

# الفلسفة الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الثاني

طبع بالقاهرة في أكتوبر سنة ١٩٣٨

مفروق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى



# الفلسفة الاغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الثاني

طبع بالقاهرة في أكتوبر سنة ١٩٣٨

شبكة كتب الشيعة



مفروق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تتمة

الفلسفة المصلية

# أرسطو

## (١) حياته

ولد « أرسطو » بمدينة « استاجيرا » في سنة ٣٨٤ قبل المسيح . وكان أبوه « نيقوماخوس » طبيباً خاصاً للملك « آمنتاس الثاني » ملك مقدونيا جد « الاسكندر » . ولم يعرف التاريخ الصحيح شيئاً عن طفولة « أرسطو » ومبدأ شبابه بالرغم من تلك الأساطير الطويلة العريضة التي يرويها مؤرخو العرب ، فانها ليست من الحق في شيء ، وإنما كل ما حفظه لنا التاريخ هو ما بعد العام السابع عشر من هذا الشباب القيم المفعم بالمعظمة والجلال وأسباب انجلود ، فقد حدثنا مؤرخو الحركة العقلية أن « أرسطو » هجر مسقط رأسه وهو لا يزال شاباً في السابعة عشرة من عمره واتجه إلى أتيناً حاملة لواء الثقافة والتفكير الفلسفي في ذلك العهد ، فظل يختلف إلى مدرسة « الأكاذيمي » التي كان ينبع منها — بفضل تعاليم « أفلاطون » ومخلفات « سقراط » — نور علوي كفيل بتلك النتائج الباهرة التي أنارت كل أنحاء الدنيا ، وقادت رؤوس المفكرين في كل جنات الكرة لأرضية . ولم لا ؟ ألم يجمع العرب في دولتهم الشرقية والغربية على أن « أرسطو » هو المعلم الأول ؟ . ألم يتخذ علماء الدنيا جميعهم منطقهم نبراشاً هادياً يبددون بوساطة نوره ظلمة الباطل وحناس الشكوك والاهام ؟

ألم يتخذ الساسة في ماضى العصور وحاضرها جمهورية « أفلاطون »  
وسياسة « أرسطو » مرشداً فيما يضعون من دساتير ويشرعون من قوانين ؟  
ألم يطمئن الأخلاقيون في مشارق الأرض ومغاربها إلى خير « سقراط »  
وفضيلة « أفلاطون » وسعادة « أرسطو » ؟ ألم يجزم كثير من علماء  
هذا العصر بأن كثيراً مما وصل إليه « أرسطو » من بحوث في الرياضة  
وعلم النفس وعلوم الحيوان والنبات لا يزال موضع احترام كل العلماء في  
هذه العصور الحديثة ؟ . وأخيراً ألم تظل قاعدة الوحدات الثلاث التي  
وضعها للقصص المسرحية معمولاً بها في فرانساً طوال القرن السابع  
عشر ؟ .

ظل « أرسطو » يتلقى دروس « أفلاطون » زهاء عشرين عاماً  
كان أثناءها طالباً ومؤلفاً يقيد خواطره وملاحظاته على مذهب أستاذه  
الذي كان يختلف معه كثيراً في النزعة والتفكير والنظر إلى الحياة حتى  
قيل : إن « أفلاطون » بالرغم من الاحترام الذي كان يحمله لهذا التلميذ  
والأمل الذي كان يعلقه عليه كان لا يجه لنزوعه المادى وتعلقه بالواقعية  
الغالية وللقسوة التي كان يشاهد أثرها بادياً في أعماله .

وقد ذكر هذا زملاء « أرسطو » في التلمذ بهيئة دفعت بعض  
المؤرخين إلى القول بأنه بلغ من القسوة على أستاذه إلى حد أنه كان  
يضايقه في آخر حياته بالأسئلة المخرجة حتى يضطره حيناً إلى البكاء  
وحياناً إلى مغادرة المدرسة . وهذا — فيما نرى — عار عن الصحة ،  
لأننا نستبعد كل الاستبعاد أن يضعف « أفلاطون » إلى حد أن يسكى  
من النقد مهما كان قاسياً ، وفوق ذلك ، فإنه لم يكن — فيما نعلم — يرتبك

من الاعتراضات التي كان خصومه يوجهونها إليه ولا يضيّق صدره منها  
حقيقاً يضطّره إلى البكاء .

على أن من يكتب مثل تلك العبارة المؤدبة الرقيقة التي قدم بها  
« أرسطو » قدّمه لمذهب « المثل » لا يمكن أن يضطهد أستاذه الشيخ  
إلى حد أن يلجئه إلى البكاء . وإليك هذه المقدمة :

« ومع ذلك فاني لا أخفي أن بحثاً من هذا القبيل يمكن أن يكون  
جائزاً لنا من الحرج بموضع مادام أن مذهب « المثل » قد وضعه  
أشخاص أعزاء علينا ، ولا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي  
من جانبنا أننا لصالح الحق نقصد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصاً ما دمت  
أدعى أنني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق اللذين هما كلاهما  
عزيز على أنفسنا نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق » .

لما مات « أفلاطون » غادر « أرسطو » مدينة « أتينا » إلى  
« أسوس » . وهناك تزوج بابنة شقيق حاكمها الطاغية . وفي سنة ٣٤٢  
قبل المسيح دعاه « فيليب » للقيام بتربية ابنه « الاسكندر » فلبى الدعوة  
وظل يعالج هذه المهمة الشاقة المحفوفة بالمخاطر والمسئوليات حتى أممها  
على أكمل وجه كان له من النتائج ما لا يزال التاريخ يتحدث عنه في  
مجد وفخار .

ولما توفي الملك « فيليب » وصعد « الاسكندر » على عرش  
« مقدونيا » في سنة ٣٣٥ قبل المسيح واشتغل بسياسة الدولة ، وبدأ  
يعد العدد للفتح والاستعمار وانصرف عن العلم والفلسفة إلى هذه الشؤون  
العملية ، عاد « أرسطو » إلى « أتينا » فأسس فيها مدرسته التي أطلق



عليها اسم « اللبسيه » ، وأخذ يلقى على تلاميذه فيها من الفلسفة وأفرغ  
العلم المختلفة مالا يتسع المقام الآن لسرده أو الأتيان عليه ، ولكن يجدر  
بنا أن نشير إلى أن تلك الأعوام السبعة التي قضها أرسطو في بلاط الملك كان  
ها على فلسفته أثر بعيد الغور .

ولما مات الاسكندر في سنة ٣٢٣ قبل المسيح تحطم ذلك السياج المتين  
الذي كان يحمي فيلسوفنا من أعدائه الحاقدين وخصومه المقرضين ،  
فاتهزوا هذه الفرصة وأغروا به العامة والجاهير ، فأفهموه أنه ملحد  
لا يؤمن بألهتهم ولا يقدم إليهم القرابين ، فأخذ الرأي العام يفيض  
حماسة ضده ويضطرم حقدًا عليه ، فعادر « أرسطو » في الحال مدينة  
أثينا إلى مدينة « خلسيس » وأقام بها خوفًا على حياته . ولما عاتبه أحد  
معارفه على هذا الهروب الذي لا يليق بالشجعان ، أجاب بانه لم يهرب  
ضناً بحياته ، وإنما هاجر لكي لا يجنى الأثينيون على الفلسفة مرتين :  
أولاهما بالعدوان على « سقراط » والثانية بالعدوان عليه . ولكن هذا  
— فيما أرى — كان تضليلاً من جانب « أرسطو » فهو لم يهرب إلا  
حرصاً على حياته ، وبرهان ذلك أنه خرج من المدينة مذعوراً مضطرباً  
لم يفكر في كتبه التي لو كان مخلصاً فيما يدعيه من حرصه على الفلسفة  
وتفضيله إياها على حياته لما تركها تعبت بها أيدي النساخ من مفرضين  
وجاهلين .

غير أنه لم يستمتع بعد هروبه بهذه الحياة الثريزة التي ألقاه حرصه  
عليها إلى مخالفة رأى أستاذة الخالد « سقراط » إلا غاماً أو بعض عام حيث

لم يلبث أن توفى بمرض المعدة في سنة ٣٢٣ قبل المسيح عن إحدى وستين سنة قضى أ كثرها في الكتابة والتأليف والتدريس .

## (ب) مؤلفاته

ألف « أرسطو » نوعين من الكتب يخلف كل منهما عن الآخر اختلافاً كاد يحمل الباحثين القدماء على الظن بأنهما لمؤلفين مختلفين . فأما القسم الأول فقد اعتنى به « أرسطو » اعتناءً عظيماً وأفرغ جهده في إتقانه وتنقيحه وتنقية أسلوبه من التعقيد وتحديد مراميهِ وإبادهَا عن مواطن الريب والأحتمال . والسبب في هذه العناية هو أنه أعد هذا القسم للنشر والاذاعة ، فكان من الطبيعي أن لا يسمح بأن يقترن كتاب باسمه الجليل إلا إذا كان غاية في الاجادة والاتقان ، ولكن هذا القسم من كتب « أرسطو » - مع الأسف الشديد - قد فقد كله إلا جزء من كتاب « السياسة » وهو « دستور أتيثا » وأما ما عدا ذلك من هذا القسم ، فلم يبق لنا منه إلا تحليلات النقاد المعاصرين لأرسطو وتقاريفهم المظنبة لهذه المؤلفات القيمة التي تصلح بحق لأن تكون نماذج لكتب الفلسفة .

وأما القسم الثاني ، فهو الكتب المدرسية أو بعبارة أدق : هو مجموع المحاضرات والمذكرات التي ألقاها على تلاميذه في الاثنتي عشرة سنة الأخيرة . وهذا القسم أكثر عدداً وأقل جودة من القسم الأول ، لأنه ألفه على عجل ولم يعن به عناية المؤلف الذي يتوقع قد يكتبه ويتهيب حكم الناس عليها . وهذه الكتب هي التي بقيت الى الآن

والتي عليها تتمدّد العرب ، ومنها اقتبس الفرنجة . وسندكر لك هنا شيئاً  
من أسماء هذه الكتب :

ومن المحتمل أن يكون بعض تلاميذ « أرسطو » قد ساهموا بأقلامهم  
وأفكارهم في هذه المؤلفات ، ولكنهم لم يذكروا أسماءهم فعزى كل  
ما كتبه إلى الأستاذ . وياليت الأمر وقف عند هذا الحد ، بل قد  
دست على « أرسطو » مؤلفات كثيرة ظهرت في الاسكندرية لفقها  
وأضعوها من مذاهب : « أفلاطون » و « أفلوطين » جاء فيها  
أن « أرسطو » يعترف باستحداث الله للعالم من العدم المطلق ،  
وأنه كان بصيرياً متنسكاً يقول بالألهام والغيوبة ويقدمهما على  
المنطق . وليس هذا كله من مذهب المعلم الأول في شيء كما سنبين ذلك  
في فلسفته .

إنما الذي يجب أن نلاحظه على الكتب التي وضعها تلاميذ  
« أرسطو » إذا صح هذا الاحتمال هو أن الفكر التي تحويها تلك المؤلفات  
محددة تحديداً دقيقاً يندفعنا إلى الايمان بان هؤلاء التلاميذ قد فهموا الفلسفة  
من أستاذهم فهما لا يحتمل التردد ولا الارتباب ، على أن أهم ما يلفت  
النظر في كل مؤلفات « أرسطو » هو دقة الملاحظة وتنظيم الحوادث  
التي يستنبط منها قواعده ، وتحديد الأمثلة التي يوضح بها تلك القواعد .

وإليك أهم هذه المؤلفات :

في المنطق

( ٧ ) - قاطيغورياس ، أي المقولات ، وهو كتاب يتبين فيه عدد

المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصلها في الوجود أو قوامها في العقل .

(٢) « باري أرمنياس » أى العبارة ، وهو يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والايجاب حتى يصير قضية وخبراً يلزمه ان يكون صادقا او كاذباً . (٣) « أنا ليطيقا الأولى » أى التحليل بالقياس ويتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس .

