

البَابُ الثَّانِي

علم الاخلاق في العصر اليوناني والروماني

obeykandi.com

الباب الثاني

علم الأخلاق في العصر اليوناني والروماني

الفصل الأول

الفلسفة قبل سقراط

فيثاغورس — هيرقليطس — ديمقريطس

لم يكن البحث الخلقى في بلاد اليونان، ومن ثم في أوروبا، كما أن عناصر الحضارة الأدبية بدورها، لم تكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تمهد له، فإن العبارات البسيطة المتناثرة أشتاتاً عن قواعد السلوك القديم، هذه العبارات التي بدت فيها نواة النظر الخلقى في كل مكان، تقدم لنا عنصراً جديراً بالملاحظة من عناصر الأدب الإغريقي في شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل ميلاد المسيح. وأهمية هذه العبارات في تطور الحضارة الإغريقية يميزها كل التمييز ذلك الإحصاء الذي تناقله الناس جيلاً بعد جيل بصدد الحكماء السبعة^(١) في القرن السادس قبل الميلاد، ويظهر أثرها الملحوظ على التفكير الخلقى في المراجع التي وضعها أفلاطون وأرسطو عن تعريفات الشعراء والحكماء وأمثالهم. ولكننا نلاحظ بين تلك العبارات - كما كانت - والفلسفة الخلقية هوة سحيقة القرار؛ ورغم أن طاليس - الذي عاش حوالي ٦٤٠ - ٥٦٠ ق. م - وهو أحد الحكماء السبعة، كان أول فلاسفة اليونان الطبيعيين، فليس لدينا دليل نبنى عليه افتراضاً أن حكمته العملية كانت ذات

(١) نطلق هذه التسمية على سبعة من رجال الحكمة العملية والسياسة والتشريع والفلسفة،

عاشوا في الفترة ما بين ٦٢٠ - ٥٥٠ ق. م تقريباً. ولقد تعددت القوائم التي تتضمن أسماء هؤلاء الحكماء، واختلفت بعدد أسماء ثلاثة، ولكنها اتفقت جميعاً في ذكر أسماء أربعة هم سولون

والمترجمان،

وطاليس وبيناكوس وبياس.

مسحة فلسفية . وقد كان الاهتمام بموضوعات البحث الطبيعي والميتافيزيقي - مستقلة عن موضوعات البحث الخلقى - يميز الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، فى الفترة التى فصلت بين طاليس وسقراط ، إذ لم يكن بين الفلاسفة الأولين الذين جرت العادة باعتبارهم سابقين على سقراط ، إلا ثلاثة - مع استثناء السوفسطائية - تستحق تعاليمهم الخلقية أن نوليها اهتماماً ، ونعنى هؤلاء الثلاثة فيثاغورس وهيراقليطس وديمقريطس . وبما يجدر ذكره أن كل فيلسوف من هؤلاء الثلاثة قد مثل - بطريقة شائعة - ناحية هامة من النواحي التى ظهرت بعد ذلك فى التفكير الذى تلا سقراط .

فيثاغورس (حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠ ق.م)

وقد كان أول هؤلاء الثلاثة فيثاغورس ، وربما بدا أعظمهم أهمية إن تيسر لنا أن نتبع فى شيء من الدقة حتى بمجمل كتاباته خلال ذلك النقاب الكثيف من الأساطير التى طغت على ما يتناقله عنها المؤرخون . ومهما يكن من شيء فإن أعظم المصادر الموثوق بها يمثل لنا فيثاغورس مؤسس جماعة أو منشيء نظام تجمع أعضاؤه مقاصد أخلاقية وأهداف ديدية تقوم على الاعتقاد فى تناسخ الأرواح ، أكثر مما يصوره منشيء مدرسة فى الفلسفة الخلقية ، فإن القواعد التى وضعها فى الاعتدال (ضبط النفس) والشجاعة والإخلاص فى الصداقة وطاعة القانون واحترام الحكومة وفى توصيته بمحاسبة النفس فى كل يوم ، بل حتى فى القواعد التى وضعها فى الحرمان (الزهد) وطقوس العبادات التى نعتقد أنه حاضر فيها ، فى كل هذه القواعد نستشف مجهوداً بين الأصالة والحماسة لصوغ حياة الناس بحيث تنزع نحو التشبه بالله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ؛ ولكن هذه القواعد قد قيلت - فيما يلوح لنا - بأسلوب الاعتقاديين أو أهل النبوة ، أكثر مما قيلت بأسلوب

الفلاسفة ، كما يبدو لنا أن حواريه قد سلخوا بها - محققين أو متعسفين -
 باحترام غير فلسفي إطلاقاً ، كلما قيل : « قال الأستاذ (١) » .

ومع هذا فإن في وسعنا أن نلص ناحية فلسفية خالصة في بعض الأشتات
 المتناثرة التي تناهت إلينا من نظرية الفيثاغوريين . وعلى هذا فإن أول
 ما يرونا أن قضية الفيثاغوريين التي تقول إن جوهر العدل - الذي يدرك على
 أنه القصاص العادل - تتمثل في العدد المربع ، وهذه محاولة جادة ترمى إلى
 بسط النظرية الرياضية للكون - وقد كانت أخص ما يميز المذهب الفيثاغوري -
 حتى تشمل مجال الأخلاق . وقد استخدمت فكرة « التريخ » من غير شك
 في التعبير عن التناسب الدقيق في مجازاة كل بما يستحقه - ذلك الذي اعتبر في
 العادة جوهر العدالة في القصاص ، وكذلك الحال في القضايا التي قرر فيها
 الفيثاغورية أن الفضيلة وسلامة الجسم « انسجام » ، وأن الصداقة « تعادل في
 الانسجام » ، وكذلك في تصليفهم للخير مع الوحدة والحد والاستقامة ونحوها ،
 وللشر مع أضداد هذه الصفات ؛ نجد على أقل تقدير نواة النظرية التي قرر
 فيها أفلاطون أن الخير في السلوك الإنساني كالخير في الطبيعة الخارجية والآثار
 الفنية يستند إلى علاقات كمية معينة في عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات
 ذات نسب دقيقة بحيث يمتنع الإفراط أو التفريط .

هيرقليطس (حوالى ٥٣٠ - ٤٧٠ ق. م)

إذا كان فيثاغورس قد سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطوني ،

١ - تعزى هذه العبارة المشهورة في الأصل إلى الفيثاغورية (المضاف) . يقتضى أسلوب
 الاعتقاديين أن يقال قواعد الاخلاق وكأنها قضايا مسلم بها فيقبلها الناس من غير جدل ،
 أما أسلوب الفلاسفة الذي يشير إليه المضاف فيقتضى عكس ذلك بحيث يقوم تقبل الناس للقواعد
 عن اقتناع عقل .
 « المترجم »

فإن هيرقليطس يمكن اعتباره بشيراً بالمذهب الرواقى . ومن المحقق أنا لا نجد مبرراً يبرر الافتراض بأن العنصر الأخلاقى فى تفكيره الفلسفى « الغامض » قد انتهى إلى شىء يمكن اعتباره مذهباً أخلاقياً كاملاً . ولكنه حين يوصى الناس بطاعة « القانون الإلهى الذى تستند إليه كل القوانين البشرية ، « والعدالة التى تخضع لها حتى الآلهة » ؛ وهو حين يفرض عليهم التمسك فى حزم « بالعقل » الذى يعتبر بحق حظاً مشتركاً بين الناس جميعاً - ولو أن أكثر الناس يستسلمون لخداع الحواس وينزلون بالسعادة إلى درك إشباع أخس الشهوات - وهو عند ما يقول للناس « إن الحكمة هى أن ... تعمل وفقاً للطبيعة مع العقل » ، تبين صفة من الصفات التى تميز المذهب الرواقى فى توقيده الشديد الذى يديه نحو قانون موضوعى ذى ثلاثة أوجه : عقلى وطبيعى وإلهى . وكذلك الحال فى نظراته التفاضلية إلى عالمنا المليء بأسباب القتال والكفاح ، كما هو فى نظر الله كله « خير وحق وعدالة » - وما الظلم الظاهرى فى هذا العالم إلا ظلاً بالنسبة إلى الإدراك البشرى - ونلاحظ فى هذا بؤادر ضعيفة ستظهر فى البرهان الدقيق الذى دلى به الرواقية بعد ذلك على كمال العالم . وفى اعتقادنا أن هيرقليطس - حين أذعن وأسلم نفسه لهذه النظرة الإلهية أو الكونية نحو الأشياء - قد توصل بوجه خاص إلى « الانشراح أو السرور » (εὐαρεσθησιν) الذى قيل إن هيرقليطس كان يعتبره الخير الأسمى . ونلاحظ أن الرواقية المتأخرين قد استخدموا هذا اللفظ نفسه للتعبير عن حالة مماثلة للإذعان للشرائع الإلهية عن رضا وطوعية .

ديموقريطس (حوالى ٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م)

إن ديمقريطس - الذى كان مذهب الفلسفى فى جملته يتصل بالمذهب

الأيقورى بصلة تشبه من بعض الوجوه العلاقة التى تربط هيرقليطس بالمذهب الرواقى - يعتبر - هيرقليطس هذا - عادة فى عداد المفكرين السابقين لسقراط ، لأن نظريته تبدو مجردة من كل أثر لسقراط الذى صدرت عن تعاليمه خاصة كل مدارس التفكير الأخلاقى الكبرى فى بلاد اليونان . وأياً ما كان الأمر فإننا إن تحدثنا فى وجهة النظر التاريخية قلنا إن ديمقريطس يعاصر سقراط ويصغره سنأ بيضع سنين . وسبقه للمذهب الأيقيورى فى ميدان التفكير الفيزيقي (الطبيعى) أوضح فى سبقه له فى مجال التفكير الخلقى ، إذ تيسر لديمقريطس أن يمد أيقور بحق بالجزء الرئيسى فى نظريته بصدده التفكير الفيزيقي أكثر مما يبدو هذا فى مجال الأخلاق ، ومع ذلك فإن بعض شتيت الأجزاء التى بقيت لنا من أبحاثه الخلقية تقسم بطابع أيقورى واضح . ويلوح لنا أن ديمقريطس كان أول مفكر أعلن فى وضوح أن « السرور ، أو « المرح » (εὐθυμία) هو الخير الاسمى أو الأقصى ، وتوحيده بين هذا الخير وبين اعتدال مزاج العقل وهدوئه (συμμετρία, ἀταραξία) وتوصيته بالاعتدال والحد من الرغبات كوسيلة لتحقيق أكبر لذة ، وإثاره لذات النفس على لذات الجسد وحده ، والاهتمام الذى خلعه على التبصر أو الحكمة وخاصة لأنها تحرر أصحابها من رهبة الموت وما يعقبه ، كل هذه النواحي فى تفكيره لها ما يقابلها فى نظرية الأيقيوريين ، ومهما يكن من شئ فإن الشطر الرئيسى فى تعاليمه الخلقية - على قدر ما تمكنا من الحكم عليه أشتات الأجزاء التى تناهت إلينا من آثاره - كان فيما يبدو من ذلك النوع فى التفكير غير المنظم الذى ينحدر إلى عصر ما قبل سقراط . والكثير من أقواله - مثل : ارتكاب الظلم أسوأ من احتماله ؛ إن مجرد الرغبة فى ارتكاب الفعل الخاطئ وليس ارتكاب العمل الخاطئ وحده ، شئ سيء وبغيض إلى

النفس - مثل هذه الأقوال يبدو تعبيراً ساذجاً عن أسلوب رفيع من عاطفة خلقية لم ترتبط بمذهب العقل الذي عبر به عن وجهة نظره في الخير الأقصى - ونستطيع أن نقول إجمالاً إن ما بقي من أبحاث ديمقريطس الخلقية يمكننا من أن نحس بصدد الاتجاه الذي كان يمكن أن يكون عليه تحول الفلسفة اليونانية إلى مجال الأخلاق من غير ديمقريطس ، ذلك التحول الذي يعزى بحق إلى سقراط ، ولكن لا يحق لنا أن نعزو إلى مؤلف هذه الفقرات أكثر من تصور أولى للشروط الشكلية الصورية التي يتعين على العالم الأخلاقي أن يحققها ، قبل أن يكون من حقها أن تدرس دراسة علمية . وفي الحق إن الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقيموا مذهباً أخلاقياً على وجه مرض إلا بعد أن اهتموا اهتماماً ملحوظاً بكشف الغموض وإزالة التناقض الذي كان يبدو في الآراء الأخلاقية المشتركة بين المجلس البشري ، وإلى الحين الذي تم فيه ذلك كانت النصائح الأخلاقية التي يسديها الفيلسوف - بالغاً ما بلغ احتقاره لشأن العامة - تشاطر هذه العيوب لا محالة . ولهذا الغرض مست الحاجة إلى عقل فلسفي من الطراز الأول يركز اهتمامه في دراسة المشاكل العملية . ولأول مرة يجتمع في فلسفة سقراط الاهتمام الملحوظ بالسلوك والرغبة الملحة في طلب المعرفة . وهي رغبة صرفها في نفس الوقت عن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية التي استنفدت كل اهتمام من سبق سقراط من الفلاسفة ، نفور عميق من النتائج التي انتهى إليها التفكير النظري عند هؤلاء الفلاسفة ، وما تبع هذا من اعتقاد في عجز العقل عن التغلغل في أسرار الكون الطبيعي . ويرى سقراط أن نظريات هؤلاء الطبيعيين كانت من الإغراق المسرف والتناقض المتبادل بحيث جعلت أصحابها أشبه ما يكونون بمجانين يتباحثون ، ؛ وشيئ بهذا موقف سلمي إزاء السابقين من

الفلاسفة الاعتقاديون تجلّ في شك جارف بدا عند جورجياس الذي أعلن أن طبيعة الأشياء الجوهرية التي يعرض الفلاسفة لبحثها ليس لها وجود، أو ليس في الإمكان إدراكها على أي حال، وإذا أمكن إدراكها عز على الإنسان إبلاغها إلى غيره^(١). بل تجلّ هذا الموقف السلبي مرة أخرى في قضية بروتاجوراس المعروفة التي تقول: إن الإدراك الإنساني^(٢) هو المقياس الوحيد لما هو موجود وما ليس بموجود. ومهما يكن من شيء فقد وجدت - في حالة سقراط - مثل هذه النظرية تأييداً أبعد مدى في بساطة الزهد التي جعلت سقراط يعزف عن البحث في الأشياء التي يبدو أن الآلهة قد احتفظوا بمعرفتها لأنفسهم. وقد ترك للعقل البشري تنظيم الأفعال الإنسانية من ناحية أخرى - ما لم تكتنفه صعوبة معينة من أجلها تهب الآلهة الفأل والطيرة والوحي - وعلى هذا المبدأ ركز سقراط جهوده.

(١) تلخص نظريته في أنه: (١) لا يوجد شيء ما (٢) فإن افترضنا وجوده فافسلا أقوى على إدراكه (٣) وإن ادركناه افترضنا فليس في وسعنا أن نبلغه إلى غيرنا. والمرجان.

(٢) يريد الإدراك الحسي عند كل فرد بما هو كذلك، فالفرد مقياس جميع الأشياء، وأفراد البشر يتفاوتون شعوراً وتكويناً ومن ثم اختلفت الأشياء في إدراكهم، وبهذا تتلائم الحقائق المطلقة وتتحول إلى حقائق جزئية تختلف باختلاف مدركيها، وبمتنع الخطأ نهائياً! وقد دحض هذه النظرية سقراط وأفلاطون وأرسطو بما لا يدع مجالاً لمستزيد. والمرجان.

الفصل الثاني

عصر السوفسطائية (حوالى ٤٥٠ - ٤٠٠ ق . م)

ومهما يكن من شئ فإن النزوع إلى وضع نظرية عقلية في السلوك الخير لم يكن شيئاً أصيلاً في فلسفة سقراط ، وإن كان تصوره للمعرفة الضرورية لهذا السلوك كان أصيلاً إلى أقصى حد ، وقد كان التفكير عند أعظم المفكرين حظاً في الاستقلال مقيداً بتفكير عصره ، وليس في وسعنا أن نفصل بين المهمة التي كان يقوم بأدائها سقراط ، واحتراف تعليم فن السلوك ذلك الذي كان يتولاه قوم يوصفون في العادة بأنهم « سوفسطائية » ، وقد كان هذا ظاهرة تسترعى النظر في هذه المرحلة من مراحل الحضارة اليونانية . وإذا نظرنا إلى المحترفين من « معلمى الفضيلة » ، أو « الكمال الإنسانى » الذين أطلق عليهم هذا الاسم ، لاح لنا أن أعظمهم ذكاء وأقواهم تأثيراً في غيره هو « پروتاجوراس » ، الأبدى الذى أسلفت الإشارة منذ حين إلى نظريته الفلسفية ، ومن المحتمل أن يكون الأصل في إذاعة تعليم الفضيلة عن طريق

(١) οἱ φάσκοντες παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετὴν (أفلاطون : جورجياس فقرة ٥١٩) . في طبعة Budé ورد النص على هذا النحو :
φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι
أى الذين يدعون أنهم معلمو الفضيلة . « المترجمان »
قارن أكسينوفون في « مذكرات » الكتاب الأول في الفصل الثانى ἀπαγγελλόμενος ἀρετὴν
ومعناها معلم الفضيلة . ولا يجوز الظن بأن هذه الحرفة قد احترفها جميع المحاضرين المشهورين الذين شاعت تسميتهم بالسوفسطائية ، بل احترفها على وجه ملحوظ فئة منازرة منهم وكلمة ἀρετὴν تحمل - قياساً بين
بعد ذلك - معنى أوسع قليلاً من معنى « فضيلة » Virtue : ولهذا أضفت « الكمال الإنسانى » كترجمة
أخرى للكلمة : على أن اللفظ كما يطلق على بنى الإنسان سيوحى بشكل واضح جداً بالكالات
الحلقية التي نسميها فضائل .

المحاضرات ، مرجعه إلى هذا المفكر القوي المقدام الذي نرجح أنه تحول - كما تحول سقراط - إلى دراسة الشئون الإنسانية تمشياً مع موقفه السلبي حيال المعروف بين أهل التفكير من نظر عقلي في الوجود . وأياً ما كان الأمر فإن التعليم الذي كان يقوم به بالفعل پروتاجوراس وبرودييكوس وهيبياس وغيرهم من السوفسطائية ، لا يستند فيما يبدو لنا إلى مذهب فلسفي ، بل كان في الواقع يتسم بطابع شعبي مسرف إلى حد افتقد معه كل أهمية فلسفية ، ويظهر أنه ربط في شيء من الاستخفاف بين فن المعيشة في الحياة الدنيا وفن تدبير الشئون العامة ، وأنه مزج بين عرض الفضائل المختلفة عرضاً مقروناً بالثناء وبين تأييد الفضيلة تأييداً حازماً باعتبارها أداة لاكتساب اللذة واتقاء الألم . ولعل خير مثال للحالة الأخيرة من بين الشواهد التي تنهت إلينا يتمثل في أسطورة « اختييار هرقل »^(١) التي تعزى إلى برودييكوس . ومهما بلغت التعاليم السوفسطائية من بساطة ، فإن ظهور هذه الحرفة الجديدة لسد حاجة اجتماعية جديدة ، خلاق بالملاحظة واسترعاء النظر . ولكي نفهم أصالة هذا العمل الفلسفي ونذكر ما أحدثه من أثر اجتماعي ، علينا أن نتصور مجتمعاً يفيض بالحماسة والنشاط العقلي ، والإحساس بالجمال الذي أثارته وهذفته الآثار الفنية المعاصرة التي لا تزال موضع إعجاب من العالم ، ولكن هذا المجتمع قد خلا تماماً من كل نظام رسمي أو موطن لتعليم الأخلاق ؛ وفي هذا المجتمع شغل هومر مكان الإنجيل في المسيحية . على أن هومر لم يقدم شيئاً يشبه الوصايا العشر ، ولكنه قدم أفكاراً طريفة عن

(١) تقول هذه الأسطورة إن هرقل كان يجلس على قمة جبل كيثايرون Cithaeron مفكراً

في سبل الحياة التي ينبغي اتباعها ، وإذا به يرى امرأتين تثلان اللذة والفضيلة - نغريه الأولى بحياة اللهو والترف وتمتعه الثانية على حياة الكد والمجد فأثر هرقل الحياة الثانية . المترجم ،

الكالات الإنسانية ومختلف ضروب النقائص - وعرض صفات السلوك والأخلاق التي انتزعت، عبارات الاستحسان والاستنكار الواضح من أولئك الذين وعوها - وتحدث عن الحياة الاجتماعية النشيطة المركزة التي تطورت منذ عصر هومر في المدن اليونانية - ولا سيما في أثينا إبان القرن الخامس - وقد كان طبعياً أن يزداد الثناء والقدح الذي اتصفت به هذه السجايا اكتمالاً في التعبير ودقة في التمييز .

وتمثل الكالات الأخلاقية أسمى مجموعة في مجال الكمال الإنساني بمختلف صورته وإن كانت - هذه الكالات الأخلاقية - لم تتميز بعد من وجوه المواهب والكفايات العقلية ونعم السلوك الاجتماعي . وما من رجل يوناني مذهب أصيل يستحق أن يوصف بالخير والعدل (καλοκαγαθός) يمكن أن يساوره الشك في أن الكمال الخلق في شتى صورته صفات تلشد وغايات ينبغي أن يقصد المرء إلى التحلي بها . ومن الجائز حقاً ألا يكون لدى الإنسان فكرة محدودة عن مكان هذه الغايات في سلسلة المطالب الخيرة أو المرغوب فيها ؛ ومن الجائز أن يعتريه الاضطراب كثيراً أو قليلاً من جراء التباين الظاهري الذي نحسه عرضاً من حين إلى حين بين مزاوله الفضيلة والحصول على اللذة أو اكتساب الثروة أو الظفر بالقوة ، بل قد يعتريه الشك في مدى استحقاق الفضيلة للتضحية بالخيرات الأخرى من أجلها - حتى مع التسليم بأن هذه الفضيلة خير يطلب وغاية تلشد - ومع ذلك فإن هذه الشكوك لا تساور إلا القليل من الناس ، فتخطر لهم عرضاً وسرعان ما تزول . ومن راقب الفضيلة في نزاهة لاحظ أن جمالها يزداد وضوحاً بتغلبها على الشهوات الدنيئة التي تتجه إلى تحقيق أغراض أخرى ، ولهذا فإن الرجل الأثيني الذي حسنت تربيته يعتقد في بساطة أنه من الخير للإنسان

أن يكون فاضلاً - وكلما ازداد تمسكاً بالفضيلة ازداد تقدماً - إذ أن من الخير له أن يكون حكيماً سليم الجسم جميلاً ثرياً .

ومن ثم فقد كان بروتاجوراس - أو أى سوفسطائي - إذا تقدم لتعليم الفضيلة أو كال السلوك لم يجد بين سامعيه أحداً على المهام عام بالفرقة المحتملة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية كما يجب أن تفهم . وكانوا يعتقدون أن السوفسطائي حين يصرح لهم بأنه يرشدهم ، كيف يعيش الإنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شئونه الخاصة ، إنما كان يدعى هدايتهم إلى خير طرق الحياة التي تحقق الفضيلة والمصلحة الذاتية على السواء .

وأياً ما كان الأمر فقد يقول قائل : كيف أحس الناس بحاجتهم إلى هذه الهداية وأدركوا ميزاتها - كما يشهد بهذا نجاح السوفسطائية . وقد لبث اليونانيون بضعة قرون من الزمان وهم يستندون إلى أفكارهم الخلقية - في ثقة لا تعرف التردد - كلما خلعوا ثناء أو وجهوا ملامة ، وكانوا أثناء هذه القرون يعززون إخفاق الإنسان التام في معرفة الفضيلة إلى أى سبب غير المعرفة الناقصة ، فكيف أمكن بعد هذا كله أن يقتنعوا فجأة بأن السلوك القويم شيء يمكن تعليمه بالاستماع إلى المحاضرات ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقوم - إلى حد ما - في ذلك الاندماج بين النظرة الخلقية للحياة والنظرة الصادقة التي أسلفنا ذكرها ، والتي كان من نتيجتها أن السوفسطائية لم يميزوا تمييزاً دقيقاً بين الفضائل التي صرحوا بأنها تجيء عن طريق التعليم ، وبين الحاجات الأخرى التي تدعم الحياة وتغنيها .

وقد كان أكثر الناس في هذا العصر - كما هو شأنهم في العصور الأكثر حضارة - يظنون أنهم على معرفة كافية بالعدالة والعفة ، ولكنهم لم يكونوا على يقين من أنهم أوتوا الفن الذي يمكنهم من جعل الحياة تجري على خير

وجوها بوجه عام . ويلبغى - بالإضافة إلى هذا - أن نذكر خطر الجانب المدنى أو الشعبى للحياة بالنسبة ليونانى ولد حراً وعاش حياة سهلة إبان هذا العصر وسط الجماعات فى المدن اليونانية الصغيرة . إن فن السلوك كما قيل له جهازاً وكما عُلِّم له كان يعنى إلى حد كبير فن الحياة العامة . لقد حدد أفلاطون فى محاوره « پروتاجوراس » وظيفة السوفسطائى بأنها تعليم « الكمال للمدنيين » - أى فن تدبير الإنسان للشئون العامة بدرجة لا تقل عن تدبير شئونه الخاصة . ومن الطبيعى أن يرى الرجل العامى أن الشقيف العلى ألزم لتدبير شئون الدولة منه لتصريف الشئون الخاصة .

ومع هذا فإن نشأة فن للحياة يتولى تعليمه معلمون محترفون ، لا يمكن أن يفهم على أكمل وجوهه إلا إذا نظرنا إلى نشأة هذا الفن باعتبارها نتيجة أخيرة لنزوع عام ظهر فى هذه المرحلة من مراحل الحضارة اليونانية نحو إحلال المهارة الفنية محل العمل العرفى التقليدى والملكة التى تتهدب بالتجربة . وفى عصر السوفسطائية نجد أنى وجهنا النظر تلهفاً إلى التماس المعرفة ورغبة ملحة فى تطبيقها فى الحياة العملية تطبيقاً مباشراً ؛ وسرعان ما أصبحت طريقة قياس الأرض علماً من العلوم ، وأدخل علم الفلك الذى أنشأه ميتون Meton^(١) الدقة فى حساب الزمن ، وأحدث هيپوداموس Hippodamus انقلاباً فى هندسة البناء بتشييد المدن ذات الشوارع الفسيحة المستقيمة ، وتذمر المحاربون الذين جروا على النظم القديمة من ادعاء العلم بفن الحركات الحربية ونظام تسليح المشاة ؛ وتطور فن الموسيقى تطوراً فنياً ملحوظاً ، وطرأ تغير أعظم من ذلك على تربية الجسم التى كانت تعتبر مع تعلم الموسيقى التربية الشائعة للرجل

(١) فالسكى أثينى عاش فى القرن الخامس ، ابتكر تقويمًا للتوفيق بين السنين الشمسية والقمرية .

اليوناني . وإذا كان النشاط الجسماني لم يعد بعد يكتسب بالطبيعة والتدريب التلقائي ، بل يجيء باتباع منظم للقواعد التي وضعها من أجل هذا الغرض المدربون المحترفون ، فإن من الطبيعي أن تتصور هذا نفسه في حال الكمالات النفسية ؛ وفي الخطابة الذي ترقى في صقلية إبان النصف الثاني من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح مثال طيب للزروع العام الذي نحن الآن بصددده . ويلبغى أن نلاحظ أن مهنة الخطيب كانت تختلط في العادة بمهنة السوفسطائي . والواقع أن السوفسطائية والفلاسفة كانوا طوال عصر سقراط يعتبرون عند الذين أبوا معرفة مطالبهم العليا معلى « فن الكلام » ومن السير علينا أن نقبين كيف حدث ذلك ، فإن الناس حين أحسوا بحاجتهم إلى فن للسلوك ، كان من الطبيعي أن يسد هذه الحاجة أهل الخطابة الذين كانوا مهرة في معالجة الأفكار المسلم بها والمبادئ الضرورية للعمل ، وليس ثمة ما يبرر اعتبارهم من أجل هذا العمل دجالين عن وعى ، فهم ليسوا أكبر من رجال الصحافة المحترفين في أيامنا الراهنة ، أولئك الذين يكتسبون في العادة مكانتهم كمتقنين سياسيين للإنسانية ، عن طريق البراعة في القدرة على الكتابة في كل وقت أكثر مما يكسبونها عن طريق التعمق في الحكمة السياسية . والسوفسطائية - فيما يقول پروتاجوراس في محاوراة أفلاطون - في ادعائهم تعليم الفضيلة ، لا يدعون إلا القدرة على أن يقوموا - خيراً من غيرهم - بعمل يقوم به هذا الغير باستمرار ، وبمثل هذا نقول - إن حاولنا النظر إليهم بمنظار سقراط - إنهم أبانوا - خيراً عما أبان غيرهم - عن أوجه النقص التي يلحظها كبار الباحثين في كل مكان .

الفصل الثالث

سقراط (ولد حوالى ٤٧٠ ق . م وتوفى عام ٣٩٩ ق . م)

إن الحملة التى شنها سقراط فى وجه السوفسطائية وأهل أثينا بوجه عام يمكن النظر إليها من وجهين : فهى تبدو من ناحية بسيطة مجردة من التكلف ، ثم هى تنذر من ناحية أخرى بثورة تقوم على منهج على وتتضمن نواة مذهب ميتافيزيقى .

أما الحملة فخلاصتها فى بساطة أن السوفسطائية يتحدثون عن العدالة والعفة والقانون ونحوه ، ولكنهم لم يوفقوا إلى شرح ماهية هذه الأمور . وقد كانت أحكامهم التى أصدروها حين ضيق عليهم الخناق - كما اضطروهم إلى ذلك سقراط - لا تتسق مع أحكامهم التى أصدروها على الحالات الجزئية فى العدالة وشرعية القانون ونحوها . والواقع أن « الجهل » بمعناه الدقيق الذى تحمله ألفاظهم ، لم يكن النقص الوحيد الذى كشفه سقراط عند معاصريه فى مجال المعرفة ، ولكنه كان أكبر ما يسترعى النظر ، وكان إظهار هذا النقص عملاً فلسفياً جليلاً الشأن كبير الخطر ؛ فإن طريقة « الجدل » المعروفة التى أبان بها عن هذا الجهل أمام من كان يحاورهم ، قد كشفت عن افتقارهم من وجهة النظر العلمية إلى تعريفات دقيقة للمعاني الكلية ، وأوحت بأن التوصل إلى هذه التعريفات إنما يكون عن طريق مقارنة الجزئيات بعضها ببعض مقارنة دقيقة ؛ ومن هنا نستطيع أن نفهم رأى أرسطو الذى يقول فيه إن أكبر خدمة قدمها سقراط للفلسفة هى « إدخال الاستقراء والتعريف » . ومهما يكن من شئ فإن هذا الوصف أقوى فنياً من أن يعبر عن الطابع البسيط

الذى يتصف به الجدل السقراطى ، ولا يمثل آثاره الهدامة تمثيلاً دقيقاً .
 أما أن النتائج التى انتهت إليها مناقشات سقراط الغلابة كانت سلبية
 فى أغلب حالاتها ، فذلك ما تشهد به المحاورات الأفلاطونية الأولى التى
 يتمثل فيها سقراط أقرب ما يكون إلى حقيقته . و « الحكمة » السامية التى
 عزاها وحى دلفى إلى سقراط ، كانت - فى رأى سقراط نفسه - تعبيراً عن
 إدراكه الفريد لجهله . ومع هذا فإننا نلاحظ فى وضوح - حتى فى محاورات
 أفلاطون - أن فى تعاليم سقراط عنصراً إيجابياً بالغ الأهمية ، ولولا هذا
 لما كان من الممكن بحال أن نفسر محاولة أكسينوفون عرض أحاديث
 سقراط على أنها تهذيب مباشر ، أو ندرك الاحترام الذى كانت تحمله لسقراط
 أشد المدارس الفلسفية الاعتقادية التى تلت عصره .

