير الأحلام .

د — والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر — وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولة التامة في الأشياء . وهذه المعقولة 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 المعقولة تقتضي 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 كون الأشياء بعضها في بعض ، وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً ، سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلهي معقول تماماً . وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها ، أو « اللوغوس » ذلك « العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية ، وتقع الأحداث الحاضرة ، وستقع الأحداث المستقبلية » . وخير ما يمثل اللوغوس فكرة « الطبيعية » كما حدها أرسطو حين قال إنها مبدأ حركة وسكون في ذات الوجود ، وإنها تعمل لغاية . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجرون الديانة الشبهية في الظاهر ، ويعنون في الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الأسماء من السكواكب والمناصر والأحداث الكونية ، فإنهم اصطنعوا لهذا الغرض التأويل المجازي الذي كان ابتكاره الفيثاغوريون ، فقالوا مثلاً إن كرونوس هو الزمان ، وحين يقال إن تروس قيده ، فإن هذا يعني أن الزمان مقدر بدوران السماء ، إذ أن تروس هو السماء ، ولذا يقال إنه يرعد ويصعق . وچونون التي يقال إنها أخت تروس وزوجته ، هي الهواء لأن الهواء شبيه بالسماء ومتحد بها . وهكذا كانوا يجدون في الميثولوجيا كل العلم الطبيعي ، ويؤولون قصصها الفاضحة المصيبة تأويلاً مقبولاً ، فينتهون إلى أن أسماء الآلهة ما هي إلا أسماء تروس تطلق عليه بحسب مناطق الأرض التي يعمل فيها والأفعال الصادرة عنه . الآلهة مظاهر تروس ، خرجوا منه

بتطوره ، وسيمودون إليه بالاحتراق المأم ، ثم يخرجون منه ويمودون إليه ، وهكذا إلى غير نهاية .

٩٥ - وهم يذكرون العناية الإلهية ، ويريدون بها تلك الضرورة المأقلة التي تتناول الكليات والجزئيات . ويبرئونها من الشر بقولهم إن لكل شيء ضده ، فالشر ضروري للسام كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعاً ، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر الخلقى أو اللطيفة ، فيموزنها إلى حرية الإنسان ، ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم إن الظروف الخارجية ، أى مناسبات أفعالنا محتومة ، ولكنها ليست محتومة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً ، إن وجدوا في نفس الظروف ، لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان ، وخلقته يمين سيرته . أجل إن الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأنيه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع القمود والتواكل ، فنحن نعلم أن الظروف الخارجية غير محتومة للفعل ، ونجهل العلة التي تحتم الفعل ، فالنعل بالإضافة إلينا غير محتوم ، ولنا أن نعمل كأننا أحرار .

## ٩٥ - الأخلاق :

١ - 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 ، أكل الطرق لتحقيق أسمى الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي ، وأن يترجم عنه بأفعاله ، أى أن يحيا وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهديننا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد . فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع ، عملاً بهذا الميل الأرى . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين إن الميل الأوى منصرف إلى اللذة : فإلذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقى كيانه . وإلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً 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 جدية بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية ، متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ، ونسبية إليها ، أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ،

ومدرك بالمثل : وهاتان سمتان تميزان الخير بما عداه . والخير منار بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالسكم ، فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض ، أو زيادتها إلى نهاياتها التصوي . وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تمرض للمحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذموماً . والخير التفضيلة ، فليس للتفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنتهي عند نفسها ، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بناية تحققتها ، ولكنها هي الناية تشتت لذاتها . فهي كاملة منذ البداية ، تامة في جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجوه لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة في الحكمة فيما يجب احتمالها ، والمفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والمدالة 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 طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية ، وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى ، يزهقان الإنسان في كل عمل ، وينتهيان به إلى الجود ، 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 سادة الإرادة ، ولولاها لبعيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جدرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعلق بموضوع ، ودون أن يريد كما يريد الخير . فإذا ابتلى بمرض أو أصابته مصيبة ، آثر ذلك لئله أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال . اللهم إلا إذا نزلت به فراح لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتصر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة . وفيها خلا هذه الشدائد ، فإنه يسعد بالدهس ، ولا 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 بقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابح لإرادته ، بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار ، واحدة بعد أخرى متفرقة ، لا تجمعها فسكرة 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 يرى من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة

آلية ، الإنسان فيها يرى من جميع الأهواء ، ولكنه عرضة السقوط فيها ؛ ودرجة نالته وأخيرة ، الإنسان فيها آمن خطر السقوط ، ولا يفتقر كي يكون حكياً لنير الشمور بالحكمة . ولكنه ناقص مادام لم يبلغ إلى هذا الشمور ، وفي أية درجة كان ؛ مثله مثل النريق فإنه محتقن سواء أ كان في قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الراعي ، فإنه مخطيء سواء أ جاء مهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتل التدرج ، هي استقامة الإرادة ، إما أن توجد أو لا توجد ، كما أن الخط إما مستقيم أو منحرف ، ولا وسط .