(٤) « أنا ليطيقا الثانية » أى البرهان . ويعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياها التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقينا لا شك فيه . (٥) « ديالقطيقا »- أى الجدل ، ويشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبين البرهان في كل شيء ، والتي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها إلزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم ، والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا للمجيب والسائل . (٦) « سوفيسطيقا » أى نقض شبه المغالطين . ويشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعيدها بأسرها كم هي والتنبيه على وجه التحرز منها . (٧) « روطوريقا » أى الخطابة ، ويشتمل على تعريف المقاييس الخطائية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمحاضرات في المشاعرات او المدح أو الذم أو الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والاعراء ، وتصغير الأمر وتعظيمه ، ووجود المعاذير والمعاتبات ، ووجوه ترتيب الكلام في كل قصة وقصة وخطبة (٨) « بويطيقا » أى الشعر ، ويشتمل على

الكلام الشرعى انه كيف يجب ان يكون فى فن فن ، وما أنواع التخصير  
والنقض فيه .

## فى الطبيعة -

(١) كتاب « الكيان » وتعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات  
مثل المادة والصورة والحركة الطبيعية وتعلق الحركات بالحركات وإثباتها  
إلى محرك أول واحد غير متحرك وذير متناهى القوة ، لا جسم ولا  
فى جنس .

(٢) « السماء أو العالم » ويعرف به أحوال الاجسام التى هى أركان  
العالم وهى السماوات وما فيهن والعناصر الأربعة ، وطبائنها وخركتها  
ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونضدها .

(٣) « الكون والفساد » . ويعرف منه حال الكون والفساد ،  
والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل ويبين فيه  
عدد الاجسام الأولى القابلة لهذه الاحوال ، ولطيف الصنع الالهى فى  
ربط الارضيات والسماويات واستيفاء الأنواع مع فساد الاشخاص  
بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها  
ومواجهة لها ، ويحقق أن هذه كلها بتأثير المحرك الاول .

(٤) الكتب الثلاثة الاول من « الآثار العلوية » . وفيها الاحوال  
التى تعرض فى العناصر الأربعة قبل الأمتزاج لما يعرض لها من انواع  
الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السماوات فيها ، فيتكلم عن العلامات  
والشهب والغيوم والامطار والرشد والبرق والهلالة وقوس قزح والاصواعق  
والرياح والزلازل والبعثار والجنان .



(٥) « كتاب المعادن » أو الكتاب الرابع من الآثار العلوية .

يُعرف منه حال الكائنات المعدنية .

(٦) « كتاب النبات » . تعرف منه حال الكائنات النباتية .

(٧) « طبائع الحيوان » . يعرف منه حال الكائنات الحيوانية .

(٨) « النفس والحس والمحسوس » . ويشتمل على معرفة النفس

والقوى الداركة في الحيوانات وخصوصا التي في الانسان وان هذه

الأخيرة لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحاني إلهي ، وفيه تحدث

أيضا عن النوم والاحلام وتنبؤات الرؤى وعن طول الحياة وقصرها

وعن الشباب والشيخوخة والتنفس وعلاقته بالروح .

### في ما وراء الطبيعة

ليس له في هذا القسم إلا كتابه الشهير الذي عنوانه تلاميذه

يذ : « ما بعد الطبيعة » لأنهم وجدوه موضوعا في الترتيب بعد الكتب

التي عابقت الطبيعة من جهة ، ولأن مؤلفه خصصه لدراسة « ما وراء

الطبيعات » من جهة أخرى .

### في الفلقة العملية

(١) « الأخلاق إلى أوتيليم » وفيه يقرب المؤلف من مذهب

أفلاطون كثيرا .

(٢) « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وفيه يتعد عن أستاذه

ويتخذ مذهب « المثل » أما أهم مباحثه فهي أولا إثبات وجوب فصل

الخيرات العملية التي يقوم بها بنو الانسان عن الخير في ذاته . ثانياً  
إيضاح الفضيلة والهوى الانسانيين وإيانة مآتي كل منهما وظروفه . ثالثاً  
تفصيل بعض الفضائل العملية الأكثر ضرورة في الحياة . وسنتقي بهذا  
الكتاب حين نعرض للقسم العملي من فلسفة « أرسطو » بهيئة  
أكثر وضوحاً .

(٣) « السياسة » ويمكن تقسيمه إلى قسمين : فأما القسم الأول  
فهو يحتوي لوحة قيمة للدولة المثالية ، ولكنها لوحة نظرية .  
وأما القسم الثاني فهو بحوث سياسية عملية هامة ، لاسيما وأنه كتبه  
في أواخر سني حياته . ويقال : إن « أرسطو » قد سجل في هذا  
القسم من كتاب « السياسة » ملخصات نحو مائة دستور ، ولكنها  
فقدت جميعها ولم يبق منها إلا دستور « أتينا » .

## (ج) تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها

استمر « أرسطو » بالفلسفة في دائرتها الواسعة التي تركها فيها  
« أفلاطون » والتي تشمل البحث في جميع العلوم للوصول إلى الحقائق  
الكامنة فيها .

وإذاً ، فقد أصبح تعريف الفلسفة عنده : « كل بحث علمي يراود  
به الوصول إلى الحقيقة أيا كان نوع هذا البحث » .

غير أن الفلسفة التي كان شأنها عند « أرسطو » هي الفلسفة بالمعنى  
العام الواسع النطاق . أما الفلسفة بمعناها الضيق المحدود الذي هو وحده  
الجدير بأن يكون الشغل الشاغل للحكيم فهو البحث عن المبادئ الأولى

والجواهر الأساسية والعلل الفاعلة للأشياء حتى ينتهي هذا البحث إلى  
العلّة الأولى التي لا لعلّة لها ، وهي دلة كل شيء ، والذي يتجه إليها  
كل شيء ، وهي لا تتجه إلى شيء . . . . .  
وموضوعها عنده هو الوجود الأساسي من حيث هو موجود ،  
وهذا الوجود الأساسي هو المعنى العام في كل كائن .

ويتضح من هذا أن الفلسفة على كلا معنيها الواسع والضيق كانت  
عند « أرسطو » : « العلم الأساسي لكل العلوم » .

وقد قسم « أرسطو » هذه العلوم التي تتناولها البحوث الانسانية  
بالدرس والتحصيل والتي تدخل في إطار الفلسفة إلى ثلاثة أنواع : النوع  
الأول العلوم النظرية . والثاني العلوم العملية . والثالث العلوم الشرعية .  
وذلك لأنه بنى هذا التقسيم على الأسس الثلاثة التي اهتدى إليها بعد أن  
استقرأ تصرفات الانسانية فألفاها تنحصر في ثلاثة أنواع ، وهي المعرفة  
والفعل والانشاء . فمن المعرفة نشأت العلوم النظرية . ومن الفعل نشأت  
العلوم العملية . ومن الانشاء نشأت العلوم الشرعية .

### العلوم النظرية

هي كل ما كان موضوعه - ولو على الأقل في جوهره - ضرورياً  
ثابتاً لا يتعلق بإرادتنا وليس في مقدورنا جعله في حالة غير التي هو عليها  
ويمكن أن يطلق على هذه العلوم اسم العلوم القانونية أي ذات  
القواعد الثابتة التي لا تتغير بتغيرات الظروف ، وهي تنقسم إلى ثلاثة  
أقسام :

القسم الأول العلم الأعلى أو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى ، وهو ما لا يحتاج  
موضوعه في حدوده ولا في وجوده إلى المادة . أو بعبارة أخرى :  
ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا وجوده الخارجي إلى المادة وذلك  
مثل الإله والقوة الناطقة الإيحائية .

والقسم الثاني العلم الأوسط أو العلم الرياضي ، وهو ما يحتاج موضوعه  
في وجوده الخارجي دون المنطقي إلى المادة ، وذلك مثل المربع والمثلث  
النظريين .

والقسم الثالث هو العلم الإدبي أو العلم الطبيعي وهو ما احتاج موضوعه  
في حدوده ووجوده إلى المادة أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه :  
المنطقي والخارجي إلى المادة ، وذلك مثل الجسم .

وأضبط هذه الأقسام الثلاثة في رأي « أرسطو » هذا القسم الأعلى  
ثم الأوسط ثم الأدنى .

### العلوم العملية

هي العلوم القانونية التي تشرف على السلوك البشري . وعبارة  
أخرى : هي كل ما ليس موضوعه بثابت وتعلق بإرادتنا وكان في وسعنا  
أن نحوله عن حاله . وقد يظهر للوهلة الأولى أن هاتين العبارتين  
متناقضتان ، لأن القانونية المثبتة في العبارة الأولى تقتضي الثبات المنفي في  
العبارة الثانية ولكن عند التأمل يرى أنه لا تناقض ، لأن « أرسطو »  
منح العلوم العملية صبغة القانون ، ولكنه ليس قانونا ثابتا كقانون العلوم  
النظرية مثلا :

وينقسم هذا النوع مثل النوع الأول إلى ثلاثة أقسام :  
القسم الأول علم الأخلاق . وموضوعه إدارة الحياة الفردية .  
والقسم الثاني علم تدبير المنزل وموضوعه إدارة الأسرة .  
والقسم الثالث علم السياسة ، وموضوعه إدارة الدولة .

## العلوم الشرعية

هي العلوم القانونية التي تشرف على المنشآت الانسانية مثل الخطب  
والقصائد وماشا كل ذلك ، وهي تنقسم كذلك الى ثلاثة أقسام :  
القسم الأول الشعر . القسم الثاني الخطابة . القسم الثالث الجدل .  
ويشبه هذا النوع من العلوم النوع الثاني في وصفه بالامكان وفي  
تعلقه بالارادة البشرية مع الاحتفاظ ببعض الفروق المميزة له .

وعند « أرسطو » ان وصف هذين النوعين : الثاني والثالث  
بالقانونية مبنى على شيء من التجوز ، لأن علومهما غير ثابتة ، بل هي  
خاضعة للظروف والتطورات المختلفة وإن كانت العادة كثيراً ما تمنح الفضيلة  
والفن سلطة توازي السلطات الطبيعية في الثبات

والفلسفة عند « أرسطو » تبسط سلطانها على كل هذه الأنواع  
وما تحتها من أفراد العلوم

وبذلك يكون هذا الحكيم قد سما بالفلسفة إلى درجة عالية ، وهو  
حق ذلك قد وضع لها مميزات أساسية لايزال فلاسفة العصر الحديث  
يعترفون بعمقها وجلالها حتى اليوم . وهذه الميزات تتلخص فيما يلي :



(١) العمومية أو الوحدة التي تتحقق بتأليف الجزئيات للوصول بها

إلى كلى عام .