ووجود هذين العنصرين فى فلسفة سقراط ، قد أثار شيئاً غير قليل من
 الحيرة عند مؤرخى الفلسفة ، ومن المحقق أننا لا نستطيع أن نحفظ فلسفة
 سقراط بعيدة عن التناقض ، إلا إذا اعتبرنا بعض النظريات التى عزاها إليه
 أكسينوفون ليست إلا تجريبية مؤقتة . ومع هذا فليس من اليسير علينا أن
 نوفق بين أقوال سقراط الإيجابية التى تعتبر أجمل ما قيل شأنها فى تاريخ
 التفكير الأخلاقى ، وبين اقتناعه بجهله ليس إلا ؛ بل إن هذه الأحاديث
 الإيجابية فى فلسفته قد يسرت فهم اختبارات المتواصلة التى أجراها مع رأى
 العام بغير كلل ، وذلك لأنها متضمنة أو مشتقة كلها من تقديره العظيم لكفاية
 هذه المعرفة التى كان من العسير اكتسابها ، ومن اقتناعه العميق بأن جهل
 الناس بخيرهم الحقيقى هو مصدر كل ما يرتكبون من أخطاء .

ولو أن محاوريه قد أجابوا على استقصاءاته المتواصلة بقولهم : « إننا
 نعرف على التحقيق ما هى العدالة وما هى التقوى ، ولكننا لا نستطيع التعبير

عما نعرف ، إذن لأجابه سقراط بقوله : علام إذن هذا النقاش المتصل حول ما هو عدل وما هو مقدس ؟ ويمضى سقراط قائلاً إن المعرفة الصحيحة تضع حداً لهذه الخلافات ، وتوجد اضطراباً في سلوك الناس وأحكامهم الخلقية . ومن المحقق عندنا أن من التناقض المسرف أن يعتبر جهل الناس بالعدالة هو السبب الوحيد في ارتكابهم الظلم . وقد بدا هذا الرأي أمام الرجل اليوناني كذلك ظاهر البطلان . ولكننا إذا أردنا أن نفهم - لا موقف سقراط وحده ، بل موقف الفلسفة الخلقية القديمة بوجه عام - لتبين لنا لا محالة أن هذا الرأي الذي يبدو باطلاً في ظاهره ، يكاد يكون استنباطاً مفهماً من حقيقتين أوليتين واضحتين . فقولنا : « كل امرئ ينبغي الخير لنفسه ويحصل عليه متى استطاع » لا يكاد يجرؤ على المناقشة فيه أحد ، وسيتردد - فيما قلت من قبل - في إنكار أن العدالة والفضيلة من وجوه الخير بوجه عام ، وأنهما أسماى ضروب الخير إطلاقاً ؛ وبهذا يصبح من العسير عليه أن يأبى التسليم بأن أولئك الذين يعلمون ما هي الأفعال العادلة والأعمال القويمة لن يؤثر شيئاً آخر عليها ، في حين أن الذين لم يعرفوا هذه الأفعال لا يستطيعون أن يأتوا بها إذا شاءوا^(١) وتسليمه بهذا يفضي به فوراً إلى النتيجة التي انتهى إليها سقراط ، وهي أن العدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير .

وهذه النظرة إلى الفضيلة ، تبدو عند أكثر المحدثين من المفكرين على تناقض مع الحرية الخلقية . ولكن سقراط قد رأى على عكس ذلك أن المعرفة وحدها هي التي تستطيع بحق أن تجعل الناس أحراراً ، وهو يؤكد

(١) قارن أ كسينوفون في الفقرة الخامسة من الفصل التاسع في كتابه الثالث من مذكراته حيث يؤكد كل التأكيد ما تشرحه محاورات أفلاطون في إسهاب .

أن السلوك الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام نحو خيره الأسمى ، والمعرفة وحدها هي التي تطلق عقاله وتجعله حراً في تحقيق رغباته .

ومن هذا نستطيع أن نقول إن سقراط - برغم الخلاف الذي بينه وبين السوفسطائية - على اتفاق جوهري مع الفرض الأساسي الذي أقاموا عليه ادعاءاتهم المستحدثة ، وهذا الإقتراض يقول إن المنهج الصحيح للحياة بني الإنسان كان نتيجة توصل إليها الناس عن طريق المعرفة ؛ وإذاعة هذه المعرفة أمر ميسور بتثقيف العقول المهيأة لذلك تثقيفاً كافياً . وقد لبث هذا الافتراض الأساسي قائماً خلال التطورات التي أدركت المدارس الفلسفية التي أعقبت سقراط ، إذ كانت الفلسفة اليونانية بعد سقراط تدعى على الدوام ادعاءً بيناً أنها تعمل على نشر فن الحياة الصحيح . ومهما اختلفت وجهات النظر عند مختلف المدارس الفلسفية في تحديد مجال هذه الفلسفة ومنهجها ، فإنها تدرك دائماً على أنها المعرفة التي بها يحيا الإنسان خير حياة^(١) .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن سقراط قد أكد - كما أكد افلاطون بعده - سيادة المعرفة في مجال علم السياسة بطريقة قاطعة . وهو يقول : « إن القائد الحقيقي هو الذي يعرف فن قيادة الجيش - وسيان أن يكون منتخباً أو غير منتخب ؛ وإجماع المجلس البشرى على انتخاب رجل جاهل لا يحول جهله إلى قائد خليف بهذا الاسم ، ولم يكن شروداً في الخيال المثالي

(١) ينبغي أن نلاحظ أن هذه الفقرة ينتمين إليها معنى خاص يبدو عند أرسطو الذي يفرق بين الفلسفة التي تدرك باعتبارها التأمل في الحقيقة الخالدة ، وبين دراسة الحسير والشر في الحياة الإنسانية التي يتهربها أرسطو عملاً عقلياً أدنى في المرتبة . والفلسفة في رأي أرسطو لا تهدينا إلى خير سبل الحياة ، ولكنها هي نفسها هذا السبل .

عند أفلاطون أن يضع الإشراف المطلق لمدينته الفاضلة في أيدي الفلاسفة ، بل كان تطبيقاً مباشراً لنظرية أستاذه الرئيسية التي تقول إنه لا يصلح لحكم الناس من يجمل غاية الإنسان أو خيره الحقيقي .

ويبغى أن نلاحظ أن « معرفة الخير » التي يرمى إليها سقراط ، يساء فهمها إن أخذناها على أنها معرفة للفضيلة مميزة من المصلحة ؛ فإن قوة حجته تتوقف على ما يقوم في فكرة الخير الوحيدة من اتحاد وثيق بين نظريات الفضيلة والمصلحة ، ومن المحقق أن سقراط لم يخترع هذا الاتحاد ، بل وجدته - كما وجدته السوفسطائية - في ثنايا التفكير الشائع في عصره ، بيد أن مهمة جدله الأخلاقية الرئيسية كانت تقوم في الكشف عن نتائج العملية وتقريبها لأذهان الناس ؛ وخلاصة التعاليم الخلقية الإيجابية التي يعزوها أكسينوفون إلى سقراط هي اقتناعه العميق بالحقيقة والانسجام الضروري بين مختلف مقومات الخير الإنساني كما يعرفها الناس بوجه عام ، واعتقاده الجازم - بوجه خاص - في القيمة العليا لكل خير من « خيرات النفس » التي كانت - ولا تزال - مثار الشناء عند الرجال العاملين أكثر مما كانت ملتبقة رغباتهم . ومن هذا الاقتناع الذي استمر قائماً يحمل مثلاً أعلى غير محقق للمعرفة التي تحل كافة المشاكل الاجتماعية ، نشأ الاتصال الفريد بين الصفات التي عرضها هذا الرجل الفذ عن طريق تعاليمه وشخصيته معاً ، كما تتمثل لنا بتأثيرها البالغ في نفوسنا في كثير من محاورات أفلاطون . فترى - فيما يلوح لنا - تضحية الذات في ثوب من حب الذات ، وروحية سامية تمتزج بحس مشترك بسيط ، وحماسة متدفقة نحو سمو الأخلاق ، وإخلاص ملحوظ لإظهار هذا السمو في نفسه ونفوس الأغيار على السواء ، كل هذا يستره نقاب رقيق من التهمك الساخر المتزن ، وشك خفي شديد يتلهم بالتسليم بالمألوف من الواجبات

تسليماً ساذجاً مقصوداً ، كاللهب اللامع الذى افقد - على نحو ما - خواص الالتهام .

إننا هنا معنيون بنظرية سقراط وليس بسقراط نفسه ، ولكن من المستحيل أن نفصل بينهما . لأن من المهم - حتى لتاريخ النظريات الأخلاقية أن نلاحظ أننا إذا لم نعرف تمام المعرفة ما تتضمنه نظرية سقراط من ثبات الغرض ^(١) الذى يقصد إليه وكال البصيرة ، فإن الصفة الأولى تكشف عنها حياته فى جلاء والواقع أن الكمال الحق الذى تهباً له فى اتصاله بهذه الفضيلة ، هو الذى أدى به إلى التناقض الظاهرى بالجهل بها . وفيما يتصل بنفسه على الأقل ، كان لا يعتقد فى شيء أنه عدل وخير إلا فرض على نفسه مزاولته . وإذا باشر غيره عملاً بدا فى وضوح أنه لا يتمشى مع معرفته ، كان أيسر تفسير يبدو له أن المعرفة الحقة لم تهباً له بعد . ولم يستطع أن يتوصل إلى تفسير يرضيه بصدد الخير فى معناه المجرد ، فإذا ألح عليه فى ذلك من يحاورهم تملص بقوله : « إنه لا يعرف خيراً ليس خيراً لشيء بعينه ، ولكن هذا الخير مطابق لذاته بمعنى أن الجليل نافع كذلك ، وأن الفعل الفاضل لذيد بدوره ، وقد كان سقراط على استعداد على الدوام لإثبات ذلك بشواهد محسوسة . وقد كان « العمل الطيب » الذى كان يراد به عند سقراط - كما كان يراد به عند

(١) ينبغى أن يلاحظ أن أكسينوفون يصف سقراط مبشراً « ضبط النفس » *εὐχρηστία* . ولست أجد مشقة فى تفسير هذا تفسيراً يتمشى مع بقية نظريته ، وذلك بأن نعتبر ضبط النفس مؤلفاً أو ناتجاً لا محالة عن معرفة القيمة الصغرى للانفاس الحسى ، بمقارنته بالضرر الذى يسببه ، ذلك لأنه لم يعرف أن الحاجة إلى ضبط النفس فى معناه العادى يمتد بصفة مختلفة عن المعرفة ومفتقراً إلى أن يتم بها . وهذا من غير شك رأى الذى أخذه من تعاليم المؤلف الأرسطاطاليسى بما يعرف الآن بالكتاب السابع فى الأخلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول فى الفصل الثانى - إن سقراط « قد نافش النظرية التى تقول إن الانتقال إلى ضبط النفس (*εὐχρηστία*) لا وجود له » .

أفلاطون وأرسطو بعده - العمل الفاضل والحياة الموفقة ، لم يكن مجرد التباس لفظي بل كان تعبيراً عن حقيقة أساسية^(١). فإذا كان سقراط قد أحسن تقدير الحكمة - وهي الفضيلة و « خير النفس » ورفعها فوق غيرها من الخيرات ، وإذا كان قد كابد في استغراقه في تتبع هذا الخير وإذاعته بين الناس أشد حالات الفاقة والفقر المدقع ، فقد كان يؤكد أن مثل هذه الحياة أغنى متعة من حياة النرف والبذخ ، وإذا كان قد واجه الموت وآثره على أن يعصى قوانين بلاده ، فقد كان مزوداً بدليل قوى يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت .

وهذا الرأي المتعدد النواحي الذي ذهب إليه سقراط في فهم الخير ، يكشف عنه في جلاء يسترعى النظر هذا المزاج الغريب بين العاطفة السامية والعاطفة الساذجة التي تكشف عنها أحاديثه عن الصداقة ، فإذا كان خير النفس هو « أسمى أنواع الخير » لكان الصديق الخير أثمن ما يملك الإنسان على الإطلاق ، وليس ثمة مجهود يمكن الضن به على الاحتفاظ بمثل هذا الصديق أو اكتساب صداقته . ثم إن الخير القائم في الصداقة يبدو في نفس الوقت فيما تتضمنه من وجوه النفع ، ولا قيمة لصديق لا يستطيع أن يؤدي خدمة لصديقه ؛ وقد فسر سقراط أداء الخدمات تفسيراً بسيطاً للغاية ، فقد كان يرى أن أسمى الخدمات التي يستطيع صديق أن يقدمها لصديق آخر تقوم في التهذيب الأخلاقي .

ومن ثم أرى أن الشعب الأثيني لم يكن على خطأ بين في إدانة سقراط المعروفة باعتباره « سوفسطائياً قوض الأخلاق بين الشباب » وأرى في نفس

(١) أظن أكينوفون في مذكراته (Memorabilia) في الفقرتين الرابعة عشرة والخامسة

عشرة من الفصل التاسع من الكتاب الثالث .

الوقت أن تلامذة سقراط كانوا على حق واضح في إنكار التهمة وسخطهم عليها ، من حيث إنها أساءت إلى أخلاق أستاذهم الشخصية أو شوهت أعظم مقاصده ومعتقداته الفلسفية . وإذا نحن وازنا بين أكسينوفون وأفلاطون ، لم يسعنا إلا أن نشعر بأن النتائج السلبية في الاستدلال السقراطي كانت أقوى في مجال البرهنة من النتائج الإيجابية ، وذلك لأن النتائج السلبية ربما كانت هي وحدها التي يمكن أن تؤثر في العقول ذات النشاط الذهني الوقاد المجردة من كل غير خلقية . وأيا ما كان الاطراد ، فقد شجع سقراط على طاعة القوانين ، المكتوب منها وغير المكتوب ، بقواعده العملية وحياته المثالية ، والتلميذ الذكي قد يساوره الشك في أن الأسباب التي برر بها سقراط طاعة القوانين ، تفتقر إلى قوة أدلته الهدامة . ثم إن من الضروري للمنهج السقراطي - من ناحية أخرى - أن يرتبط فيه الشك الخاص المستمر الذي يهذه هذا المنهج ، بإيمان عام دائم في تصور البشر . إذ بينما نراه يحمل على الرأي العام دواما ، ويبيديه لمحدثيه متناقضاً لا يصلح أن يعتبر « معرفة » نلاحظ مع ذلك أن مقدمات حججه مستمدة على الدوام من التفكير العام الذي يشترك فيه مع محاوريه . وما من شك في أن المعرفة التي يلتمس البحث عنها ، تتفق مع هذه المعتقدات الشائعة ولا تناقضها ؛ وبين عن هذا في وضوح أظهر جزء في المحاوراة التي يتابع فيها البحث عن الحقيقة ، فإنه يأمل في التوصل إلى المعرفة « الصحيحة » عن طريق المناقشة وحدها .

تحدثنا عن المعرفة التي يبحث عنها سقراط باعتبارها معرفة الخير الأقصى للإنسان وقد كانت هذه - في الحقيقة - الموضوع الرئيسي الهام في أبحاثه الجدلية ، ولكن لا ينبغي مع هذا أن نفترض أنه كان يعتبر هذا الموضوع المعرفة الوحيدة التي يفتقر إليها تنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً

معقولا^(١) . لقد صوروا سقراط في صورة رجل دائب البحث عن تعاريف لا للخير ، و الفضيلة ، و اللذة ، وحدها ، بل لكافة الأفكار التي تدخل في تفكيرنا العملي سواء كانت على اتصال بشئوننا العامة أو أعمالنا الخاصة ، ورأوا أن الاهتمام الذي أضفاه حتى على الفنون المتواضعة التي تخدم حاجات البشر ، صفة من أخص الصفات التي تميز سقراط . وقد قلنا فيما أسلفنا إن سقراط قد اعتبر كافة الأبحاث النظرية التي تنصب على طبيعة الكون الفيزيائية أبحاثاً سطحية تافهة عديمة الجدوى ، ولكنه أدرك أن ملاممة هذه الأشياء الخارجية لحاجات الإنسان ومطالبه ، خليفة بأن تستنفد على الدوام شطراً كبيراً من نشاطه ، وأن معرفة هذه الأشياء وتفهم خواصها على قدر منفعتها للإنسان ، تعتبر من أجل ذلك ضرورية للسلوك المسير للعقل . وهذه في الواقع هي معرفة الخير بمعنى ما ، ونعني بها معرفة ما هو خير نسبياً باعتباره وسيلة لتحقيق الغاية الحقة للحياة . ومن ثم كان كل عمل إنساني فيه تفكير ومنفعة له في نظر سقراط قيمة وفائدة ، وذلك يختلف اختلافاً بيناً عن ذلك الشعور بالإزدراء الذي كان يحمله في العادة المثقفون من اليونان لكل عمل آلي حقير . وقد سجل أكسينوفون حواراً مفصلاً وقع بين سقراط وصانع دروع خفيفة ، أبان فيه سقراط تدريجياً عن القاعدة المنطقية لصنع الأدرع ، ونجد عند قراءة هذا الحوار أن حديث سقراط يشير السخرية لأنه يستخدم على الدوام تشبيهات مستمدة من المهن التجارية الوضيعة ، ويطيل الحديث عن صانعي الأحذية والنجارين والنحاسين والرعاة .

(١) هذا هو التفسير الحاسط لتعاليم سقراط ، وقد وقع فيه السقراطيون الذين فهموا سقراط من جانب واحد ، ولا سيما السكليون - قارن ما سنكتبه عن السكليين بعد قليل من الصفحات .
(٢) انظر أكسينوفون في مذكراته (Memorabilia) في الفقرة التسامة من الفصل العاشر من الكتاب الثالث .
و المترجم ،

والحقيقة - كما أبارك عنها أفلاطون على لسان سقراط في دفاعه أمام قضاة - هي أن رجال الصناعة بوجه عام يختلفون عن رجال السياسة والاساتذة المشتغلين بالتدريس في أنهم يعرفون أعمالهم : ففي المحاولة العظيمة التي ترمى إلى جعل أساليب الحياة الإنسانية متمشية في حدود العقل مع غايات معروفة على وجه التحقيق ، كانت الصناعات الوضيعة هي السبابة في هذا المجال ، وقد تقدمت غيرها تقدماً ملحوظاً ، وقد وعى أصحاب هذه الصناعات شطراً كبيراً من فنونهم ، حين كان فن الحياة والحكم الرفيع لا يزال يجاهد في مراحله الأولى .

هذه إذن هي الخصائص الهامة - من الناحية التاريخية - التي تميز مدشء الفلسفة الخلقية العظيم ، إذا لاحظنا - كما يجب أن نلاحظ - تعاليمه وأخلاقه معاً :

(١) بحث ملح عن المعرفة التي لا وجود لها ، والتي إن وجدت بلغت بالسلوك الإنساني إلى أوج كماله . وهي معرفة الخير الأقصى الضروري أولاً ، ولكنها بالإضافة إلى ذلك معرفة كافة الأشياء الخيرة نسبياً ، وجميع الوسائل التي بها يحقق الإنسان هذه الغاية القصوى .

(٢) تعلق مؤقت بالرأى الذي يتلقاه عن الخير والشر بكل ما فيه من خلط واضطراب ، واستعداد دائم لتأييد الانسجام بين مختلف عناصره والتدليل على سمو الفضيلة على الرذيلة بالالتجاء إلى مستوى المصلحة الذاتية .

(٣) حزم شخصي دمث في الظاهر قهار بالفعل في إنجاز مثل هذه المعتقدات العملية على النحو الذي أدركها عليه ، وبغير هذه الوجيهات من النظر لا نستطيع أن نفهم كيف فاضت جداول التفكير الخلق المتشعبة عند اليونان عن ينابيع الأحاديث السقراطية .

الفصل الرابع

المدارس السقراطية

أرسطو والفوريثانية - أفلاطون والكلية

لدينا أربع مدارس فلسفية تعزى نشأتها مباشرة إلى الجماعة التي حلقت حول سقراط، هي المدرسة الميغارية والأفلاطونية والكلية والفوريثانية^(١)، وأثر الأستاذ فيها جميعاً واضح بين، رغم الخلافات الملحوظة التي تباعد بينها. وهذه المدارس جميعاً على اتفاق في الاعتقاد بأن خير ما يملك الإنسان هو الحكمة أو المعرفة، وأهم صنوف المعرفة على الإطلاق معرفة الخير. وعند هذا ينتهي الاتفاق بين هذه المدارس. وأكبر هذه الجماعات حظاً في الفلسفة طائفة يلوح أن إقليدس الميغاري قد تزعمها، في بادئ أمرها، وكانت تعتبر هذا الخير موضوع بحث دائم لم يلقته بعد، وما أن شرع أتباع هذه المدرسة في البحث عن الخير من جديد - مع إحساسهم العميق بغموضه، حتى انتهى بهم البحث إلى التوحيد بينه وبين سر الكون الخفي المحجب، فانتقلوا بهذا من علم الأخلاق إلى علم ما بعد الطبيعة.

أما غير هؤلاء ممن كان طلب المعرفة عندهم أيسر إشباعاً، وكانوا أكثر تأثراً بالجانب الإيجابي والعمل في تعاليم أستاذهم، فقد جعلوا البحث أبسط شأنًا من هذا بكثير، إذ نظروا إلى الخير على أنه شيء معروف بالفعل، ورأوا أن الفلسفة تقوم في تطبيق هذه المعرفة على السلوك تطبيقاً

(١) يقال عن إقليدس - منقوش المدرسة الميغارية وأفلاطون - منقوش المدرسة الكلية وأرسطو - منقوش المدرسة الفوريثانية إنهم أنصاف السقراطيين أو صغارهم على اعتبار أن أفلاطون هو السقراطي الكبير. المترجمان.

منظماً ، وقد كان من أصحاب هذا الاتجاه أنتسثنيز الكلبي وأرسطوبس القورينائي . وبالمهام الفضفاض بواجب الحياة الذي تفضي إليه نظرية متسقة لا مجرد عرف أو دافع ، وبإحساسها بالقيمة الجديدة التي تقدر بها الحياة عن طريق هذا التقويم العقلي ، وبالجهد الذي قاما به للاحتفاظ بطابع سقراط السهل الهادي الثابت ، بهذا كله عرفنا أنتسثنيز وأرسطوبس من أتباع سقراط ، رغم إصرافهما في تقسيم نظرية أستاذهم الواضحة إلى مذهبين متضادين كل التضاد . ولعل في وسعنا أن نقول في صدد مبادئها المتباينة إن أرسطوبس قد اتجه اتجاهها واضحاً جداً نحو رد تعاليم سقراط إلى وحدة يقينية (اعتقادية) واضحة ، بينما استمد أنتسثنيز من حياة سقراط نتائج مذهبه المطابق للطبيعة كل التطابق .

أرسطوبس والقورينائية (Aristippus & the Cyrenaics)

زعم أرسطوبس أنه إذا كان كل ما هو جميل ومثير للإعجاب في سلوكنا يتصف بذلك باعتباره نافعا ، أي مؤدياً إلى خير جديد آخر ، وإذا كان العمل الفاضل ينشأ بالضرورة عن بصيرة وإدراك عقلي للفعل كوسيلة تؤدي إلى هذا الخير ، لكان من المؤكد أن هذا الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تسعى إليها كل الكائنات الحية مساقاة بدوافعها الطبيعية ، بينما تعترف عن ضدها وهو الألم . وقد توصل أرسطوبس بعد إلى أسس ميتافيزيقية لهذه النتيجة في العقيدة التي أرشدها إليها مذهب اللسيية الذي نادى به بروتاجوراس^(١) القائل : إنه لا يتسنى لنا أن نعرف عن الأشياء الخارجية

(١) مذهب بروتاجوراس هو الذي يقول إن العلم نسبي relative أي مرهون بظروف ،

فصراه متوقف على زمان أو مكان أو ظروف خاصة ، وأن الإدراك نفسه نسبي لأنه يقتضى نسبة

بين عقل مدرك وموضوع مدرك (بين عاقل ومفعول) وقد كان بروتاجوراس يقول إن الفرد =

غير آثارها في نفوسنا. وكانت النتيجة المباشرة لذلك أن الحركة اللطيفة التي نسميها لذة - أيا كان مصدرها - هي الخير الوحيد الذي يمكن إدراكه . وليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى ، وإن وجب رفض بعض اللذات من جراء آثاره المؤلمة . ويعتقد أرسطوس أن الحس وآلام البدن هي أقوى صنف اللذات والآلام ، وإن لم يرقم رأيه هذا - فيما يلوح - على أساس نظرية مادية . كما أنه سلم بوجود لذات عقلية خالصة كخبطة الإنسان برفاهية وطنه . وقد كان على يقين من أن خيره شيء عارض لا يدوم ، ولا يمكن أن يتحقق إلا على دفعات متتابعة ، وأكد في إسراف القاعدة التي تقرر طلب اللذة المؤقتة ، وتحتم ألا يشغل المرء نفسه بمستقبل محجب غامض . وفي مثل هذه اللذات الهادئة المستقرة التي كان يحسن انتقامها ، والتي كانت الظروف تسنح بها - بين لحظة وأخرى ، لا يعوقها هوى أو حكم مبتسر أو اعتقاد في الخرافات ، في مثل هذه اللذات كان أرسطوس يتصور معنى الحكمة التي تتجلى ، وتمثله الرواية التي وصلتنا عنه وقد حقق هذا المثل الأعلى على أكمل وجه . وقد كان تقدير الناس للأخلاق التي جرى عليها العرف بالإضافة إلى تقديرهم للعقوبات الفعلية التي توقع على من يعصها ، يعتبر في رأيه من الأحكام المبصرة الحاطة التي تحرر الحكيم من رقها ، وإن كان قد سلم مع سقراط بأن هذه العقوبات قد جعلت التطابق معقولا .

أنتسثينز والكلبيون (Antisthenes & the Cynics)

فهم أنتسثينز والكلبيون الروح السقراطية بطريقة تختلف اختلافاً يبنياً

= مقياس الأشياء جميعاً قالشئ. بالنسبة إليه هو على ما يبدو له وهو بالنسبة لغيره كما يبدو لهذا الغير ، وهذا يختلف الحقائق باختلاف الأفراد وتبطل الحقيقة المطلقة ويمتنع الخطأ - وقد أحسن أرسطو - بوجه خاص - تفهيد هذه السفطة ودحضها .
المتزحمان ،

عن الطريقة التي أسلفناها ؛ لقد سلم هؤلاء بدورهم بأنه لا حاجة بنا إلى البحث النظري لاكتشاف الخير والفضيلة وتعريفها ، ولكنهم رأوا أن الحكمة السقراطية التي تتوقف رفاهية الإنسان وخيره على مزاوتها ، لا تتجلى في السعى الحديث لطلب اللذة بل في الاستخفاف بها استخفافاً قائماً على العقل ، وفي التصور الواضح لتفاهة رغبات الإنسان ومقاصده المادية . وقد أعلن أنقسنين صراحة أن اللذة شر ، وقيل إنه قال : « إن الابتلاء بالجنون خير من الاستسلام للذات » ، واعتبر الفاقة والعمل المضني وخمول الذكر أموراً نافعة من غير شك ، باعتبارها وسائل لتقدم الفضيلة وحرية النفس . وفي الحق إنه لم يغفل الاهتمام بالحاجة إلى إضافة مجرد البصيرة العاقلة إلى قوة النفس كما بدت في مذهب سقراط ولكن خطر له أن التبصر مقترنا بالسيطرة الكاملة على النفس ، يُسلم إلى استغلال روحى مطلق يحقق الخير الكامل تماماً .

ومظاهر الشذوذ التي كان يفاخر بها تليذذه ديوجنيز^(١) Diogenes وهي تحرره من الحاجات الوهمية التقليدية ، جعلته من أشهر الشخصيات في التاريخ الاجتماعي القديم ، شخصية يعطينا إسرافها الشديد صورة حية لعنصر من عناصر النموذج السقراطي الذي تصوره هذه الشخصية عن غير قصد^(٢) . واعتقاد الكليين : أن ليس لشيء غير الحكمة والفضيلة قيمة في

(١) قيل إنه كان إذا نام افترش الأرض أو تغطى في خيمة ، وإنه كان يرتدى ثوبا وحيدا فضفاضا ، يضاعفه إذا اشتد به البرد ، وإنه كان يأكل اللحم النييء إقتصادا للثأر . . . الخ

(٢) يرمى المعنى الحديث لكلمة كلبى Cynical إلى ما أبدته هذه المدرسة من استخفاف مقصود بالأفكار المألوفة من الاحتشام . وقد شعر اليونان بأن اسم المدرسة - وهو مشتق في الأصل من جنديوم كونسارجيس (Cynosarges) الذي كان يعلم فيه أنقسنين - يشير إلى قرابتهم بالكل (κύων) وهو رمز يضرب به المثل في الرقاعة وحفاة الوجه وعدم الاستحياء .

نظر الحكيم ، له في مظهره العمل وجهان رئيسيان :

(١) مقاومة الإنسان لشهواته ورغباته التي تزيد عن حاجته لأنها تفضي إلى إثارة الضيق والقلق من أجل شيء يبدو عند الحصول عليه معدوم القيمة .

(٢) الاستخفاف بالأحكام المبتسرة والمعتقدات التي يدين بها الآخرون . وفي هذا الوجه الأخير تبدو الأصالة في تعاليم الكلبيين ويظهر تفرعها عن تعاليم سقراط .

والحكيم الكلبي لا يسعه أن يخضع لتنظيم حياته وفقاً لقوانين وعادات مستقرة موضوعة ، لا لسبب إلا لكونها موطدة مستقرة . والقوانين الوحيدة التي يستطيع أن يتصورها مفروضة عليه هي القوانين التي تملئها الحكمة ، ومن أجل هذا فهي مفروضة على كل إنسان باعتباره كائناً ناطقاً ، ومن ثم فإن الناس لو كانوا جميعاً حكماء ، لاختفت التقسيمات التي تفصل بين المدن ، وتلاشت الاختلافات في المذاهب القانونية ، وعندئذ لا توجد غير مدينة واحدة يسودها قانون واحد يخضع له جميع أفرادها ، رجالاً كانوا أو نساء ، سادة أو عبيداً - أو لعل الأحرى أن نقول إن العبودية ستمحي ، إذ لن يوجد في هذه المدينة المثالية من « يفتقر » إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يكون تصرفه متمشياً مع منطق العقل ، أو من « يطيع » أوامر تدفعه إلى عمل ما يخالف هذى العقل . وعلى هذا فنحن مدينون للدراسة الكلية بفكرة « اعتبار الكرة الأرضية وطناً لكل إنسان » ، تلك الفكرة التي أصابت حظاً وافراً من الاهتمام في المذهب الرواقى الذى أعقب المذهب الكلبي وكان أعظم منه نفوذاً . ومهما يكن من شيء فإن من العبث أن نبحث

عن معنى واضح محدد لفكرة السكبيين عن الحكمة أو التبصر الأخلاقي ،
فضلا عن مجرد التحرر من الرغبات والأحكام المبتسرة التي لا تسير منطق
العقل . ويلوح لنا أن السكبيين - رغبة في توكيد هذا التحرر - قد تركوا
العقل المتحرر بغير مقصد محدد ، إذا استثنينا حريته . ومن التناقض - فيما
يقول أفلاطون - أن نقول إن المعرفة هي الخير ، فإذا سئلنا : « معرفة أي
شيء ؟ » ، لا يكون لدينا جواب واضح نوجب به على السؤال إلا أن نقول :
« معرفة الخير » ، ولكن السكبيين لم يبدلوا - فيما يلوح - أي جهد جدي
لتفادي هذا التناقض .

الفصل الخامس

أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م)

ترتب على هذين المذهبين اللذين عرض كل منهما سقراط من جانب واحد ، نتائج بعيدة ستكشف لنا عند ما نعرض للحديث عن المدارس التي أعقبت أرسطو ، ولا بد لنا من أن نمضي الآن إلى عمل أكثر من هذا تعقداً ، ذلك هو تتبع التطور الكامل الذي أدرك نواة المذهب السقراطي حتى أصبحت زهرة في مذهب أفلاطون وثمره في مذهب أرسطاطاليس . ونستطيع أن نلاحظ أن أكثر من مدرسة واحدة من المدارس الميتافيزيقية المتقدمة قد تعاونت مع مدرسة سقراط في إنتاج نظرية المثل المعروفة التي تلقتها عن محاورات أفلاطون أجيال متعاقبة . ولكن تحديد نصيب كل عنصر من هذه العناصر في نظرية المثل وطريقة مساهمته في إنتاجها على وجه الدقة أمر عسير شاق حتى على الحُدس والتخمين ^(١) . وأياً ما كان الأمر فسنعرض الآن لآراء أفلاطون مقتصرين على علاقتها بتعاليم سقراط ، إذ أن الناحية الأخلاقية في نظرية المثل التي تعيننا الآن تعزى من غير شك إلى تعاليم سقراط .