ح - ويليه الإنسان الشرير أو الضال ، فابت عنه فكرة الطبيعة الكلية ، فأخذ نفسه مركزاً للوجود ، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى ، فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو النافع ، وحصر سعادته فيها ، فتمرض لشتى المهوم والآلام . أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة ، فكلمها متساوية ، ليس بينها خفيف وثقيل ، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلاً ، فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجليل . وتمفوت المقويات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول بأخذ 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 سر ، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة ، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتقلب الميول انفعالات وأهواء ، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل ، تزعم 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 موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما ، أي أنه حكم : مثال ذلك ، ليس حكماً 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 يجب 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 جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهي أمن في عدم المعقولة ، فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو

الانفعال ويرسخ فيفسير مرضاً في النفس يتعذر علاجه ، وهذا أدنى الدرجات . — فالرواقيون يعودون إلى رأى سقراط أن الفضيلة علم والذيلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة ، أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس ، وجرحها مع الميل المسرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل السكلي صدوراً ضرورياً ؟ ...

و — إذا انحصر الخير في الإرادة ، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً ، نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بجمته ، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع في حد ذاته فطابق للطبيعة ، صادر عن الأسرة ، وهي جماعة طبيعية ، بامتداد التماطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقور . ولا ينبغي أن يقف هذا التماطف عند حد ، ولا أن يفرق الناس مدناً وشعوباً لسكل منها عصبية وقانون ، فإنهم جميعاً إخوة ، ليس بينهم أسياد وعبيد ، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم 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 ، ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى ، بل يعتبر النظم السياسية سواء ، ويجتهد في حسن التصرف بها .

ه — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشم وشجاعة ، وإن لم يخل أصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان بعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء ، وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأسامي . وعرفت المدرسة عصرها ثانياً 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 عصرها أخيراً رومانياً هو « الرواقية الجديدة » في أيام القياصرة ؛ أشهر أسمائه سنيكا وأبيكتاتوس والإمبراطور مرقس أوريليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهي 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 أي مجهود لتخليص الجهلاء من شقايتهم ، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم بمثابة أطفال يتركون وشأنهم ولا يؤبه

لصيرهم . غير أن أثرها كان قوياً على من المصور؛ فمع شدة منافاة مبادئها للمقائد المسيحية ،  
أناد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثاني بما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل  
والرذائل ، وفي صفات الله ، وفي العناية الإلهية (١٠٧ د) ، وإن تكن هي مدينة للأفلاطونية  
بالشئ الكثير في هاتين المسألتين وما يتصل بهما . وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة  
الإسلامية ، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفاء مثلاً طائفة منها في وحدة الطبيعة وفي  
القدر والحرية والأخلاق والتنجيم . وما الأخلاق عند ديكرت إلا الأخلاق الرواقية .  
وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقى فى ثوب ديكرت . وما الأخلاق عند كمنط  
إلا أخلاق الرواقين فى لغة جديدة<sup>(١)</sup> .

(١٥)

---

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

## الفصل الرابع

### الشكك

٩٦ - الشك الخلقى : بيرون :

١ - ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية : فقديماً اهتم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هيرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والامادات ذريمة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ؛ وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من الامادات والأخلاق ؛ ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون ، كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل الهمم ، وتماظم 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 الشك فى هذا الدور نافياً متهاكماً 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 بفضه طالباً للمال ، ولكنه كان جاداً ، ممرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلاق إلى التقاليد والمقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والأطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحتاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكك فأناس ائتمنوا بتقدم الفكر اليونانى فأتقنوا الحاجة على أصولها ، وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

٢ - وإياهم بيرون ( ٣٦٥ - ٢٧٥ ) المعروف بأنه صاحب مذهب اللادرية المنكر للعلم واليقين . ولد فى ايليس . تتلمذ لأحد الليغاريين ، وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « فقراء » المنود ، وأعجب بما كانوا يبذلون 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 يدون آراءه ، وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم إلى ما يأتي :  
كل قضية فهي تشمل قولين ، ويمكن إيجابها وسلبها بقوة تماثلة . فالحكمة في المدول  
عن الإيجاب والسلب ، والامتناع عن الجدل ، والوقوف عند الظواهر . ( فإن الشك  
لا يتناول الظواهر ، وهي بينة في النفس ، ولسكنه يتناول الأشياء في أنفسها ؛ والشك يقر بأن  
الشيء الفلاني يبدو له أبيض ، وأن المسمل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ، ولسكنه يتمتع  
عن الحكم بأن الشيء أبيض ، وأن المسمل حار ، 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 خيراً وتارة شراً . وكل شيء فهو زائل ، الخير والشر على السواء .  
فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشتاءهم في الأشياء أنفسها ، ويمتمدون عليها كأنها  
باقية . أما إذا اقتنعوا بأن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة ، انمق تصديقهم بها ، وانعدم  
ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف . - ويأوح  
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 في ذاتها . ولم يذكر  
عنه أنه اشتغل بالمنطق والسلم الطبيعي وعنى بالرد على أصحابها ، كما سيفعل المنتظمون إليه في  
عهد متأخر .