(٢) تجريد موضوعها من المادة وقصر البحث على ما فيه من روابط

مشتركة مثل البياض والحمرة ، لكي تتحقق الرفعة النظرية المشروطة في

الفلسفة وهو في هذا يقول : « أليس الذي يصل إلى حل المشاكل العويصة

يستحق منا ان ندعوه بالحكيم ؟ لأن الإدراك بالحواس من شأن العوام

الذين لا صلة لهم بالفلسفة . أما النظر المحض العالى ، فهو من اختصاص

الحكام » (١)

(٣) اخلو من الغاية النفعية . وفي هذا يقول « أرسطو » : - « أليس العلم

الذي يدرس لذاته ، وليس لدارسه غاية إلا المعرفة هو أكثر دخولا في

باب الحكمة الخالدة من العلوم التي تدرس لغايات نفعية ونتائج عملية ؟

ان العلوم الاخرى قد تكون أكثر ضرورة من الناحية النفعية ، ولكن

لا يوجد علم أكثر فضلا من الفلسفة » (٢)

(٤) الاستقلال والسيادة ، وفي هذا يقول : « الفيلسوف لا يتلقى

من غيره الاوامر ، وإنما هو الذي يجب أن يصدرها كما يجب أن

يشرع القوانين ، ولا ينبغي أن يخضع الفيلسوف لكائن من كان وإنما

يجب أن يخضع له كل من هم دونه في الفلسفة . وكما أن الرجل الحر

هو من ينتسب الى نفسه وليس له مولى ، كذلك هذا العلم ( الفلسفة )

(١) و (٢) أنظر صفحة • من كتاب الاستاذين «چانيه وسياى»

هو وحده من بين جميع العلوم الجدير باسم الحرية ، لانه وجد لذاته  
لا لقاية أخرى كغيره من العلوم « (١) »

(٥) الخلود والجلال . وفي هذا يقول : « ان أكثر العلوم قربا

من الألوهية هو أحبها جميعها الى النفوس . وفي الواقع : ان علما هو  
ملك الاله وهو يبالغ الالهيات هو وحده الالهى من بين العلوم « (٢) »

تمتاز فلسفة « أرسطو » بأنها مؤسسة على الواقع ، مقطعة من الحياة  
العملية التي كان يشاهدها تجرى فوق أوض « إفريقيا » وتحت سمائها ،  
وان مثله وبراهينه وشواهدة كانت كلها من مفردات الحوادث اليومية ،  
وهو لهذا كان يحمل على « أفلاطون » حملات عنيفة لا لشيء إلا لانه  
بنى فلسفته على عالم « الفكر » فيقول في شيء من التهمك : « لا أدري  
لماذا يترك أفلاطون عالم الأحياء وما يمر به في كل يوم من حوادث  
ذات شأن كاف لايضاحه ثم يخلق في جو من الاحلام يدعو « علم  
الفكر » يبحث فيه عن دراسة أهل الارض »

رأينا فيما تقدم أن « أرسطو » قسم العلوم الى ثلاثة قسام :  
نظرية وعملية وشعرية . والآن نقرر أن العلوم النظرية تنقسم حسبما يؤخذ  
من مؤلفاته الى : طبيعية وما وراء طبيعية . والاولى تنقسم بدورها  
الى طبيعية دنيا ويبحث فيها كتاب « الطبيعة » وكتاب « الكون »  
والفساد » . والى طبيعية عليا ، ويبحث فيها كتاب « السماء والعالم »  
وكتاب « الآثار العلوية » وما شاكل ذلك ، وأن الفلسفة العملية تنقسم  
كذلك الى ثلاثة أقسام : الأخلاق الشخصية وأخلاق الأسرة والأخلاق

(١) انظر صفحة ٦ من كتاب چانيهوسياى

العامّة أو السياسيّة . وفي الاولي كتب « أرسطو » كتاب « الاخلاق الى نيقوماخوس » وفي الثانية كتاب « تدبير المنزل » وفي الثالثة كتاب « السياسة » . وقد جعل « أرسطو » المنطق مقدمة ضرورية للقسم النظري . ولهذا كان الوضع الطبيعي في دراسة فلسفته أن يبدأ بالمنطق ثم بأقسام الفلسفة النظرية ثم بالفلسفة العملية ، وهذا هو النهج الذي سنسلكه في دراسة فلسفة هذا الحكيم . واليك التفصيل

## (د) المنطق

مهربر

اتفق الباحثون في الشرق والغرب على أن « أرسطو » هو واضع علم المنطق القالبي أي الذي ينشغل بأوعية الأقيسة العقلية دون التفات إلى ما تحتويه هذه الأوعية . ونحن لانستطيع أن نوافق على هذا الاجماع إلا في شيء عظيم من التحفظ والاحتياط لاسيما بعد أن أبنا في كتاب « الفلسفة الشرقية » أن شعوب الشرق ولا سيما الصينيين والهنود قد عرفوا المنطق بتفاصيله وسبقوا إليه « أرسطو » بزمن بعيد . فاذا أضفنا إلى هذا أن « سقراط » هو الذي وضع أساس المفاهيم الذهنية التي لا وجود للمنطق بدون الكليات العامة المؤلفة منها ، وأن « أفلاطون » هو الذي اكتشف الأجناس والانواع والفصول والقياس ، تبين من كل ذلك ان « أرسطو » هو منظم المنطق ومكمله لا واضعه . وبعبارة أخرى : هو واضع قوابله المنتجة في بلاد الاغريق .

ومهما يكن من الامر فقد رتب الشراح الاسكندريون منطق  
 أرسطو « وتبعهم مناطق المسلمين وفلاسفتهم على النحو الآتي :  
 - (١) « المقولات » (٢) « العبارة » . (٣) « التحليل بالقياس »  
 (٤) « البرهان » . (٥) « الجدل » . (٦) « السفسطة » ، (٧)  
 « الخطابة » ، (٨) « الشعر » .

وهذا هو الترتيب الطبيعي المبني على الاساس العلمى ، ولكنه ليس  
 ترتيبا حقيقيا إذا نظرنا الى النظام الزمنى الذى وضع به « أرسطو » هذه  
 الاقسام ، إذ أنه فى الحقيقة بدأ منطقته بالجدل ثم بالعبارة وتحريرها ثم  
 بالمقولات ثم بالقياس ثم بالبرهان ولم يكن بدء « أرسطو » بمنطقه ولا  
 تدرجه من قسم الى قسم على هذه الصورة عن طريق المصادفة ، وإنما  
 له علل هامة تتصل بتقليده « أفلاطون » فى أول حياته الفلسفية ثم  
 باستقلاله عنه بعد ذلك كما سنفصله وهاك البيان :

## (١) الجدل

كان « أرسطو » فى طليعة حياته الفلسفية يستخدم - كأفلاطون  
 وسقراط - طريقة الحوار التى كانت معروفة منذ عهد الابلانيين وهى  
 المبنية على أساس مسلم من الخصم كما رأينا آفا ، ولكنه لم يلبث أن  
 اقتنع بأن طريقة الجدل هذه لا تصلح لأن يعتمد عليها كوسيلة من وسائل  
 الإنتاج ، لأنها لا تؤدي الى اليقين والعلة فى ذلك هى أنها لا تؤسس  
 على حقائق الأشياء ذاتها وإنما تؤسس على آراء الناس فى هذه الحقائق

ولا ريب ان طريقة هذا شأنها لا تنتهى بنا الى إنتاج ثابت يعتمد عليه ما دامت هذه الآراء حائلة زائلة.

غير أن هذه الطريقة - على ما بها من قص يحول بينها وبين اليقين - ليست عديمة الفائدة ، بل هي نافعة في كثير من المواقف كموقف الحكيم بازاء السوفسطائيين أو « الميجاريين » وموقفه بازاء تلميذ ناشئ لا يزال ناقص العلم أو محدود الفهم . ولهذا تجب العناية بهذه الوسيلة على قدر ما فيها من فائدة وينبغي أن توضع لها القواعد العملية حتى لا تكون فوضى

## ٢ - تحريف العبارة

وحين وصل « أرسطو » إلى كلمة فوضى أخذ يفكر في المناقذ الطبيعية التي يمكن أن تتسرب منها الفوضى إلى الجدل المنطقي . وسرعان ما تبين له أن أهم هذه المناقذ هي العبارات التي كانت دائماً تتمكن السوفسطائيين من اللعب بالعقول ، فأراد أن يحدد هذه العبارات تحديداً قطعاً بتحديد مفرداتها فيبين الاشتراكين : اللفظي والمعنوي ، ويوضح المترادفات والتقابلات وينص على جميع الدقائق التي توجد بين الكلمات والتي كثيراً ما كانت سبباً في المغالطة والتضليل .

## ٣ - القضية المحلية

ولكن هل هذه العناية بتحديد المفردات كافية لتطهير الجدل المنطقي من المغالطة ؟ كلا ، وإنما هناك مشكلة أخرى يجب أن يعنى بها الحكيم على أثر فراغه من مشكلة الكلمات ، وهي مشكلة القضية المحلية ، إذ أنها



تتكون من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما . ولما كان « المجاريون » قد غلطوا في إسناد المحمول إلى الموضوع وجعلوه موضع الشك ، فقد وجب أن يستبدل المحمول المشتق من المصدر بالمصدر نفسه ، ليكون المحمول هو الصفة العامة التي لا يتطرق إليها الشك . وبعد أن انتهى « أرسطو » من مشكلة الموضوع والمحمول ألف القضية وقسمها إلى أربعة أقسام : جزئية موجبة ، وجزئية سالبة ، وكلية موجبة ، وكلية سالبة .

ولكنه بعد أن ألف القضية تأمل فرأى أن هناك منافع للأخطاء والمغالطات لا تزال مفتوحة . ومآثها هو درجات اتصاف الموضوع بالمحمول وذلك لأن هذا الاتصاف إما أن يكون بالذات أو بالعرض . وعلى الاحتمال الثاني ، إما أن يكون على سبيل اللزوم أو على سبيل الامكان . فلكي ينتفى الخطأ والمغالطة عن القضية يجب أن نصيّد منزلة كل من الموضوع والمحمول بالنسبة إلى الآخر حتى لا يوضع للعرض موضع بالذاتي ، ولا الامكاني موضع اللزومي ، فينجم عن هذا ورود العكس للمغالط المحذور في موضع العكس المشروع ، وهو الذي يبيحه « أرسطو » عندما يكون المحمول لازما للموضوع وليس لازما لغيره .

## ع - الكليات الخمس

وعلى أساس هذه التفرقة جعل « أرسطو » المحمولات خمس درجات وهي الكليات الخمس المعروفة : الجنس والنوع والفضل والخاصة والعرض العام . ولكن ينبغي أن نقرر أن الكليات الثلاث الأولى هي من

مبدعات « أفلاطون » بل هي كانت النتيجة الحتمية لفصله المفاهيم الذهنية عن عالم المحسّات وجعلها ذوات وجود حقيقي قائم بنفسه ، ولتقسيمه إياها إلى درجات ، كل واحدة أعم مما هي أدنى منها . وأفلاطون هو الذي أبان أن حمل الفصل على الجنس يصيره نوعاً أو مساوياً للنوع ، وهو الذي نصّ على أن هذه الكليات الثلاث هي ذاتية . وأن كل واحدة منها تصلح جواباً في سؤال ماهو ، وهو الذي نصّ أيضاً على أنه إذا اقتصر في الجواب على واحدة منها ، كان التعريف ناقصاً ، وعلى أنه لكي يكون تاماً يجب لتعريف النوع أن يجتمع الجنس والفصل .

وإذاً ، فأرسطو لم يزد في هذه الكليات الثلاث الأول على أن دعاها بالجنس والنوع والفصل .

أما الكليتان : الرابعة والخامسة ، وهما : الخاصة والعرض العام ، ففرضيتان . ولهذا لا تصلحان جواباً في سؤال ماهو ، ولكن الفرق بينهما هو أن الخاصة من اللوازم الغير المفارقة للذات في حين أن العرض العام قد ينفك عنها .

## ٥ - العكس

بعد أن وصل « أرسطو » إلى هذه النقطة تأمل فوجد أن منطقته لا يزال تعترضه ثلاث عقبات تحتاج إزالتها إلى حل ثلاث مشكلات هامة وهي مشكلات : العكس والمقولات والتناقض . فأما مشكلة العكس — وهي التي كان ورودها بخاطره سبباً في ترتيب الكليات الخمس كما أشرنا إلى ذلك آنفاً — فقد حلها هذا الحكم بالتحديد الآتي : —

إننا إذا قلنا مثلا : كل إنسان حيوان ، وجذبنا محاورنا المغالطية  
جذبنا آليا إلى قول : كل حيوان إنسان بحجة أن العكس جائز ، كأننته  
الأولى صادقة والثانية كاذبة . وإذا ، فلا مخلص عن هذا إلا بوضع  
قاعدة للعكس ، وهذه القاعدة تنص على أنه لا يمكن ورود العكس على حاله  
أى وضع كل من الموضوع والمحمول في مكان الآخر إلا في حالتين :  
الأولى حالة التعريف التام ، وهي حالة اشتغال المحمول على الجنس والفصل  
القرينين مثل : كل إنسان حيوان ناطق ، فان من الممكن عكسها إلى :  
كل حيوان ناطق إنسان . والثانية حالة كون المحمول خاصة ملازمة مثل  
كل إنسان ضاحك ، فإنه يعكس إلى : كل ضاحك إنسان . وفيما عدا  
ذلك تنعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة . والكلية السالبة تنعكس كلية  
سالبة . أما الجزئية الموجبة ، فتنعكس جزئية موجبة . وأما الجزئية  
السالبة فلا تنعكس . وأمثلة كل هذه القضايا مشهورة في كتب المنطق .