لا نستطيع أن نعالج « علم الأخلاق » عند أفلاطون كنتيجة أخيرة

(١) تنشأ الصعوبة في هذا التحديد على الوجه التالي : (١) يصور أرسطو المذهب الأفلاطوني باعتباره صادراً عن تعاليم سقراط مقترنة بنظرية هيرقليطس في تغير الأشياء المحسوسة تغيراً متصلاً ، مع الفيثاغورية التي تقول إن الأعداد هي الحقائق القصوى ولكن (٢) في نظرية الميفاربيين نلاحظ أن العنصر غير السقراطي هو الوجود الثابت غير المتغير في فلسفة بارمنيدس . بينما (٣) نجد العلاقة الأصلية بين أفلاطون وإقليدس واضحة كذلك .

لأبحاثه ، والأحرى أن ننظر إليه باعتباره حركة متصلة بدأت بموقف سقراط حتى انتهت بمذهب أرسطو الذى فاق هذا كمالاً ووضوحاً ، مع استثناء وجود أفكار فى الزهد والتُصوّف فى بعض نواحي تعاليم أفلاطون ، لا نجد لها مثيلاً عند أرسطو ، وهى أفكار تختفى من الفلسفة اليونانية بعد موت أفلاطون مباشرة حتى تبعث من جديد وتتطور تطوراً غريباً فى مذهب الفيشاغورية المحدثه والأفلاطونية الجديدة .

وأول مرحلة نستطيع عندها أن نميز بين نظرية أفلاطون الأخلاقية ونظرية سقراط ، تتمثل فى محاوره « پروتاغوراس » حيث يقوم أفلاطون بمجهود جدى - وإن كان مجرد محاولة - ليحدد موضوع هذه المعرفة التى يعتبرها - كما اعتبرها أستاذه - جوهر كل فضيلة . وهذه المعرفة فيما يقول هى تقدير للذات والآلام ، وبها يتجنب الحكيم هذه التقديرات الحاطة التى تبخس قيمة الوجدانات المقبلة بالقياس إلى الوجدانات الحاضرة التى يشعر بها الناس فى العادة عند ما يقال إنهم : « يستسلمون للخوف أو يذعنون لنداء الرغبة » وهذا المذهب الذى قد أثار الحيرة عند قراء أفلاطون ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يتصوره قط إلا على أنه تعبير جزئى عن الحقيقة . ومع هذا - كما قلنا عند ما كنا نتحدث عن رأى القورينائية المشابه لهذا - فإن مذهب اللذة يبدو على أعظم جانب من الوضوح حين يلتبس تليد لإيضاح النظرية السقراطية الأصلية وتحديدها - وهى النظرية التى تقول إن مختلف الأفكار الشائعة عن الخير : الجميل واللذيق والنافع ، كانت تتوحد بطريقة ما ، ويفسر بعضها بعضاً ؛ ومهما يكن من شئ فإن هذه النتيجة لم يسلم بها أفلاطون إلا بعد أن آتم حركة الفكر التى جاوز بها المنهج السقراطى إلى

مجال السلوك الإنساني ، وتدرج بهذا المنهج إلى مذهب ميتافيزيقي شامل كل الشمول .

ومن الممكن أن نوجز في التعبير عن هذه الحركة على الوجه التالي :

« إذا عرفنا ما هي العدالة - فيما يقول سقراط - أمكننا أن نضع لها وصفاً أو تعريفاً عاماً . والمعرفة الصحيحة للعدالة يجب أن تكون معرفة لمثل هذه الحقائق والعلاقات العامة كما تبدو في كل الحالات الفردية التي نطبق عليها فكرتنا الكلية عن العدالة ، وهذا إن صح في مجال المعرفة الأخلاقية فهو أصح في موضوعات التفكير والبحث الأخرى طالما كانت نفس الصلة بين الأفكار الكلية والحالات الجزئية تمتد إلى العالم الفيزيقي بأجمعه ، إذ لا نستطيع أن نفكر فيها أو نتحدث عنها إلا عن طريق مثل هذه الأفكار (السكية) ؛ وإذن فالمعرفة الصحيحة أو المعرفة العلمية لأي شيء يمكن إدراكه ، ينبغي أن تكون معرفة كلية لا تتصل بالافراد في بادئ الأمر ، بل تتعلق بالحقائق أو الصفات (الخصائص) العامة التي تمثلها الأفراد ؛ وفي أننا إذا اخترنا فكرتنا عن الفرد وجدناها تجمع مثل هذه الخصائص العامة . ولكن موضوع المعرفة الصحيحة يجب أن يكون ما هو موجود بالفعل ، ومن ثم كان لابد أن تقوم حقيقة الكون في الحقائق أو العلاقات العامة ، وليس في الأفراد الذين يمثلون هذه الحقائق والصلات .

إلى هذا الحد تبدو خطوات التفكير واضحة بيّنة ، بيد أننا لا نعرف بعد كيف أصبح للمذهب الواقعي المنطقي - فيما سمي بعد - الطابع الخلقى الضروري الذي يثير اهتمامنا في المذهب الأفلاطوني بوجه خاص ، إذ أن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب على عالم الوجود كله ، فإن الغرض الأقصى لتأمله الفلسفي مع ذلك هو « الخير » الذي يدرك باعتباره أساس الوجود

والمعرفة على السواء . وبهذا تتوحد ماهية الوجود مع غايته ، وتتحدد علة الأشياء الصورية مع علتها الغائية - إذا استخدمنا إصطلاح أرسطو الذي جاء بعد ذلك - فكيف كان ذلك ؟

لعل من الخير أن نفسر هذا بالرجوع إلى الأصل في تطبيق المنهج السقراطي . على الشؤون الإنسانية ، إذ أن كل نشاط عقلي يهدف إلى تحقيق غاية ما ؛ ولهذا فإن مختلف الصناعات أو الحرف التي يتشعب إليها العمل الإنساني ، يحددها بالضرورة تقرير غاياتها أو منافعها ، ومثل هذا يقال عند تقويم مختلف الصناعات والعمال ، نقرر بالضرورة الغايات التي يعملون لتحقيقها ، بمعنى أن ننظر فيما يصلحون له ، وبمقدار نصيبهم من هذه الغاية ، يكون حظهم من الاسم الذي نطلقه عليهم ؛ وبهذا نقول إن النقاش الذي لا يستطيع أن ينقش لا يعتبر نقاشاً ، وإذا ذكرنا مثلاً ألا أثيراً عند سقراط قلنا إن الحاكم هو بالضرورة الذي يحقق الخير والرفاهية لشعبه ، فإن أخفق في تحقيق ذلك لم يكن - إذا التزمنا الدقة في التعبير - حاكماً إطلاقاً . وفي المجتمع الذي أحسن تنظيمه على المبادئ السقراطية يوضع كل إنسان بحيث يقوم بمنفعة ما ، وماهية حياته تقوم في فعل ما هو صالح لأدائه ، ومن اليسير علينا أن نبسط هذا الرأي حتى يشمل مجال الحياة المنظمة كلها ؛ فالعين التي لا تحقق غايتها برؤية المرئيات ، تفقد ماهيتها ، وفي وسعنا أن نقول إجمالاً إن كافة الأعضاء والآلات تكون كما نعتقد نحن فيها ، بالقياس إلى قيامها بوظيفتها وتحقيقها للغاية التي وضعت من أجلها . وإذن فنحن إن تصورنا الكون كله تصوراً عضوياً باعتباره مجموعة وسائل تهدف إلى غايات ، عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن كافة الأشياء موجودة بالفعل ، أو أن كل الموجودات تحقق مناهلها ، بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الخاص الذي هيئت له ، ولكن

هذه الغاية الخاصة لا يمكن أن تكون خيراً حقيقياً إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأقصى باعتبارها إحدى الوسائل أو الخواص التي بها أو فيها يتحقق الخير الأقصى تحقيقاً جازئياً . وإذن فغاية كل جزء من أجزاء العالم المنظم أو حقيقة كل جزء فيه ، إن كانت تتمثل لاحالة في غايته أو خيره الخاص ، كان أساس الحقيقة الأقصى قائماً في غاية الكون أو خيره الأقصى . وإذا كان هذا هو أساس كل حقيقة ، وكانت معرفته بالتالي مصدر كل هداية للحياة الإنسانية لأن الإنسان كجزء وصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يحصل على خير ، كما لا يسعه أن يكون له وجود ليس مستهدفاً من خير العالم ووجوده .

وهكذا نرى أن أفلاطون ، من غير أن ينصرف كل الانصراف عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنساني ، قد استطاع أن يتعمق في تصور الخير الإنساني حتى أدخل البحث فيه في مجال البحث المتقدم في طبيعة العالم الخارجي الأصلية ، وهذا ما انصرف عن دراسته سقراط . بل إن سقراط رغم كراهيته لعلم الطبيعة قد انساق بتأثير التفكير الورع إلى تفسير العالم الطبيعي تفسيراً غائباً ، على اعتبار أن الحكمة الإلهية قد وضعت كل أجزائه وفقاً لنظام يهدف إلى تحقيق غاية إلهية ما . وقد كانت مهمة أفلاطون أن يوحد بين هذه الغاية الإلهية - متصورة باعتبارها عين الوجود الإلهي نفسه - وبين الخير الذي كان يلشده سقراط ، والذي كانت معرفته تحل مشاكل الحياة كلها . ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد سبق - في هذا المراجع الذي ضم أخلاق سقراط وإلهياته - بإقليدس الميغاري ، الذي كان يعتقد أن الوجود الحقيقي الوحيد هو الذي نطلق عليه كثيراً من الأسماء فلسميه بالخير أو الحكمة أو العقل أو الله ، والذي أضاف إليه أفلاطون

- وقد مضى إلى معنى أسمى من توحيد سقراط بين الجليل والذافع - اسماً آخر هو الجمال المطلق، موضحاً كيف ارتفع بالتدرج حب الإنسان للجميل من الجسم إلى الروح، ومن الجزئى إلى السكى، وكشف عن نفسه آخر الأمر كحنين للنفس نحو غاية كل الحياة والوجود وجوهرهما .

وإذن فلنتصور أن أفلاطون قد خطا هذه الخطوة الفسيحة في مجال التفكير، وأنه وحد بين الأفكار القصوى التي عرفت في علم الأخلاق ومبحث الوجود . ولنبحث الآن في الانجاء الذى سيؤدى به إلى البحث العملى الذى بدأ منه، وماذا عسى أن تكون نظراته للحكمة والفضيلة واللذة وعلاقة كل منها بالخير الإنسانى ؟

إن الإجابة على هذا السؤال ستكون على شيء من التعقيد لا محالة، إذ علينا أن نلاحظ الآن أن الفلسفة قد انتقلت نهائياً من السوق العامة إلى حجرة الدرس أو قاعة المحاضرات . كان سقراط يلتبس فن السلوك الصادق لعضو سوى (عادى) فى المجتمع الإنسانى، لرجل يحيا حياة عملية بين أقرانه، ولكن إذا كانت موضوعات التفكير المجرد تؤلف العالم الحقيقى - وما العالم المحسوس المؤلف من الجزئيات إلا شبحاً له - كان من الواضح أن أسمى حياة حقيقية تقوم لا محالة فى العالم الأول وليس فى العالم الأخير (المحسوس) . إنه فى تأمل الحقيقة المجردة التى تمثلها المحسوسات تمثيلاً غامضاً، فى تأمل النموذج أو المثال الذى تحاكيه على صورة ناقصة تقوم حياة العقل الإنسانى الصادقة لا محالة . وكما أن الإنسان لا يكون إنساناً بحق إلا بالقياس إلى أنه عقل، فإن رغبة الإنسان فى تحقيق خيره الخاص - هذه الرغبة التى رأى أفلاطون - محتدياً سقراط - أنها دائمة وضرورية فى كل كائن حى، تصبح فى أسمى صورها حينئذ فلسفياً إلى طلب المعرفة . وهذا

الحنين - في رأيه - يلعب كما تلعب الدوافع الأخر حسية - من الإحساس بالحاجة إلى شيء سبقت حيازته من قبل ، وتخلفت عنه صورة كامنة في النفس قوية بالقياس إلى مقدرتها الفلسفية . ومن هنا كنا بإدراك الحقيقة المجردة عن طريق البرهان العلى ، نصور في وضوح ماثيات لنا معرفته من قبل معرفة لا يعترها الشك ، إننا نقدم إلى مجال الوعي الواضح ذكريات خفية لحالة كانت النفس إبانها ترى الحقيقة والخير وجها لوجه ، قبل أن ترتكب الخطيئة التي سجنتها في جسم غريب عنها ، وبرزت طبيعتها الحقة بوجدانات حسية ودوافع بدنية . وهكذا نصل إلى التناقض الظاهري الذي ألح أفلاطون في تأييده ، في أكثر من محاورة من أقوى محاوراته ، وهو أن فن الحياة الحق هو في الواقع « فن إماتة الحس » ، ما احتمل الحس ذلك ، لكي يوجد على أكمل وجه في اتحاد وثيق مع الخير والجمال المطلق . ونظراً إلى أن هذا التجريد الفلسفي من الإنسانية العادية لا يمكن أن يكون كاملاً ، طالما كان الفيلسوف مضطراً إلى أن يعيش ويعمل في العالم الحسي المتقوم في مادة ، أفقد وأصل أفلاطون تأييده لرأى سقراط في التوحيد بين الحكمة والفضيلة . والذي يدرك الخير في حقيقته المجردة هو وحده الذي يستطيع أن يحاكيه بمثل هذا الخير الناقص العارض المتحقق في الحياة الإنسانية ، ومن المستحيل على من تهيأت له هذه المعرفة ألا يزاولها في شؤونها الخاصة أو العامة على السواء ، فإن معرفة الخير معرفة صحيحة ، تحمل معها بالضرورة إثارة للأحسن ، متى وجد مجال للاختيار العقلي .

وهكذا نجد في الفيلسوف الصادق الرجل الخير العملي لا محالة ، ومن كان « أشبه الناس بالآلهة » ، كان أحبهم إلى نفوسها ، كما نجد في هذا الفيلسوف نفسه السياسي الكامل متى كانت أحوال مجتمعه تفسح له المجال ليزاول فنه السياسي .

الفصل السادس

نظرية أفلاطون في الفضيلة

إن الخصائص العامة التي تميز هذا الخير العملي في فلسفة أفلاطون الناضجة تحددها أفكاره الرئيسية في نظريته إلى الكون ؛ ينبغي أن يهيمن العقل على تنظيم النفس وتسليق قواها في حالتها الجيدة والعادية على السواء . وعندئذ ينشأ هذا السؤال : مم يتألف هذا النظام أو الاتساق على وجه الدقة ؟ ولكي نوضح كيف اهتدى أفلاطون إلى الإجابة على هذا السؤال يكون من الخير أن نلاحظ أن أفلاطون كان يؤيد مخلصاً النظرية السقراطية التي تقرر أن أسمى الفضائل يقترن على الدوام بمعرفة الخير . وبينما كان إدراكه لهذه المعرفة يزداد عمقاً وشمولاً ، توصل إلى معرفة نوع من الفضائل أدنى من النوع الأول ، يتجلى به من ليسوا بفلاسفة ، وجلى أنه إذا كان الخير الذي تتعين معرفته هو الأساس الأقصى لكافة الأشياء ، بمعنى أن معرفته تتضمن كل أنواع المعرفة ، فإن التوصل إليه لا يكون إلا لصفوة مختارة دربت في إلمعان ، ويكاد يكون في وسعنا أن نقصر كل فضيلة على هذه الصفوة المختارة وحدها . وإذن فأى وصف يمكن أن تتصف به الشجاعة والعفة والعدالة ، المدنية ، العادية ؟ يبدو من الواضح أن الذين يؤدون واجبهم ، ويقاومون في سبيل ذلك مغريات الخوف ومفاتيح الرغبة ، لديهم من غير شك آراء صائبة — إن لم تكن لديهم معرفة (يقينية) عن الخير والشر في الحياة الإنسانية ، ولكن عم يصدر هذا الرأي الصائب ؟ يقول أفلاطون إنه يصدر في بعض الأحيان عن طبيعة صاحبه « وعن هبة إلهية » ،

ولكن تطوره الدقيق يتطلب « التعود والمران » ، ومن ثم يشأ خطر التعليم والنظام اللذين يستلزمان التعاون بين التريية البدنية والتثقيف الجمالى للتوصل إلى الفضيلة المدنية فى أكمل صورها ^(١) ، ولكن هذه الثقافة الأخلاقية لا تتطلبها هذه العقول التى لو تستطيع أن تعلو فوق مستوى الفضيلة السائد فحسب ، بل تلزم بالمثل - أو لعلها أكثر ضرورة - لهؤلاء الذين ينزعون إلى اكتساب الفلسفة أخيراً . ويقول أفلاطون هذا القول الشامل : « إن كافة الفضائل مع استثناء الحكمة قد نشأت فى النفس عن طريق العادة والمران ، ولا يبدو هذا فى رأيه متعارضاً مع نظرية سقراط التى لا يزال يواصل اعتناقها ، وهى أن معرفة الخير تحمل معها بالضرورة كافة الفضائل ، وهو يرى أن هذه المعرفة لا يمكن غرسها فى النفس التى لم تنهأ لذلك بزاد يتضمن أكثر من مجرد التثقيف العقلى .

ولكن كيف يعمل هذا التهيؤ عمله على وجه الدقة ؟ لقد خطأ أفلاطون خطوة فسيحة فى مجال التحليل النفسى بعد سقراط ، عندما أدرك - أفلاطون - أن نتيجته كانت إحداث الانسجام أو الاتساق السالف الذكر بين قوى النفس المختلفة ، بأن يخضع لحكم العقل الدوافع اللاعاقلة التى تهيمن على الدوام على النفوس التى أسير ضبطها ، وتضطر صاحبها إلى العمل بما يخالف نداء العقل . وقد رد أفلاطون هذه الدوافع اللاعاقلة إلى قوتين متميزتين من قوى النفس - يجوز تسميتهما على التوالى : بالقوة الشهوية والقوة

(١) يبدو أن أفلاطون قد فرق بين مختلف ضروب الفضائل غير الفاسفية التى تختلف فى قيمتها الأخلاقية اختلافاً بيناً ، مع أنه لم يبد رأياً نظامياً فى وجه الخلاف بينها ؛ وأدنى مراتب الفضيلة عنده هى مرتبة القطعة الدارجة التى تمنع من ارتكاب الرذيلة الحسية ، لا عن امتياز خلقى بل عن تقدير أن المنع يزدى إلى رجحان فى اللذة ؛ وأسمى الفضائل مرتبة هى التى يبين عنها عقل غير فلسفى ديب عنصره الروحى تدريباً مناسباً تحت إرشاد الفلسفة . ونجد شراحاً شائفاً لهذه الفروق فى طبعة مستر آرثر هند لكتاب «فيدون» ، ملحق ١ .

الغضبية^(١) - وقد رأى أن انفصال إحداهما عن الأخرى وتميزهما عن العقل تؤيده تجربتنا الباطنية في الدوافع المتعارضة ؛ ويرد أفلاطون إلى القوة الشهوية جميع الرغبات التي تعزى بوضوح إلى أسباب بدنية نطلق عليها - بمعنى خاص - اسم « الشهوات » . ويتصور أفلاطون القوة الثانية « الغضبية » مصدراً عاماً لطائفة من الإنفعالات التي لا يربط بينها علم النفس الحديث بوجه خاص ، ولكنها تتميز جميعها بخاصية واحدة هي الخض على العمل اللشيط الميل إلى النزاع والخصام - الغضب والشجاعة أو الإقدام ، وحب الشرف والحياء والنفور من العار . ويختلف المستوى الخلقى لهاتين القوتين اختلافًا يبنياً ، فالقوة الغضبية هي الحليف الطبيعي للعقل في منازعات النفس ، وبثأثير المران المناسب تستطيع الكشف عن فضيلة من فضائلها الخاصة . أما القوة الشهوية فهي أخطر من تلك القوة بطبيعة الحال ، ولا تستطيع أن تتكشف عن فضيلة ما ، إذا استثنينا خضوعها لحكم العقل^(٢) .

وعلى أساس هذا التقسيم الثلاثى للنفس ، أقام أفلاطون نظرية منظمة في ضروب الكمالات الأربعة التي عرفها اليونان بوعيمهم الأخلاقي ، وعرفت في العصور المتأخرة بالفضائل الأصلية^(٣) (١) φρόνησις أو σοφία

(١) « ١ » τὸ πειθυμητικόν و « ب » τὸ θυμοειδές أو θυμός . ألاحظ أن الكلمة اليونانية πειθυμικά وإن كانت أكثر استعمالاً في المعنى الخاص للشهوة البدنية ، فإن أفلاطون وغيره من المفكرين قد استخدموها في معنى أوسع . شأنها في ذلك شأن الكلمة الانجليزية appetite . وتبدو لي كلمة spirited أدنى الكلمات الناقصة المختلفة التي اقترحت للتعبير عن كلمة θυμοειδές .

(٢) أرجع أفلاطون الأفعال النفسية إلى ثلاث قوى هي الإدراك والغضب والشهوة ، ورأى أن في النفس جزءاً عاقلاً ناطقاً وآخر غير ناطق ويشهد بهذا وجود شهوة في النفس تنزع لأن تشبع وعقل يحول دون ذلك ؛ والجزء اللاناطق ينفرع إلى قوتين هما الغضب والمهوة - يتوسط أولهما بين الشهوة والعقل - هذا ما ذكره أفلاطون في الجمهورية وإن كان له كلام آخر في محاورته « فايدروس » و « تيمايوس » « المترجم »

(٣) لفظة Cardinalis (أصل) لفظة مسيحية ، وجدت أولاً عند أمبروز (In Luc. ch. 62).

(٢) ἀνδρεία (٣) σωφροσύνη (٤) δικαιοσύνη : وهي ألفاظ يمكننا أن نعبر عنها تعبيراً شبيه دقيق بالآلفاظ العربية (١) الحكمة (٢) الشجاعة أو الرجولة (٣) العفة أو الاعتدال (٤) العدالة أو الاستقامة .

وأكبر هذه الفضائل خطراً - فيما أبنّا من قبل - هما : فضيلة الحكمة - وهي في أكمل صورها وأسمائها تتضمن التزود الكامل بالمعرفة التي ينشدها الفيلسوف - ثم فضيلة^(١) اتساق اللشّاط في قوى النفس - ذلك التناسب الذي يعتبره أفلاطون الدعامة الأصلية للعدالة أو الاستقامة في العلاقات الاجتماعية ، ومن ثمّ يسميها δικαιοσύνη وهذا التفسير الخاص للفظ - الذي يقابل في استعماله العادى تقابلاً واضحاً : الكلمة الانجليزية Justice ، ويدل على وجه التحقيق على صفة لا تكشف إلا في السلوك الاجتماعى - ربما تعزى إلى التطابق الذى أدى تحليله للنفس إلى إقامته بين الفرد والمجتمع السياسى ، لأن المدينة التى أحسن تنظيمها - على نحو ما تصورها أفلاطون - تقوم فيها هيئة حاكمة تمثل الحكمة ، وطبقة مقاتلة (محاربة) أخص صفاتها الشجاعة ، وكتلتا هاتين الطبقتين تظل متميزة عن جمهور الصناع الذين يكفون بإعداد الحاجات المادية التى يتطلبها المجموع - وهم في المدينة كالشهوات في الفرد - وعلاقة هؤلاء في المدينة تقوم في الطاعة المنظمة ؛ وفي مثل هذا النظام يتوقف خير الفرد والجماعة على انسجام العمل الذى تقوم به هذه العناصر المختلفة بحيث يودى كل منها وظيفته المناسبة له ، تلك الوظيفة التى

(١) يرى أن قوى النفس الثلاث السالفة تدبرها ثلاث فضائل هي الحكمة - وهي فضيلة العقل - والعفة - وهي فضيلة القوة الشهوية - والشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية - وهو يجعل الحكمة رأس الفضائل كلها لأنها تحد من طغيان الشهوة والغضبية معاً . وإذا اتفادت الشهوية للغضبية والغضبية للعقل تحقق التناسق والتناسب في النفس وهي حالة يسميها أفلاطون بالعدالة .

« المترجمان »

يكون من الأنسب أن نسميها في تطبيقها الاجتماعي δεισιδουμένη. ونلاحظ - بالإضافة إلى هذا - كيف أن هاتين الفضيلتين الرئيسيتين في رأى أفلاطون : الحكمة والعدل ، متى بلغتا أسمى صورهما تضمنت إحداهما الأخرى بالتبادل ، فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام ، ولا يكون عملها هذا كاملاً ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة حقاً ، أما الفضيلتان الأخريان فليستا إلا قوتين أو مظهرين مختلفين من مظاهر العمل الذى 'نظم بحكمة في تلك النفس التي تتركب من الشجاعة أو التجلد وهي فضيلة القوة الغضبية أو النزاعة للخصام والقتال ، عندما تنقاد لحكم العقل ، وتتدرب بحيث لا تخشى إلا ما يكون حقاً خفيفاً ، بينما تتصل العفة أو الاعتدال (σωφροσύνη) بالاستقامة اتصال بناء الكائن العضوى بحياته - فالأولى تعبر عن خضوع القوتين اللاناطقتين للعقل خضوعاً تاماً ، بينما تدل الثانية على العمل المتسق للقوى التي تتصل اتصالاً ملائماً .

وقد عالج أفلاطون في محاوره متأخرة - هي السياسى Politicus (١) - الشجاعة والنظام علاجا يختلف عن هذا بعض الاختلاف ، فاعتبرهما مزاجين أصليين متباينين ، متى أهمل تنظيمهما كانا عرضة لأن يظهرأ بصورة متطرفة عند طبقات المواطنين المتباينة ، بينما يمزج بينهما السياسى الحكيم ويربطهما في تبصر وروية .

وفي آخر أبحاثه الأخلاقية - النواميس - جعل الشجاعة - المدنية أو الشعبية على أقل تقدير - في مكان أدنى من مكانة العفة من غير شك ، وجعل تحليل النفس إلى قوى يشغل مكاناً ثانوياً ومعدلاً بعض التعديل ،

(١) مدبر المدينة عند الاسلاميين .

وأصبحت التفرقة المعتمدة بين الدوافع اللاناطقة، هي التي تقوم بين الدوافع التي تنشأ عن ألم - كالغضب والخوف - والدوافع التي تعزى إلى اللذة . ومع ذلك فإن أفلاطون يواصل الأخذ بالتقسيم الرباعي للفضائل في جملة من غير تغيير جوهرى - فالفضائل الأربع لا تزال تدرك في أكمل صورها متشابهة بعضها ببعض الآخر متصلة اتصالاً متبادلاً - وعلينا أن نلاحظ فوق ما تقدم أن الفضيلة مادامت لم تعد هي والحكمة شيء واحد، فلا بد من أن يكون هناك إلى جانب الجهل مصدر آخر للسلوك السيء، كاضطراب النفس الباطنى وصراع قواها الذى 'تسكيت' فيه الدوافع اللاناطقة صوت العقل، وهذا ما نلاحظه واضحاً في محاورات أفلاطون الأخلاقية الأخيرة .

وإذا استفسرنا عن خصائص السلوك الخارجى التي تبدى فيها هذه الفضائل حملنا الجواب إلى مجال التفكير الذى يفصله اليوم عن مجال علم الأخلاق على غير ما كان الحال عند أفلاطون - ونطلق عليه اسم علم السياسة . فقد كان من رأى أفلاطون أن كل فروع الواجب المدنى تقوم بتنظيمه بأدق تفاصيله حكومة تمتاز بالحكمة وتهدف إلى ترقية الكمال الخلقى عند رعاياها باعتبارها العامل الرئيسى فى تحقيق رفاهيته . وفى المدينة الفاضلة التي صورها فى جمهوريته استبعد أفلاطون تشتت العواطف ومصالح العيش التي تنشأ عن تضارب المصاحبة حين تقول هذا لى وذاك لك، ورأى أن تنظيم علاقات الجلسين بحيث تحقق غرضاً واحداً هو كمال النسل، وتوزيع الوظائف تبعاً للصلاحيات وطاعة القوانين التي تضعها الحكومة، كل هذا يقيم بناء الفضيلة المألوفة .

والفلاسفة وحدهم - إلى جانب عملهم فى إدارة المدينة ورعاية التعليم بين أهلها - مجال أسى من هذا التفكير المجرد . وفى النواميس - حيث أبعد

النساء والملكية كمثل أعلى سام جداً للسياسة العملية - صور أفلاطون التربية والزواج وحياة المواطنين كلها من الطفولة إلى الشيخوخة ، كما صور العبادات في صورة موضوعات خاصة لها نظام دقيق كل الدقة ، بحيث تزود المواطنين عامة بإرشاد خلقي مفصل شامل . وقد حرص أفلاطون بحق على أن يشير إلى أن هذا النظام لا يمكن أن يصاب تماماً بأكراه القانون ، لأن المشرع مضطر حيال شطر منه إلى أن يستخدم بصدده القدوة الأدبية والإقناع ، إلى جانب العقاب الذى يفرضه القانون . وصفوة القول أن مدينته الفاضلة كانت تقوم بوظائف الكنيسة ووظائف المدينة في العصر الحديث . ولا يزال مدى ما اقترح إدخاله من إشراف قانونى دقيق لحياة الفرد مدعاة دعر للقارىء الحديث ، فمواطنوه يحرمون بحكم القانون من مزاوله الأعمال اليدوية أو الاشتغال بالتجارة المجزأة - القطاعى - أو ممارسة المحاماة من أجل الكسب ويكرهون على تعلم الموسيقى لمدة ثلاث سنوات لا تزيد ، ويمسكون عن تعاطى الخمر كلية حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ويمتنعون عن الإفراط المرح فى حضور المآدب حتى يبلغوا الأربعين ، ولا يسمح لهم السفر قبل بلوغ هذه السن ، وتفرض على العزاب منهم غرامات بعد الخامسة والثلاثين ، ويحرم عليهم أن ينكروا وجود الآلهة أو يؤكدوا بأن الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الضحايا والهدايا ، وتخضع أشعارهم وأغانيتهم للرقابة الصارمة ، كما تخضع مآدبهم لقوانين شديدة فى تنظيم الإنفاق ، وتقبل جموع المواطنين من غير مناقشة القوانين والقواعد الملحقة بها ثقة منها فى المشرعين وحماة القوانين ، ولا يعرف تفسير التشريع فى ضوء العقل إلا للقلائل من أصحاب العقول الفلسفية .

البفضل السابع

نظرية أفلاطون في اللذة وعلاقتها بالخير الإنساني

إذا فرضنا الآن أننا قد أحسنا تفسير طبيعة الفلسفة والفضيلة المدنية ،
بقي علينا أن نتسائل عن مدى ما يبين عنه هذا التفسير من شرح دقيق للخير
الأقصى عند الإنسان . وهنا ينبغي - لكي تتحاشى مصدراً خصبياً بالخطأ
واللبس - أن نلاحظ بادية ذي بدء أن كلا من سقراط وأفلاطون لم يبحث
قط في أن الخير الأقصى لإنسان ما ، هو سلامته أو رفايته^(١) (εὐδαιμονία)
فكلاهما يفترض هذا على الدوام في مناقشاته ، والرأى عند كليهما أن المسألة
التي تستحق الإهتمام من الناحية العملية ، والتي تحتل الشك والجدل ، ليست
فيما إذا كان الخير الأقصى للإنسان قائماً في سلامته بل هي ما مدى نصيب
الموضوعات المعينة التي عرفت بالخير أو المرغوب فيه - ونعني بها الحكمة
واللذة والثروة والشهرة ونحوها - ما مدى نصيبها في تحقيق سلامته أو مبلغ
هدايتها لرفايته . وقد اعتقد كل من سقراط وأفلاطون أن الإجابة على هذا
السؤال إجابة صائبة - وعلى غيره من الأسئلة التي تتصل بضروب الخير -

(١) لا أساس للاعتقاد الذي أيده حتى المحدثون من الكتاب المعروفين ، وهو أن
فكرة السلامة أو الرفاية (εὐδαιμονία) كفاية للعمل الإنساني قد أدخلها أرسطو معارضاً
أفلاطون . ومهما يكن من شيء فإن الخطأ الذي ينطوي عليه هذا الاعتقاد يقل شأنه إذا
كانت اللفظة اليونانية εὐδαιμονία لم تشع ترجمتها في الإنجليزية بكلمة السعادة (happiness)
ولم يترتب على هذا إدراكها ككل عناصره وجذائات لذيذة : بينما أدرك كل من
أفلاطون وأرسطو - كما أدرك سقراط - فعل الخير كقدم رئيسي للخير wellbeing .
انظر هامش ص ١٣٦ في النص العربي في نظرية أرسطو في الخير الإنساني .