## ٩٧ - الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال :

١ - قبل هذا العهد ، وإلى جانب تلاميذ بيرون ، نجد الشك في مدرسة كانت تظن  
أبعد المدارس عنه ، هي مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرفاسيلاس  
( ٣١٦ - ٢٤١ ) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، فمرفت  
لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة . ولد أرفاسيلاس في 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 في الجدل وتصنع الجهل ،  
أو إلى منهج أفلاطون الذي كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة ،  
وأن يستعمل صميماً 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 في تعليق الحكم على الشيء في ذاته ، غير أن من الآراء ما يبدو مقولاً ، ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً ، هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ بهذا الدفاع برهاناً على مطابقتها للحقيقة متممة الإدراك . فأرقام سيلاس كان احتمالياً أو صريحاً ، يعتقد بالمقل في هذه الحدود ، فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضون للمادة والقانون المرعي خضوعاً أعمى ، ويحفظون بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب - وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحو هذا المنحنى ولم يزيدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس ( ٣١٤ - ١٢٨ ) . نشأ في قورينا . ودخل الأكاديمية ، ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوبية ، ففضى 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 رواق ، 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 التوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على المقائد الموروثة فطلبت إليه أن يرحل المدينة .

ج - لم يكتب ، ولكنه جادل . جادل الرواقين على الخصوص ، وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . نقد الحواس والمقل 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 ، أي اعتبرناه محتملاً . الشرط الثاني عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك : إذا أبصرت شخصاً ، 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 على الحذر . الشرط الثالث امتحان التصورات في جميع تفاصيلها ، مثال ذلك : إذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً ، فإني أضربه بالمصا فأعلم ما هو .

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور ، ولكنها لا تخواننا الحق في الحكم على الشيء في ذاته ، هي محك للتصور فقط ، والاحتمال المستند إليها مبادل عملياً للحقيقة الممتنة الإدراك .

## ٩٨ — الشك الجدلي : اناسيداموس وأغريبا :

١ — وتوالى تلاميذ بيرون من جهةهم يحاكون أستاذهم ، إلى أن قام اناسيداموس فوضع المذهب وضماً علمياً ودعمه بالحجج . ولسنا ندرى 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 فروية في الكتب القديمة ، وتلخص فيما يلي : انتمى صراحة إلى بيرون ، وميز الشكك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والخير والشر ، والحكمة والحفاقة ، فيقسمون في التناقض ؛ أما الشكك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عشرين لتبرير تمليق الحكم في المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هي الحجج العشر ، جمها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان ، فإن منه المنطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبدوسته ؛ وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا ، لا إنه كذا في 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 ترجع للأغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد ، وبين عصر وعصر ، فيتمين المدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة : أن الحواس تتمازض بإزاء الشيء الواحد ، فالبصر يدرك بروزاً في الصورة ، واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذبة 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 ومرضى ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك ، فمثلاً السهل يبدو مرآً في الحصى ، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان ؛ وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضية استثنائية ، أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً يغير الظواهر ؟ — الحججة الخامسة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ، فالسفينه البعيدة تبدو صغيرة ثابتة ، فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ، وضوء الصباح يبدو ضئيلاً في الشمس ساطعاً في 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 بفض النظر عن المكان الذي تشفله ، والأوضاع التي تتخذها ، والمسافات التي تفصلنا عنها ؟ — الحججة السادسة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تترج 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 الصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتراجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحججة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحججة السابعة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحبه الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحججة الثامنة : أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة ، وإلى الشخص المدرك ، فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار ، إلى أعلا أو إلى أسفل بنفسه ، بل بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذلك الكبير والصغير ، والأب والابن ، فليس شيء مدركاً في نفسه . — الحججة التاسعة : أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المؤلف والناذر ، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لسكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها ، بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحججة العاشرة : اختلاف المادات والقوانين والآراء ، فالمصريون يحنطون الموتى ، والرومان يجرقونهم ، وبعض الشعوب يلقينهم في المستنقعات ؛ ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ، ويحظر القانون اليوناني كل ذلك . واختلاف الأديان ، ومذاهب الفلاسفة ، وقصص