## ٦ - المقولات

وأما المشكلة الثانية فهي مشكلة الأجناس وتباينها الذي قد ينجم  
عنه اضطراب في الحكم ومغالطة في الجدل والحوار . وتفصيل ذلك أن  
«أرسطو» نظر إلى الأعيان فوجدها فصائل مختلفة فأيقن بأن هذا  
اختلاف سيقضى على اليقين في كل إنتاج منطقي ، فضم على تحديد هذه  
هذه الفصائل وحصر أفراد كل فصيلة في داخل دائرتها ثم بدأ عملية  
الاستقراء الموصل إلى هذا التحديد ، فأنتهت به إلى حصر هذه الفصائل  
في عشر : الأولى منها فصيلة الجوهر ، والتسع الباقية فصائل الأعراض

وذلك لأنه اقتنع بمد طول البحث بأنه لا يخرج أية كلمة منفردة عن  
الدلالة على إحدى هذه الفصائل العشر . وقد أطلق على هذه الفصائل  
اسم « المقولات » . والمقولة هي الجنس العالي المحمول على موضوع  
بمينه . وهذه المقولات العشر هي : (١) مقولة الجوهر كإنسان وحصان .  
(٢) مقولة الكم كذراع ورطل . (٣) مقولة الكيف كأبيض وفلسفي .  
(٤) مقولة الاضافة كضعف ونصف . (٥) مقولة الأين كاليدان  
و « الليسبه » . (٦) مقولة المتى كأمس والعام الماضي . (٧) مقولة الوضع  
كثائم وجالس . (٨) مقولة الملك كسلح ومستلثم . (٩) مقولة الفعل  
كقاطع ومحرق . (١٠) مقولة الانفعال كمتقطع ومحترق .

وليست واحدة من هذه المقولات تدل منفردة على شيء آخر زائد  
على معناها البسيط . أما الايجاب والسلب والصدق والكذب فليس لها  
فيها وجود إلا بعد حملها على موضوعاتها . وينبغي أن يعرف أن التسع  
الأخيرة من هذه المقولات لا تخرج عن كونها صفات وأحوالا تعرض  
للجوهر . وقد تتج هذا من طبيعة كل من الاثنين ، إذ حد الجوهر هو  
المستغنى الذي لا يفترق الى غيره . وحد العرض هو المفتقر الذي لا يستغنى  
عن الجوهر . ولكن هذا الاستغناء لا ينبغي أن يؤخذ على عمومته في  
الجوهر ، وإنما هو استغناء من جهة قيامه بالذات فحسب . ولهذا  
لا يتعارض مع افتقار الجوهر العلول إلى علته ، لأن بعض الجوهر علته .  
وبعض الآخر معلول .

ولما كان الجوهر نوعين : أحدهما هو الجوهر المشخص كسقراط  
وأفلاطون . والثاني هو العام المشترك كالأجناس المقولة على الأنواع ،

والأنواع المقولة على الأفراد ، فقد نص « أرسطو » على ان الجوهر المراد في المقولات هو الجوهر الثاني ، لأن الأول وهو الشخصي لا يصلح لأن يكون محمولا ، والحمل هو أحد ركني التعريف في المقولة . ولكن الجوهر الشخص هو — في رأيه — أدخل في باب الجوهرية من الجوهر العام . وما يقترب من الجوهر الشخص هو أكثر جوهرية مما يعتمد عنه . فسقراط مثلا هو أكثر جوهرية من الانسان ، والانسان أكثر جوهرية من الحيوان ، والحيوان أكثر جوهرية من النامي وهلم جرا . بل إن « أرسطو » يذهب في العناية بالجوهر الشخصي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقرر أنه لولا وجوده لما وجد الجوهر العام لا واقعا ولا منطقيا . وعنده ان الجواهر المشخصة كلها متساوية لا يمتاز أحدها عن الآخر بأية ميزة . وان الألفاظ المطلقة عليها لا تدل أبداً إلا على أشياء واقعية .

ومن مميزات الجوهر بقسميه : الشخصي والمشارك ما يلي : ( ٢ ) إنه لا ضد له وإن كان يقبل عرض التضاد مثل قبول « سقراط » للحرارة والبرودة دون أن يتقطع عن أنه إنسان . ( ٢ ) إنه من حيث هو جوهر لا يزيد ولا ينقص وإن كان يقبل عرض الكم الذي تتحقق فيه الزيادة والنقص . ( ٣ ) إن أفراداً مختلفة منه يمكن أن تتقبل المحمولات المشتركة مثل : احمد نام ، وهذا الحصان نام . وهذه الشجرة نامية .

وكما وضع « أرسطو » مميزات للجوهر كذلك وضع مميزات لبعض المقولات الأخرى كالكم والكيف والاضافة مثلا فقرر أن الكم يمتاز بالمميزات الآتية : ( ١ ) عدم قابلية التضاد كالجوهر . أما القليل والكثير ،

والكبير والصغير فليست كوما ولكنها نسب . ( ٢ ) إن الكم لا يختلف في حالة عنه في حالة أخرى . فمثلا : الثلاثة لا تختلف في بابها عن الخمسة في بابها . ( ٣ ) إن الكم يمتاز أيضا بوصفه بالمساواة و « اللامساواة » . أما مميزات الكيف فهي ما يلي : ( ١ ) قبوله التضاد . ( ٢ ) قبوله التفاضل . ( ٣ ) قبوله التشابه والتخالف .

أما الاضافة فمن مميزات ما يلي : ( ١ ) قبولها التضاد مع استثناء بعض أفرادها من هذا التضاد ، مثل ضعف وثلاثة أمثال واربعة أمثال : ( ٢ ) قبولها التفاضل مع استثناء بعض أفرادها كذلك . ( ٣ ) قبول أفرادها حدوداً متبادلة مثل أبو الابن وابن الأب ، وسيد العبد . ( ٤ ) إن المضافات في هذه المقولة يجب أن توجد متصاحبة في الغالب وذلك مثل الضعف والنصف والأب والابن وان كانت في غير الغالب قد لا تتصاحب في الوجود مثل المعلومات والقواعد العلمية فان الثانية تستتج من الأولى بوساطة الملاحظات ، وهي لا توجد الا متأخرة عنها .

ولما كان الجوهر يطلق من حيث التجرد والتشخص على نوعين من الكائنات . الأول الجواهر المجردة التي لا أعراض لها كلاله والعقل . والثاني الجواهر المتحيزة ذوات الكموم والكيف والأوضاع والأيون . ولما كان ما يقع فيه الخلط أو المغالطة هو القسم الثاني بسبب عدم تحديد أعراضه المتعاقبة عليه والتي كان تعاقبها منشأ تغيره ، وبالتالي منشأ تغير الحكم عليه فقد وجب تعيين هذه الأعراض تعييناً قاطعاً يحصرها في المقولات التسع المتقدمة . وبهذا ينتفي كل اضطراب في فهم الكائنات وفي الحكم عليها .

وقد تبع هذا التحديد الذي حضر به « أرسطو » الأعراض لتحديد دقيق في معاني المفردات ضم إلى تحديدها اللغوي الذي قام به عند تحرير العبارة كما أسلفنا . وهذا التحديد الثاني الذي نشأ من تعيين المقولات هو ان اللفظة الواحدة قد تتنازعها عدة مقولات معا . ولهذا يجب على المحاور أن يسند كل كلمة من كلماته إلى المقولة التي تنتسب إليها ، لأن معناها يتغير تبعاً لهذا الاسناد ، ويخشى أن يكون هذا التغير أساس اضطراب أو مغالطة . ومثال ذلك أن « الخير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الاضافة هو النافع ، وفي مقولة المتى هو الفرصة ، وفي مقولة الأين هو الوضع المنتظم ، والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات » ( ١ )

غير أن الاستقراء الذي انتهى بأرسطو إلى هذه المقولات العشر استقراء ناقص باجماع المناطقة ، إذ يمكن أن تكون هناك مقولات أخرى خارجة عن هذا الحصر .

على أن الذي لاشك فيه هو أن تحديدها على هذا الوضع الأرسطوطاليسي قد أزال الاضطراب في الأحكام بقدر الطاقة البشرية وقطع الطريق على المغالطين .

## ٧- التناقض

أما المشكلة الثالثة فهي مشكلة التناقض ، وذلك ان « أرسطو » لما تأمل بعد كل هذا التحديد الذي وضعه رأى ان هناك عقبة أخرى يمكن

(١) أنظر الباب الثالث من الكتاب الاول من الاخلاق الي نيقوماخوس

ان تقف في سبيل الوصول إلى الحق ، وهي عقبة تقابل إسناد المحولات إلى موضوعاتها أو تقابل القضايا الحلية فأراد أن يضع قاعدة لهذا التقابل قسمه إلى أربعة أقسام .

الأول تقابل النسبة كالذي يكون بين الضعف والنصف بالنسبة إلى الواحد وعنده أن متقابل هذا القسم - وإن تعارضا - تربطهما صلة الاضافة ، لأن نسبة النصف إلى الضعف هي نسبة واحد إلى أربعة . فلتصور أحدهما يلزم تصور صلته بالثاني .

الثاني تقابل التضاد . ويمكن ان يعرف الضدان بأنهما مالا يجتمعان وقد يرتضان . وينقسم هذا القسم إلى نوعين : الأول التضاد اللين أو المعتدل ، وهو ما يمكن خلو الأمر فيه من الضدين كليهما مع بقاء في الوجود وذلك كتضاد السواد والبياض ، إذ يمكن أن يخلو الجوهر منهما بما ويظل موجوداً ومتصفا بالحرة مثلا . والنوع الثاني هو التضاد المعاند ، وهو ما لا يخلو الجوهر فيه من أحد الضدين إلا إذا انعدم ، وذلك مثل الزوجية والفردية ، إذ لا يخلو الأمر من اتصاف الجوهر إما بالفردية أو بالزوجية إلا إذا انعدم هذا الجوهر .

والفرق بين تقابل النسبة وتقابل التضاد هو أنه في تقابل النسبة يمكن إضافة كل من المتقابلين إلى الآخر على التعاقب أما في تقابل التضاد فلا يمكن ذلك ، إذ تستطيع ان تقول مثلا . نصف الضعف وضعف النصف ، ولكنك لا تستطيع أن تقول : أبيض الأسود ، أو أسود الأبيض أو يقظة النوم ، ونوم اليقظة .

الثالث تقابل الحرمان والامتلاك مثل البصر والعمى . وشأنية



الامتلاك ضرورية في هذا القسم ، فلا يقال مثلا كما قال «أوبوليد الميليقي»  
مادام الانسان لم يفقد قرونا ، فهو ذو قرون ، كما انه مادام لم يفقد  
بصره فهو مبصر . ولذلك كان اشتراط أرسطو شأنية الامتلاك في هذا  
القسم من التقابل إقتالا لباب آخر من أبواب المغالطة .

ويمكن إدخال هذا القسم الثالث إما في نوع التضاد اللين اذا أمكن  
أن تكون بين متقابليه واسطة كحالة ضعف البصر بين العمى والبصر ،  
وإما في نوع التضاد المتناهي في البعد إذا لم يمكن وجود الواسطة كتقابل  
الحياة والموت .