تقتضى أن نعرف المعنى الحقيقي للاسم الكلى « الخير »، أى أن تفهم الطبيعة الحقة للخير فى ذاته . ولكن عند ما اكتملت نهائياً نظرية المثل الأفلاطونية فى عقله وأصبح يقصد بالخير فى ذاته غاية العالم المنظم كله وجوهره ، أخذ البحث فى الخير الأقصى للفرد ينفصل بالضرورة عن البحث الميتافيزيقى العميق الذى حاول عن طريقه التغلغل إلى سر الـكون . وإذا سلمنا بأن الخير فى ذاته أو الخير المطلق هو الأساس الأقصى للأشياء ، كان من المسلم به أن الخير الذى أثار الجدل بشأنه الكليون والقورينائيون - والذى كان أفلاطون فى محاوره فيليبوس مستعداً لمناقشته معهم - من المسلم به أن هذا الخير شىء محسوس ، شىء يلتصق إلى مجال الوجود الحسى الذى يكتنف حياة الإنسان الواقعية ، أيكفى فى تعريف هذا الخير الإنسانى المحسوس أن يقال إنه يقوم فى مزاولة الحكمة أو الفضيلة ؟ أو أن يقال إن اللذة عنصر من عناصره ؟ وإذا صح هذا الاقتراض الأخير فماذا تكون أهميته ؟

أما رأى أفلاطون بصدده هذه المسائل فيبدو أنه تذبذب فى عدة اتجاهات ، فبعد أن كان فى محاوره بروتاجوراس يؤكد فى وضوح أن اللذة هى الخير ، تحول أول الأمر إلى رأى المتطرف المضاد لذلك ، وأنكر إنكاراً باتاً - فى محاورته فيدون وجورجياس - أن تكون اللذة خيراً ، فاللذة باعتبارها شيئاً محسوساً وعابراً ليست إلا عملية ، (γένησις) وجل أنها ليست الخير الحقيقى الجوهرى الذى يشده الفيلسوف ؛ وقد لاحظ بالإضافة إلى هذا أن الوجدانات التى أدركت فى وضوح على أنها لذات ، تتصل بالآلم اتصالاً وثيقاً ، كما أن الخير لا يمكن أن يصاحب الشر ما دامت اللذة ليست إلا مجرد إشباع لرغبات أليمة تنتهى بزوال هذه الرغبات . وإذن فإدراك الناس لبعض اللذات على أنها خير ، لا يتأتى إلا من نزوع هذه

الذات إلى إحداث خير آخر . ومهما يكن من شيء فإن هذا الرأي يختلف عن رأى سقراط اختلافاً شديداً يمنع من أن يعتنقه أفلاطون ، فالقول بأن اللذة ليست هي الخير الجوهرى المطلق ليس مبرراً لأن يخلو منها خير الحياة الإنسانية المحسوسة . وبعد كل هذا فإن هذه اللذة التى تتصل بآلام الرغبة اتصالاً وثيقاً لا تعدو أن تكون لذة دنيئة غير مهذبة . ومن أجل هذا لم يجد أفلاطون فى جمهوريته ما يبرر الاعتراض على محاولة البحث فى موضوع السمو الحقيقى للحياة الفلسفية أو الفاضلة^(١) فى ضوء اللذة ، مؤكداً أن رجل الفلسفة - أو الرجل الخير - هو وحده الذى يتمتع باللذة الحقيقية ، بينما ينفق الرجل الحسى حياته مذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الحيدة الخلو من الألم ، تلك الحال التى يخطئ فى اعتبارها لذة إيجابية . ومع هذا فقد أعلن أفلاطون فى لهجة قاطعة فى كتابه « النواميس » أن من واجبنا إذا خاطبنا البشر - لا الآلهة - أن نؤكد لهم أن الحياة التى نمتدحها باعتبارها أفضل حياة وأنبها ، هى الحياة التى يطنى فيها فيض اللذة على الألم . ولكن أفلاطون وإن سلم بأن العلاقة الوثيقة بين « الأفضل » و « الألد » حقيقية وجليلة الشأن ، إلا أنه يؤكد من أجل عامة الناس أهمية اللذة على هذا النحو ، فإن المقارنة الفلسفية التى عقدها فى محاوره فيليبوس بين مطالب اللذة ومطالب الحكمة ، اندحرت فيها الأولى على وجه الإطلاق ، ومع أنه فى نص صريح عن عناصر الخير الإنسانى المحسوس ، خصص مكاناً للذات الخالصة ونغنى بها لذات اللون والشكل والصوت والمران العقلى ، بل حتى للذة الإشباع

(١) من خواص المذهب الأفلاطونى الملحوظة أن موضوع الخلاف فى هذه المحاوره كما وضع فى الأصل قائم بين التفضيلة والردية ، بينما نجد أن الموضوع - بدون أى تغيير ظاهر فى الأساس - الذى دار الحديث بسدده فى المحاوره ، قائم بين الحياة الفلسفية وحياة الطموح الدنى أو الاستمتاع الحسى .

«الضرورى» ، للشهوة ، إلا أن اهتمامه بذلك كان ثانوياً . وفى نفس الوقت نرى أفلاطون ، فى نظريته التى قالها أخيراً يتحاشى المبالغة فى إنكار كل صفة إيجابية للذة ، حتى فى حالات الإشباع الحسى الدنى ، وهى من غير شك حالات المبالغة فى إرضاء العضو الحسى أو إنعاشه وردده إلى « حالته الطبيعية » التى تقوم فيها اللذة فيما يحدد أفلاطون (١) ، ويرى أن التقدير الشائع لهذه الحالات ، خيالى إلى حد كبير ، كمظهر خادع للذة نشأت عن تباين فى حالة العضو المؤلمة السابقة أو المصاحبة . وليس بغريب ألا تواصل المدرسة الأفلاطونية الأخذ بهذه النظرية المعقدة بعض التعقيد الموزونة فى دقة ، تلك التى وضعها أفلاطون عن العلاقات بين الخير واللذة ، فى عهد سبيوسيپوس (Speusippus) الذى خلف أفلاطون - فى زعامة مدرسته - اتخذت جماعة أفلاطون الرئيسية موقفاً معادياً لموقفه الذى - كما نعلم من مناقشات أرسطو .

(١) فى محاوره تيمايوس (Timaeus) فى الفقرتين ٦٤ - ٦٥ نجد آخر وأحدث صورة لنظرية أفلاطون الفيزيائية فى اللذة والألم ، وفيها يفسر أفلاطون الحس كنتيجة حركة ذرية فى أجزاء الجسم الذى توجد ذراته الدقيقة فى حالة تحرك - فإذا جاءت الحركة عنيفة واضطرب الجزء المتأثر اضطراباً مفاجئاً ، أخرجته عن حالته الطبيعية نشأ الألم ، بينما تنشأ اللذة من رجوع العضو إلى حالته الطبيعية ، على أن اضطراب العضو أو رجوعه إلى حالته الطبيعية قد يجرى بالتدريج ومن غير أن يحس ، ومن ثم ينفأ ألم تعبه لذة ، وقد تنشأ لذة دون ألم سابق .

الفصل الثامن

أرسطاطاليس ٣٨٤ - ٣٢٢ ق م

أفلاطون وأرسطو

عند ما يتحول الباحث من أفلاطون إلى أرسطو، يفاجأ في عنف بملاحظة التباين الذي يبدو في أساليب الإدراك والسلوك العلى عند الفيلسوفين، إلى حد يسهل معه على الباحث أن يفهم كيف راج تصور مذهبيهما متقابلين بحيث يضاد أحدهما الآخر؛ ويؤكد هذا الرأي تأكيداً قاطعاً ما أبداه أرسطو نحو أفلاطون وأتباعه من وجوه الجدل الصارم في أبحاثه الخلقية والميتافيزيقية؛ ومع هذا فإن أنتيوخوس من أهل أسكالون (Antiochus of Ascalon) قد أنكر - باعتباره زعيم المدرسة التي تعرف في العادة بالأكاديمية^(١) - والتي تعتبر أفلاطون مؤسسها - قد أنكر - بعد مئات أفلاطون بقرنين من الزمان - مذهب الشك الذي قيل لبان أكبر شطر في العصر المتوسط إنه نظرية أفلاطون التقليدية، وادعى مخلصاً أن أفلاطون وأرسطو مرجعان متطابقان استقى عنهما الموقف الأخلاقي الذي التزمه، ويرينا البحث الدقيق أن هناك مبررات قوية تبرر ادعائه. ومع أن اختلاف أرسطو عن أفلاطون يبدو واضحاً جلياً عندما ندرس فكرته العامة عن علاقة علم الأخلاق بالدراسات الأخرى أو نلاحظ تفصيلات مذهبه في الفضائل، فإن اتفاقه مع أستاذه يكاد يكون تاماً فيما يتصل بالمجمل الرئيسي

(١) اشتق الاسم من الجعزيوم المسمى أكاديميا (Akademeia) الذي كانت تجاوره الحديقة التي كان أفلاطون يعلم فيها والتي وهبها فيما يبدو لحواريه وتولاها بعده رئيس بعد رئيس.

لنظريته في الخير الإنساني ، ويحتقن من الناحية العملية الخلاف بينهما عندما ننظر إليهما متصلين بالمناقشات الأخيرة التي ثارت بين الرواقية والأيقورية ، بل إن الاختلاف التام بينهما - حتى في النقطة الرئيسية التي دخل أرسطو مع أفلاطون في مناقشة مباشرة بصددها - يلوح أنه أقل مما يظهر لأول وهلة ، واعتراضات التليذ تنصب بوجه خاص على الجزء الذي كان في مذهب الأستاذ يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلي ، والنتيجة الرئيسية الواضحة للنظر العقلي الأفلاطوني لا تبدو في دقة ووضوح إلا في تطبيق التحليل الأرسطاطاليسي .

كان أفلاطون - فيما رأينا - يعتقد بوجود علم أو حكمة سامية غرضها الأقصى هو الخير المطلق ، ومعرفة هذا العلم تتضمن في وضوح معرفة سائر الخيرات الجزئية ، أي معرفة كل ما نرغب في معرفته عن طريق العقل ، وكذلك معرفة الفضيلة العملية التي لا يفوته أن يعرفها إنسان يعرف بحق ما هو الخير . ولكن على الرغم من اقتناعه الشديد الذي جعله يوحد بين النظر الميتافيزيقي والحكمة العملية على هذا النحو ، لا نلاحظ في كتاباته أي أثر لمحاولة جدية تهدف إلى استنباط خواص الخير الإنساني من معرفة الخير المطلق ، كما أننا لا نقبل عنده أثر لمحاولة يريد بها أن يفسر عن طريق هذه المعرفة معرفة الفنون والعلوم الخاصة . ومن ثم فإن أرسطو حين يلج في القول بأن علم الحياة الإنسانية أو فن تديرها - الذي يتصوره على أنه فن السياسة ما دام الخير الإنساني يعتمد بالضرورة على النظم السياسية - يجب أن يحدد غايته الذاتية ، وحين يقول إن معرفة الخير المطلق لن يكون نفعها من أجل هذا أكثر من نفعها للفنون والأعمال البدوية الخاصة ، لا نجد حجة أفلاطونية واضحة ترمي إلى إثبات ما ينكره . وصحيح ما أسلفت

الإشارة إليه من أن التمايز الذي صورته أرسطو في وضوح بين العلم النظرى أو الحكمة النظرية التى تعنى بحقائق الوجود الأزلية الثابتة التى لا تتغير ، وبين الحكمة العملية وفن السياسة الذى يتخذ الخير الإنسانى أو الخير الممكن تحقيقه موضوعاً له ، هذا التمايز قد أبان عنه أفلاطون فى الواقع عندما عالج هذه الموضوعات أخيراً ، وإن كان إدراكه السريع لهذا التمايز يتناقض مع مبادئه . ومناقشة الخير كما تبدو فى محاوره فيليبوس مثلاً ، تتصل اتصالاً وثيقاً بالخير الإنسانى وبأدعاءات الفكر واللذة الخاصة فى إقامة هذا الخير ، ويكتفى عند انتقاله إلى دراسة الفكر الإلهى بالإشارة إلى أنه خير العالم المنظم كسرى . يتجاوز فى وضوح حدود النقاش الحاضر .

هذا إلى أننا لا نكاد نلمس أثراً لأبحاثه الميتافيزيقية الخاصة فى بحثه الأخير القيم عن السياسة الأخلاقية ، « النواميس » ، ونلاحظ من ناحية أخرى أن العلاقة بين الخير الإنسانى والإلهى كما تبدو فى كتابات أرسطو وثيقة إلى حد أننا نكاد لا نتصور أن أفلاطون قد اعتبرها على التحقيق أوثق من ذلك . والخير الحقيقى للعالم فيما يرى أرسطو - هو النشاط الخالص للفكر المجرد العام ، الذى يقوم بالتفكير ويكون فى نفس الوقت موضوعاً لهذا التفكير الثابت الأزلى ، وهو العلة النهائية والمصدر الأول لعملية التغير فى العالم الحسى . وقد سلم أرسطو مع أفلاطون بأن نشاطاً شبيهاً بهذا للعقل النظرى المحض ، هو أرفع وأسمى أساليب الوجود الإنسانى الذى يلشد فيه الفيلسوف الوجود ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وإن كان من واجبه كإنسان أن يعنى بشئون الحياة الإنسانية العادية التى يبلغ فى مجاها خيره الأسمى بتحقيق الكمال الخلقى التام . وما من شك فى أن تدليل أرسطو على أن رد الكمال الخلقى إلى الإله أمر غير لائق ، يبدو متعارضاً مع نظرية أفلاطون التى يقرر فيها

أن الرجل العادل من حيث هو كذلك ، هو أشبه الكائنات بالآلهة ، ولكننا نلاحظ هنا أيضاً أن الخلاف في رأى يضعف حين نذكر أن ماهية العدالة (δικαιοσύνη) عند أفلاطون هي النشاط المتسق . ولاريب في أن أرسطو حين عزا اللذة إلى الوجود الإلهي قد أبان عن اختلافه مع أفلاطون - في هذا الصدد - اختلافاً متافيزيقياً عميقاً ولكنه اختلاف ليس له قيمة من الناحية العملية ، وهو يؤدي لا محالة إلى جعل التشابه بين الخير الإلهي والخير الإنساني أدنى إلى العقل ، بل إن اختلاف رأى أرسطو عن مبدأ سقراط الذي يقول : « إن الفضيلة معرفة » ليس أكبر في جملته من اختلافه مع رأى أفلاطون ، وإن كان يبدو عند أرسطو أوفى وأوضح تعبيراً . وكلاهما يعتقد أن كل فرد عند ما يقصد إلى عمل ينشده يهدف إلى ما يبدو أمامه خيراً ، وأن الفضيلة الكاملة تتبع بالضرورة الحكمة العملية الكاملة أو البصيرة الخلقية متى كانت حقيقية وفعالة . ومهما يكن من شيء فقد أدرك كلاهما أن هذه الواقعية التي تبدو في البصيرة الخلقية ليست وظيفة العقل وحده ، ولكنها تتوقف على إقامة علاقة صحيحة بين قوى النفس العاقلة وقواها اللاعاقلة أو نصف الناطقة ؛ وتبعاً لهذا يكون تعليم الفضيلة بالمشاهدة وحدها أقل أهمية من النظام الدقيق الذي تؤخذ به عقول أوتيت استعداداً طبيعياً حسناً ، وإن كانت هذه النظرية تشغل في مذهب أرسطو مكاناً أظهر وأكثر تحديداً . ومن المحقق أن التلميذ قد تقدم بالفكرة عند ما قرر على وجه الدقة أن من المميزات التي تميز العمل الفاضل أن يختار لذاته لجمال الفضيلة وحدها ، ولكنه يكتفي في هذا بأن يصوغ الاعتقاد الذي أوحى به أستاذه إيماءً أبعث على الاقتناع . وصفوة القول إن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنساني لا يختلف اختلافاً بيناً عن خلاصة الرأى الذي ذهب

إليه أفلاطون في هذا الصدد كما تمثله لنا محاوراته الأخيرة ، مع أن أرسطو كان مضطراً لأن يهاجم النزعة المتطرفة في عداو مذهب اللذة الذي انساقت إلى اعتناقه المدرسة الأفلاطونية بزعامة سپوسيپوس Speusippus . واللذة في رأى أرسطو ليست أولى مقومات الخير ولكنها عرض ملازم له ، والخير الإنسانى هو بالضرورة الفعل الحسن ، العمل الكامل من أى نوع كان ، سواء أكان مقصده وغايته الحق المجرد أو السلوك النبيل . والمعرفة والفضيلة هما موضوع اختيار عقلى بمنأى عن اللذة التى تصحبهما ، ومع ذلك فإن كل وجوه العمل تصاحبها اللذة وتكملها على نحو ما ، وتكون هذه اللذة أفضل وأكثر إثارة لرغبتنا بالقياس إلى كمال العمل الذى نقوم به . وأرسطو ينقد على التحقيق وصف أفلاطون لطبيعة اللذة ، مؤكداً أننا لا نستطيع أن نتصور اللذة تصوراً كاملاً متى أدركناها باعتبارها عملية ، أو إشباعاً ، وهو يقول بحق إن اللفظة الأخيرة تدل على حقيقة مادية أكثر منها نفسية . ولكن هذا لا يتعارض مع الاتفاق العام في وجهات النظر الأخلاقية عند هذين المفكرين . والنظرية التى تقول إن اللذات الدنيئة ليست بلذات حقيقية أو صادقة ، نظرية أفلاطونية في روحها وخصائصها إلى حد أن تعترينا الدهشة حين نجدها في كتابات أرسطو .

الفصل السابع

نظرية أرسطو في الخير الإنساني

نلاحظ بين نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو خلافاً ملحوظاً يجعلنا نتصور نظرية أرسطو أوثق اتصالاً بالعنصر الإيجابي في تعاليم سقراط الأخلاقية من نظرية أفلاطون، وإن كان أرسطو قد فاق سقراط في عرض النظرية في صيغة فنية تعليمية جدلية، وضمنها رفضاً صريحاً لما بدا في نظرية سقراط من تناقض ظاهري أساسي وتطالعنا هذه النتيجة نفسها حين نوازن بين مناهج هؤلاء الفلاسفة الثلاثة. ومع أن الاستقراء السقراطي يبدو خاصة مميزة في محاورات أفلاطون، فإن منهجه المثالي في علم الأخلاق استنباطي محض، وهو يقنع بالتسليم بأن الذوق العام - أو الحس المشترك بين الناس - يمهّد للعقل طريق الارتقاء إلى معرفة الخير المطلق أو يقدم له نقطة البدء التي يسير منها إلى هذه المعرفة، وعن طريق هذه المعرفة وحدها - فيما يرى أفلاطون - تدرك المعاني الدنيا للخيرات الجزئية إدراكاً حقيقياً. وقد استبعد أرسطو في مجال علم الأخلاق مذهب أفلاطون التجريدي، وأبقى من تعاليم أفلاطون المنهج السقراطي الأصيل في استقراء^(١) الرأي العام وتحقيقه^(٢). وفي الحق إن طريقته في اللف والدوران عند عرض

(١) استخدمت كلمة الاستقراء بمعنى واسع، للدلالة على أية عملية تبدأ بأحكام جزئية وتنتهي بنتائج أعم.

(٢) جعل أرسطو قيمة الحياة العليا في السعادة الدائمة التي تعتبر الغاية القصوى للأفعال الإنسانية وهي الخير الأعظم الذي يقصد إليه الكل ولا تعلوه غاية أخرى، وهو يدل على هذا باستفتاء الرأي العام - على عكس ما فعل «كانت» Kant حديثاً حين تحاشى الرجوع إلى الرأي العام واستفتاءه في تقرير أمره المطلق Categorical Imperative - «المرتجان»

موضوعات بحثه ، يمكن فهمها على أكمل وجه إذا اعتبرنا طريقته العلمية نوعاً من الحوار السقراطي قد صيغ ونظم في صورة مونولوج ، وانتقل من سوق المدينة إلى قاعة الدرس . وهكذا يسوقنا أرسطو في مطلع بحثه في علم الأخلاق ، باستقراء سقراطي أصيل ، إلى الفكرة الأساسية للغاية القصوى أو الخير الأقصى للإنسان ، فالناس جميعاً يقصدون بأعمالهم إلى نتيجة ما ، يريدون التوصل إليها لذاتها أو يتخذونها أداة أو وسيلة لغاية أبعد منها . ولكن من الواضح أن الناس لا يلتمسون كل شيء لكي يكون مجرد وسيلة إلى غيره ، ومن ثم تحتم أن تكون هناك غاية أو غايات قصوى ليس بعدها غاية . والعلم أو الدراسة التي تعنى يبحث هذه الغاية القصوى يتحتم أن تكون ذات ترتيب قى بالقياس إلى كافة الفنون التي تقصد إلى تحقيق غاية خاصة أو منفعة معينة . وفي الحق إن الناس يعرفون مثل هذه الغاية بوجه عام ، ويجمعون على تسميتها بالخير^(١) ، ولكنهم يختلفون في تصور طبيعتها اختلافاً بيناً . فكيف لنا إذن أن نهتدي إلى الرأي الصحيح ؟ إننا نلاحظ أن الناس يختلفون في طوائفهم وأسمائهم تبعاً لاختلاف وظائفهم ، فكل أنواع الجنس البشري بل كل أعضاء الإنسان تؤدي وظائف خاصة ، وحكمتنا عليهم كموظفين وأعضاء في جسم الإنسان من حيث هي على حال طيبة أو سيئة ، يخضع لمدى قيامهم بوظائفهم خيراً كان أو شراً . ألا نستنتج من هذا أن الإنسان - كإنسان - له وظيفته الخاصة ، وأن « الخير » أو « فعل الخير » الذي يفشده الناس جميعاً ،

(١) يترجم هذا اللفظ الأصلي عادة « بالسعادة » ، ولا بد لنا من أن نسلّم بأن هذا هو اللفظ الطبيعي لما اتفق الانجليز على تسميته « بغاية وجودنا ومقصده » ولكن الكلمة الانجليزية Happiness « السعادة » تدل بدقة على حالة وجدانية فهي لا تسوغ التفسير الذي أعطاه أرسطو - وأفلاطون والرواقية كذلك - لكلمة εὐδαιμονία . ولتفادي اللبس يبدو لي من الضروري أن أترجم كلمة εὐδαιμονία باللفظ غير المؤلف « الخير » wellbeing أو « السلامة » welfare . أنظر هامش ص ١٢٦ من النص العربي .

يقوم حقاً في أداء الإنسان لوظيفته الخاصة خير أداء ، أى أن يعيش على خير وجه إبان حياته ، وهى حياة النفس الناطقة التى نعرف أنها الصفة المميزة للإنسان .

ثم إن هذا الاحترام الذى أبداه سقراط نحو رأى العام لا يكشف عن الطريقة التى توصل بها أرسطو إلى فكرته الرئيسية فحسب ، بل يبدو في علاجه للفكرة نفسها ؛ ونلاحظ أن أرسطو وإن كان يرى أن أكمل ضروب الخير يقوم في استخدام أقدس جزء في الإنسان وهو العقل النظرى الخالص ، بيد أنه بقى بمنأى عن التناقض الظاهرى في اعتبار هذا ولا شيء سواه هو الخير الإنسانى ، إلى حد أنه وقف الشطر الأكبر في رسالته على عرض الخير الأدنى الذى يتحقق في الحياة العملية ، عندما تعمل القوة الشهوية أو الدافعية - نصف الناطقة - تحت هيمنة العقل . وحتى اتسعت على هذا النحو فكرة أداء الوظيفة على وجه كامل ، وحين اعتبرت اللذة على اتصال وثيق بهذا الأداء ، لم يكن هذا ليقابل كل ما اعتبره اليونان في العادة ضرورياً للخير الإنسانى . وقد نسلّم بأن هذا الخير يتضمن تضمناً غير مباشر مدداً معتدلاً من الثراء المادى باعتباره ضرورة لازمة لأداء الإنسان لوظيفته كما يتصوره أرسطو . فإن مذهبه لا يقر للفقراء بسعادة أبدية ، وعلى هذا تبقى ضروب أخرى من الخيرات كالجمال وعراقة الأصل وسلامة النسل ونحو ذلك مما يؤثر وجوده أو عدمه في نظرة الإنسان العامة للخير ، وإن كان من العسير أن نبين حتى عما لهذه الخيرات من أهمية غير مباشرة في تصرف الإنسان على وجه كامل . ولكن أرسطو لم يحاول استبعاد هذه الخيرات من تصوره الفلسفى للخير ولا أن يدخلها في تعريفه الشكلى لهذا الخير . وهذه الفعنفضة المقصودة التى بدت في نظريته الرئيسية تميز في كثير

أو قليل أبحاثه في علم الأخلاق ، وهو يقول في وضوح إن الموضوع لا يحتمل البحث العلمي الكامل ، وهو لم يقصد إلى إقامة نظرية محددة تحديداً كاملاً عن الخير الإنساني ، بل أراد أن يقدم وصفاً دقيقاً من الناحية العملية لأكثر مقومات هذا الخير شأناً .

إذن فأمم عنصر في الحياة الخيرة عند عامة الناس يقوم في رأى أرسطو في فعل الخير كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة ، وعند ما فصل أرسطو في عرض هذه الكمالات قدم خلال عرضه نتيجة ملاحظته التحليلية الخالصة للشعور الخلقى الشائع في عصره ، وهو يرى أن الحقيقة الخلقية تدرك عن طريق المقارنة الدقيقة لأراء خلقية معينة ، كما أن الحقيقة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معينة ، ولما كانت أحكام الناس بصدد الخير والشر تختلف ويتعارض بعضها مع البعض ، تلاشى الأمل في إدراك الموضوعات الأخلاقية في وضوح تام ويقين مؤكد ؛ ومع هذا فإن التسأمل ينتهى بنا إلى إغفال وجهات النظر المتعارضة والتوفيق بين سائرهما ، وسيمدنا في الجملة ببقية من الحقيقة الخلقية تكفى من الناحية العملية . وهذا التمسك بالذوق العام وإن كان ينطوى على بعض التضحية بما في وصف أرسطو للفضائل من عمق وكال ، فإنه أجدى في الوقت نفسه على هذا الوصف من الناحية التاريخية ، إذ يجعله خليقاً بالنظر باعتباره تحليلاً للمثل الأعلى الشائع للحياة العادلة الخيرة^(١) عند الأغريق .

(١) καλοκαγαθία : ألاحظ أن أرسطو قد تبع أفلاطون وسقراط في التوحيد بين فكرة καλός « العادل » و « الجميل » وفكرة ἀγαθός « الخير » عند تطبيقها على السلوك . ولعلنا نلاحظ أنه بينما يستخدم الحد الأخير للدلالة على الرجل الفاضل ، يستخدم في حالة الجهاد كمعادل للفاية بوجه عام ، فإن الحد الأول قد اختير للتعبير عن حقيقة الأفعال الفاضلة التي تعتبر في أية حالة فردية غاية التفاعل الفاضل ؛ وما من شك في أن أرسطو يمثل في إخلاص الذوق العام أو الفهم المشترك عند الإغريق حين يعتبر الفضيلة في ذاتها من حيث إنها خير لفاعلها الفاضل ، تنتمي إلى هذا الضرب من الخيرات التي نيزها بأنها جيدة . ويبدو أن اللفظ καλόν في الفلسفة اليونانية المتأخرة ازداد صبغة فنية في الدلالة على معنى « الخير من الوجهة الأخلاقية » .

الفصل العاشر

نظرية أرسطو في الفضيلة

ولنشرع الآن في وضع تعريف شامل للكمال أو الفضيلة الخلقية في معناها الضيق ؛ إن هذا الحد لا يمكن أن يدل على مجرد وجدان طبيعي أو قابلية التأثير بوجدان كالغضب أو الخوف أو الحنان - إذ أن هذه الوجدانات - إن اعتبرناها مجرد وجدانات من حيث هي كذلك - ليست موضوعاً لثناء أو ملامة . إن هذا اللفظ - الكمال أو الفضيلة - يدل على عادة استقرت ونشأت عن سلسلة أعمال خضعت لقاعدة أو نظام يمنع من وجود إفراط شائن أو تفريط معيب ، وأدت إليها مزاولة الانفعالات الطبيعية السالفة الذكر بطريقة قد أحسن تنظيمها وتحديدها بحيث إن الرجل الفاضل يريد من غير صراع باطن أن يقوم بالأعمال التي تصيب في نتائجها كبد الصواب . وإلى هذا المدى تشبه الفضيلة المهارة الفنية التي تجيء بدورها نتيجة للمزاول والمراعاة ، وتبدو حين تنجح في اتقاء الأخطاء المتباعدة التي تنشأ عن الإفراط أو التفريط . ولكن الفضيلة تختلف عن المهارة في أنها تتضمن اختياراً مقصوداً للأعمال الفاضلة من أجل جمالها الخلقى الحقيقى ، وليس من أجل أية غاية خارجة عن العمل نفسه . والمقياس الصائب المعقول أو درجة الوجدان والعمل الخارجى الذى تتحقق فيه الفضيلة ليس مجرد وسط حسابى رياضى بين طرفين متقابلين ممكنين ، إنه يتحدد فى كل حالة بحسب صاحب الفعل ، وملابسات هذا الفعل ، حقيقة إن الفعل الصائب كثيراً ما يبدو فى وضوح أنه أدنى إلى أحد الطرفين

المعيين ، - فن ذلك أن الشجاعة أدنى بكثير إلى التهور منها إلى الجبن ؛ ومهما يكن من شيء فإن التحديد الدقيق للوسط يتعين أن يجيء عن تفكير أهل الحكمة العملية وتقديرهم له .

يكفي هذا القدر في حديثنا عن الفكرة العامة التي صاغ فيها أرسطو النتائج التي انتهى إليها بالتدريج تعديل أفلاطون وتصحيحه لفكرة سقراط عن الفضيلة . ولقد وضع أرسطو ثبت الفضائل الفردية على نمط يشبه في بعض نواحيه الثبت الذي وضعه أفلاطون ، بل إنه ثبت الفضائل عند أفلاطون قد وسعه أرسطو بإضافة أفكار مستقاة من الأحاديث الجارية وتحديد اتصالها الوثيق بالذوق العام الذي أسلفنا الحديث عنه منذ حين . على أن هذين المفكرين يختلفان اختلافاً بيناً في علاجهما للفضائل الأصلية ، فأفلاطون متأثراً بالوحدة الضرورية بين الفضيلة والاشتبك المتبادل بين الفضائل المعروفة بين الناس ، قد نزع في وصفه لكل فضيلة فردية إلى توسيع فكرتها حتى تقوم مقام الفضيلة بوجه عام ، بينما ينتهي عقل أرسطو التحليلي ومنهجه الاستقرائي إلى تحديد الألفاظ التي يستقيها عن الأحاديث الجارية تحديداً ضيقاً جداً . ولكي يحتفظ أرسطو بعلاج فكرة الحكمة والعدالة أو الاستقامة (δικαιοσύνη) على حدة ، بدأ بدراسة الشجاعة والعفة مقتفياً أثر أفلاطون في اعتبارهما فضيلتين للقوة اللاعاقلة في النفس ، وهو يحلل الشجاعة في عناية ودقة تلائم الأهمية التي تلازمها في معرض توزيع الشاء والملامة ؛ وكلمة الشجاعة تكاد لا تستعمل استعمالاً دقيقاً صحيحاً إلا في مجال الحرب . وهي تتجلى في وضوح عندما يواجه المرء غير هياب تلك الظروف التي تحمل في ثناياها الموت ، حين يكون الموت مفخرة لصاحبه ؛ ومثل هذه القرص يصادفها المرء في ميادين القتال بوجه خاص ، ومثال ذلك إذا ثارت زوبعة في عرض البحر ، لا يحفل الشجاع منها

أبداً ، ولكنه لا يجد مجالا يسدى فيه شجاعته بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، إذ ليس ثمة ما يشرف الإنسان في هذا الموت الذى يهدده . بل إن الشجاعة الحقيقية - بالمعنى الذى تعتبر فيه فضيلة وتتضمن اختياراً للفعل الجرىء من أجل خيريته أو نبلة الحقيقى - يتعين التفرقة بينها وبين الشجاعة المدنية التى يكون الباعث عليها هو خشية العار أو مخافة الألم الناشئ عن الثقة التى تُرد إلى التجربة أو تعزى إلى الميل أو المزاج الدموى أو إلى الجهل ؛ وتتميز كذلك من مجرد الشجاعة الجسدية أو الإقدام العظيم ، وهذه الفضيلة الأخيرة تشبه المادة الخام قد تنهذب وتتحول إلى فضيلة عند غرس باعث أسمى .