الشعراء ، معاومة 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 في ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية نمتبرها جنساً عالياً تحتها أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك ، ويشمل الحجج الأربعة الأولى ؛ و جنس خاص بالموضوع المدرك ؛ ويشمل الحججين السابعة والماشرة ؛ و جنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً ، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

حـ — ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص في المذهب . وكان لا بد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم أنه معرفة الملل بالظواهر : فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العملية ، وثالثة تنفي إمكان التأدى من الظواهر إلى الملل . فلحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهي لا تحاول 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 حقيقياً ، وهذا باطل . — الحججة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً ، إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئاً لم يكن موجوداً ، وأن يصير الواحد اثنين ؛ ولا يستطيع اللاجسمى أن يحدث لاجسمى وذلك لنفس السبب ، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمى منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ؛ ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسمى ، ولا اللاجسمى أن يحدث جسماً ، لأن الجسم لا يحتوى طبيعة اللاجسمى ، واللاجسمى لا يحتوى طبيعة الجسم ، فالعملية ممتنعة . — الحججة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات الملل الخفية ، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ، ولا تفسر 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 شيئاً عنهم ، فلا تفيدنا أسماءهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله ، هو (أغريبيا) يوضع في القرن الأول أو القرن الثاني 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 . وفي هاتين الحججتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحججة الثالثة : التداعى إلى غير

نهاية في البرهان ، بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهاناً ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحجج الرابعة : أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان ، فروض غير مبرهنة ، فهي ليست أبين من نقائضها . — الحجج 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 . والتقسيم الأول يرمي إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والتقسيم الثاني يرمي إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

#### ٩٩ — الشك التجريبي : سكتوس :

١ — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك ، أو طائفة من الشكك احترقوا الطب . أخذوا بالموقف الهدام السلبي الذي هو تراث أسلافهم ، وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوجت به صناعتهم ، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها ، دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلاً من العلم ، وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكتوس أمبيريقوس أي التجريبي : نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته . عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، وفي القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى . له كتب هي موسوعة المذهب الشكي ، فيها أخبار الشكك وحججهم ، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : واحد يدعى « الحجج البيرونية » وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه « الرد على الفلاسفة » والثالث في « الرد على العلماء » ولعلهما كتاب واحد .

ب — والتقسيم السلبي في كتبه تكرر أيضاً سبق إليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطق ، وضد الطبيعيين ، وضد الخلقين ، وهو ينبه على أن دحض أصحاب اليقين لا يعني البرهان على أنهم مخطئون ( فإن مثل هذا البرهان حكم موجب ) ولسكنه يعني أنهم غير محقين ، أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقوالهم بأقويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطق نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعله 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 . ويقول عن الاستقراء : إنه إذا لم يتناول

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

ح — أما القسم الإيجابي فلم يمرضه صراحة ، ولكن ظاهراً من عباراته ، فهو يقول : « لسنا نريد ممارسة الرأي العام ، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » . ويدل على وسيلة تجريبية خاو من كل فلسفة تكفى للحياة ، وهي ترجع إلى ثلاثة أمور : الشاك يتبع الطبيعة ، فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ؛ والشاك يتبع القوانين والمادات ، لأنها مفروضة عليه ؛ والشاك يدرك الظواهر وتربطها ، فيكتسب تجربة تؤدي به عفوياً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً عما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ، ويتوقع المستقبل بناءً عليها بالمادة ، دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة ، أو مبرر في عقله : فيتم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة ، ويتم الكلام دون التمرض لمعلم البيان ، ويتم استخدام العدد دون الخوض في علم الحساب ، وينبىء بالمطر والصحو والزلازل بناءً على الملاحظة الصرفة ، دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، ويطلب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين علاجها .

د — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج ، مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يعنى بالبحث عن تفسير الأشياء ، والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه ، أو أن هذا التفسير ممتنع المنال . ولكن مهما يحرص الشاك على تطبيق 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 أيضاً كان مقداره ، وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم . وما من حجة من حجج الشك إلا وهي مردودة ، ولم يكونوا ليفتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً في تنفيذ أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميفاريين . ولكن الناس ، كما أنهم لا يتمظنون بحوادث التاريخ أو ينسونها ، فهم لا ينظرون في آراء من تقدمهم ، بحيث إن الفلسفة كالتاريخ تميد نفسها . ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر في فكر ديكارت ، وتغلب على فكر هيوم ، وأيقظ كلفظ من « سببته اليقيني » فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي ، وقدم استوارت مل الأركان الأساسية لمنطقة الاستقرائي ، بما في ذلك فقه للقياس وتامسه أساساً للاستقراء .