الرابع هو تقابل الايجاب والسلب مثل سقراط مريض سقراط  
ليس بمريض . وهو يختلف عن الأقسام الثلاثة السالفة بأن إحدى القضيتين  
المشملتين على هذا التقابل يجب أن تكون صادقة ، والأخرى يجب أن  
تكون كاذبة . أما بقية الأقسام فلا يجب فيها ذلك مطلقا ، لأن التضاد  
المتناهي في البعد - وهو أقرب الأقسام التباسا بالتناقض - ليس من الضروري  
أن تكون إحدى قضيتيه صادقة والأخرى كاذبة ، بل قد تكونان كاذبتين  
معا ، وذلك مثل قولنا : المدود الذي في داخل الحجر زوج المدود الذي  
في داخل الحجر فرد ولم يكن في داخل الحجر شيء كانت القضيتان كاتاهما  
كاذبتين ، وهذا ما لا يقع في التناقض ألبتة ، لأننا حتى لو قدرنا  
عدم سقراط كانت إحدى القضيتين في قولنا : سقراط مريض ، سقراط  
ليس بمريض كاذبة وهي الأولى ، وكانت الاخرى صادقة وهي الثانية ،  
لأن إسناد المحمول إلى « الالاموجود » كذب ، وسلبه عنه صدق ،  
وهذا هو المراد في التناقض ولذلك صح تعريف المناطقة فيما بعد للمتناقضين  
بأنهما ما لا يجتمعان لا يرتفعان

وقد قصر « أرسطو » التناقض على العناد الذاتى . أما المعائدات

العرضية الناشئة من الكيوف والأحوال فلم يدخلها فى هذا القسم .  
ولما كان اجتماع التقيضين فى القضية يوجب صدق إحداهما وكذب  
الأخرى كما أسلفنا فقد أعلن « أوبوليد الملبى » وهو من الميجاريين  
أن الانسان إذا رأى أباه سافراً فمقنعاً عرفه فى الحالة الأولى ولم يعرفه  
فى الحالة الثانية . وإذا ، فقولنا : إنه يعرف أباه ولا يعرفه تناقض فى  
قضيتين ، وهو صدق فى كليهما ، ولكن هذا الميجارى كان مغالطاً ،  
إذ ينبغى أن ينظر إلى شروط التناقض التى لا يتحقق إلا بها ، وهى :  
اتحاد « الماصدق » والزمان والمكان والشروط والاضافة والقوة والفعل ،  
والجزئية والكلية . فاذا تخلف شرط من هذه الشروط لم يتحقق التناقض .  
ونحن إذا نظرنا الى مثل « أوبوليد » ألفينا أنه لا تناقض فيه ، وأن  
معناه أن فلاناً يعرف أباه سافراً ولا يعرفه مقنعاً . فالشرط هنا قد تخلف .  
ولا ريب ان التناقض قبل وضع قاعدته وشروطه كان منفذا عظيماً  
للخطأ والمغالطة ، وأن تحديد مواضعه وشروطه يقضى على هذا الخطأ .  
وتلك المغالطة قضاء تاماً وهذا هو الذى أراد .

## ٨- القياس وأسطار

تأمل « أرسطو » فيما يوضع حوله من حقائق وما يقرر من نتائج  
مقنعة للخصوم فرأى أنها كلها غير مبنية على أساس متين ، لان جميع  
الوسائل التى يستخدمها الفلاسفة فى محاولاتهم ، والاساندة فى تعاليمهم ،  
والخطباء فى خطبهم ليست وسائل صحيحة متفقة مع العقل السليم . وإذن

فيجب أن ينظر في وسائل الانتاج التي كانت مستعملة في عصره نظرة  
قد تصفيها من الخطأ ، وتحددها وتجعل نتائجها ضرورية لا محيص عنها  
وتنقل هذه النتائج من حالة الاضطراب الذي كانت فيه قبلا الى حالة  
اليقين الذي لا يتخلف

ولم يكن « أرسطو » أول من حاولوا هذه المحاولة ، بل ان  
« أفلاطون » سبقه إليها ولكنه - فيما يظهر - لم يوفق الى مثل ما وفق  
إليه « أرسطو » إذ أنه على الرغم من وضعه قاعدة التعقل واكتشافه  
الحدود الثلاثة الضرورية للانتاج قد أخفق في تكوين القياس الصالح الذي  
لا يتخلف إنتاجه . وتفصيل ذلك ان قياس « أفلاطون » لا يوصل  
إلى نتيجته ضرورة ، لانه يؤسس على الفرض والتخمين . والسبب في  
ذلك هو أن الحد الأوسط في قياسه أكثر شمولاً من الحدين : الاصغر  
والأكبر . ومثاله : كل انسان حيوان ، وكل حيوان ممكن الفناء والخلود  
وذلك لأن الامكان عندهم هو ما قابل الضرورة ذهنياً ، لا ما أمكن  
وجوده فعلاً . فتكون النتيجة : كل انسان ممكن الفناء والخلود . وإذن ،  
فلا يسعنا - لكي نثبت أن الانسان فان - إلا أن نفرضه فرضاً ولا  
ريب أن الفرض غير اليقين وعلة تخلف اليقين هو تفوق الحد الأوسط  
في الشمول على الحدين : الاصغر والأكبر ، لان الحد الأوسط هنا  
هو الحيوان ، وهو أشمل من انسان ، لانه جنس ، والانسان نوع ،  
وأشمل من فان ، لانه ممكن الفناء والخلود .

من هذا يتضح أن قياس « أفلاطون » غير صالح ، وأنه لكي  
يحصل الانسان على نتائج يقينية يجب أن يتركه الى قياس آخر يشترط فيه  
الجزء الثامن

أن يكون حده الأوسط نوعا لحده الأكبر ، وجنسا لحده الأصغر .  
ومثال ذلك : اذا كانت الحياة متحققة في الحيوان ، وكان الحيوان محققا  
في الانسان ( وقد نشأ هذا عندهم من أن كل جنس محقق في نوعه )  
فالنتيجة بعد حذف المكرر هي الحياة متحققة في الانسان .

وعنده أن الحد الأوسط كما أنه وسط في الشمول بين الحدين : الأكبر  
والأصغر ، هو كذلك وسط في الترتيب الوضعي بينهما

وقد كان « أرسطو » في أول الأمر محافظا على نظام « أفلاطون »  
في تصديره القياس بالحد الأكبر كما هي صورة المثال السابق ، ولكنه لم  
يلبث أن عدل عن هذا النظام إلى النظام الآخر الذي يستلزم توسط  
الحد الأوسط

بهذا المجهود العظيم تمكن « أرسطو » من وضع القياس الثابت  
الأكيد الانتاج الذي يمكن أن يحد بما يلي : « هو قول مؤلف من مقدمتين  
متى ثبتت صحتها لزم عنهما إنتاج ضروري كان قبل ذلك مجهولا »  
وتسمى إحدى المقدمتين بالصغرى ، والثانية بالكبرى .

وللقياس أربعة أشكال : فالشكل الاول أن يكون الحد الوسط محمولا  
أو تاليا في الصغرى ، موضوعا أو مقدا في الكبرى كالمثال السالف .  
والشكل الثاني أن يكون محمولا أو تاليا فيهما ، نحو كل إنسان حيوان ،  
ولا شيء من الجماد بحيوان ، الثالث أن يكون موضوعا أو مقدا فيهما ،  
نحو كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق . والرابع عكس الاول نحو  
العالم متغير ، وكل معلول عالم .

وليس بين هذه الاشكال كلها شكل كامل الا الاول . أما الثاني

والثالث فهما غير كاملين • وعنده أنه يمكن تكليهما بردهما الى الشكل الاول .

وأما الرابع ، فلم يكن « أرسطو » يستعمله ولا يأبه له . بل ان بعض العلماء الغربيين الذين لا يزالون بان يتعجلوا في أحكامهم قرروا أن « أرسطو » لم يعرف الشكل الرابع ، وإنما هو من وضع « جالينوس » الطيب الذي أتى بعد « أرسطو » بنحو خمسة قرون

وقد تبع الاستاذ أبو العلا عفيفي هؤلاء المؤلفين الخاطئين في زعمهم هذا ، فأثبت في مذكراته في المنطق أن « الشكل الرابع » ليس من وضع « أرسطو » بل هو من وضع « جالينوس » ( ١ )

ولا ريب أن هذا غير صحيح ، وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع الشكل الرابع وقال به ، وعرف عيوبه كما عرف محاسنه ، ولكنه كان في رأيه أقص الأشكال فأهمله في التطبيق بعد أن نص على وجوده ومثل له في كتاب « التحليلات الاولى » تمثيلا لا يدع مجالا للشك في معرفته إياه . وإليك هذا التص : « ولكن اذا كان أحدها ( أى الحدود ) موجبا ، والثانى مسلوبا ، وكان المسلوب هو الاكبر ، فانه يوجد دائما قياس يكون الحد الأصغر في نتيجته محمولا على الحد الاكبر ومثال ذلك : ( ا ) في بعض ( ب ) و ( ب ) ليس في أى ( ج ) فتكون النتيجة : ليس ( ج ) في بعض ( ا ) ( ٢ )

وقد دلق الاستاذ « سانت - هليير على هاتين الفقرتين بقوله : « إن

( ١ ) انظر صفحة ١٩ من مذكرات الاستاذ أبي العلا عفيفي .

( ٢ ) أنظر الفقرتين ٣ و ٢ من الباب السابع من الكتاب الاول من التحليلات الاولى .

هذا هو مثل الشكل الرابع الذي عزي الى « جاليان » : « جالينوس »  
والذي يجب أن ينسب الى « أرسطو » ( ١١ )  
على أن أقل تأملة عاجلة في هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة  
تكاد تكون بديهية ، وهي ان هذه الأشكال الأربعة تنجست من القسمة  
العقلية التي لا محيص عنها ، وهي أن الحد الأوسط إما أن يكون موضوعا  
في الصغرى ، محمولا في الكبرى أو بالعكس ، وإما أن يكون موضوعا في  
كليهما أو محمولا في كليهما ، ولا يمكن غير ذلك . فهل يتصور أن قسمة  
رباعية بسيطة كهذه القسمة تعزب عن عقلية منطقية محضة كعقلية « أرسطو » ؟  
بقي بعد ذلك أن نبحت عن المنبع الأول الذي نشأت منه هذه  
الخرافة ، وهي عزو الشكل الرابع إلى « جالينوس » .

يحدثنا الأستاذ « سانت - هيلير » أن المصدر الأول لهذه السقطة  
هو ابن رشد ، وهو في هذا يقول :

« بل هو ( أى أرسطو ) لم ينس الشكل الرابع الذي نسب إلى

جاليان » بناء على شهادة ابن رشد » ( ٢ )

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة في تحقيق هذه المشكلة ، وهي نشأة تلك  
الأغلوطة فنحن مضطرون إلى مسامرة الأستاذ « سانت - هيلير » إلى أن  
يظهر لنا فيها غير ذلك ولكننا نستطيع أن نؤكد أنه إذا صحت نسبة هذه  
الهلوة إلى ابن رشد كان ذلك برهانا على أن كتاب « الأورجانون » لم  
يصل إليه على حقيقته ، إذ لو رآه لما تردد في نسبة الشكل الرابع إلى  
المعلم الأول .

( ١ ) انظر صفحة ٣٤ من مقدمة ترجمة الأستاذ « سانت - هيلير » للتحليلات الاولى .  
( ٢ ) انظر صفحة ٥٩ من مقدمة الأستاذ « سانت - هيلير » لكتاب « المقولات » طبعة  
باريس سنة ١٨٤٤ .

هذا هو موجز آراء «أرسطو» التي أثبتتها في كتابه المعروف بالقياس أو «أدالتيكا الألى» وقد وزع فصول هذا الكتاب على أجزاء القياس، فخصص منه الستة والعشرين فصلا الأولى لايضاح عدم كفاية الأقيسة الغير اليقينية ولبسط الحاجة إلى القياس الصحيح ولإبالة عناصره وأصوله التي يتكون منها ثم كرس الفصول الأربعة من السابع والعشرين إلى الثلاثين لنشأة القياس وطريقة إبداءه وتركيبه. ثم أبان في البقية الباقية من الكتاب أوجه القياس وأشكاله.