وكما أن الشجاعة تقتصر على القتال ، فإن العفة تؤخذ - بالمثل تبعاً لاستعمالها - على أنها لا تتصل إلا بلذات الجوع والظمأ والجلس ، فالرجل العف يمتنع الانغماس الذميم فى هذه الشهوات ، ولا يجد لذة مفرطة حتى فى إشباع هذه الشهوات إشباعاً مشروعاً ، كما أنه لا يتطلع باشتياق إلى مثل هذه اللذات ولا يلتذ به الألم إذا افتقدها . وبما هو جدير بالذكر أن نلاحظ أن أرسطو يرى أن الخطأ الناشئ عن نقص فى حالة هذه الفضيلة - وهو عدم إحساس بلذات الشهوة - قلما يوجد فى المجلس البشرى ، بل يلبنى أن نلاحظ فوق هذا ، أن التفرقة الهامة بين الفضيلة بمعناها الدقيق الذى يتضمن أداء الأعمال الصائبة من غير أن يلشأ عن هذا صراع باطنى ، وبين « كبح النفس » (ἐγκράτεια) الذى ينطوى على صراع مع الدوافع التى أسىء توجيهها ، قد عالج أرسطو^(١) هذه التفرقة باعتبارها متعلقة بمجال العفة ،

(١) هذا الكتاب السابع « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » الذى نوقش فيه هذا

الموضوع ، أو الكتابان الخامس والسادس لا يعتبران فى رأى من كتب أرسطو بالمعنى الذى يقال على بقية هذا البحث ، لأنى أرى أن هذه الكتب قد قصد بها الحوارى الذى وضعها =

والسر في هذا بوجه خاص - هو فيما يلوح لنا - أن استعمال اليونان المألوف للفظين الدالين على كبح النفس وعكسه، (ἀρετή) كان لا يطلق في دقة إلا في حالة الشهوات الجسدية ؛ أما إطلاقهما على الغضب أو على غيره من الدوافع اللاناطقة فقد اعتبر في منزلة ثانوية وقيل على سبيل الاستعارة مد

بعد أن عاجل أرسطو الشجاعة والعفة اللتين تتصلان بتنظيم أوجه النفور والاشتمزاز والشهوات الأولية أو الحيوانية ، أبان عن فضيلتين يشغلها على التوالي غرضان رئيسيان لرغبة الإنسان ومطلبه الساميين المتمدينين ، ونعني بهما الثراء والشرف . وقد ميز أرسطو في كل حالة نوع الكمال أو الفضيلة التي لا تتيسر إلا لصفوة مختارة ، ففرق بينها وبين تلك التي تتاح للكثيرين . ففي حالة الثراء قد يزاول فضيلة الجود متوسط الحال ، وهي فضيلة تبدو على الأخص في العطاء أو الإنفاق المقترن بالغبطة من غير تبذير في الشئون الخاصة ، وإن كانت هذه الفضيلة تتضمن كذلك العزوف عن كافة مصادر الكسب الشائنة . أما صفة الأبهة الباهرة اللامعة فلا يصيبها إلا ذوو الضياع الواسعة المترفون وأهل المكانة الاجتماعية الملحوظة الذين يقوون على تقديم الضحايا العظيمة للآلهة^(١) أو إعداد الموائد الفاخرة أو تهيئة الجوقات الموسيقية أو تعبئة السفن الحربية على طراز مهيب . وقد كان القيام بهذه الأمور الباهظة

== أن تحمل تعاليم أرسطو الخالصة، وهي لهذا السبب تبرر تبريراً كافياً العبارة العامة المقتضية عن نظرية أرسطو في الفصل الذي ألحق به هذا الهامش ، وكذلك ما قبل بعد عن العدالة والكمالات العقلية والعقل العمل .

(١) كل خدمة من الخدمات العامة المذكورة تسمى باليونانية ليتورجيا (λειτουργία) . ويطلق هذا اللفظ كذلك على « الخدمة المقدسة » التي يفرض على الأغنياء القيام بها في مناسبة الأعياد اليونانية . وكلمة (λειτουργία) هي الأصل في الكلمة الانجليزية (Liturgy) « تعني » « العقس الديني » في الكنيسة المسيحية . « المترجمان »

النفقات نوعاً من الضرائب الإضافية يفرضها على الأثرياء من المواطنين القانون أو العرف في أثينا وفي غيرها من البلاد . ولكن من الجلى أنها كثيراً ما كانت تؤخذ في حماسة على أنها 'فرص' للعرض ، وكان من الواضح أن الإسراف الذى كان يتعين على صاحب الأبهة أن يتحاشاه هو التبذير المبذل عند إقامة وليمة عرس في ندوة الإنسان ، وإلباس الجوقة الكوميديية ثياباً أرجوانية ، وقد كان هذا نموذجاً مثلاً بادياً في صميم الحياة الواقعية .

وبمثل هذا رأى أرسطو أن سعى الناس في طلب الشرف أو التماسهم للشهرة بوجه عام مجال بحث لفضيلة خاصة ، وإن لم يجد لها اسماً بين مفردات الألفاظ الخلقية الشائعة . فإن لفظ طموح واللفظ الذى يقابله : قنوع ، يستخدمان في التقريظ حيناً وفي التقرير حيناً آخر ! على أن أرسطو قد وجه اهتمامه خاصة إلى تصوير موقف العقل إزاء 'أعظم الخيرات الخارجية' ، التى تتمثل في الرجل الذى أوتى العقل الناضج ، وامتاز بميزات نادرة وقدر نفسه حق قدرها . مثل هذا السمو العقلى نوع من المجد الذى يتوج الفضيلة المدركة من حيث إنها تفترض على الفور مقدماً فضائل أخرى ، ذلك لأن أية رذيلة ظاهرة لن تتمشى مع درجة الميزات النادرة التى تتضمنها . وترفع من شأن هذا السمو العقلى من الكمالات الأخرى ، فالرجل الكامل الذى يتحلى بفضيلة العقل السامى لا يفرط في السرور حتى ولو أضاف إليه الشرف العظيم رجال ذوو سمعة ، متى كان هذا لا يزيد على ما يستحق ، بينما هو في احتقاره لشأن العامة بحق ، لا يعابى البتة بالاحترام الذى يقوم به هؤلاء الطغام نحوه . والآيات التى يميز بها أرسطو بالتفصيل رونق هذه الحياة النبيلة شائعة طريقة للتناقض القائم بينها وبين المثل الأعلى في المسيحية ؛ فالرجل المزهوب في عقله يغلب أن يصيب ثراء ويكون عريق المحتد ، وهو يحب أن يقوم

بالخدمات ولكنه يستحي أن تؤدي هذه الخدمات له ، ولا يجب أن يذكره أحد بمعروف قام به غيره نحوه ، وهو يزهد في كافة الوظائف الثانوية التي تضطره لأن يتبع غيره ، وهو يميل إلى التكاسل والتسويق في العمل إلا حين يجد عملاً عظيماً ينتظره ، وهو صريح في عداوته وصدافته على السواء . لأنه لا يخاف أحداً وهو في العادة صافي السريرة سليم النية إذا استثنيت سخريته من جموع العوام ، وهو برىء من الضغينة والحقد وليس به هذر ، عديم الاكتراث بحاجات الحياة التافهة وما يتعلق بها ، لا يتملكه شعور العجب أو الشقاء ، يمشى على الأرض وئيداً ، في لهجته وقار وفي حديثه روية وتبصر .

تناول أرسطو دماثة الخلق بعد أن عالج الفضائل التي تتصل بالشرف ، ويراد بالدمامة الكمال الخلقى الذى يبدو فى الاستيلاء المحبوس فى غير إفراط . وقد ختم أرسطو قائمة الفضائل بكلمات العشرة والاتصال الاجتماعى والتودد أو التلطف (كوسط بين التذلل والفظاظة) والصدق والذكاء اللائق . وثمة ملاحظة تحليلية دقيقة صادقة يتضمنها هذا البيان المعروف للفضائل والذائل تضى عليه أهمية تعلو دائماً فوق قيمته التاريخية ، فإن هذا البيان لا يقوم - فيما يلوح - على أية محاولة جديدة للنظر إلى السلوك الإنسانى نظرة استيعاب ، ولعرض نماذج للخيرية التي تتصل بمختلف نواحي الحياة ووظائفها وعلاقاتها . وقصر بحسب الشجاعة على أخطار الحرب ، وبحال العفة على بعض اللذات الحسية ، إلى جانب خلو البيان من التمييز بين إنفاق المحسن وإنفاق الأنانى عند وصفه لفضيلة الجود والكرم ؛ كل هذا يصور لنا تناوله الموضوع تناولاً جزئياً وسطحياً ، وهو ما يكون عرضة على الدوام لأن ينتهى بصاحبه إلى مجرد تحليل استعمال العوام للألفاظ الأخلاقية . وليست قاعدة أرسطو

فى الفضيلة - وهى أن الفضيلة وسط أو حالة وسطى تقوم على الدوام بين
 رذائل تقابلها إفراطاً وتفريطاً - هذه الصيغة ليست ذات قيمة كبيرة فى
 جعل بحثه منظماً يجرى على قواعد معينة ؛ وقد كان من الضرورى من غير شك
 أن نبين عن الحاجة إلى التحديد والتنظيم ومراعاة القياس اللازم والنسبة
 المطلوبة لكي تتوصل إلى نتائج طيبة فى الحياة الإنسانية على قدر مماثل لما
 تتوصل إليه فى الإنتاج الفنى (١) . ولكن عبارة أرسطو عن اتصال الفضيلة
 بالرذيلة اتصالاً كمياً مضللة حتى حين يبدو هذا الاتصال مقبولا ، وقد قاده
 هذه العبارة فى بعض الأحيان إلى مثل هذا الشذوذ الذى يبدو فى اعتباره
 مجرد الصدق وسطاً بين التفاخر والتظاهر بالتواضع .

(١) ملاحظ أن تعاليم أفلاطون قد أكدت هذه النقطة .

الفصل الحادى عشر

بحث أرسطو فى العدالة والصدقة والحكمة العملية

إن فضيلة العدل أو الاستقامة (δικαιοσύνη) الأصلية التى خلا منها الثبت السالف الذكر ، قد خصها أرسطو ببحث مستقل ، لأنه لاحظ من ناحية أن هذا الحد فى استعماله الشائع يحمل معنيين متميزين ، قد اختلط أحدهما بالآخر فى نظرية أفلاطون عن الفضيلة ، فهو فى معناه الواسع - الذى حاولت أن أقترح للتعبير عنه لفظ الاستقامة ، يقابل كل خرق للقانون (ἀδικία) أو (ἀνομία) ، وعلى هذا يمكن أن يؤخذ اللفظ للدلالة على الفضيلة كلها منظوراً إليها من ناحيتها الاجتماعية ؛ أما معنى اللفظ الضيق - ويكاد يعبر عنه لفظ العدالة ، فإنه يقابل بنوع خاص المعاملة الجائرة أو غير العادلة ؛ ويميز أرسطو فى العدالة بهذا المعنى الضيق بين نوعين من العدالة :

(١) العدالة فى التوزيع ، وتبدو فى التوزيع بنسبة الاستحقاق^(١) فى أموال عامة أو رصيد من الثروة أو أوسمة شرف أو أى شىء عام يمكن تقسيمه بين أفراد جماعة .

(٢) العدالة فى التعويض ، وتحقق فى القصاص من ظالم لصالح المظلوم ، رداً للأضرار بقدر الخسارة التى تكبدها الأخير ؛ ويذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك فيقول إن فى تبادل السلع التى تربط المجتمع بعضه ببعض تحقق

(١) ينبغى ألا نفهم من كلمة « استحقاق » معنى القيمة الخلقية ، فإنها تختلف تبعاً للظروف فإذا وجدت أموال عامة يراد توزيعها ، يكون استحقاق كل مواطن فيها متوقفاً على قدر ما يدفعه للخزانة العامة .

العدالة متى تناسبت كمية السلعتين المتبادلتين مع قيمتهما تناسباً متبادلاً ،
فالتفوق في النوع من ناحية يعادله التفوق في الكمية من الناحية الأخرى ،
ولهذه المميزات صفة التوجيه ، وإن كانت لا تهدينا إلى الحكم على ماهية العادل
من الأنصبة والخسائر والصفقات في الحالات الفردية .

هذا بالإضافة إلى أن أرسطو حين تناول الموضوع الذي طالما نوقش في
بدء التفكير الخلقى عند اليونان ، وهو النظر فيما إذا كانت العدالة طبيعية أو
عرفية ، قد قرر - أرسطو - وجود مزاج من كلا العنصرين في « العدالة المدنية » ،
كما تتمثل في إقرار الحقوق التي منحها القانون لمواطني ولاية دستورية ، إذ أن
تحديد مثل هذه الحقوق تحديداً كاملاً يقتضى إقرار كثير من التفاصيل التي
تركها العدالة الطبيعية بغير تحديد . على أن أرسطو لم يحاول الفصل بين
العنصرين فصلاً بيناً ، أو أن يضع قواعد دقيقة للعدالة الطبيعية التي منها تستمد
الحقوق الطبيعية التي تكون لأفراد ولاية نظمت تنظيمياً عادلاً . ومهما يكن من
شئ فقد لاحظ أرسطو الافتقار إلى الإنصاف كنوع من العدالة يفوق ذلك
الذي يتحقق بالتزام حرفية القانون ، ويسود هذا الإنصاف القوانين بحق ،
حيث لا يجدى التطبيق الحرفي لأوامر القانون في حالات خاصة مجهولة من
قبل ويفشل فشلاً ذريعاً في تحقيق الغرض منه .

وهناك نقص يسترعى انتباه القارئ الحديث في بحث أرسطو للفضيلة ،
وهذا النقص هو أن الإحسان أو فعل الإيثار الجميل لا يُعرف إلا في صورة
غامضة من صور الجود الناقصة . ومهما يكن من شئ فإن هذا القصور يؤيده بعض
التأييد بحث منفصل حول صلات الود الطيب التي تؤلف بين الناس بعضهم
والبعض الآخر ؛ ولذا لم يكن هذا الود المتبادل فضيلة بالمعنى الدقيق فهو عنصر
ضروري للخير الإنساني ، كرباط يؤلف بين أفراد الأمة ، فهو « بهم المشرع

أكثر مما يعنى العدالة نفسها ، وهو فى صورته الضيقة المركزة التى يطلق عليها بنوع خاص اسم الصداقة ، لازم بالضرورة ليكمل سعادة الفيلسوف فضلاً عن غيره ، وأساس الصداقة هو إدراك الخيرى إدراكاً متبادلاً . حقيقةً هناك صلات معروفة بهذا الاسم تقوم على مجرد المنفعة ، أو اللذة ، ولكن هذه العلاقات تنقصها الخاصة التى تميز الصداقة الصحيحة عن غيرها وهى الرغبة فى تحقيق الخير للغير من أجل هذا الغير ، وعلى هذا فالصداقة الصحيحة لا يمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الذين تتم هذه الصداقة سعادتهم بتوسيع وعيهم بالحياة - وهو خير فى ذاته - عن طريق المشاركة الوجدانية : ولا سيما وأنها تمنحهم أكثر مما تمنحهم الفضيلة متعة التأمل فى الأعمال الجليلة باعتبارها شيئاً يتصل بهم . وأياً ما كان الأمر فقد ألحق أرسطو بهذا البحث المثالى فى أسس الصداقة بحثاً تجريبياً فى الظروف الطبيعية للمحبة الإنسانية ، فأدرك - على سبيل المثال - أن المحبة فى حالة العلاقة الأبوية تنشأ عن إحساس شبيه بالوحدة العضوية فحب الوالد لابنه نوع من امتداد حب الذات .

انتقل أرسطو من دراسة الكمالات الخلقية إلى تحليل الفضائل العقلية ، وقد كانت أهم نقطة فى هذا الصدد تحديد العلاقة بين نوعين من الحكمة مزجها أفلاطون فى فكرة واحدة ، هما الحكمة النظرية (σοφία) والحكمة العملية (φρόνησις). وهو يعتقد - فيما أشرنا من قبل - أن الحكمة النظرية لا تهدينا إلى تحديد المسائل الخلقية ، ومع ذلك فهى بمعنى ما تعتبر حكمة عملية من حيث إن مزاوتها تعتبر أسى صور النشاط الإنسانى ؛ لأنها لا تصف الخير الإنسانى ولكنها تقوّمه وترفع شأنه ، أما الحكمة العملية فإنها متضمنة فعلاً فى السكال الخلقى كما سبق وصفه ، إذا كنا نفترض وجود هذا السكال . ذلك لأن الحكمة العملية مطلوبة فى أى حالة جزئية لتقرر ذلك التحديد المناسب

للووجدان والعمل اللذين تتألف منهما الفضيلة الكاملة ، ولا يتسنى إدراك هذه الحكمة بعيداً عن الكمال الخلقى . ونحن لانتعبر الإنسان حكيماً من الناحية العملية لمجرد أنه أوتى مهارة عقلية قد تبدو عند رجل شرير ؛ والحكيم فى عرفنا لا يكفى أن تتوافر فيه المهارة فى اختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق غاياته ، فإن غاياته ينبغى أن تختار بدورها اختياراً سليماً . وأياً ما كان الأمر فإن من العسير أن نكون فكرة عامة متميزة عن القياس العملى الذى تصور أرسطو عن طريقه الفعل الصحيح محدداً تحديداً عادياً . والواقع أنه لم يكن ميسوراً له أن يوضح هذه الفكرة من غير أن يظهر الخلاف الشديد بين رأيه فى الفعل المسابر للعقل والرأى العام ومزاولة بنى البشر . والاستدلال الذى يتطلبه رأيه فى السلوك الفاضل ، كان من النوع الذى تكون فيه مقدمته الكبرى معبرة عن خاصية مميزة لفضيلة ما ، وتبين مقدمته أو مقدماته الصغرى عن أن مثل هذه الخاصة تلتزم إلى نحو معين من السلوك فى ظروف معينة ، إذ أن أرسطو يعتقد أن من الضرورى للسلوك القويم أن يتضمن غايته فى ذاته وأن يختار لذاته . ولم يفُتْه أن يلاحظ أن الاستدلالات العملية ليست فى العادة من هذا النوع ، ولكنها تنصب بالآخرى على أعمال تعتبر وسائل لتحقيق غايات بعيدة . وهو فى الواقع يؤكد هذا على أنه خاصة من خواص الحياة العملية أو السياسية ، عند ما يريد أن يدل على أنها أحط من حياة النظر العقلى المجرد . ومع أن الذوق العام يسلم بأن الفضائل أعظم الخيرات ، فإنه من غير شك يتصور الحكمة العملية كما تمارس خاصة فى تقديم هذه الخيرات الدنيا التى أغفلها أرسطو بعد أن أدرك وجه الحاجة إليها أو منفعة مزاولتها لتحقيق الخير الإنسانى . ونتيجة هذا أننا حين نحاول أن نشرح فكرته عن

الحكمة العملية في جلاء، نجد أنفسنا مترددين دواما بين الفكرة العامة التي لم يرفض التسليم بها في وضوح والفكرة التي يتطلبها شرح مذهبه الأخلاقي كفتاح له.

الفصل الثاني عشر

نظرية أفلاطون وأرسطو في الإرادة

وثمة ناحية أخرى تبدو في نظر القارىء الحديث على صورة مبهمة في جملتها ، هي رأى أرسطو في علاقة العقل بالفعل الخلقى ، ونعنى بها مسألة الإرادة الحرة ، وفي وسعنا أن نقول بصدد هذا الموضوع إن كلا من أفلاطون وأرسطو قد اضطرتهم دراساته السيكولوجية إلى أن يبشر تبشيراً ضمنياً بالنظرية التى تقابل النظرية التى اعتنقها فى وضوح ورغب فى تأييدها . وقد كان كلاهما شديد الرغبة فى مقاومة الجبرية وإبطالها ، لأنها تمثلت أمام كليهما مبرراً خطراً لارتكاب الرذيلة ، ولكن مذهبهما السيكولوجى لا يدع مجالاً للتروى فى اختيار الشر المدرك على أنه كذلك ، وهو النموذج الرئيسى البارز للإرادة الشريرة فى نظر الشعور الخلقى فى المسيحية . ومن ثم أخفق كلاهما بالضرورة فى محاولاته التى بذلها ليلقى بها على عاتق الآثم التبعة الكاملة والنهائية لما ارتكب من آثام . وقد رأى كل منهما أن حالات العقل الوحيدة التى يمكن اعتبارها مقدمات مباشرة للأعمال الشريرة هي :

(١) سيادة الدافع اللاعقل الذى يطغى على الحكم المسير لمنطق العقل

أو التهيؤ للعمل بغير روية وتبصر .

(٢) الاختيار الخاطئ للشر الذى يبدو فى مظهر الخير .

وفى كلتا الحالتين يبدو الفعل - فيما يقول هذان الفيلسوفان - فى صورة العمل المحتوم ، الذى لا مناص من وقوعه ، قد أدت إليه - فيما يقول أفلاطون فى وضوح - أسباب سابقة فى الزمان على الإرادة الشريرة . ومن

الحق أن نقول إن أفلاطون قد بذل جهداً مضيقاً حتى يبعد هذه الحتمية من مجال التعليل الأقصى للرديلة . وفي التعبير عن نظريته تعبيراً نصف خيالي أو شبه شعبي - كما نرى في القصة التي اختتم بها جمهوريته أو ما كتبه في كتاب النواميس - يقرر أفلاطون مؤكداً أن كل نفس جزئية تحمل كل تبعات سلوكها الشرير . ولكنه في تحليله العلي للفعل الإنساني ، عزاه هذا السلوك على الدوام إلى العقل الذي يحده الخير المتوقع ، أو إلى الهوى أو الشهوة في معارضتها العمياء أو المهوشة لحكم العقل . وسيادة العقل الناقصة في الحالة الأخيرة ، يفسرها تماماً التكوين الأصلي للنفس المضطربة والتأثيرات الخارجية التي شكلت تطورها^(١) ؛ ومثل هذا يقال في الاختيار الذي يعزوه أرسطو إلى أفعال رجل شرير ، فإن اختياره لا ينفي أنه قرر في جزم أن يقوم بأعماله الشريرة من حين إلى حين بما تهيأ له من خلق وما يخضع له من تأثيرات خارجية ، ومن ثم فإن هذا الاختيار لا يبلغ مرتبة التصرف الحر من كل قيد بمعناه الفلسفي الحديث . ورجل أرسطو الشرير يهدف لا محالة - في أي وقت - إلى ما يبدو في نظره خيراً ، متى كان يقوم بالفعل مدفوعاً بغرض مقصود ومهما كان هذا الأمر خداعاً مضللاً فهو لا يملك السيطرة عليه ، وقد نعلم بما يؤكد أرسطو من أن سلوكه السيئ السابق هو الذي صور له الشر في صورة خير ؛ ولكن هذه الحجة لا تبدو قوية إلا حين نوجه اهتمامنا إلى هذا

(١) ينبغي أن نقول مع هذا إن التناقض الذي أجده في نظرية أفلاطون في أصل الإرادة الفعيرة لا يتصل إلا بالجانب الأخلاق في نظريته ، ولا ينتمى إلى جانبها الإلهي . وليس ثمة صعوبة تشبه هذه الصعوبة في التسليم بالرأي القائل بأن الوجود المحض للفكر العام الخالد الذي وحد بينه وبين الوجود الإلهي أفلاطون - وأرسطو من بعده - لا يمكن أن ينطوي على شر ولا أن يكون علة له . وعلى هذا ينشأ الشر كلية عن الظروف المحتومة للوجود الحسي الملموس . والذي أنازع فيه ليس إلا القول بأن أفلاطون لا يستطيع أن يعتبر الشر صادراً عن نفس فردية أبداً كانت .

السلوك السيء السابق وتتحرى علته ، لأن هذا السلوك فيما يرى أرسطو يجب - إن كان مقصوداً - أن يوجه بالمثل نحو غاية خيرة في الظاهر إن لم تكن خيرة في الواقع . ويجب أن يعزى هذا المظهر إلى فعل خاطيء سابق على على الإثم ، حتى أن حرية الإرادة تتلاشى كالسراب ، إذا نكصنا بسلسلة الأفعال المقصودة إلى بدايتها ، ولا يمكن أن تبقى هذه الإرادة الحرة ونحيا في مجال ما . وإذا قيل - كما يحتمل أن يقول أرسطو - إن الرذيلة في بدايتها ليست إلا مجرد انسياق دافعى وأنها تصبح مقصودة بالتدريج كما تتسكون العادات السيئة عند الإنسان ، لظل أيسر على الباحث أن يكشف عن عجز دراسات أرسطو السيكلوجية عن أن تمدنا بمبرر فلسفى يبرر آخر الأمر إلقاء تبعه الأفعال الشريرة التى تلشأ عن الدوافع الملقاة على عاتق مرتكب هذه الأفعال ، لأن أرسطو حين عرض لتحليل حالة العقل عند ارتكاب هذه الأعمال ، فسرّها برغم علمه بأنها أعمال شريرة ، بأن المعرفة فى مثل هذه اللحظات لم تكن حادثة بالفعل فى العقل ؛ فتضاملت بفضل الشهوة أو الهوى إلى حالة من الاستكانة والدعة .

الفصل الثالث عشر

انتقال الأخلاق إلى الرواقية

نستطيع أن نقول إجمالاً إن من المحتمل ألا يكون هناك بحث متقن إتيان البحث الذي وضعه أرسطو عن علم الأخلاق ، وهو يتضمن تفكيراً سليماً دقيقاً ومع ذلك فإنه يترك في نفس القارىء أثراً قوياً جداً لعمل ناقص مشئت . وقد ذكرت هذه الملاحظة عسى أن ندرك على وجه أهم أن الأثر الذي كان لمذهبه خلال القرون الخمسة التالية لماته كان ضئيلاً ، إذ كانت المدارس التي نشأت عن فلسفة سقراط لا تزال تهيم على الثقافة اليونانية الرومانية ، وهذا بالقياس إلى ما كان لمذهبه من تأثير مباشر أو غير مباشر في تكوين التفكير الأوربي الحديث .

وما من شك في أن التأثير المحدود الذي كان للمشائين ^(١) - كما كان يسمى تلاميذ أرسطو - يرجع إلى سمو النظر العقلي المحض الذي ميز فلسفة أرسطو الأخلاقية عن سائر المذاهب الأخرى التي تلتها ، والذي كان غريباً جداً عن الوعي الأخلاقي العام إلى حد يتعذر معه أن يصادف قبولاً عظيماً في عصر عادت فيه المقاصد الأخلاقية إلى الهيمنة على التفكير الفلسفي ، ثم إن طريقة أرسطو بما انطوت عليه من دقة في التحليل قد أبانت عن الصعوبات التي تصاحب محاولة سقراط في التوفيق بين طموح الناس إلى الأخلاق والمبادئ التي اتفقوا على اعتبارها أساساً للتقريض والتقريب المتبادل ، وبين القواعد التي

(١) اشتق هذا اللفظ من الفعل اليوناني (παραπαιεῖν) بمعنى يتدرب . وقد أطلق على تلامذة أرسطو مسيرة لعادة الأستاذ في إلقاء دروسه وهو يعنى ذهاباً وجيئة في الطرقات الظليلة في الجنتريوم حيث كان يحاضر .

تنظم تفكيرهم العملي بوجه عام . وقد كان الصراع بين هذين العنصرين في مجال الذوق العام عميقاً إلى حد تعذر معه التوفيق بينهما ، وتطلب الشعور الخلق عند الناس تعصباً شديداً يربى على ما نراه عند أرسطو . إن مطالب هذا الشعور قد استجابت لها مدرسة فرقت في النظر إلى الحياة بين النظرة الخلقية والنظرة الدنيوية بصورة قاطعة جازمة تستهوى الخيال ، فاعتبرت الخيرية في الحياة العملية أسمى ما يبلغه مثلها الأعلى في الحكمة من نتائج ومظاهر ، ونظمت الأفكار الشائعة عن الواجب مذهباً يبدو في صورة كاملة متسقة في صيغة استوعبت الحياة الإنسانية كلها ، وأبانت عن علاقتها بالتقدم المنظم لهذا الكون . وقد عرفت هذه المدرسة على الدوام بالمدرسة الرواقية ، نسبة إلى الرواق (στωά) الذي اعتاد منشئها الأول^(١) دزينو ، أن يعلم فيه .

زينو ٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م

إذا نحن تتبعنا نظرية زينو الأخلاقية إلى منابعها العقلية ، لاحظنا أنهما تنحدر عن طريق الكلبيين إلى سقراط بوجه خاص ، وإن كان فيها عنصر هام يرجع لاحتمال إلى تأثير الأكاديمية . وقد واصل الرواقية والكلبية اعتناق العقيدة الأساسية التي آمنوا بها إيماناً شديداً ، وهي التي تقرر أن المعرفة العملية التي وحدوا بينها وبين الفضيلة هي حالة من حالات النفس أو تتضمن^(٢) حالة من حالات النفس تكفي وحدها في تحقيق الخير الإنساني الكامل . وفي الحق لقد كان الكلبيون أكثر عناية بتوكيد الجانب السلي للخير عند الحكم

(١) أقول «المنفى، الأول» لأن الدور الذي قام به خريسيبوس (حوالي ٢٨٠ - ٢٠٦ ق . م) في تندية المذهب الرواقي كان من الأهمية بحيث رأى البعض أنه لا يقل أهمية عن دور زينو . ويقول شاعر روى عنه ديوجينيس لايرتيوس (Diogenes Laertius) ، الكتاب السابع ، الفصل ١٨٣ : « لو لم يكن هناك خريسيبوس ، لما كان هناك رواق » .

(٢) أنظر الفقرة الخاصة بالرواقية والذين ، ص ١٦٩ .

وبتأيد استخفافه بصحة الجسم وقوته وزهده في الجمال واللذة والثروة وعراقة الأصل وطيب السمعة ، بينما كان الرواقية أكثر عناية بإظهار الجانب الإيجابي للخير عند الحكيم ، فأيدوا الثقة الكريمة والهدوء الذي لا يعكر صفاه حزن ، والمرح وانسراح النفس الذي يلزم الحكمة على الدوام أبداً . وأيا ما كان الأمر فإن هذا الاختلاف البسيط بين المدرستين لم يبلغ مبلغ النزاع بينهما ؛ ويلوح لنا أن مزاوله الكلبي لتقليل حاجات الجسم إلى أقصى حد من غير مراعاة للياقة العرفية ، قد اعتبرها الرواقية طريقة مؤكدة للتعبير عن التباين الصحيح بين مقاصد الفلسفة ورغبات عامة الناس - وهي طريقة وإن كانت غير ضرورية بل غير طبيعية ، إلا أن من الجائز أن يتبعها الحكيم في ظروف خاصة ^(١) .

(١) قيل إلاماً إن المذهب الكلبي كان بالنسبة للمذهب الروافي كما كانت الرهبنة بالنسبة للمسيحية الأولى . ومهما يكن من شيء فلا ينبغي أن ننسى في هذا التشابه بعيداً ، إذ أن الرواقية المتطرفين لا يعتبرون فيما يلوح - الفرعة الكلية طريقاً صحيحاً ويعتقدون أنها « طريق مختصر إلى الفضيلة » وأن الكلبي الذي يصبح حكماً بظل مقياً على نزعته الكلية . ولاحظ أن أبسكتيتوس (Epictetus) يطلق اسم الكلبي على سقراط وأبطال الأخلاق الآخرين .