## ٩ - البرهان

بعد أن انتهى «أرسطو» من وضع قواعد القياس وأشكاله تأمل فوجد أن عمله هذا لايزال ناقصا، لأن القواعد التي وضعها للقياس ليست كفيلة بتمييز المقدمة الصحيحة من المقدمة الزائفة. وإذا، فسيظل القياس — على الرغم من كماله الذاتى — غير مجد، لأنه قد يتألف من مقدمتين إحداهما أو كلاهما زائفتان فيكون الاتجاج زائفا. وقد أفلقت هذه الفكرة حكيمنا إقلاقا حمله على البحث عن وسيلة يعرف بها ما إذا كانت مقدمات القياس صحيحتين أو زائفتين فيقره في الحالة الأولى ويرده في الحالة الثانية. وبهذا يمكن تقييد تعريف القياس بقيد: «متى ثبتت صحتهما». وقد حصل «أرسطو» بالفعل على هذه الوسيلة الضامنة صحة مقدمات القياس وسماها بالبرهان وهو «مايتألف من مقدمات يقينية تفيد اليقين».

والبرهان هو وحده عند «أسطو» مايفيد العلم، لأن العلم عنده

هو معرفة علل الأشياء التي تبين أن هذه الأشياء لا يمكن أن تكون على غير ما كانت عليه ، وليس هو معرفة ظواهر الأشياء كما تعرف العامة أو معرفة علل زائفة ليست هي العلل الحقيقية للأشياء : ولذلك لم يكن الفرق بين من يعرف الشيء ومن يجمله هو أن الأول أحاط بظاهر الشيء ، والثاني لم يحط به ، وإنما الفرق بينهما هو أن الأول عرف علله والثاني جهلها أو أساء معرفتها .

قد نعرف بعض الأشياء بدون برهان ، ولكن هذه المعرفة رغم كل شيء لا تسمى علما ، لأن العلم هو ما يأتي عن طريق البرهان وحده . وإذا ، فالقياس اليقيني الموثوق باتجاهه هو القياس البرهن عليه .

ولما كانت الأقيسة الشائعة إلى عهد « أرسطو » مؤلفة من مقدمات يقينية ومقدمات مشهورة أو مساهمة ، ومقدمات ظنية ، ومقدمات خيالية ، ومقدمات وهمية أو زائفة . وكل هذه الأنواع يمتزج بعضها ببعض فقد خصص « أرسطو » هذا الكتاب السالف الذكر لدراسة المقدمات اليقينية وحدها وتعيينها وتحديد الفرق بينها وبين غيرها . أما بقية أنواع المقدمات فقد خصص لكل نوع منها كتابا .

وعنده أن الاتجاج لا يلزم ضرورة إلا إذا ثبتت صحة القياس ، وصحة القياس متوقفة على صحة مقدمتيه . وهاتان المقدمتان لا تكونان يقينيتين إلا إذا كان شمول الحد الأكبر في القياس المؤلف منهما للحد الأوسط ، وشمول الحد الأوسط للحد الأصغر قد بلغا من البدهة درجة لا تفتقر معها إلى النظر ، وذلك لأن المقدمات إذا لم تنته إلى الضرورة



موظلت دائماً في حاجة الى برهان ، واحتاج هذا البرهان الى برهان  
وهكذا بلا نهاية صارت كل معرفة مستحيلة -

وقد اشترط « أرسطو » في مقدمتي القياس بعد بدايتهما المتقدمة  
أن تكونا أولاً محتويتين على سبب النتيجة - ثانياً أن تكونا متقدمتين  
عليها وأسهل منها في المعرفة -

## ١٠ - الاستقراء

غير أن البداهة المشترطة في شمول الحد الأكبر للأوسط ، وشمول  
الأوسط للأصغر في القياس الأرسطوطاليسى لا تيسر لنا عن طريق البرهنة  
لأن البرهان حينئذ يحتاج الى برهان آخر ويتسلسل ذلك الى غير نهاية  
و لا توجد في عقولنا من نفسها ، لأنها ليست فطرية ، وانما هي تتولد  
من أحاسيس خاصة وان كانت أرقى من المعارف الشخصية التي لا تمت  
الى الوحدة العامة بصلة ، لأن هذه الأحاسيس انما وجدت فينا لترتبط  
معارفنا الخاصة بالوحدة الكلية - وكيفية هذا الربط هي أن الأحاسيس  
تولد الذاكرة ، والذاكرة تولد التجارب التي ليست الا مجموعة الافكار  
العامة التي يكونها الشخص من معارفه الخاصة والتي تشمل على العناصر  
الأولى للعلم والفن - ومثال ذلك أننا نشاهد الأشخاص الخارجية وما  
يتصل بها من صفات محسة ، فنخزن هذه الصفات في الذاكرة ثم نضيف  
اليها مثيلاتها في فرصة إحساس أخرى ، ثم نكون من ذلك كلية تصعد  
بعقولنا من الشخصي الى الكلي أو من الانسان الممثل في الأفراد الى  
الانسان العام المعقول - وهذه الطريقة تسمى بالاستقراء -

على أنه لما كان استقراء جميع ماصدقات الكلية متعذراً ، فقد اكتفى « أرسطو » باستقراء المجموع عن الجميع - وهذه هي أولى نقط الضعف التي ظهرت في منطقهِ فيما نعلم .

## ( هـ ) الطبيعة

مقرب

لما كان « أرسطو » قد قرر انه لا يتصور الجوهر منفصلاً عن الاجسام المادية ، وان هذه الاجسام لا تتصور بعيدة عن الحركة والأعظام، والزمان والمكان فقد رأى من الضروري أن يعنى بدراسة هذه الظواهر وعلاقتها بالجسم الطبيعي ولما كانت الحركة هي أهم هذه الظواهر وأبرزها تأثيراً في المحسات فقد قدمها على غيرها . وهاك دراسة هذه الظواهر متابعة :

### ( ١ ) الحركة

كان الفلاسفة منذ عهد « هيراكليت » الى عهد « أرسطو » ينظرون الى الحركة نظرة رهبة ورعب ويسندون اليها كل ما يقع في الكون من تطورات واستحالات ويعتبرونها لهذا عقبة كأداء في سبيل المعرفة . لانهم لا يكادون يحكمون على صورة من الصور حتى تطوح بها الحركة الى الزوال وتحل غيرها محلها الى أجل ضئيل لا يلبث بدوره أن يزول . وهكذا دواليك مما دفع الفلاسفة القدماء إلى أن يطلقوا عليها عبارات :-

« الالمحدودة » أو « الالمحددة » أو « الظاهرة المتعددة على الفكر »  
أو العنصر النير<sup>العز</sup> القابل للمفهومية « بل ان « أفلاطون » نفسه قال في  
كتاب « تينيت » ما معناه : ينبغي أن نفر من هذا العالم لنبحث عن  
المعرفة في عالم آخر لا تسوده الحركة وهو عالم الممانى . وأكثر من ذلك  
ان الافلاطونيين - وهم معاصرون لأرسطو - كانوا يطلقون عليها اسمى :  
« الآخر » و « ما لا نظير له » . فلما جاء « أرسطو » لم ينظر الى  
الحركة تلك النظرة القديمة ، وإنما اهتدى الى أن العلة الائمة هي التي  
تقود بوساطة الحركة استحداثات المادة وتعيراتها من صورة الى صورة بعد  
تهيتها لقبول هذه الصور ، وهي ثابتة ساكنة دائماً وإذاً ، فالحركة  
عنده لا تزيد على كونها مبعث تعاقب الصور الغائبة الثابته . ومن هذا  
يتبين أن الحركة عنده محصورة بين حالتى بدء وانتهاء ، وانها تؤول الى  
السكون حينما تنتهى التغيرات السكامنة فى المتحرك الذى كان منه البدء .  
وعلى أثر أيلولتها الى السكون تبدأ حركة أخرى متخذة ما كان نهاية فى  
الاولى مبدأ لها ، متجهة الى ثالث هو ثان بالنسبة اليها . وهكذا  
حتى الغاية الاخيرة التى لا غاية بعدها ، وقد عرف « أرسطو » الحركة  
من حيث الامكان والضرورة فى كتاب « الطبيعة » بقوله : « فعل أو  
كمال الممكن من جهة ما هو ممكن » ( ١ ) . وعرفها فى موضع آخر من  
هذا الكتاب بقوله « ان الحركة هي فعل ما يمكن أن يفعل أو أن  
يقبل من جهة ما الشئ هو ما هو . وذلك إما بطريقة مطلقة وثاية فى  
العموم ، وإما بطريقة خاصة تبعاً للاحوال المختلفة » . ١٢٠ . ولهذا لم يكن طول

( ١ ) انظر الباب الاول من الكتاب الثالث من الطبيعة ترجمة الاستاذ لطفى السيد باشا .

( ٢ ) انظر الباب الثالث من الكتاب المذكور .

قائمة الطفل من حيثية إنه كائن حى يجب أن يصل إلى قائمة معينة ، بل من حيث إنه عقل كامن فيه إمكان بلوغ غايته حد قامات الرجال . أما من حيث ذاتها فهي مبعث انتقال من حال الى ضدها كالصغر والكبر والبياض والسواد والصعود والهبوط ، ولهذا كان لكل نوع من المتضادات حركة تختلف عن حركات الانواع الاخرى . وبناء على ذلك يكون عدد أنواع الحركات الموجودة فى الكون بعدد ما فيه من تضادات . وعنده أن الحركة لا تتحقق إلا فى مقولات : الأين والكم والكيف ، وذلك لأن مقولة الأضافة لا تتحقق إلا باجتماع حديها . ومقولتى الفعل والانفعال مؤلفتان من تغير دائم ، فوجود الحركة فيهما يكون تغيراً للتغير وأما مقولة التي فهي مؤلفة من مقاييس الحركة ، ومقياس الحركة لا يتحرك وقد رأى الباحثون أن نص « أرسطو » فى هذه النقطة مظلم لا تبين منه أدلته فى وضوح

ومهما يكن من الامر فلما كان التضاد لا يتحقق إلا فى مقولات : الأين والكم والكيف فقد لزم أن لا يكون فى الكون إلا ثلاثة أنواع فيها الحركات محصورة فى هذه المقولات الثلاث دون غيرها ، وهى الحركة الموضعية فى مقولة الأين ، وحركة الاستحالة فى مقولة الكيف ، وحركة التمر والنقص فى مقولة الكم ، وفى هذا يقول « أرسطو » :

« لندكر بديا أن هناك ثلاثة أنواع من الحركات تتميز بأن إحداها تقع فى العظم ، والاخرى فى الكيف ، والثالثة فى المكان » ( ١ )  
وفى كل نوع من هذه الانواع الثلاثة يجب أن يتحقق ترك حالة

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب الثالث .

والاستيلاء على أخرى ، وأن يكون التارك والمستولى واحدا ، وإلى هذه الأنواع الثلاثة من الحركات أضاف « أرسطو » في الباب الاول من الكتاب الثالث من الطبيعة نوعا رابعا وهو حركة الكون والفساد في مقولة الجوهر حيث قال : « والكون والفساد هما حركتا الموجود الذى يتولد أو يفسد والذى يكون أو الذى يزول » ( ١ ) . ولكنه عاد فأبعده في الباب الاول من الكتاب الخامس من نفس الكتاب . والسببان اللذان استند اليهما في هذا الابعاد هما :

( ١ ) إن الانتقال من الكينونة إلى « اللا كينونة » أو العكس ليس إلا انتقالا من حالة الى ضدها كما هو تعريف الحركة ، لأن الجوهر ليس له ضد ، وبالتالي لان « اللا كينونة » ليست حالة وجودية يتحقق فيها تضاد الكائن

( ٢ ) ان الكون والفساد ليسا حركتين ، لانهما فجائيان بينما الحركة تدرج بطىء .

ولكن هذا لا يمنع من أن تكون الحركة هى التى هيأت للكون والفساد ، إذ يجب أن يسبق كلا منهما استعداد المادة لقبول الصورة الجديدة . وهذا الاستعداد لا يحدث إلا بالحركة ، غير أن هذه الحركة تنقطع فى اللحظة الاخيرة التى تسبق حلول الصورة الجديدة فى المادة ، وهى لحظة الكون أو الفساد .