الفصل الرابع عشر

المذهب الرواقى

الحكيم الهادى الذى لا يتفعل - مذهب الرواقية فى الحرية والخير

مم تتكون إذن هذه المعرفة أو الحكمة التى ترد المرء إلى الحرية والكمال؟ لقد كان السكيبية والرواقية على اتفاق فى أن أهم وظائفها التى تميز تميزاً جوهرياً بين الحكيم وغيره ، تقوم فى العلم بأن الخير الوحيد للإنسان يتوقف على هذه المعرفة أو الحكمة ذاتها . وعلينا أن نلاحظ أنهم لم يتصوروا - كما لم يتصور سقراط من قبل - أن المعرفة الصحيحة للخير ممكنة من غير أن تتحقق فى حياة خيرة ، مع أنهم كانوا يعتقدون أن استمرار مثل هذه الحياة أمر لا قيمة له ، وأن كمال الخير الإنسانى يمكن أن يتوصل إليه أى فرد تحقق فيه كمال الحكمة حتى ولو للحظة من الزمان . وهكذا عاد الرواقية إلى موقف سقراط بعد أن انحرفوا عنه الانحراف الذى لاحظناه فى تفكير أفلاطون وأرسطو ؛ وهذه ظاهرة تسترعى النظر ، وهى تعزى إلى اهتمام دراساتهم السيكلولوجية بالوحدة الأساسية للنفس العاقلة التى تعتبر مصدر العقل الإنسانى الواعى ، هذا الاهتمام الذى حال بينهم وبين التسليم بتحليل أفلاطون لمنابع مثل هذا العمل وردّها إلى قوة أحسن ضبطها وقوى أخرى يعوزها الضبط . وقد اعتقد الرواقيون أن مانسميه هوى هو حالة مرضية مضطربة للنفس الناطقة تتضمن حكماً خاطئاً بصدد ما ينبغى طلبه أو الإعراض عنه . ومن المحقق أن الحكيم الصادق يتحرر من مثل هذه الأخطاء التى تفشأ عن الهوى ، وسيكون من غير شك شاعراً بنداء الشهوة الحسية ،

ولكنه لن يُخدع فيفترض أن غرضها الذي ترمى إليه خير في الواقع ، وإذا التزمنا الدقة في التعبير قلنا إنه لن يستطيع إذن أن يأمل في بلوغ هذا الغرض أو يخشى افتقاده طالما كانت هذه الانفعالات تتضمن فكرته باعتباره خيراً . وبمثل هذا نقول إنه وإن كان كغيره من الناس عرضة لأن يكابد آلام الجسم فإن ذلك لا يعكر صفو نفسه ولا يقلق هدوء عقله ، كما أن أمض آلامه لا يعكر صفو اعتقاده القوي بأن هذه الآلام لا تؤثر في نفسه المسيرة لمنطق العقل ، كما أن المطامح الأخرى التي تثير في العادة آمال الناس ، وتهمج مخاوفهم وتهز نفوسهم غبطة أو حزناً ، لا تؤدي عند الحكيم إلى هذه الحالات النفسية ، لأنه لا يستطيع أن يحكم عليها بأنها خير أو شر ؛ ومن ثم فلا يجوز أن نعتبر الحكيم كائناً مجرداً من كل انفعال . وهناك حالة ابتهاج في غير إسراف للوصول إلى خير حقاً ، هي حركات ميل أو نفور بما يرى العقل إشارته^(١) أو إغفاله ، وهو ما يجوز أن يقع لأحكم الناس . ولكن الأهواء التي تتحكم في العقول البشرية العادية لا تستطيع أن تؤثر فيه ؛ بيد أن متأخرى الرواقية على الأقل قد فطنوا إلى أن مثل هذا الحكيم الذي لا يهيج ولا ينفعل يتعذر وجوده بين البشر ؛ وقد ألمعوا إلى أن العصور القديمة ربما عرفت بطلاً أو بطلين من أبطال الأخلاق الذين حققوا هذا المثل الأعلى ، ولكنهم رأوا أن جميع الفلاسفة - فيما خلا هذين - كانوا على مجرد نزوع نحو هذا المثال . ومهما يكن من شيء فإن تسليمهم بذلك لم يقلل على أقل تقدير من صرامة مطلبهم في الولاء المطلق لنداء الحكمة الخاص . وقد اعتقدوا أن توكيد قيمتها الذاتية الفريدة صفة لازمة لأولئك

(١) للتمييز بين « الفضل » و « المأثور » و « الخير » أنظر الصفحات ١٦٤ ، ١٦٥ .

الذين بلغوا هذه الحكمة^(١). وبغير هذا التوكيد لا يمكن لعمل ما أن يكون بحق مسيراً للحكمة أو الفضيلة، فكل ما لم ينشأ عن المعرفة يكون مبعثه الخطيئة، والتمييز بين الصواب والخطأ مطلق لا يحتمل التدرج، فجميع الآثام تتساوى في شريتها، ومن نكث بأقل حكم في القانون فقد أذنب في حق القانون كله. وبمثل هذا نقول إن الحكمة كلها متضمنة - على نحو ما - في أى عرض لمظاهر الحكمة التى تتميز فى العادة باعتبارها فضائل فردية؛ وفى التصنيف يبدو أن الرواقية قد اتبعوا بوجه عام تقسيم أفلاطون الرباعى كأساس لمهاجمهم^(٢) على أقل تقدير. وسواء أكانت هذه الفضائل مميزة تمييزاً جازماً أم لم تكن إلا نفس المعرفة فى صور مختلفة من العلاقات، فإن هذه مسألة دقيقة يبدو أن الرواقية لم يكونوا على اتفاق بصدددها.

مذهب الرواقية فى الحرية والجبر

وإذن فهل تعتبر هذه المعرفة النادرة التى لا تقدر بشئ شديداً فى طوق الإنسان أن ياله، أو هل تعتبر زلات الإنسان غير اختيارية حقاً؟ هناك خطر واضح يهدد التبعية الخلقية يتضمنه المذهب الذى يقول إن الرذيلة لا تنجم اختياراً، وهذا القول يبدو نتيجة طبيعية لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة، ومن ثم فإن أرسطو قد حاول - على نحو ما رأينا - أن يدحض

(١) لم يكن الرواقية على اتفاق تام بصدد ثبات الفضيلة وعدم تغيرها متى حققها إنسان ما، ولكنهم كانوا على اتفاق فى أنها لا تفقد وتضيع إلا عند فقدان العقل نفسه.

(٢) يظهر أن تعريفات الرواقية للفضائل الأربع قد تباينت كثيراً، فقد عرف زينو - فيما يقول بلوتارخ - العدالة والعفة والشجاعة على أنها حكمة « فى الأشياء التى توزع » و « الأشياء التى تختار »، و « الأشياء التى تحتل »؛ وهذه العبارة يمكن فهمها على أنها تعبر باختصار عن رأى المدرسة العام.

هذه النظرية . غير أن محاولته لم تؤد إلا إلى الكشف عن تعذر الهجوم على هذا التناقض الظاهري ، طالما كان من المسلم به أن أحداً لن يستطيع القيام بعمل عن غرض مقصود عكس ما يبدو له أفضل من غيره . واختلاف أرسطو عن سقراط لم يؤد به إلى حد انكار هذا الرأي ، بينما كانت المشكلة تبدو أوضح من ذلك عند الرواقية الذين عادوا إلى موقف سقراط الأصلي . وفي الحق إن الفيلسوف الذي يعتنق الرأي الذي يقول إن الفضيلة في جوهرها معرفة ، عليه أن يختار بين رأيين متناقضين في الظاهر : فهو إما أن يعتبر الرذيلة لا إرادية أو أن يؤكد أن الجهل اختياري . والوجه الثاني لهذه المعضلة أقل خطراً على الأخلاق على أي حال ، ومن أجل هذا اختاره الرواقية ، ولكنهم لم يبلغوا بعد نهاية حيرتهم ، إذ بينما نراهم وقد انساقوا على نمط واحد من التفكير إلى أقصى حد في مجال الإرادة الإنسانية ، نرى أن رأيهم في الكون الطبيعي يتضمن بالمثل مذهباً كاملاً في الجبر . فكيف يمكن أن يكون الشرير مسؤولاً عن أعماله إذا كانت رذائله قد قدرت من قبل وتحتم وقوعها ؟ يجيب الرواقية على هذا السؤال بقولهم إن الخطأ الذي يعتبر جوهر الرذيلة اختياري بحيث يمكن اتقاؤه لو آثر الناس استعمال عقولهم . وليس من شك في أن استعمال الإنسان لعقله استعمالاً مشمراً على هذا النحو ، يقوم على قوة فطرية وصرامة^(١) باطنية في نفس الإنسان ؛ ولكن من المظنون أن تكون التبعية الخلقية قد سلمت إن كان العمل الخاطئ قد صدر عن الإنسان نفسه وليس عن أية علة خارجية أخرى .

(١) ومن ثم فإن أتباع المدرسة ، دون أن يرفضوا تعريف الفضيلة بالمعرفة ، قد عرفوها بأنها « عزم وقوة » ، وقد أدرك الرواقية هذه القوة إدراكاً مادياً باعتبارها ضغطاً معلوماً من الأنبياء أو الروح الدقيق الذي كان في رأيهم جوهر النفس - أنظر هامش (١) ص ١٦٣ .

الفصل الخامس عشر

نظرية الرواقية في الحكمة والطبيعة

قطعنا بكل ما أسلفنا مرحلة يسيرة في معرفة معنى الحكمة العملي عند الرواقية ، فكيف تتجاوز هذه الدائرة المجدبة لنؤكد :

- ١ - أن الحكمة هي الخير الوحيد ، وأن انعدامها هو الشر الوحيد ،
- ٢ - أن الحكمة هي معرفة الخير والشر ؟ وكيف نهتدي إلى منهج نقرر به خواص السلوك المستقيم ؟ لقد لبث أصحاب المذهب الكلبي والرواقى مفتقرين إلى مثل هذا المنهج ليطمئنا نظريتهم ، إذ أن كلتا المدرستين لم تكن مستعدة للقول بأن الفعل الذى يعتمزم الحكيم عمله عمل محايد (١) بشرط ألا يقدم على فعله إلا بعد اقتناع تام بحججه . وأيا ما كان الأمر فإن الكليبيين - فيما يبدو - لم يبحثوا هذا الافتقار إلى المنهج بحثاً فلسفياً ، وقد قنعوا بأن يريدوا بالفضيلة ما يقصده الرجل العاقل إلا من حيث إن معنى الحياء الذى ذهبوا إليه قد أدى بهم إلى رفض بعض الأحكام المبتسرة والسنن التى تلقوها عن غيرهم . ولم يقتصر الرواقية من ناحية أخرى على أن يضعوا مذهباً ضافياً فى الواجبات - أو كما كانوا يسمونها : الأشياء المناسبة للصالح (٢)

(١) أحيا الرواقية رأى سقراط فى أن الفصيلة علم والرذيلة جهل . ثم اعتبروا الأفعال بريئة عن الخير والشر - على الحياء ، فلا هى خير ولا هى شر فى ذاتها ولكنها تصبح خيراً أو شراً بالقياس إلى الغاية التى تهدف إليها (كما أشرنا فى هامش سابق لنا) ، بل تصبح كذلك يوم تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلبي .

(٢) ربما كانت كلمة « واجب » فى معناها الحديث مضللة على اعتبار أنها ترجمة لكلمة ($\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$) ، إذ أن الفعل الذى يوصف بهذا الوصف ليس « فعلاً صائباً » ($\kappa\alpha\tau\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$) ، إلا إذا أدى إلى فعله باعث صائب ، أى فى حالة من حالات العقل التمشية مع التفكير المحض ، وإلا كانت صلاحيته أو ملائمة مجرد مظهر خارجي .

(καθήκοντα) الكافة فرص الحياة ومناسباتها : بل إنهم اهتموا بالإضافة إلى هذا باستيعابها تحت قاعدة عامة . وقد اهتموا إلى هذه القاعدة بإظهار المعنى الإيجابي لفكرة الطبيعة التي استخدمها الكلي بوجه خاص بطريقة سلبية كلفظ مقابل للقوانين العرفية (νόμος) التي حررتها منها معرفته . وحتى في هذا الاستعمال السلبي للفكرة نلاحظ ضمناً أن نزعات الإنسان النشيطة مهما كانت طبيعية بمعنى أنها مستقلة عن العادات الاجتماعية والقوانين العرفية وغير مشوبة بالفساد ، فإنها تؤثر في أعماله الخارجية كل التأثير . ولكن اعتناقهم القول « بالعيش وفقاً للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الخارجي ، يعزى فيما يلوح إلى تأثير تعاليم الأكاديمية في زينو . ومهما يكن من شيء فمن أين يكون للشيء الطبيعي هذا السلطان ما لم تكن الطبيعة نفسها - وهي الخالق المنظم الذي يعتبر الإنسان جزءاً منه - معقولة نوعاً ما ، وتعبيراً أو تجسيدا للقانون والحكمة الإلهية ؟ إن فكرة العالم كما نظمها التفكير الإلهي وجعلها صالحة ملائمة كانت شائعة في صورة ما في جميع المذاهب الفلسفية التي نظرت إلى سقراط كمؤسس لها ، وقد انتهى شطر كبير من هذه المذاهب إلى الرأي الذي يقول إن هذا التفكير الإلهي هو الوجود الحقيقي الوحيد في هذا الكون . وهذه النظرية التي تقرر وحدة الوجود تنسق كل الاتساق مع نظرية الرواقية في الخير الإنساني ، ولكن إخفاقهم في تصور المادة تصوراً مثالياً قد اضطربهم إلى أن يدخلوا على وحدة الوجود عنصراً مادياً ، مستعينين في ذلك بقدر كبير بمذهب قديم لهيراقليطس ، فتصوروا التفكير الإلهي وظيفته لجوهر أولى أنقى ما يكون مادة ، وهو أثير دقيق ناري مضطرب . وقد كان الرواقية يعتقدون أن العالم الطبيعي (الفيزيقي) قد نشأ عن زيوس كما كانوا يتصورونه ، وهذا في الحقيقة تعديل لجوهره الأبدي الذي يسمو

إليه العالم ويستغرقه إلى أقصى حد^(١)، وفي أثناء ذلك تتخلله كله قوة التكيف في روحه الإلهي، وينظمه أكمل تنظيم قانون عالم الغيب. وهم يرون أن العالم - باعتباره إلهياً بالضرورة على هذا النحو - كامل باعتباره كلا، وكل نقص يبدو في أجزائه لابد من النظر إليه على أنه زائل في نظر ذلك العقل الأسمى الذي يعرف كيف يسوى الناقص وينظم المضطرب المهوش ويعتبر غير المحبوب عزيزاً^(٢). ولهذا النظرية الإلهية في تصور العالم الطبيعي تأثير مزدوج على البحث الخلقى عند الرواقى، فهو أولاً قد أمدت اعتقاده الأساسى بكفاية الحكمة للخير الإنسانى من كل وجه بأساس من أسس الحقيقة الكونية، وزودته بجو من العاطفة الدينية والاجتماعية، فأصبح ينظر إلى مزاوله الحكمة على أنها الحياة الصافية النقية لهذه الذرة من الجوهر الإلهي الذي كان في الحقيقة «الإله» في باطنه. إن العقل الذي قال الرواقى بسموه وتفوقه هو العقل الذي تهباً للإله زيوس ولسائر الآلهة وتوافر للأناسى المسارين لهذا المنطق بدرجة لا تقل عن درجة توافره لهذا الرواقى؛ إن توافر هذا العقل لفرد ما هو الخير العام لكل كائن ناطق من حيث هو

(١) هذا الجوهر الأولى في مظهره المادى، قد تصوروه في الأصل على أنه جسم مرن إلى حد كبير، وكان المفروض أن هذا الجسم يصبح بالتكثيف المتتابع مفرقا إلى أجزاء مختلفة الكثافة والضغط وهي العناصر الأربعة. أما الفروق الأخرى في صفات المادة كما عرفناها بالتجربة فقد قيل إنها تعزى إلى وجود تيارات أثيرية في الأرض وفي الماء تختلف في الضغط (أو - في بعض الأحوال تكون تيارات نارية أو هوائية والنار والهواء عنصران أندر وأكثر ليونة). وقد أدركت هذه التيارات الأثيرية عن طريق ما يبدو لنا خلطاً غريباً من الأفكار على أنها قوى تمسك ضروب المادة بعضها إلى بعض، أو هي - بتعبير أرسطو - نفس الصور التي تكون شتى أنواع المادة باعتبار أنها مختلفة.

(٢) هذه العبارة مقتبسة عن نشيد دينى يعزى إلى إكليانثيس (Cleanthes) الذى تزعم المدرسة الرواقية بين زينو وخريسيبوس.

كذلك ؛ « فإن الحكيم لا يستطيع أن يمد أصبعاً ممدّاً صائباً من غير أن يفيد بذلك سائر الحكماء ، لا ، بل إن من الممكن أن يقال إنه « ينفع زيوس بقدر ما ينفعه زيوس » . ونظراً لهذه الوحدة في عقل الكائنات الناطقة - فيما أتصور - قد أتبع للأصدقاء أن يكونوا « خيرات خارجية ، للحكيم ، كما اعتبر إنجاب طفل صالح خيراً ، وهذه الفكرة نفسها قد استُغِلت في تفسيق العناصر العليا والدنيا في الحياة الإنسانية ، إذ حتى في الجانب الفيزيقي أو اللاناطق في الإنسان - كما رُكِّب في الأصل - يجوز أن نرى فيه دلالات بيّنة على القصد الإلهي ؛ وهو أمر يوكل تحقيقه تحقيقاً واعياً إلى إرادته العاقلة : حقيقة نلاحظ في أول مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية قبل أن يتم نضج العقل ، أن الدافع الطبيعي الذي لم يتطرق إليه الفساد بعد هو الذي يقوم بإنجاز ما يقوم به العقل بعد ذلك . وعلى هذا فالاصطلاح الذي يقول « عش على وفاق الطبيعة ، نجسد عند تطبيقه على الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً ، أن في الإمكان أن يحمل على وجهين : أن قيادة هذا العقل هي السيطرة والسيادة كما يبين عن الطريقة التي بها تراول هذه السيطرة من الناحية العملية ، فإن في الإنسان - كما في غيره من سائر الحيوانات الأخرى - منذ اللحظة التي يولد فيها دافعاً طبيعياً يحمله على المحافظة على ذاته وحفظ كيانه الجسماني في نقاوته الأولى . ولما أخذ العقل في التطور وأدرك ذاته باعتبارها خيره الوحيد لبثت الغايات الأولى للطبيعة وما يرفع من شأن هذه الغايات هي الأغراض الخارجية التي يهدف إليها العقل . إن لهذه الغايات قيمة خاصة (αἰα) ، بها يكون إثارتها (προηγμένα) ورفض أضدادها (ἀποπροηγμένα) : والواقع أن في مزاوله مثل هذا الإيثار والرفض مزاوله لائقة ومناسبة يمكن للحكمة أن تتجلى في مظهرها العملي . وبهذه الطريقة دخلت كل الأشياء أو معظم الأشياء

التي تعتبر خيرات - كالصحة والقوة والثروة والسمعة^(١) ونحوها - دخلت مجال اختيار الحكيم ، وإن كان خيره الحقيقي ما زال قائماً في حكمة الاختيار وحدها وليس في الشيء المختار الذي يصطفيه ، مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور فغايته ليست في إصابة الهدف نفسه ، بل إظهار مهارته في إصابته^(٢) .

وفي وسعنا أن نوضح التمييز الذي أسلفنا بيانه بالإشارة إلى نقطة في التعاليم العملية عند الرواقية يحار لها المحدثون من أهل الدراسات ، تلك هي تشجيعهم للانتحار ، فإن هذا التشجيع يبدو لأول وهلة غير متسق مع فضيلة الشجاعة التي أولوها ثنائهم ، وغير مسير لاعتقادهم في تنظيم العالم في ضوء العناية الإلهية ، فالناس ينقادون للانتحار عادة مساقين بشقوة الحياة وبؤسها ، ولكننا نتساءل : كيف يمكن للحكيم وهو الذي يعتقد أن الألم ليس شراً ، أن يحمل على التخلي عن الوظيفة التي أقامه فيها العقل الإلهي ؟ وجواب هذا السؤال هو : إذا لم يكن الألم شراً فالإنسان في حل من رفض احتماله متى كان من الممكن الحصول على حالة الخلو من الألم ، ثم إن الحياة من ناحية أخرى ليست خيراً في عرف الحكمة ، ومع أن الناس يؤثرون في العادة المحافظة عليها فقد تجد حالات يتلقى فيها الحكيم دلالات طبيعية

(١) يظهر أن الرواقية قد اختلفوا في نظرهم إلى « السمعة الطيبة » (εὐδοκία) : ففي أول الأمر

عند ما كانت المدرسة تحت تأثير المذهب السكالي أقروا جهرأ بعدم وجود فرق بين السمعة الخارجية والسمعة الداخلية ، وتركوا المسألة نهائياً للذوق العام واعتبروا السمعة الطيبة من الأشياء المنضلة التي يؤثرها الإنسان .

(٢) يظهر أن هذه المقارنة قد اختلف تطبيقها باختلاف قائلها من الرواقية ، ولكن يميل إلى أنها عدلت بحيث أصبحت صالحة لتصوير النظرية الهامة التي توخيت أن تربطها بها . ونستطيع أن نستنتج من شيشرون (في الغايات في الكتاب الثالث) أنها استعملت هذا الاستعمال عند بعض أتباع المدرسة على أقل تقدير .

لا تخطئ، تشهد بأن الموت أفضل من الحياة؛ ويرى الرواقية أن مثل هذه الدلالات تبدو في حالات البتر والأمراض المستعصية الشاقة وغيرها من السكوارث، بل حتى في حالات الألم الممض، وعند ما تلوح في جلاء تكون الحكمة والقوة في الاهتمام بهدى هذه الدلالات التي تقدمها الطبيعة أو ترسلها العناية الإلهية كما تتمثل في حالات أخرى في مقاومة مغريات اللذة ومفاتيح الألم.

إلى هنا عالجتنا طبيعة الفرد بمعزل عن علاقاته الاجتماعية، ولكن من الواضح أن مجال الفضيلة كما يتصوره الناس بوجه عام، يقوم في مثل هذه العلاقات بوجه خاص، وقد فطن إلى هذا تماماً الرواقية في حديثهم عن الواجبات (καθήκοντα). حقاً إن عرضهم للأسس الطبيعية للعدالة والدلائل التي تبدو في تركيب عقله وبلية جسمه تشهد بأن الإنسان قد خلق للنوع الإنساني ولم يخلق لذاته وحدها، يعتبر عرضهم هذا أجل شطر في آثارهم في علم الأخلاق العملي. ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ هنا المعنى المزدوج الذي يحمله لفظ «طبيعي»، كما يطلق على:

(١) ما يوجد بالفعل في كل مكان أو في أكثر البقاع

(٢) ما يمكن أن يوجد إذا نفذ التصميم الأصلي لحياة الإنسان أتم تنفيذ. ونلاحظ أن الرواقية لم يوفقوا كل التوفيق بين عنصرى هذه الفكرة، وقد كان أرسطو يقول إن الإنسان حيوان سياسي بالفطرة، أما النظرة المثالية التي أبدعها الرواقية عن الطبيعة ففي وسعنا أن نقول إن الإنسان كان فيها عالمياً لا يحده وطن، إذ كان استنتاجاً مباشراً من نظرية الرواقية عن الكون في جملته أن جميع الكائنات الناطقة في وحدة العقل المشتركة بين الناس جميعاً تواف بطبيعتها جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك. وأن أعضاء هذه المدينة «زيوس»، من واجبه أن يلاحظوا الارتباطات القائمة

بينهم ، وأن يتقوا تبادل الأذى ، وأن يتحدوا ليدفع كل منهم الضرر الذى يحتمل أن يلحق بالآخر ؛ هذه نقطة بارزة فى القانون الطبيعى ، بينما كان من الواضح أن من الضرورى لحفظ المجتمع الإنسانى أن يكون أعضاءه جماعات تربط بينها علاقات جنسية تفضى إلى إنتاج أطفال ، تقوم على تنشئتهم وتهذيبهم ؛ ولكنهم فيما يبدو لم يتجاوزوا هذه الطبيعة فى تحديد العلاقات بين الجنسين . وتبعاً لهذا النظام نلاحظ أن جماعة الزوجات كانت مظهراً من مظاهر حكومة « زينو ، المثالية كما كانت فى جمهورية أفلاطون . وئمة رواقية آخرون يقال أنهم كانوا يؤيدون ويدلون فى لهجة كريمة متناقضة فى الظاهر على ما اتفق عليه الناس وما تلقوه من قانون الأخلاق الجنسية ؛ هذا إلى أن النظرية الدقيقة التى أثرت عن المدرسة لم تعترف بحكومة أو بقوانين باعتبارها شيئاً حقيقياً أو ملزماً مالم تكن من عمل الحكيم . إنه وحده هو الحاكم العادل والملك الحق ، وهكذا تبدو الطبيعة ، كما صورها الرواقية فى خطر من أن تكون ممدعة للثورة كما كانت الطبيعة عند روسو ؛ ومع ذلك فإننا نرى من الناحية العملية أن هذه الناحية الثورية فى فكرة الطبيعة قد شغلت مكاناً ثانوياً فى أكثر الحالات ، وبقي قانون الجماعة المثالية القائم على العقل فى سلام غير متميز عن السنن والامادات الإيحائية لمجتمع واقعى ، والروابط الطبيعية ، التى كانت تربط بالفعل كل فرد وعشيرته وأمته وإلى الإنسانية الجاهلة بوجه عام ، قد امتدنا بمجمل مظاهر العدالة الخارجية (١) .

(١) يبدو أن من المسلم به بوجه عام أن الحكيم الرواقى من واجبه أن يساهم فى الحياة العامة مالم يعقه عائق ما . ومع ذلك فقد لاحظ نقاد المدرسة أن هذه العوائق كانت تصادف فى العادة فلاسفة الرواقية .

ثم أننا نجد في نظرة الرواقية إلى آداب الدمارة الاجتماعية ، وفي موقفهم حيال الديانة الشائعة ترددوا في التوفيق بين النزوع إلى إنكار ما اصطنعت الجماعة واصطلحت عليه ، والنزوع إلى توقيف ما وجد بالفعل واستقام أمره ، وكل نزوع من هذين النزوعين يعبر بطريقة عن التمسك بمبدأ العيش وفاقا للطبيعة .

الفصل السادس عشر

الرواقية ودعاة اللذة

أدخل الرواقية الخلاص من آلام الجسد بين غايات الطبيعة الرئيسية التي آثرتها الحكمة إشاراً خاصاً ، ولكنهم أبوا - حتى في هذا المظهر الخارجي للحكمة - أن يدعوا للذة مكاناً ، فهم يعتقدون أن اللذة ليست غرضاً لدافع طبيعي سليم لم يفسد وإنما هي « نمو تال » (ἐπιγεννημα) مجرد نتيجة لدوافع طبيعية تحقق غاياتها . ولهذا حاول الرواقية أن يقاوموا المذهب الأبيقوري حتى في المجال الذي يلوح فيه هذا المذهب لأول وهلة أقوى ما يكون - وذلك في استشهادها بكافة الكائنات الحية وهي تشد اللذة الطبيعية ، بل إنهم لم يقصروا مدلول اللذة (ἡδονή) على إشباع الشهوة الجسدية ؛ ومثال ذلك أننا نجد خريسيپوس يزعم - محاجاً أرسطو بالدليل القاطع - أن النظر الخالص ليس إلا « ضرباً من التسلية أى لذة » ، بل حتى « الغبطة والمرح » (χαρά, εὐφροσύνη) الذي يصاحب مزاولة الفضيلة ، قد اعتبروه - فيما يلوح - مجرد عرض ملازم ، وليس مقوماً أساسياً من مقومات الخير . والنظر إلى البهجة أو هـدوء العقل باعتباره الغاية الحقيقية القصوى التي تعتبر مزاولة الفضيلة مجرد وسيلة لتحقيقها ، لم تتحقق هذه النظرة إلا بعد تعديل أخير طراً على المذهب الرواقي ^(١) .

ففي مذهب زينو تعتبر الإرادة الخيرة وليس الوجدان الذي يصاحبها ،

(١) هذا التعديل - على قدر علمي - لا يوجد قطعاً قبل شيثرون . قارن ص ١٨٦

هى التى تقسّم جوهر الحياة الخيرة الطيبة . وفى الوقت نفسه ، ما دام الشعور السار هو الذى يكون على الدوام عنصراً بارزاً فى الفكرة العامة عن « الخير » أو « الرفاهية » (εὐδαιμονία) فإن من المحتمل أن تكون مباحج الفضيلة الصافية والخلو من الكآبة الذى كان من المعروف أن الحكيم ينادى به وسط أمض صنوف العذاب ، هو أعظم ما يغرى أكثر المفكرين باتباع المذهب الرواقى ، وإذن فهذا المعنى قد يكون من العدل أن نقول إن الرواقية والأبيقورية قد تنافسا فى تقديم نوع واحد من السعادة للجنس البشرى ، ومن الممكن أن تتبع المميزات الفلسفية لمذهب كلتا الطائفتين ، إلى الرغبة فى الاحتفاظ بهذا الاستقلال عن تقلبات الحياة وفرصها ، وهذا الاستقلال الذى يبدو ضرورياً لهدوء النفس واستقرارها . ومطالب الرواقى على هذا الأساس هى أعظم المطالب سمواً ، من حيث إن خير الحكيم النموذجى عندهم كان مستقلاً - لا عن الأشياء الخارجية والأحوال الجسدية وحدها ، بل عن الزمان نفسه ؛ وهو يتحقق على أكمل وجه فى مراولة الحكمة مرة واحدة ، وليس من المستطاع أن يزيد هذا الخير بامتداد مدته ؛ وهذا التناقض الظاهرى عنيف ، ولكنه ينسجم كل الانسجام مع روح المذهب الرواقى ، وتعظم دهشتنا حين نجد الحكيم الأبيقورى لا يقل عن الحكيم الرواقى من حيث إنه يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأن سعادته كذلك تكاد تعتمد كل الاعتماد على البصيرة والتقدير الصحيح ، ولا دخل للحظ فى سعادته إلا بقدر ضئيل ، ولا تفسد سعادته إذا حدث بزمن ما ، عندما يستوعب عقله حدود الحياة الطبيعية . وصفوة القول أن أبيقور قد بذل جهداً لا يقل عن الجهد الذى أنفقه زينو فى إزالة النقص من أحوال الوجود الإنسانى . وهذه الخاصة هى مفتاح الخلافات الرئيسية القائمة بين المذهب

الايقورى ومذهب أرسطوس الذى الساذج . وهذا المذهب الأخير يعطينا أبسط وأوضح جواب عن البحث وراء الخير الأقصى للإنسان ، ولكنه بالإضافة إلى أنه عرضة لجرح الشعور الخلقى العام حين يتطور باتساق وغير تحفظ ، قد أخفق تماماً فى إيجاد الاكتمال ، و الأمن ، اللذين يتكمن المرء - فيما يقول أرسطو - باتصالها بخير الإنسان الصحيح ^(١) .

والفلسفة فى نظر الإغريق هى فن الحياة الخيرة والعلم الذى يعرض لدراستها . أما فلسفة اللذة فإنها تبدو فناً ملفقاً فاسداً غير واضح فى اللذة على نحو ما يتصورها الناس فى العادة ، لا ، بل نجد أن عادة التفكير الفلسفى تجرى فى أكثر حالاتها على نقيض التوصيل إلى هذه الغاية ، بتنمية الوعى الذاتى عند المفكر بحيث يعوق الاتصال بالمألوف بالأشياء الخارجية التى تتوقف عليها بهجة التمتع العادى . ومن ثم نلاحظ أن المتأخرين من مفكرى المدرسة القورينائية قد شعروا بأنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية . وعلى هذا النحو عرف ثيودورس الخير بأنه « بهجة » (*zapa*) التى تتوقف على الحكمة باعتبارها متميزة عن مجرد اللذة . بينما يصرح هجسياس (*Hegesias*) بأن السعادة متعذرة المزال ، وأن المهمة الرئيسية للحكمة هى أن تجعل الحياة خلواً من الألم بإيجاد عدم الاستخفاف بكافة الأشياء التى تصدر عنها اللذة . ولكن هذا المذهب قد فقد بهذه التغييرات التأييد الذى كان له فى نزوع الناس نحو طلب اللذة . وفى الحق إن السعى وراء اللذة قد تحول على يد هجسياس إلى ضده ، وليس من المدهش

(١) سلم القورينائية بأن الحكيم نفسه لا يستطيع أن يعيش فى لذة متصلة غير منقطعة ويقال إن ثيودورس (*Theodorus*) أصرح اتباع هذه المدرسة كان يعلم فى وضوح أن الحكيم قد يرتكب تحت ظروف معينة السرقة والنهش وينتهك حرمة المعابد .