وعنده أن الحركة الموضوعية وهى حركة الأين تمتاز عن نظيرتها : حركتى الكم والكيف بأنها تنقسم الى عدة حركات ، أولاها الحركة المستديرة كحركة الافلاك ، وثانيتها الحركة المستقيمة ، وثالثتها حركة

( ١ ) انظر الباب الاول من الكتاب الثالث .

هي مزيج منهما . وفي هذا يقول « أرسطو » :

حين يكون جسم به حركة ثقلة فانه لا يمكن أن يكون له إلا واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة : إما أن يتحرك دائريا ، وإما أن يتحرك على خط مستقيم ، وإما أن يتحرك على حسب مزيج من الدائرة ومن الخط المستقيم . فالثقله هي إذاً ، إما دائرية ، وإما مستقيمة ، وإما مركبة « (١) .

وعند أرسطو أن الحركة المستديرة هي خير الحركات وأسماها ، وهو يبرهن على هذا السمو بقوله :

« ذلك في الواقع بأن الحركة الدائرية تذهب من ذاتها أيضا ، في حين أن الحركة المستقيمة تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها . الحركة الدائرية لا تمر أبته بالنقط أعيانها ، في حين أن الحركة المستقيمة تمر بالنقط أعيانها إلى أن يقول : وهذا هو ما يجعل أن هذه الحركة هي أتم من الجميع والوحيدة الكاملة » (٢)

ونحن إذا أغضينا عن الحركة المستديرة التي أثبت « أرسطو » أنها أكمل الحركات وأسماها والتي لهذا السمو كانت حركة الأفلاك الخالدة . ونظرنا إلى الحركتين : المستقيمة الصرفة والتي هي مزيج من استقامة واستدارة ، ألفينا فيهما حيناً حركة إرادية كالشي والقفز والطيران لدى الكائنات الحية . وحيناً آخر حركة طبيعية مثل حركة الجمادات الثقيلة التي يهوى بها ثقلها نحو المركز . وحيناً ثالثاً حركة قسرية كرفع الحجر

« ١ » انظر الباب الثاني عشر من الكتاب الثامن .

« ٢ » راجع الباب الثالث عشر من الكتاب المذكور .

وإزال النار وماشاكل ذلك (١) .

## ٢- اللامتناهى

بعد أن انتهى « أرسطو » من دراسة أهم ظواهر الأجسام الطبيعية وهى الحركة أراد أن يدرس الأعضام التى تتعاقب على الأجسام صعوداً وهبوطاً ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يدرس هذه الأعضام دون أن تقوده تلك الدراسة إلى دراسة « اللامتناهى » وهذا طبيعى مادام كل عظم قل أو كثر يمكن أن يكون متناهياً أو غير متناه ، كما أن الحركة والزمان يمكن أن يكونا متناهيين أو غير متناهيين . وبناء على هذا يمكن أن يفرض وجود اللامتناهى كما يفرض عدمه . ومادامنا نفرض وجوده فينبغى أن نعرف ماهو فى ذاته . وقد عرفه أرسطو بقوله : « اللامتناهى هو هيولى الكمال أو هيولى الصورة التامة التى يمكن أن يقبلها العظم ، إنه الكمال والتام بالقوة وليس هو إياه بالفعل » (٢)

وعنده أن اللامتناهى — على الرغم من أنه ليس هو المبدأ الأول كما رأى « أناكسياندر » وليس هو المدبر كما رأى فلاسفة آخرون — هو مالا أول له ولا آخر ولا يقدر له عظم خاص ، ووجوده عنده أمر لا سبيل إلى الشك فيه (٣)

وعنده أن هذا اللامتناهى ثابت ببراهين منطقية ناصحة يذكر منها هذه الخمسة فيقول :

« ١ » راجع الباب الرابع من الكتاب الثامن .

« ٢ » انظر الباب العاشر من الكتاب الثالث .

« ٣ » انظر الباب الرابع من الكتاب الثالث .

« يمكن إثبات اللامتناهي بخمسة براهين أصلية : بديا بالزمان الذي هو لامتناه ولا يمكن أن يكون له آخر كما أنه لم يكن له أول . وثانياً بقابلية الأعظام للتجزئة التي لا نهاية لها وكثيراً ما تستعمل الرياضيات اللامتناهي . وثالثاً كون الأشياء وفسادها وتجدها الأبدى تثبت حق الاثبات وجود اللامتناهي الذي منه يأتي بلا انقطاع كل ما يكون لأنه بدونه يتخلف هذا التعاقب الأبدى . ورابعاً كل ما هو متناه هو دائماً ينتهي إلى شيء ما يحده ، وضرورة لا يكون حد ولا نهاية إذا كان من اللازم أن يحدد شيء آخر على الدوام فاذا ، يلزم أن تنتهي الأشياء إلى شيء ما لامتناه ، ويكون هذا اللامتناهي هو حدها المشترك . وأخيراً الدليل الخامس والأخير الذي هو أقواها والذي شغل الفلاسفة أكثر من سواه : هو أن ذهننا يتصور اللامتناهي سواء في الأعداد أو في الأعظام أو في المكان وراء الأفلاك السماوية . ومهما يكن من كبر عدد أو عظم أو مكان كيفما اتفق فإن الذهن يمكن دائماً أن يتصور شيئاً أكبر . بما أن المكان الذي هو وراء السماء التي نراها هو لامتناه يلزم أن يوجد جسم لامتناه وعوالم لا نهاية لها « (١) »

على الرغم من هذا التعريف الذي وضعه « أرسطو » للامتناهي ومن تلك البراهين التي برهن بها على وجوده فان الأستاذ « سانت - هيلير » يرى أن « أرسطو » لم يقل عنه الكلمة الفاصلة ولم يزل كل الغموض الذي يحوطه ويعتقد أن السبب في ذلك هو أن الباحث في اللامتناهي لا بد أن يصطدم بمتناقضات يعجز العقل البشري عن حلها . ولهذا اكتفى



« أرسطو » بأن يوضح المعانى التى يمكن أن تتبادر إلى الذهن من كلمة اللامتناهى فأبان أن أول ما يمكن أن يفهم منها هو ما لا يمكن قطع مسافته ولا ذرعه ، بل هو ما ليس قابلاً للقياس أو هو ما ليس له حد ، أو هو عظم يمكن أن يضاف إليه أو يؤخذ منه بلا نهاية غير أن فى هذا أيضاً إشعاراً بالجسمية ، وبما أن للجسم ضرورة أبعاداً ، وبما أن الأبعاد لا بد من أن تنتهى فىكون اللامتناهى المؤلف منه متناهياً . وهذا خلف .

وفوق ذلك فإن الجسم له أوضاع وأيون تحدد بالفوقية والتحتية وتحتم أن يكون له أجزاء تختلف أوضاع بعضها وأيونه عن أوضاع البعض الآخر وأيونه ، وهذا يتنافى مع اللانهائية .

ولهذا صرح « أرسطو » بأنه يستحيل على أى جسم محس أو أى عنصر من العناصر أن يكون لامتناهياً . وكذلك قرر أن اللامتناهى هو شئ لا يحس ولا يجزأ ولا يتركب من أجسام ولا يشبه أى شئ مما هو بالفعل مركب محدود .

وبناء على هذا يكون أرسطو قد فاق المتقدمين فى أنه أبان طبيعة اللامتناهى وعدم قابليته لما ليس من شأنه أن يقبله وإن لم يكن قد فاقهم فى إزاحة ستار الغموض عن هذا اللامتناهى وليس ذلك بالشئ

اليسير .

### ٣ - الملامح

يعتبر « أرسطو » دراسة المكان من أساسيات علم الطبيعة ، وذلك لأن كل موجود طبيعى لا بد أن يكون فى حيز حقيقى ، وأنه لو لم

يثبت المكان لا تنفي ثبوت وجود الأجسام التي هي موضوع علم الطبيعة .  
ومن هذا تتبين أهمية المكان ومنزلة دراسته بين الدراسات الطبيعية .  
عرف أرسطو المكان بأنه « الحاوى الأول لكل ماله حيز وأنه  
ليس ألبتة جزءاً مما يحوى كما أن الدورق ليس هو النبيذ الذي يحويه »  
وهو يقرر « أن هذا الحيز الأولى ، هذا المكان الأولى ليس أكبر  
ولا أصغر مما يشمله ، وأنه ليس أبداً خلوا من جسم ، ولكنه قابل  
للانفصال عن الأجسام المحوية به (١) » .

لا يشك « أرسطو » إذاً ، في وجود المكان وهو يستدل عليه  
بأدلة منها - بعد الدليل الذي قدمناه - أن أثبت الحركات وأحقها  
هي حركة النقلة ، وهي لا تكون إلا في المكان ، والثابت لا يكون إلا  
في الثابت . ومنها أن الأجسام تتعاقب بعضها إثر بعض على مكان  
واحد كتعاقب الماء والهواء والنبيذ في الوعاء ، لأن من البديهيات أن  
يكون محل الماء والهواء والنبيذ غيرها ، ولولم تكن هذه الغيرية حقيقية لما  
صلحت لأن تكون مأوى للحقيقي . ومن هذه الأدلة أيضاً انجذاب  
العناصر إلى ما يلائمها من الأحياز . فالثقل يلائم الحيز الأدنى ،  
والخفيف يلائم الأعلى ، وهذا الدليل لا يثبت وجود المكان فحسب ،  
بل هو يثبت مع ذلك أن للمكان أجزاء ، لكل جزء منها خاصية معينة  
ومن هذه الأدلة كذلك أن الرياضة تحل المثلثات والمربعات والزوايا في  
الجهات الست من أذهاننا مثل ما تحل الطبيعة العناصر في الخارج ولولا  
أن المكان حق لما رافق هذه الموجودات الرياضية الحقبة في أذهاننا .

وأخيراً من هذه الأدلة أيضاً دليل الفراغ ، لأنه ليس إلا مكاناً خالياً  
من الأجسام (١) .

غير أن « أرسطو » يلاحظ أنه - على الرغم من أدلة المكان -  
تقوم صعوبات كثيرة حول معرفة طبيعته لاسيما وأن الفلاسفة القدماء لم  
يعرض منهم لحل عقدة المكان أحد إلا « أفلاطون » ورأيه - فيما  
يعتقد أرسطو - مفعم بالأخطاء والضلالات زيادة عن أنه ترك المشكلة  
مغلقة كما كانت .

وتتلخص هذه المشكلة في تحديد طبيعة المكان وهل هو كائن ذهني  
أو جسم حقيقي أو هو مادة للأجسام أو صورة لها وقد أبط « أرسطو »  
هذه الفروض الأربعة جميعها وأقام على بطلانها أدلة قوية . فدليل بطلان  
الفرض الأول هو أننا - مع تسليمنا بوجود الأمكنة الذهنية التي نحل  
فيها الفروض الرياضية والتي ليس لها عنصر إلا المنطق ولا توجد إلا  
بظننا - نتساءل كيف يمكن - لو كانت الأمكنة ذهنية فحسب - أن  
تكون حاوية للأجسام الطبيعية الحقيقية .

ودليل بطلان الفرض الثاني هو ما قاله « زينون » من قبل من أن  
المكان لو كان جسماً نشغل المحل والمحل ، وهما جسمان ، قدراً واحداً  
من الفراغ وهو محال ، لأن الأجسام لا تتداخل . وفوق ذلك فإنه  
يلزم عليه أن يفتقر الجسم إلى محل ، وبما أن هذا المحل هو جسم فإنه  
يفتقر بدوره إلى جسم وهكذا بلا نهاية .

(١) انظر البابين الأول والثاني من الكتاب الرابع .

ودليل بطلان الثالث ، هو أن المشاهد أن الوعاء ليس مادة للماء ولا للهواء الخالين فيه على التعاقب .