أن نعلم أن دروس هذا المفكر اللذي قد حرمت لأنها تحض على الانتحار^(١).
ومن الواضح أن مذهب اللذة الفلسفي لو أقيم على أسس ثابتة واضحة لجمع
في فكرته عن الخير بين ما يشده الرجل العادي بطبيعته وبين ما يسع الفلسفة
أن تقدمه على أنه صواب ، ومثل هذا الارتباط قد تأثر في غير عنف بأيقور
الذي يكشف مذهبه مع كل ما فيه من وجوه النقص عن قدرة ملحوظة
على احتمال امتحان الزمن ، كما اجتذب تمسك الحوارين جيلا بعد جيل
نحو ستة قرون من الزمان .

(١) رأى أن آلام الحياة أكبر من لذاتها ، والسعادة مستحيلة المنال ، والحكمة تقتضي
أن نعمل على اتقاء الألم بتجنب اللذة وقتل الشهوة ، وهكذا تحول طلب اللذة على يده إلى
عزوف عن اللذة ! بل رأى أن من يضيق بالحياة عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار ومن
هنا قيل إنه « الناصح بالموت ! » واستجاب له كثيرون حتى خشي الملك بطليموس استفحال
دعوته للانتحار فأمر بنفيه واغلاق مدرسته في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . « المترجمان »

الفصل السابع عشر

(أبيقور ٣٤١ - ٢٧٠ ق.م)

يرى أبيقور من ناحية مؤكداً - كما أكد أرسطوس - أن اللذة هي الخير الوحيد الأقصى ، وأن الألم هو الشر الوحيد ، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الآلمية ، ولا يختار ألم إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ؛ كما يقول إن قيمة كافة القوانين والعادات لا تتوقف إلا على القصاص الذى يقتضيه عصيانها . وصفوة القول أن كل سلوك فاضل وكل نشاط نظرى عقلى يكون باطلاً أجوف معدوم القيمة إلا بمقدار ما يضيف من لذة إلى حياة صاحبه ؛ ويؤكد لنا أبيقور أنه يقصد باللذة ما يعنيه الرجل البسيط السوى ، وأنه إذا استبعد نداء الشهوة والحس ، فقد جرد الفكرة من مغزاها . ومن هنا يبدو المذهب ملائماً لمبدأ أول أعظم الناس استجابة لنداء الشهوة ، غير أن هذا المذهب يتغير عند ما نعلم أن أسنى درجات اللذة - ما كان منها عقلياً أو جسمانياً - لا يدركه الإنسان إلا باتقاء الألم أو إزالة الاضطراب الذى تقبل اللذة بعده التنوع لا الزيادة ، ولهذا فإن أقصى إشباع يحتمله الجسم قد تحققه أبسط الوسائل وأن الثراء الطبيعى ، ليس أكثر مما يستطيع أن يكسبه إنسان ما . وتتصل هذه النظرية اتصالاً غريباً بالرأى الذى ضمنه أفلاطون جمهوريته وحقر فيه من شأن اللذة الحسية ، وإن وجب أن نميز بينهما تمييزاً دقيقاً ، لأن أفلاطون كان يرى أن مجرد التخلص من الألم الناتج عن الحاجة يأخذ الحسيون خطأ على أنه لذة ، ومرد هذا الخطأ إلى إدراك مغلوط يتولد من التباين القائم

بين الحالتين ؛ أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يحدد الوجدان السار الهادئ الذى يصاحب الإحساس الخالص بالحياة العادية التى لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وأن هذه اللذة ذات الحالة المستقرة الثابتة (καταστασιακή ἡδονή) تنصف متى بلغت أسمى درجاتها بصفة اللذة الإيجابية .

ونجد خلافاً ثانياً مقطوعاً به بين المذهب الحسى الدارج والمذهب القورينائى من ناحية ، ونظرية أبيقور التى تقول إن الجسم وإن كان المصدر الأصيل لكافة اللذات والأصل الذى عنه نشأت ، فإن لذات العقل وآلامه أهم بكثير من لذات الجسم وآلامه ، ومرد هذا إلى تجمع الوجدان الناشئ عن التذكر والتوقع السابق . فإذا سلمنا بهذين الوضعين وجدنا أبيقور مطمئناً إلى تزويد حكمه بالسعادة المتصلة المطمئنة التى لا يمكن أن تتحقق فيما هو واضح عن طريق السعى وراء اللذة على نحو ما تفهم فى العادة . ولم يكن فى وسع أبيقور أن يعد حواريه بالأمر ترجع آلام الجسم لذاته ، وإن كان قد حاول أن يطمئنهم باعتباره كافة الآلام العضوية إما قصيرة لا تستغرق زمناً أو هينة تعوزها الشدة . ورغم أن الجسم قد يحدث ، لفترة عابرة فضلة من الألم حتى عند الرجل الحكيم ، فإن فى إمكانه على الدوام أن يحفظ التوازن عن طريق اللذات العقلية ويكشف عن نتيجة طيبة للخير الحاضر بشرط أن يتحرر عقله تحراً طلقاً لا تقلقه مخاوف المستقبل الفارغة .

ولإذن فالنزود بهذا الهدوء والاطمئنان هو واجب الفلسفة الخطير الذى لا غناء عنه ، لأن أكبر ما ينتاب الإنسان من قلق من جراء المستقبل يلبس عن خشيته من الموت ومخافته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن اتقاؤها إلا بنظرية صحيحة عن الكون الطبيعى ومكان الإنسان منه ؛ إن الخلاص الذى يكشف علم الأخلاق عن الحاجة إليه يلغى التماسه

في علم الطبيعيات^(١). وقد وجد أبيقور هذا الخلاص في مذهب الجواهر الفرد
 لديمقريطس^(٢) وهو المذهب الذي فسر كل نظام الكون الطبيعي بطريقة آلية
 ميكانيكية خالصة دون تدخل من جانب العقل المنظم وتصبح الآلهة على
 أساس هذه النظرية زائدة عن الحاجة من وجهة نظر كونية. ولكن
 أبيقور ليس بملحد، إنه يسلم كشيء مقرر ثابت بتلك العقيدة الشائعة التي
 تقول إن هذه الكائنات الخالدة المقدسة موجودة؛ بل إنه يسلم بأن أطياف
 هذه الآلهة تتمثل للناس من حين إلى حين في رؤى نومهم وأحلام يقظتهم
 على السواء، ولكن لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها فإن المقدس
 الذي لا يعتريه الفساد لا ينطوى على متاعب ولا يسبب لغيره شيئاً منها،
 لا يساوره غضب ولا يمسه رضا.

فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت، بقي الفرع من الموت نفسه،
 ولكن أبيقور يرى أن هذا يرد إلى مجرد الإدراك الخاطئ في التفكير،
 فإن الموت يبدو أمامنا رهيباً لأننا نتصور في اضطراب أننا ملاقونه، مع

(١) كانت وسيلة تحقيق اللذة عنده هي الفلسفة وهي عنده: (١) العلوم الطبيعية
 ومهمتها إقناع الناس من شر الحرافات وتحريرهم من شقاء الأوهام (٢) علم المنطق ومهمته
 تحرير العقل من الأخطاء ووقايته من الزلل (٣) الأخلاق وهي أجدر فروع الفلسفة
 بالدراسة. « المترجمان »

(٢) إن التعديل الهام الوحيد الذي أدخله أبيقور على القواعد الأساسية في طبيعيات
 ديمقريطس هو أنه عزا إلى الجواهر المتساقطة ميلاً تلقائياً للانحراف عن الخط العمودي
 انحرافاً متناهياً في الصغر، وقد افترض أبيقور - كما افترض ديمقريطس - أن هذه الجواهر
 هي العناصر الأساسية للوجودات، ويبدو أن هذا الافتراض ضروري لتفسير تصادم
 الجواهر الذي ينشأ في تكوين العوالم. وقد استخدم هذا الافتراض كأساس فيزيقي لنظرية
 الإرادة الحرة عند الإنسان، وهي التي رأى أبيقور أهمية تدعيمها من الوجهة الأخلاقية
 على عكس الحضور لأحكام القدر التي قل بها الرواقية وقد أشرت منذ حين إلى أن موقف
 أبيقور الأخلاقي قد سبق ديمقريطس إلى بعض نواحيه، ومن الممكن أن نعتبر مذهبهم قد
 نشأ عن اتحاد عناصر من مذهبى ديمقريطس والفوريثانيين.

أن أكبر مثل هذا اللقاء لا يمكن أن يقع بتاتا ، لأننا « عندما تكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا » ومن ثم كان الموت في الحقيقة لا شيء بالنسبة لنا ، والحكيم يطرح عنه فكرة الموت ويعيش ممتعاً « بضروب الخيرات الخالدة » - بمباهج الوجود المقيم الهادئ الخلو من كل ما يثير لزعاجه ذلك الذي لا تحس حدوده لأنها معروفة تمام المعرفة .

إن العفة والجسارة - من أى نوع كانتا تنتميان في وضوح إلى حياة فلسفية صيغت صياغة ملائمة على قاعدة هذه الحكمة ، ولكن ليس من الواضح أن يلتزم الحكيم الأبيقوري العدالة دواما ، إنه بطبيعة الحال لا يعتبر العدالة خيراً في ذاتها . وهو يقول إن « العدالة الطبيعية هي مجرد تعاهد لا تقاوم الأذى المتبادل » ، ومع ذلك فإن الحكيم سيشارك من غير شك في هذا التعاهد ليتقأذى قومه ، ولكن لماذا يطالب بالتزام ذلك التعاهد ومراعاته ، إذا سنحت له فرصة الجور والعدوان الخفي ووجد ذلك ملائماً ؟ إن أبيقور يرى في صراحة أن الباعث الوحيد على أعماله هو انتقام القلق الممض الذي يؤدي إليه الخوف الدائم من اكتشاف العدوان الخفي ولكنه يقول إن في هذا الباعث الكفاية وإن العدالة لا تنفصل عن حياة اللذة الحقيقية . ولأبيقور جهد صادق مماثل لهذا الجهد ولكنه غير تام النجاح ، بذله لكي يحرر مذهبَه في اللذة الفردية - الأثرة - من النتائج الاجتماعية المعادية ، وربما صادفنا هذا الجهد في إجلاله الموفور لقيمة الصداقة ؛ فإن الصداقة كما يتصورها أبيقور لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فهو يقول لنا إن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من أجل صديق ، واعتراضه الوحيد في إتمام « اشتراكية الخيرات بين الأصدقاء » يقوم في أن هذا الاقتراح لا يتضمن الثقة المتبادلة الكاملة التي تقوم بين

الأصدقاء . ومثل هذه التصريحات تسترعى النظر لأن الحكيم النموذجي - من ناحية أخرى - يهمل الروابط الإنسانية في تبصر وعدم اكتراث ، فلا يهتم بحب ولا يصبح رباً لأسرة ، ولا يساهم في الحياة السياسية إلا في ظروف استثنائية . وفي الحق إننا لنجد هذا التناقض الظاهري في تصور الصداقة الحميمة التي تقوم على مصلحة ذاتية خالصة ، كان في تعاليم الأستاذ من النقط القليلة التي أثارت حيرة أتباعه وتشعب آرائهم : أولئك الذين يبدو أنهم اعتنقوا نظريته بغير تحفظ ، وإن اختلفوا في تفسيرها وأفضى هذا التناقض الظاهري السالف إلى تشعب وجهات النظر بينهم . وفي وسعنا أن نعتقد بأن مثال أبيقور في هذه النقطة ، وقد كان رجلاً ذا مزاج عاطفي حاد وتشارك وجداني (١) خاص شامل ، قد عوض تعاليمه الجدلية ما كان يعوزها من قوة ، وقد ظلت الرمالة الصحيحة بين أعضاء جماعته الفلسفية التي جمعها في حديقته مظهراً يسترعى النظر في تقاليد مدرسته . ومن المحقق أن ماتعهده الرواقية والأبيقورية على السواء من مثل أعلى في أخوة الحكماء الذين ألف بينهم وجود يحدوه الانسجام والتعاطف الرقيق ، قد تحقق - هذا المثل الأعلى - في أكمل صورة في طريقة الأبيقوريين في الانسحاب من الصراع السياسي والنزاع الخطابي ، والانصراف إلى الحياة البسيطة والراحة الهادئة - محاكاة لراحة الآلهة الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر الفردة اتفاقاً - أي بعيداً عن ذلك الذي نسميه دينانا الحاضرة .

(١) عرف عنه أنه لم ينظر بازدراء إلى تعاون النساء أو العبيد في آثاره الفلسفية .

الفصل الشيا من عشر

الفلسفة اليونانية المتأخرة

إن المذهبين اللذين أسلفنا الإبانة عنهما كانا أكبر المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم من حيث إنهما اتجها شطر الأخلاق منذ نشأتها في وقت واحد حتى نهاية القرن الثاني بعد ميلاد المسيح عندما كاد المذهب الرواقى أن يختفى ويغيب عن الأنظار . ولكن مدرستى أفلاطون وأرسطو قد واصلتا المسير مع هذين المذهبين جنباً إلى جنب ، محتفظتين باستمرار تقاليدهما مزودتين بكثير أو قليل من الحياة الخصبة القوية ؛ وكانت الفلسفة باعتبارها عنصراً من عناصر الثقافة اليونانية الرومانية تفهم على أنها موزعة بين هذه الجداول الأربعة ، وأيا ما كان الأمر فإن التاريخ الباطنى لهذه المدارس الأربعة يختلف اختلافاً بينا . ولسنا نجد فى علم الأخلاق عند أرسطو تطوراً خليقاً بالاهتمام ؛ ويبدو أن النشاط الفلسفى عند حواريه قد أثقله بعض الشيء ميراث الآثار الضخمة التى خلفها أساذهم ، وأضعف نشاطهم النظر إلى نشاطه المثالى المتعدد الجوانب .

أما الأبيقوريون فإن تسليمهم المطلق بعقائد^(١) مؤسس مذهبهم يكاد يجعلهم أحرى بأن يكونوا شيعة أكثر منهم مدرسة . هذا إلى أن المحافظة الظاهرية على تقاليد المدرسة الأفلاطونية قد أجهدتها تغييرات ذات خطر ملحوظ ، حتى أن مؤرخى الفلسفة لا يتحدثون عن أكاديمية واحدة بل عن عدة أكاديميات ، وقد لاحظنا منذ حين أكبر خاصتين تميزان النظرية

(١) يقال إن آخر وصية أوصى بها الاستاذ حواريه هى أن يذكروا العقائد

(τῶν δογμάτων μνησθαι) .

الأخلاقية عند أتباع الأكاديمية القديمة التي أعقبت الأستاذ - أفلاطون - مباشرة ؛ ونعني بهما أن الجماعة الأصلية ^(١) على أقل تقدير قد أنكرت تحت زعامة سبيوسيبوس (Speusippus) أن تعتبر اللذة مقوماً من مقومات الخير الإنساني ، واتخذت مبدأها الأساسي العملي : العيش وفقاً للطبيعة . ويبدو لنا أن هاتين النقطتين قد قربتا جداً بين أتباع الأكاديمية القديمة وأصحاب المذهب الرواقي ؛ وفي الحق إن أعظم خلاف محدد بين النظريتين يتناخص في أن ما اعتبره الرواقي « مفضلاً ، ليس إلا ، عده أتباع الأكاديمية « خيراً » وقد توصل هؤلاء الأكاديميون إلى التقسيم الثلاثي للخير وهو : (١) خير النفس وهو الفضيلة (٢) خير الجسم وهو صحة البدن وصلاحية الأعضاء التامة لأداء وظائفها (٣) الخيرات الخارجية كالثروة والقوة وحسن السمعة ، واستناداً إلى هذا اعتبروا الفضيلة المقوم الرئيسي للخير ^(٢) وإن لم يكن المقوم الوحيد .

وثمة رأي لا يختلف عن هذا الرأي كثيراً ، وإن كان يولي الظروف الخارجية اهتماماً أكبر مما يوليها هذا الرأي ، ذلك هو الرأي الذي نادى به

(١) ومهما يكن من شيء فإننا نعلم من أرسطو أن أيودكسوس (Endoxus) الذي يبدو أنه كان على أي حال أحد أعضاء المدرسة في وقت ما ، قد سلم على عكس ما يقول المذهب الأصلي بتفسير الخير الأقصى تفسيراً لذيلاً خالصاً . ويبدو أن المذهب المتطرف المضاد للذة الذي قال به سبيوسيبوس كان عارضاً عابراً في هذه المدرسة مادامنا نعلم أن كراتور (Krantor) قد أدخل اللذة في حساب الخيرات ووضعها بعد الصحة وقبل الثروة .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن مدرسة الأكاديمية قد سارعت فيما يلوح إلى التسليم الحقيقي بالفرقة بين علم الأخلاق وعلم الآلهيات الذي دافع عنه أرسطو ضد أفلاطون ذلك لأنه إذا كان كسينوكراتيس (Xenocrates) كما نعلم (كما بينت الاسكندري الكتاب الثاني ف ه - ٢٤) قد ميز بين نوعي الحكمة أولها الحكمة العملية ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) ، وثانيها الحكمة النظرية ($\sigma\sigma\phi\alpha$) التي تهتم بالبحث في العلل الأولى « والوجود العقلي » فإن هذا مجرد اتصال فعلي بأفلاطون يمنع ادعاءه من أن يكون أرسطو طاليسياً خالصاً .

المشامون . ولما استغرق مذهب الشك نشاط المدرسة الأفلاطونية (حوالى ٢٧٥ - ١٠٠ ق م) انتقل إلى المشائين بوجه خاص أمر ما يمكن أن يطلق عليه الرأى المعتدل المستقيم^(١) فى صلة الأخلاقية بالخير - على خلاف تناقض الرواقين الظاهرى الذى يوجب أن تعزى لظروف الحكيم كافة الصفات المرغوبة بغير تحفظ أو تحديد .

مذهب الشك والتلفيق عند أتباع الأكاديمية

ظهر التحول الملحوظ فى اتجاه المدرسة الأفلاطونية إلى الشك الفيلسفى فى العهد الذى تولى فيه قيادتها أركسيلاوس (Arcesilaus) المولود فى عام ٣١٥ والمتوفى عام ٢٤٠ ق. م . وينبغى أن نلاحظ أن أتباع الأكاديمية لم يكونوا أول من زاول الشك فى العصر الذى أعقب أرسطو ، إذ ظهر قبلهم بيرو (Pyrrho) الإيلى وقد عاصر زينو وأبيقور ، وكان يصرح بأن الامتناع النهائى عن إصدار حكم قاطع خير طريق يُسلم إلى هدوء النفس الخلو من الهوى ، ذلك الهدوء الذى اتفق الرواقية والأبيقورية على تمجيده وإعلاء شأنه^(٢) . ومن العسير علينا أن نعرف على وجه الدقة مدى التشابه بين بيرو وأركسيلاوس ، إذ أننا نستطيع - بعيدين عن كل تأثير بمذهب بيرو - أن

(١) هناك درجات مختلفة لهذا الاعتدال ، ولكن لم تكن هناك حالة واحدة معتدلة كل الاعتدال ، إذا استمددنا حكماً من مدى الهجوم الذى عاناه ثيوفراستس (Theophrastus) خليفة أرسطو من جراء ضعفه فى التسليم بأن هناك درجة للعذاب تمنع الرجل الخير من أن يكون سعيداً - قارن شيشرون : (Tusculanae Disputationes) المحاورات التسكولية (نسبة إلى تسكولوم) فى الكتاب الخامس ف ٨ - ٢٤ .

(٢) بيرو (Pyrrho) ٢٧٥ ق. م هو إمام اللاأدرية قديماً ، كان يقول إن كل حقيقة تختمل السلب والإيجاب بقوة متعادلة بحيث يمكن تأييدها ونفيها بقوة واحدة فن الخير أن أمتنع عن إصدار حكم ما ، وأن أقنع بقولى : لأدرى ! والامتناع عن الجدل وإصدار الأحكام يؤدى إلى هدوء النفس وطمأنينتها وهى غاية كانت تنشدها المدارس المتأخرة كلها .

نفهم في يسر عند ما اضمحلت تقاليد تعاليم أفلاطون الشخصية كيف أن الجانب السلبي في المنهج السقراطي - ذلك الذي تمثل واضحاً جداً في كثير من محاورات أفلاطون - كان لا بد أن يبعث فيمن يدرسون نظرية الاستاذ في بطون كتبه دافعاً غلاباً يولى وجوههم شطر الشك^(١) . وحتى في محاوره أحسن وضعها كالجهورية قد صور أفلاطون العالم الحسى المجسم الذى يتعين على الفيلسوف أن يعمل فيه - إذا التزمنا الدقة في التعبير - لا على أنه موضوع معرفة - يقينية - باعتباره موضوع معرفة ظنية : ومن ثم فإن في وسع أركسيلاوس أن يعتبر نفسه خليفة أفلاطون في إنكار التوكيد القاطع الذى يعزوه الرواقية إلى إدراك الحواس ، لصور المحسوسات المدركة ، وفي المناداة بأن الاحتمال يجب أن يكون مرشداً للناس وهادياًهم إلى الخير^(٢) .

أما عن تفاصيل التعاليم الخلقية عند أركسيلاوس فإننا لا نعلم من أمرها إلا قليلاً ، أو لعلنا لا ندرى من أمرها شيئاً ، ولكن خلفه الذى يفضل ذكاء وحصافة كارنيادس (Carneades) المولود في عام ٢١٣ والمتوفى عام ١٢٨ ق . م قد طبق فيما يظهر مذهبه في الشك بطريقة خاطرة من الناحية الأخلاقية : فقد قيل إنه كان في بعثة عظيمة من الفلاسفة سفرت

(١) بل إن الصنيع الاحتمالية الشكية التى كان أفلاطون يؤثرها في حديثه (مثل يواح لى ، يخيل إلى . . . أظن . . . قد مهدت لظهور الشك الترجيحي الذى عرف عند اتباع الأكاديمية الجديدة) انظر في منهج هذه الأكاديمية ص ١٠ في مقدمة كتابنا « علم الغيب في العالم القديم » وهو الذى ترجمناه عن شيشرون . « الترجمان »

(٢) إنى أتبع تسلىر (Zeller) في هذا الرأى بضد تعاليم أركسيلاوس الأخلاقية : وهو يستند إلى فقرة من سكستوس إمبيريكوس (Math. VII. 158) ويجب على أى حال أن أقول إن ثقافة آخرين يعالجون مذهب الشك عند ارسكيلاس على اعتبار أن ليس من الممكن على وجه القريب أن يميز عن الشك البيرونى .

إلى روما عام ١٥٥ ق. م - عند ما أثار إعجاب الشباب الروماني - وإنه لبث يوماً يحاج في تأييد العدالة ، ثم ظفر في اليوم الثاني بدحض حججه التي قالها في يومه الأول .

ولعل الرغبة في التوصل إلى يقين عملي أعظم مما يمكن أن ينتهي إليه الشك ، هي التي ردت الأكاديمية عن موقفها الشكي وصرقتها إلى نوع من التلفيق الذي تضمن شيئاً مشابهاً للنظرية الرواقية بعد إبعاد أكثر عناصرها تطرفاً ، قد دُرّس على أنه مطابق للتعاليم الخلقية عند أفلاطون وأرسطو : وقد تم هذا التغيير على يد أنتيوخس الأسكالي^(١) (Antiochus of Ascalon) الذي استمع شيشرون عام ٥١ ق. م إلى محاضراته كرئيس للأكاديمية . وقد ظهر ميل إلى مثل هذا التوفيق في المدرسة الرواقية بدا خاصة عند پانتيوس (Panaetius) الذي تزعم المدرسة في أثينا فترة من الزمان إبان النصف الثاني من القرن الثاني قبل ميلاد المسيح^(٢) : وظهر هذا الاتجاه عند المشائين كذلك ، وكانت النتيجة الواضحة لهذه الحركات فيما يبدو تسليماً واسع النطاق بين الرواقية والأكاديمية والمشائين على السواء بنظرية أخلاقية ترد محتوياتها الأساسية إلى أصل رواقى . وقد كان الخلاف الرئيسى القائم بين الرواقية والمدرستين الآخرين لا يدور حول تحديد

(١) قيل أن فيلو - سلف أنتيوخس وأستاذه - قد شغل مركزاً وسطاً بين كارنياديس وأنتيوخس ، ومن أجل هذا اعتبر في نظر البعض مؤسساً للأكاديمية رابعة ، واعتبرت أكاديمية أنتيوخس الخامسة . وينبغي أن نلاحظ أن أنتيوخس بينما يرفض بعض وجوه التناقض الظاهري عند الرواقية - كالقول بأن جميع الخطايا تتساوى في الإثم ، وأن الفضيلة كافية للخير الكامل - نراه مع ذلك يعلم بوجوده أخرى من هذا التناقض يحفل منها الذوق العام كثيراً . ونحن نعلم عن شيشرون أنه كان يرى مع الرواقية أن الحكيم وحده هو الذي يستطيع أن يكون بحق تريباً جيلاً نبيلاً حراً .

(٢) من المحتمل أن يكون هذا حوالى ١٣٠ - ١١٠ ق. م .

تفاصيل الفضيلة والواجب ، بل كان ينصب على الدرجة التي تكون فيها الفضيلة كافية للخير^(١) . وفي كلتا الحالتين ساعد انتشار الفلسفة اليونانية في الأوساط المثقفة في روما على تأييد هذا الاتجاه نحو التلفيق ، لأن العقل الروماني النزاع للجانب العملي لا يسهل عليه أن ينهى إلى التسليم الصحيح لذى تحدوه الرغبة بمذهب الشك أو آراء الرواقيين التي تفوقه في وجوه الناقض الظاهري .

(١) إن خصوم المذهب الرواقي المتطرفين — اتباعاً للأكاديمية كانوا أو مشائين — يظهر أنهم لم يتنازعوا قط حول تفضيل الفضيلة تفضيلاً مطلقاً على كافة موضوعات الرغبة التي تجازيها ولا حتى حول كفايتها للخير بدرجة ما . وإنما اقتصر نزاعهم على كفايتها للخير الكامل ليس إلا .

الفصل التاسع عشر

الفلسفة في روما

كان دخول الفلسفة اليونانية إلى روما - مع غيرها من عناصر هيلينية - تحولاً له حظره البين في تاريخ الحضارة اليونانية الرومانية ، ولكنه ضئيل الشأن من حيث تطور النظرية الأخلاقية ؛ لأن الرومان لم يتجاوزوا حالة التلمذة على الأساتذة اليونانيين - فيما يتصل بالأفكار الرئيسية في النظرية الفلسفية على أقل تقدير . وقد كان العقل الروماني ينفر بالفعل من الفلسفة نفوراً بـداً في محاولاته الأولى التي أراد بها صد تيار الفكر الحديث . ففي عام ١٦١ ق. م أصدر مجلس الشيوخ في روما قراراً بمنع الفلاسفة والخطباء من الإقامة في روما ؛ وقد وصف بلوتارخ (كاتو الكبير في الفصل الثاني والعشرين) النفور الذي أثارته البعثة الفلسفية في عقل كاتو الكبير مدة ست سنوات بعد ذلك - وقد أسلفت الإشارة إلى هذه البعثة - ولكنهم وجدوا أن غزو الفلسفة لعقولهم كان بحيث تتعذر مقاومته . فصادف الأبيقوريون الأول مستمعين وأتباعاً بين الرومان مهيبين للأفكار الجديدة ؛ ولم تمض فترة طويلة حتى أدخل المذهب الرواقى في روما پائنتيوس الذى أقام بها عدة أعوام وظفر بمودة شيبو (Scipis) و ليلئوس (Laelius) وفي أوائل القرن الأول نجد فيلو (Philo) يعلم في روما الناحية التى تعبر عن شبه الشك في نظرية الأكاديمية ، كما أن روما لم تخل من المشائين كذلك . وشعر لوكريتيوس (Lucretius) - وهو من أعظم الآثار فى الأدب الرومانى - يشهد بالحماسة الخالصة الرائعة التى استقبل بها مذهب الرواقية طائفة من أهل الفكر فى

روما . ومهما يكن من شيء فإن مذهبهم اللذى فى الخير الأقصى لم يكن فيما يبدو هو الذى اجتذب لوكرتيوس ، وإنما أثار إعجابه كفاية تفسير العالم المادى بالجواهر الفردة ، ذلك التفسير الذى يبعث فى النفس الهدوء والطمأنينة بإبعاد المخاوف الخرافية .

شيشرون (Cicero) ١٠٦ - ٤٣ ق. م

وقد وجدت الأكاديمية فى قلبها الشكى^(١) أو التلقيق محامياً رومانياً ذائع الصيت هو « شيشرون » ، وإذا نحن درسنا تاريخ مصادر الأخلاق أثارت آثار شيشرون جانباً كبيراً من اهتمامنا ، إذ أن من المحتمل ألا يكون فى الأبحاث القديمة بحث كان أكبر من كتابه عن الواجبات (De officiis) تأثيراً فى إيصال الأخلاق القديمة إلى أوروبا فى عصرها الوسيط والحديث . ولكن شأن شيشرون فى تطور النظرية الأخلاقية ضئيل بالقياس إلى غيره . لأنه لم يبد إلا فى القليل النادر استقلالاً حقيقياً فى مجال التفكير الفلسفى ، وحقيقة هو يدعى - وهو فى العادة ليس كبير التواضع - أن فضله يقوم فى أنه قدم لمواطنيه الفلسفة اليونانية فى ثوب رومانى^(٢) - أى فى لغة لاتينية - وهو يعلن أنه من حوارى الأكاديمية الشكية ، ولكن المغزى الرئيسى الذى ينطوى عليه اتصاله بالأكاديمية فى مجال الأخلاق على أقل تقدير ، يبدو أنه كان لشعوره بالخلاص من ضرورة البت أخيراً فى أمر الجدل القائم

(١) أعلن شيشرون أنه ينتمى إلى الأكاديمية التى تعتبر مؤيدة لمذهب الشك ، ولكن اتصاله بالموقف الشكى يبدو أنه كان من نوع شامل غير فلسفى ، وأما عن موقفه من علم الأخلاق وهو الذى يعنيناهنا - فنالحق أن شيشرون يعتبر أقرب إلى أهل التلقيق (eclectics) منه إلى أصحاب الشك .

(٢) أنظر مطلع كتابه عن « علم الغيب فى العالم القديم » فى ترجمة توفيق الطويل . « المترجمان »

بين الدفاع المحدود وغير المحدود عن ادعاء الفضيلة أنها تكون السعادة أو تهيبها لأصحابها^(١). وأياً ما كان الأمر فإن الشطر الرئيسى فى محتويات الرسالة السالفة الذكر بصدد الواجبات (الخارجية) مأخوذ عن بانتيوس الرواقى ومن الجائز اعتباره نموذجاً للتعاليم العملية فى المذهب الرواقى فى مظهره التلفيقى . وفى وسعنا أن نلاحظ المزايا الرئيسة الخاصة بهذه النظرية التى أمدنا بهيكل بنائها فكرة القدماء عن الفضائل الرئيسية الأربع :

(١) فى تحديد مجال الحكمة أجيز شئ لدفاع أرسطو عن طلب المعرفة لذاتها ، وإن كان النظر العقلى يخضع مع هذا للنزوع العملى .

(٢) وهذه العدالة الدقيقة تأمر الناس بأن يمتنعوا عن إيذاء بعضهم بعضاً بغير مسوغ ، وأن يحترموا ملكية الغير وأن يبروا بالعمود ، هذه العدالة يصاحبها - وإن تميز عنها - الإحسان (صنع الجميل) أو الشهامة التى تبدو فى أداء مثل هذه الخدمات التى يمكن تقديمها لكافة الناس من غير تضحية ، والسماحة فى مساعدة من تربطهم بنا أوثق الروابط ، ونعنى بهم المواطنين ومن تربطهم بنا وشائج رحم وقربى مع تفاوت مراتبهم والذين توثقت بيننا وبينهم عرى الصداقة والمحسنون إلى الغير ، وأهم من هؤلاء جميعاً وطننا وهو أحق الجميع بخدماتنا .

(١) أقول « تكون السعادة أو تهيبها » لأنه يبدو لى جلياً أن شيشرون - على عكس الرواقية المتقدمين على أقل تقدير - كان يدرك معنى السعادة (εὐδαιμονία) أو الحياة السعيدة (beata vita) على أنها نتيجة الفعل الفاضل وليست شيئاً يعتبر الفعل الفاضل هو العنصر الوحيد أو الرئيسى فيه - ارجع إلى « عن الغايات » الكتاب الخامس ، ف ٨ - ٢٣ .

(٣) وتحت موضوع الشجاعة أو عظمة النفس تبدو صفتان مختلفتان
 مثاراً لكل ثناء - احتقار الفيلسوف للأشياء والأحداث الخارجية ، والروح
 الذى يدفع رجل الأعمال إلى الإقدام على المشروعات الشاقة الخطرة . وأخيراً :
 (٤) الفضيلة الرابعة وهى العفة (الاعتدال) وهى تدرك باعتبارها مراعاة
 للياقة أو المطابقة التى تعتبر بمعنى واسع مظهراً أو تنمة للفضائل كلها . ويجدر
 بنا أن نلاحظ - مع هذا - أن المذهب الرواقى كما يتمثل عند بانتيقيوس فى
 علاجه الشائع لعلم الأخلاق لم يترفع عن البحث فى جر المفساسم وقضايا
 المآرب - أى السلوك النفعى بمعنى دارج - كشيء متميز عن خيريته الأخلاقية ^(١)
 (honestum) رغبة منه فى أن يقوى على وجه خاص واجبات الرحمة
 المتبادلة بعرض الميزات الدنوية الناجمة أمام أولئك الذين يقومون بأدائها .
 ويبدو أن من المسلم به وجود حالات صراع واضح بين النفعية والفضيلة
 تستحق النظر الدقيق : فقد كان من المتفق عليه أن الفضيلة نافعة بحق على
 الدوام أبداً ، ولكن الموضوع الذى كان يتطلب البحث هو : إلى أى حد
 كانت مزاوله الفضيلة تنطوى على تضحية صاحبها لمصالحه الدنيوية فى سبيل
 الواجب الاجتماعى ، فمن ذلك أنهم اختلفوا فى مدى تقيد التاجر فى المساومة
 بإباحة الظروف التى تؤثر بالفعل على قيمة بضائعه .

ومهما يكن من شيء فإن مساهمة روما المستقلة فى تطور التفكير الإنسانى
 لتلتبس بوجه خاص فى فقه القانون أكثر مما تلتبس فى مجال الفلسفة ، ومن
 أجل هذا كان أعظم مظاهر تأثير الرواقية فى شيشرون ^(٢) يتجلى عندما

(١) فى ترجمته لكلمة (xalov) أسقط المعنى القديم الشامل وهو « جميل » ولم يظهر
 إلا المعنى الأخلاقى « النبيل » أو « الشريف » .

(٢) كان شيشرون من أتباع الأكاديمية الجديدة ، وكان فى أغلب آرائه يؤثر الأبيقورية
 على الرواقية ويستهن تفكير المدرسة الأخيرة . « المترجم »

يشرع في معالجة الأخلاق في مظهرها القانوني ، وقد رأينا منذ حين فكرة القانون باعتبارها وجهاً بارزاً من وجوه المذهب الرواقى ، ذلك القانون الذى يفرض على الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً وعضواً فى الهيئة الكونية العظيمة للنوع الإنسانى كله - وهو قانون إلهى أبدي أسمى مقاماً وأعظم سداداً من قوانين الهيئات السياسية الخاصة . وليبيان هذه الفكرة هيا المذهب الرواقى طريق الانتقال من وجهة النظر اليونانية القديمة فى علم الأخلاق - التى اعتبرت فكرة الخير والفضيلة فيها أساسية - إلى وجهة النظر الحديثة التى تعتبر علم الأخلاق فى الأصل دراسة للقانون الأخلاقى . وفى هذا الانتقال كان الدور الذى قام به شيشرون دوراً له خطره الملحوظ فى نظر التاريخ ، ذلك لأن فكرة قانون ثابت صادر عن الله أو العقل أو الطبيعة قد أدركها شيشرون وتمثلها خيراً مما تمثل أكثر الأفكار الفلسفية التى حاول أن ينقلها من الفكر اليونانى إلى الفكر الرومانى ؛ وأكبر القطع الأخلاقية فى كتاباته تأثيراً هى تلك التى تحدث فيها عن هذا القانون - الذى تصوره أحياناً تصوراً موضوعياً كقانون صالح لكافة الناس فى كل زمان ومكان ، يعلو سلطانه على سلطان كل تشريع إيجابى قد يتعارض معه ، وتصوره حيناً آخر تصوراً ذاتياً باعتباره العقل الأسمى 'غرس فى عقل كل إنسان منذ ولادته ، يأمره فى غير خطأ - عندما يتطور تطوراً مناسباً - بما يقوم بعمله أو يكف عن فعله . وقد شاعت فكرة القانون الطبيعى السالفة الذكر بين رجال القانون من الرومان عن طريق شيشرون أول الأمر ، مع مفكرين متأخرين أكثر تأثراً بالرواقية ، وقد اختلطت هذه الفكرة بالفكرة التى تقررت منذ حين بصدد قانون عام لكافة الشعوب ، تلك الفكرة التى هذبها بالتدريج عبقرية الرومان فى تشريع القوانين لتسد ما كانوا يشعرون به فعلاً من ضرورات

التبادل التجاري مع الأجانب ، وقد أصبح اختلاط هاتين الفكرتين المصدر المعروف لما أطلق عليه رجال القانون « عدالة روما » . وبعد ذلك بعدة قرون من الزمان عندما بعثت دراسة فقه القانون الروماني في المرحلة الأخيرة من مراحل العصور الوسطى ، صادفت هذه الفكرة اهتماماً جديداً وأضحت - كما سنرى بعد - الفكرة الأصلية أو الرئيسية في النظر الأخلاقي الحديث في أولى مراحلها .

الفصل العشرون

المذهب الرواقى عند الرومان

سـنـكا - ابيكتيتوس - ماركوس أوريليوس

وإذن فقد كان المذهب الرواقى أوفى ثمرات النظر العقلى اليونانى إلى الشعور الخلقى فى روما، وتمشياً مع هذا رأى يلوح لنا أن من خلال هذه المدرسة يمكننا أن نتبع فى وضوح بـتـن رجـع العقل الرومانى على النظرية التى تلقاها عن الإغريق^(١). وأياً ما كان الأمر فإن من العسير أن نـمـيز فى دقة بين تأثيرها وبين التطور الباطنى الطبيعى للمذهب الرواقى . وكان من الطبيعى أن ينشغل الرواقية المتقدمون بتصوير الخواص الداخلية والمميزات الخارجية التى تميز الحكمة والفضيلة المثالية وأن يتفاضوا بعض الشيء عن الهوة القائمة بين الحكيم المثالى والفيلسوف الحقيقى ، وإن لم يجهلوا هذه الهوة أبداً . ولكنهم عندما أجابوا على هذا السؤال : « ما هو خير الإنسان ؟ » بتفسير متقن للحكمة الكاملة ، كان من الطبيعى أن يسترعى نظرهم سؤال آخر هو : « كيف يتسنى للمرء أن يتخلص من شقاء الدنيا وحماتها ويتوجه نحو الحكمة ؟ » ثم إن ترجيح المصلحة الخلقية على المصلحة العلية ذلك الترجيح الذى كان يميز العقل الرومانى ، قد أعطى

(١) ينبغى ألا أتفاضى عن ذكر المدرسة الوحيدة المستقلة علانية عن غيرها من مدارس التفكير الخلقى وهى المدرسة التى تمثل فى روما باعتبارها أصيلة المنبت وهى مدرسة السكستانيين (Sextii) التى أنشأها كوينتوس سكستىوس (Quintus Sextius) الذى ولد حول عام ٧٠ ق.م. على أنه يبدو أنها لم تكن ذات شأن أو استقلال فلفى يجعلها جديرة بأكثر من نظرة عابرة فى عرض موجز كبعضنا الذى بين أيدينا ، ويلوح لنا أنها كانت فى الأصل مختلفة عن المذهب الرواقى مع تلقيح خاص ببعض العناصر الفيثاغورية . ولكنها كانت تكشف عن أصل رومانى فى غير خلقية جديدة ملحوظة واحتقار للتأنىق فى التدقيق الجدل .

هذا الموضوع السمو الذى كان له فى الكتابات التى ظهرت فى عصر
الامبراطورية ، تلك الكتابات التى تمدنا بأعظم الوسائل المباشرة لدراسة
النظرية الرواقية .

سنا (Seneca) + ٦٥ م :

ففى سنكا على سبيل المثال يتجلى هذا المظهر من مظاهر المذهب الرواقى
المتأخر فى وضوح وجلال ، فهو لم يدع بأنه حكيم ، ولكن يقول إنه فى طريقه
إلى الحكمة : ولئن كان من اليسير عليك أن تجد الطريق إلى الفضيلة ، فإن
حياة من يجتازه كفاح متصل مع الشهوات والأخطاء ، حملة لاهوادة فيها ،
والتهيو لها يتطلب من الإنسان تدريباً على التمسك ، كهذا الذى يزاوله الناس
أيام الغذاء اليسير والكساء الخشن الذى اختير عن قصد .

ايكيتيتوس (Epictetus) :

وفى أيبكتيتوس مشابهة منه إذا كد استحالة وجود الحكيم الرواقى فى
الحياة الواقعية ، ولأنه ليندر حقاً أن يوجد أفراد يشبهونه فى تقدمه الجاد
نحو الحكمة ، يتأثرون تأثراً قوياً بهاتين الكلمتين الخطيرتين : « تحمل ،
و تجنب ، وعلى هذا كانت الفلسفة فى نظر سنكا وإيبكتيتوس تعبر عن
نفسها باعتبارها الدواء الناجع الذى يلشده الناس منساقين بشعورهم بالضعف
والمرض ، وهو دواء تقتصر مهمته « على المرضى ولا تتجاوزهم إلى غيرهم
من الأصحاء ، والحكمة التى تستخدمها الفلسفة فى تبرئة مرضاها سبجية لا تحتاج
إلى إبحاث مسببة ولا تتطلب ضروباً من التدقيقات الجدلية ، بل تستلزم
مراناً متصلًا وتهذيب نفسى واختباراً ذاتياً ؛ وهذا الإحساس بالفارق بين
النظرية والحقيقة يضاف على الجانب الدينى فى الفلسفة الرواقية قوة ومعنى

جديدين يبدوان في أقوال المتأخرين من أتباع هذه المدرسة . والنفس التي تشعر بضعفها يزداد ميلها إلى فكرة اتصالها بالله ^(١) الذي كان الرواقى يشعر في نفسه أنه نبيه ومُبلغ رسالته ، وفي موقفه المثالي من الأحداث الخارجية كان النظر إلى النفس باستخفاف أقل وضوحاً من الإذعان الذي يحدوه الورع . وما عرف منذ القدم من تعويل العقل على نفسه واحتقاره لحياة الإنسان الطبيعية باعتبارها مجرد ميدان لمرانه يبدو أنه قد نقلص وذوى تاركاً مجالاً للنفور الواضح من الجسم باعتباره عنصراً غريباً يقوم بسجن الروح وتقييدها ، وصار الجسم « جثة هامة تعولها النفس » ^(٢) ، وأصبحت الحياة « إقامة قصيرة الأمد في عالم غريب » ^(٣) ، أو رحلة في بحر عاصف لا مرساة فيه إلا بالموت ^(٤) .

ماركوس أوريليوس ١٢٠ - ١٨٠ م :

إن النزعة الدينية العنيفة التي تبدت في المذهب الرواقى المتأخر قد اتسمت بحرارة عاطفة خاصة تجلت في تأملات الإمبراطور الرواقى ماركوس أوريليوس فهو يقول في كلمة من أعظم كلماته إنارة للشعور وإبانة عن العاطفة المميزة لمدرسته التي انحدرت إلينا : « أيها الكون ، إن كل شيء يتسق معك يتسق معي أيضاً ، لا شيء يكون بالنسبة لى مسرفاً في التكبر أو بمعناً في

(١) المعروف عن الرواقية أنهم ماديون فالموجودات كلها ومنها العقل جسمانية ، أما العقولات واللاجسميات فيريدون بها أفعال الأجسام ! والجسم عندهم يتألف من مادة ونفس جازيمسك أجزائها (كالمهوى والصورة عند أرسطو) واعتبروا النفس الحسار جسمياً يقوم في مكان بالذات ! المادة هي المبدأ المنفعل والحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل وإذا ذكروا الله قصدوا به هذه النار وقانونها أو العقل الكلى (اللاغوس) وبهذا المعنى يتحدثون عن الصلاة لله و ... الخ .

(٢) ايكتيوس . (٣) ماركوس أوريليوس . (٤) سنكا .

التأخير متى جاء في الوقت المناسب بالنسبة لك . كل شيء تجيء به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمر لى . منك خرج كل شيء وفيك يقوم كل شيء وإليك يعود كل شيء . ، يقول الشاعر : « يامدينة كيكروپس (Cecrops) المحبوبة ، أفلا يجوز لى أن أقول أنا : يامدينة الإله المحبوبة ؟ . » إن تذكر صلة الإنسان بالإله ، ورعاية الرابطة التى تصل بين الإله أو الروح الذى يحكم حكماً تاماً فى صدر كل إنسان وبين النفس السكايه التى تعتبر جزءاً منه ، والعيش مع الآلهة ، والكف عن كل عمل إلا ما ارتضاه الإله ، وتلقى ما يعطيه الله بامتنان مهما كان أمره ، والاتجاه إلى الآلهة فى كل المناسبات والتحول من عمل اجتماعى إلى آخر مع التفكير فى الله - مثل هذه الشرائع يردده - على الدوام ماركوس أوريليوس تنبيهاً لنفسه . وقد أجمل رأيه فى الحياة الخيرة فى قوله : « احترم الآلهة وساعد بنى الإنسان ، ولا انفصال بين شقى هذا الرأى ، لأن الظلم - وهو رفض المعونة التى هيأتنا الطبيعة لتقديمها للكائنات الناطقة - هو فى ذاته عقوق ، وحبسه للبشر يجرى على أسلوب فى الرقة والتشاورك الوجدانى نحو الضعف الذى لا يمت بصلة لعالمية الرواقية المتقدمون المجردة الصارمة نوعاً ما : إنه لم يقصد إلى مجرد أداء واجبه كعضو فى هيئة كونية مؤلفة من كائنات اجتماعية عاقلة ، بل كان هدفه « أن يحب الناس من أعماق قلبه ، بل « أن يحب حتى هؤلاء الذين يرتكبون الإثم ، ظناً منه أن الذين يخطئون عن جهل تربطهم بنا صلات رحم وقربى .

ونجد فى نفس الوقت فقرات أخرى فى هذه الأقوال الحقيقية المثيرة تشهد فى وضوح بصعوبة الربط بين : (١) الاحترام الفلسفى لهذا العالم فى جملته باعتباره نتاجاً كاملاً للعقل الأسمى ومن أجل الإنسان باعتباره نتاج

الخلق الإلهي وبين (٢) الاستخفاف الفلسفي لكل الأشياء ذات المقاصد والرجبات الدنيوية ، مع مايلشأ عن هذا من شعور ملازم للفيلسوف يحمله على النفور من أكثر الكائنات البشرية التي يكون على اتصال بها . فاركوس أوريليوس يبحث نفسه على تأمل النظام الحكيم الذي يربط كافة الكائنات بعضها ببعض الآخر بروابط قدسية بحيث صيغت الكائنات الدنيا من أجل العليا منها ، وهيات العليا بحيث يلائم بعضها بعضا ، ثم هو يدعو نفسه إلى التفكير في كيف أن المحسوسات تبعث على الازدراء وتقبل الفناء السريع ، وكيف أن سلسلة الأحداث الدنيوية مصدر تحول معروف سريع الزوال ، عديم القيمة ، « إنها مشاجرات وألعاب أطفال وكدح نمال وأعبانات تحركها الخيوط هنا وهناك » - أو سيل مزبد على الحكيم أن يقف وسطه مثله كمثل « صخرة تتحطم عليها الأمواج بلا انقطاع ، أو أسوأ من هذا - إنها خسيسة تبعث على الاشمئزاز ، فكما أن الاستحمام ينكشف عن دهن وعرق وقذارة وماء آسن ، فكذلك الحال في كل منجى من مناحي الحياة والكائنات . . وهو يقول لنفسه إن الموت خليف بالاحترام جدير بأن يتهيا له الإنسان كما يتأهب لعمل من آثار الطبيعة ، ولكن أكبر ما يغريه بالإذعان للموت هو النظر في الأشياء وصفاتها الميزة لها التي يخلصه منها الموت ، وهذه الفجوة القائمة بين المثل الأعلى والواقع الموجود لا يمكن أن تسد بالتفكير في عالم ينقل إليه ويفضل هذا العالم الوانمي ويفوقه بها ، لأن المدرسة الرواقية وإن كانت قد اعتنقت القول بامتداد حياة الفرد بعد الممات - حتى يقع الاحتراق الأكبر الذي قدر لإنهاء كل عصر دنيوى ، ورد كافة الأشياء مرة أخرى إلى أصلها الناري ومادتها القدسية التي صدرت عنها - فإنها -

المدرسة الرواقية - لم تتعود نوكيد هذا الاعتقاد في تعاليمها الأخلاقية ؛ وقد كان اعتناقهم لهذا الاعتقاد - في هذه المرحلة من مراحل المذهب الرواقى على أقل تقدير - موضع شك منهم فيما يلوح - متى كانوا لا يهتمون به كل الإهمال (١) .

ويلوح لنا أن ماركوس أوريليوس لم يفصل في موضوع البحث فيما إذا كان الموت هو مجرد تغير أو فناء ، انتقال إلى عالم آخر ، أو حالة أخرى مجردة من الإحساس ، ومع ذلك فهو في أحيان أخرى يميل من غير شك إلى إقرار الرأى السلبي . وهو يقول لنفسه : « بعد هنيئة يفنى جسمك وينعدم وجودك تماماً كما حدث من قبل لـ هادريانوس (Hadrianus) وأوغسطس (Augustus) » ، بل يتعجب في نص يسترعى النظر فيقول : كيف يمكن أن تكون الآلهة قد أحسنت تنظيم كل الأشياء تنظيماً موحهاً إلى خير الإنسان ثم تقبل مع هذا أن يفنى بعد الموت فناء تاماً أعظم الناس حظاً في الفضيلة وأكبرهم اتصالاً بالآلهة ؟ وقد كان يحسد لنفسه عزاء في قوله : « إذا كان من العدالة أن يبعثوا أحياء من جديد ، لكان بعثهم أمراً ممكناً ، وإذا كان بعثهم مرهوناً بالطبيعة فإن الطبيعة ستعمل على هذا النحو ، وهذه الفقرة الأخيرة تحمل الطابع الذى يميز المذهب الرواقى ، وهو أن تتلقى الدنيا على ما هي عليه ،

(١) من العسير أن نتبع وجوه الخلاف والتغير الذى طرأ على النظرية الرواقية في موضوع الحياة بعد الموت ، ونحن نعلم عن معلمها القدامى أن كلياثير (Cleanthes) كان يرى أن النفوس تبقى بعد فناء الأجساد ، أما خريسيبوس فإنه يرى أن نفوس الحكماء وحدهم هى التى تبقى حية في هذه الحال ، ونلاحظ أن بائيتيوس ينسرد بإنكار خلود النفس كلية . أما ابيكتيوس فإنه قد رفض في وضوح اعتناق هذا الاعتقاد ، وقد أسهب سنكا في بعض نصوص له في نعيم النفس المقيم التى تتخلص من سجن الجسد ، وذلك بطريقة تكاد تكون أفلاطونية ، ومع هذا فى نصوص أخرى يبدو أنه يوازن بين الفناء والتغير كما فعل أوريليوس .

وأن توطن العزم على أن نجدها على حالها الراهنة على وجه يسوده الكمال ،
لأن تفترض حياة مقبلة خيراً من هذا الواقع القائم ، تختفى فيها وجوه النقص
الموجودة الآن .

وفي وسعنا أن نقول إن النظرية الخلقية الأساسية في المذهب الرواقى
تقوم على قلب الحجة الرئيسية في الإلهيات الخلقية الحديثة ، يقول أوريبايوس :
« ليس من المعقول أن تكون طبيعة الكون قد ارتكبت خطأ جسيماً
لنقص في قوتها أو عوز في مهارتها حتى يقع الخير والشر للأخيار والأشرار
بغير تمييز » .

ولمى هذا الحد يتفق الفيلسوف الرواقى مع الفيلسوف المسيحى ، ولكن
بينما يستلج الأخير من هذا ضرورة افتراض حياة مقبلة بريئة من الظلم الذى
يتمثل في توزيع الخير والشر في هذه الدنيا بغير تمييز بين أهله ، نرى
الفيلسوف الرواقى يقيم استنتاجه على أساس أن ما يوزع في الدنيا بغير تمييز -
« من حياة وموت وشرف وعار وألم ولذة » ، لا يعتبر خيراً ولا شراً (١) .

(١) أى أنها على الجهاد - وقد فسرنا هذا في هامش سابق لنا صفحة ٧٤ في الترجمة
العربية .

الفصل الحادي والعشرون

الأفلاطونية المتأخرة والأفلاطونية المجددة

ومهما يكن من شيء فقد كان بين المدارس الرئيسية الأربع التي أعقبت أرسطو مدرسة أفلاطونية شغلت نظرية خلود النفس في الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم مؤسسها^(١). وقد كان من المتوقع أن تبدو نزعات التقشف والزهد التي لاحظناها في المذهب الرواق - كالنفور من العالم الواقعي التي تعترية التغيرات المادية الحتمية الدنيئة - أكثر وضوحاً واستمراراً للنظر في مرحلة متأخرة من تاريخ هذه المدرسة حيث تظهر هذه النزعات في الحقيقة باعتبارها التطور الطبيعي لعنصر من عناصر التعاليم التي نادى بها الأستاذ.

بلوتارخوس (Plutarch) - حوالي ٤٨-١٢٠ م

ولهذا فليس من الغريب أن نلاحظ عندما يتناول دراسة بلوتارخوس أن فكرة الأكاديمية القديمة عن الإنسان الخلق بين عناصر الحياة الإنسانية العليا وعناصرها الدنيا لم تعد النظرية الأفلاطونية المعروفة؛ وقد برز من جديد رأى أفلاطون الذي يتناول وجوه النقص المحتمسومة في عالم التجربة الحسية، فمن ذلك أننا نجد بلوتارخوس يسلم ويتوسع في رأى أفلاطون الذي عرضه في «النواميس»، وذهب فيه إلى أن هذا النقص يعزى إلى نفس دنيوية شريرة تجاهد ضد الخير. وهو رأى لبث مهما لا يلاحظه أحد في أكثر مراحل

(١) أنا نفسي غير مستعد لتأييد القول بأن أفلاطون قد سلم فعلاً بهذه النظرية في آخر مراحل مذهبه، ولكنني أعتقد أن باحثي محاوراته القدماء قد نسبوا هذه النظرية إليه بغير مبرر أو تحفظ - وخاصة قوة المناقشة التي تبدو في فيدون (Phaedo) التي فيها تأيدت الفكرة على وجه التحديق.

العصر المتوسط . ثم إننا نلاحظ مرة أخرى الأهمية التي يعزوها پلوتارخوس لا إلى تأييد الديانة العقلية وما تضيفه على أهلها من سلوى فحسب بل ينسبها إلى الاتصالات الخارقة للعادة التي يهبها الإله لصفوة من الناس في حالات معينة ، كما يقع في الأحلام والنبوءات أو عن طريق نذر خاصة كالنذر التي تكشف عنها عبقرية سقراط ، وهو يرى أن النفس يلغى عليها من أجل هذه الومضات التي يشع عنها الحدس - أن تكون مهبة لاستقبالها بالتزام الراحة والهدوء ، وإخضاع الشهوات الحسية بالتزام العفة . وهذا النفور نفسه بين العقل والمادة ، وهذا النزوع إلى التقشف ابتغاء اكتساب القدرة الخاصة على تلقى الرسائل الإلهية أو شبه الإلهية عن طريق الابتعاد عن شهوات الجسم ، قد تكشف هذا كله في مذهب الفيثاغورية التي ابتعثت في القرن الأول والثاني لميلاد المسيح . وفي الحق إن رأى پلوتارخوس وغيره من معروض آراءهم ، يعزى إلى مزاج من تأثير الفيثاغورية الحديثة والنظرية الأفلاطونية . على أن النزوع العام الذي نلاحظه لم يتمثل كاملاً في مذهب فلسفي عقلي إلا في آخر من ولد من كبار المفكرين في العصور القديمة ، ونعني به « أفلوطين المصري » .

أفلوطين (Plotinus) ٢٠٥ - ٢٧٠ م

إن مذهب أفلوطين يعتبر تطوراً غريباً لهذا العنصر من عناصر الأفلاطونية الذي كان له أعظم حظ في افتتاح العقل في العصر الوسيط بل والعصر الحديث كذلك ؛ على أن هذا العنصر يكاد يكون قد اختفى عن الأنظار تماماً في مباحث المدارس الفلسفية التي أعقبت أرسطو وفي نفس الوقت نلاحظ أن وجوه الخلاف بين الأفلاطونية الأصلية وهذه الأفلاطونية

المحدثة تلفت النظر في الاستمساك الذي يحدوه التوقير للمذهب الأول (الأفلاطونية) ذلك التوقير الذي يعمل على تأييده المذهب الثاني (الأفلاطونية المحدثة) على الدوام . وقد رأينا أن أفلاطون قد وحد بين الخير والجوهر الحقيقي للأشياء ، ووحد مرة أخرى بين هذا الجوهر الحقيقي وبين ما يمكن إدراكه ومعرفة على وجه التحقيق في الأشياء . ويتصل بهذا الرأي إعتبار نقص الأشياء أو خسرتها شيئاً خلواً من الوجود الحق بعض الشيء ، ولهذا لم يكن خليقاً ألبتة بأن يكون موضوع تفكير أو معرفة ؛ وتبعاً لهذا لا يستخدم أفلاطون حداً فنياً للتعبير عما ينطوى عليه العالم المحسوس المتقوم بما يعوق عن تفسير العالم المثالي المجرد تفسيراً كاملاً ، والذي يعرف في مذهب أرسطو بالهيولي (ὅλη) التي لا شكل لها إطلاقاً . ولهذا فإننا حين نجتاز مبحث الوجود إلى مبحث الأخلاق في الفلسفة الأفلاطونية ، نلاحظ أن أسس حياة وإن كانت لا تتحقق إلا بالانصراف عن الشئون الإنسانية المحسوسة ويهيئها المادية ، إلا أن العالم المحسوس لا يعتبر مع ذلك مثار نفور أخلاقي واضح . بل الأحرى أن نقول إنه يصادف عند الفيلسوف اهتماماً جدياً ابتغاء جملة شيئاً متسقاً يسوده الخير والجمال على قدر الاستطاعة . أما في الأفلاطونية المحدثة فإن انحطاط حالة النفس الإنسانية المتجسدة يتمثل في دقة وجلاء ، ومن ثم كانت المعرفة الجليلة الواضحة للمادة التي ليس لها شكل (ὅλη) باعتبارها الشر الأول ، الذي يصدر عنه الشر الثاني ، وهو الجسم (σῶμα) الذي يعزى إلى تأثيره كل ما في وجود النفس من شرور ؛ وعلى هذا فإن في وسعنا أن نقول إن الأخلاق عند أفلاطون تمثل مذهب الرواقية في المثالية الأخلاقية

بعد فصلها عن الطبيعة . والخير الوحيد عند الإنسان هو الوجود العقلي المحض للنفس التي تبرا في ذاتها براء تاماً من الخطأ والنقص متى كانت بمنجاة من تأثير الجسم ؛ وإذا أمكن ردها إلى نشاطها الذي يعوق وجودها الأصلي فلا شيء خارجي أو جسماني يمكن أن يؤدي خيها الكامل على وجه محقق . وأحظ ضروب الفضيلة - وهي الفضيلة المدنية التي صورها أفلاطون في جمهوريته - هي الفضيلة التي تستخدم في الحد وفي تنظيم الدوافع الحيوانية التي يعزى وجودها في النفس إلى اختلاطها بالجسد ، أما الحكمة العليا أو الحكمة الفلسفية والعفة والشجاعة والعدل فإنها في الأصل تطهير للنفس من أدرا ن اتصالها بالجسد ، حتى تصل آخر الأمر إلى أسمى حالات الخير التي لا تتصل فيها النفس بالجسد ، وتنصرف كل الانصراف إلى العقل وترجع إلى تشبهها بالإله . ومن الضروري أن نلاحظ أن أفلاطين نفسه لا يزال أفلاطونياً إلى حد أنه يعتقد بأن قهر الشهوات الجسمانية الطبيعية قهراً تاماً ضروري لتطهير النفس ، ولكن هذه النتيجة التي أملاها التنسك والتشف قد مضى فيها إلى أقصى آمادها تليذه فورفريوس (Porphyry) .

وأيا ما كان الأمر فلا تزال أمامنا نقطة عليا ينبغي أن نرق إليها من المادة صعداً في مجال الأفلاطونية الحديثة ، وفي هذه النقطة كان الاختلاف بين نظرية أفلاطين ونظرية المثل عند أفلاطون لا يقل عن هذا إنارة للدهشة لأنه نتيجة صادقة للتأمل المستزن في تعاليم أفلاطون ؛ فالغرض الأساسي وفلسفة أفلاطون الميتافيزيقية هو أن الوجود الحقيقي هو من غير شك موضوع للتفكير والمعرفة بقدر ما هو حقيقي ، ولهذا فإن العقل كلما تقدم في مجال التجريد من الجزئيات المحسوسة وإدراك الوجود الحقيقي كان تفكيره

أكثر دقة وأعظم وضوحاً ، ومع ذلك فإن أفلوطين يقول إنه مادام كل فكر ينطوى على إختلاف أو ثنائية من نوع ما فليس من الممكن أن يكون هذا الفكر هو الحقيقة الأولى في الكون وهي ما نسميه بالإله . ولا بد أن يكون الله هو الوحدة الضرورية السابقة على هذه الثنائية . وهو موجود لا يعتريه أى إختلاف أو تحديد ، وتبعاً لهذا يكون أسمى صور الوجود الإنسانى الذى فيه تدرك النفس هذا المطلق ، يجب أن تكون بحيث يكون كل فكر محدد واضح متفوقاً سامياً ، وكل وعى للنفس غائصاً فى حالة نشوة تستوعبه . وقد أنبأنا فورفوريوس أن أستاذه أفلوطين قد وصل إلى هذه الحال السامية أربع مرات خلال السنوات الست التى قضاها فى صحبته .

وقد نشأ مذهب الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وانقضى على نشأته أكثر من قرن قبل أن نراه مزدهراً فى أثينا القديمة . ومن هنا اعتبر هذا المذهب هيلينياً أكثر منه يونانياً ، أى أنه ثمرة إمتزاج الحضارة اليونانية بالحضارة الشرقية . ولكن مهما يكن قالب العقل شرقياً ، ذلك العقل الذى احتضن فى تلمف نظريات الإشراف والزهد التى أسلفنا وصفها ، فإن أساليب الفكر التى وصلت بها هذه النظريات فلسفياً يونانية بالضرورة ؛ وقد بلغ طلب اليونان للمعرفة أوجه فى التهيؤ للجذب عن طريق تطور عقلى طبيعى يقوم فيه إشتداد الشعور الخلقى الذى يمثله الرواقية بنصيب له خطره ، وانتهى التصور المثالى اليونانى لحياة الإنسان الطبيعية بنفور تام من الجسد وآثاره . ولا يلغى فى الوقت نفسه أن نغض النظر عن أوجه الشبه بين نظرية أفلوطين والاتحاد المملحوظ للفكر اليونانى والعبرى الذى عبر عنه فيلوچودايوس (Philo Judaeus) قبل ذلك بقرنين من الزمان ، ولا أن تتغاضى عن أن

المذهب الأفلاطوني قد تطور في خصوصية مشعور بها مع الديانة الجديدة التي انتشرت من أرض الميعاد Judea والتي كانت - عند ما كان أفلوطين يضع نظريته - تهدد بغزو العالم اليوناني الروماني . وأخيراً لا ينبغي أن نتغاضى كذلك عن أن هذا الدين قد كان السند النظري الرئيسي في كفاح اليأس الذي وقع في عهد جوليان لإبقاء عبادة الشرك القديمة . والآن علينا أن نولى وجوهنا شطر عالم الفكر الجديد الذي قام من غير شك على أنقاض الفكر القديم بعد إخفاق هذا الكفاح .