ودليل بطلان الرابع هو أن صورة الخاوي لا تتبع صورة المحوى في استحالاته المتتابعة ، ولا يلحقه الكون والفساد بكونه وفساده . وإذا لم يكن ليس واحداً من هذه الأشياء الأربعة ، وإنما هو بيثة الجسم التي تحوطه والتي هي منفصلة عنه كل الانفصال والتي لا تستحيل باستحالاته .  
بقي بعد ذلك شيء واحد يجب تعيينه وهو أن « أرسطو » لما كان قد قرر فيما سبق أن كل جسم متناه ، وأن السماء جسم ، فقد تحتم أن تكون متناهية . وبما أنها هي المحيطة بكل الكائنات أو هي المحدقة بالمكان الخاوي لجميع الأجسام ، فقد تحتم القول بتناهي المكان . وبأنه لا شيء وراءه ألبتة : لاملأه ولاخلاء ، ولكن جسميتها كانت تقتضى انحوائها في مكان ، غير أن « أرسطو » قد صرح بأنها ليست في مكان مادامت هي الخاوية لكل شيء وليس وراءها ما يحويها .

ومن الغريب أن رأى أرسطو في هذه النقطة يبدو لي ضعيفاً لأن مقتضى كون السماء جسماً كان يلزم — تمثيلاً مع مذهبه أن تكون محوية في مكان . ولو أنه قال بالفراع مع « ديموكريت » لكان أقرب إلى المنطق السليم ، ولكن قوله بلا مظلومية السماء مع القول بجسميتها فيه من التحكم والتناقض ما لا يخفى .

٤ - الخمر

كما رأى أرسطو ضرورة دراسة الحركة والمكان في علم الطبيعة .

رأى كذلك ضرورة دراسة نظرية الخلاء ، وهل هو موجود أو غير موجود . وقد عرض أدلة الفريقين المختلفين في هذه النظرية ثم أعلن رأيه بعد ذلك وبرهن عليه بأدلة صححت لديه ، ولكننا آثرنا قبل الاتيان على هذه الأدلة أن نذكر التعريف الذي وضعه أرسطو نفسه للخلاء . وإليك هذا التعريف :

يعنى بكلمة خلو : « مكان لا يوجد فيه شيء » أو هو : « المكان الذى ليس فيه أى جسم تستطيع حواسنا إدراكه ، وإذا كان يوجد مكان ليس فيه بعد جسم محسوس يقال إن هذا هو الخلو » (١)

وقد زاد « أرسطو » بعد هذا التعريف الأخير قوله : « ومن جهة أخرى لما أنه يفترض دائماً أن جسماً يمكن أن يلمس ، وأن اللمس هو الخاصة الذاتية لكل ما هو ثقيل أو خفيف فهذا يؤدي إلى استنتاج أن الخلو هو ما لا شيء فيه من خفيف ولا ثقيل » (٢) ✕

وقد ذهب « ديموكريت » إلى أنه موجود وجوداً حقيقياً ، ولولا ذلك الوجود عنده لما أمكن لأى جسم أن يتحرك ، إذ الحركة انتقال ، والانتقال لا يحدث فى الملاء . وفوق ذلك فانه إذا جحد انخلو تحتم أن يكون كل مكان مشغولاً بجسم ، فاذا أريد شغل مكان بجسم آخر ، فلما أن يشغل مكان واحد بجسمين . وفى هذه الحالة يمكن أن تجتمع جميع الأجسام فى مكان واحد ، وهذا جلي البطلان . وإما أن يتخلى الجسم للأول عن مكانه إلى مكان آخر ، يوفى هذه الحالة يجب أن يجد

---

« ١ » و « ٢ » انظر الباب التاسع من الكتاب الرابع .

هذا المكان الجديد خاليا ، وخلوه لا يكون إلا بطرد شاغله إلى مكان ثالث وهم جراً .

هناك رأى آخر لأنصار فكرة الخلو غير رأى « ديموكريت » ذكره « أرسطو » وهو رأى « الفيثاغوريين » الذين يعتقدون أن الخلاء موجود وأنه هو الذى يضع الحدود بين الأشياء والذى به فسادها وكونها وأكبر أدلتهم على وجوده تحققه فى الأعداد حالة تجردها من معدوداتها .

وبعد ان يلخص « أرسطو » أدلة أنصار وجود الخلاء يرد عليهم فينكر ضرورة وجوده للحركة ويجزم بأنها توجد بدونه . وأكثر من ذلك انه يدعى ان الخلاء الذى زعموه ضروريا للحركة هو نفسه مانع من وجودها ، ويبرهن على هذه الدعوى بأنه لو وجد الخلاء لما وجدت الحركة الطبيعية التى يجذب فيها المكان بخواصه ، الثقيل الى أدنى ، والخفيف إلى أعلى ، لأن الأجسام المجنوبة وجودية ولأن الخلاء لاشئ . ولا يمكن أن يجذب اللاشئ الشئ (١)

## ٥ - الزمان

يمتاز الزمان عن بقية أجزاء علم الطبيعة بميزة لا توجد إلا فيه وهى أنه مقياس للحركة التى هى أهم نظريات هذا العلم على الاطلاق . فلهذا عنى « أرسطو » بدراسته عناية عظيمة ، ولكنه على الرغم من هذا المجهود - فيما يظهر - لم يوفق فيه إلى مثل ماوفق إليه « أفلاطون »

(١) انظر الباب الثامن من الكتاب الرابع .

ولعل السبب في هذا — كما رأى الأستاذ « سانت — هيلر » —  
هو خلطه بين الزمان والأزل كما خلط فيما مضى بين المحرك الأول  
والحركة فجعل الثانية أزلية كالأول .

ومهما يكن من شيء فقد عرف « أرسطو » الزمان تعريفاً استنتاجياً  
انزعه من تطبيقات عملية أوصله التأمل إلى أنها تقع في الزمان فقال :  
« إذاً ، إنما هو في الزمان أن تتولد الأشياء وتهلك ، إنما هو في الزمان أن  
تنمو ، وإنما هو في الزمان أن تستحيل وأن تتحرك . حينئذ فالزمان هو العدد  
والمقياس لكل من أنواع الحركة هذه من جهة أن كلا منها هو من الحركة » ( ١ )  
غير أن « أرسطو » على الرغم من اعترافه بوجود الزمان ووضع  
له هذا الحد الذي أسلفنا وقوله بأزليته ومقياسيته للحركة التي هي حقيقية  
ليس في رأيه مؤلفاً من الماضي لأنه قد انتهى ، ولا من المستقبل ، لأنه  
لم يأت بعد ، ولا من الحاضر ، لأنه لا يخرج عن كونه لحظة فاصلة بين  
الماضي والمستقبل ، وهي تفتى على أثر وجودها ، ويلحقها غيرها وجوداً  
وفناء على التوالي . وهذه اللحظات تسمى بالآنات ، وهي متعاقبة على التوالي  
ولكنها ليست متصلة ولا متماسكة ، وهي وإن كانت كلها من طبيعة  
واحدة إلا أن كل آن منها مغاير لما قبله وما بعده مغايرة تامة ، لأنه  
لو كان هو هما عينيهما لكان « هوميروس » معاصراً لسقراط ولما  
كان هناك معنى للسابقة واللاحقة . ومن هذا كله يتبين أن « أرسطو »  
وإن لم يحدد الزمان فان وجوده في رأيه وجود غير مستقر ، وأنه لا يخرج  
في تصوره عن كونه آلة تقدير الحركة أو مدة دوامها المنفصلة بما قبل  
البدء وما بعد الزوال أو مقياسها الأزلي الذي به تقدر الحركات كما ان

( ١ ) انظر الباب العشرين من الكتاب الرابع

الحركة مقياس ، بها يقدر الزمان . فحينما توجد حركة قليلة يقال : انه قد مضى زمن قليل ، وحينما توجد حركة كثيرة يقال : انه قد مضى زمن كثير كما أنه إذا مضى زمان كثير أو قليل ، تصور مرور حركة كثيرة أو قليلة . وبغير هذه الوسيلة لا يمكن إدراك الزمان فضلا عن حده (١) .

وعند « أرسطو » ان الزمان ليس مقياسا إلا للكائنات التي يمكن أن تقاس . أما ما لا تقبل طبيعته القياس ، فليس الزمن مقياسا له ، لأنه أكبر من ان يكون فيه أو يحصر به ، فالحرك الأول مثلا ليس مقياساً بالزمان ، لأنه ليس في زمان .

## ٦ - العالم الاعلى

كان الفلاسفة الطبيعيون منذ عهد « تاليس » إلى عهد « أناجزاجور » يرون أن العالم كله : سماء وأرضه يرجع إلى مبدأ بعينه أي أن من قال منهم بمبدئية الماء أو الهواء أو النار أو العناصر جعل هذا المبدأ أصلا للجميع لافرق في ذلك بين الكائنات العلوية والسفلية ، وظلت الحال على هذا المنوال حتى جاء « أفلاطون » و « أودوكس » فأعلنا أن بين السماء والأرض فروقا أساسية في العناصر والصفات ، وأن طبيعة العالم الأعلى تختلف اختلافا شديداً عن طبيعة العالم الأدنى ، وأن أول مظاهر هذا الاختلاف هو أن السماء ليست كائنا محسا مثل الأرض كما قرر

« ١ » انظر الباب التاسع عشر من الكتاب الرابع .



الطبيعيون ، وإنما هي كائن هندسى مؤلف من أفلاك مستديرة يحيط بعضها ببعض ويجمع بينها جميعها مركز واحد ، ويشتمل كل فلك من أفلاكها على حركة لا تتغير أى نوع من التغير ، وأن كل فلك من هذه الأفلاك مستقل فى حركته تمام الاستقلال .

فلما اعلنت هذه الآراء الفلكية الجديدة وضعت حداً فاصلاً بين الموجودات السماوية التى صارت منذ ذلك العهد تؤلف عالماً عقلياً ثابتاً يوشك أن يبلغ درجة الكمال ، والكائنات الأرضية التى تؤلف عالماً محسّساً متغيراً لا يكاد يثبت على حال .

ويظهر أن من العوامل التى ساعدت على تأثر « أفلاطون » برأى « أودوكس » فى هذه للنظرية تلك الفكرة الدينية القديمة التى كانت تعنى بإظهار الفرق بين السماء والأرض فتصور الأولى اسى من الثانية ، وترجع علة هذا السمو إلى ان السماء مأهولة بالكائنات النقية الخالدة على حين ان الأرض مسكونة بكائنات دنسة فانية . وكثيراً ما يلتقى للقارىء بهذه الفكرة الدينية فى كتب « افلاطون » .

فلما جاء « ارسطو » اعتنق رأى « اودوكس » و « افلاطون » فى هذه النظرية فقال بسمو العوالم العلوية ، ولكنه لم يرجع ذلك إلى تلك العلة الساذجة التى تلمت بها الاساطير الدينية هذا السمو ، بل أرجعه إلى علة طبيعية فقرر ان السبب الذى بحث عنه الطبيعيون حين لم يرتضوا السبب الدينى ولم يوفقوا إلى اكتشافه هو ان السماء مشتملة على الحركة المستديرة التى هى اسى الحركات والتى لا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بوساطتها . اما الحركات الاخرى وهى حركات التغير أو

حركات الكم والكيف فليس من طبيعتها ان تحقق الأزلية والأبدية ..  
ولهذا اخطأ الطبيعيون الذين قالوا بأزلية وأبدية هذين النوعين من الحركة.  
لأن لها - كما رأينا - مبدأ ونهاية . وفوق ذلك فان حركة التغير  
لا بد أن تسبق بالحركة الموضعية ، لأن الطعام مثلاً لا يتحول إلى لحم  
ودم إلا بعد أن ينقله الآكل من موضعه إلى فمه . وهذا يثبت تقدم  
الحركة الموضعية على حركة التغير وما يتقدمه غيره لا يكون أزلياً .

على أن الحركة الموضعية ليست كلها أبدية ، وإنما الأبدى منها هو  
المستدير فحسب ، لأن المستقيم منها له مبدأ ونهاية ، إذ أننا لو فرضناه  
متحركاً حركة مستقيمة من أعلى إلى أدنى ، ومن أدنى إلى أعلى لوجب  
أن تعتريه فترة سكون في كل مرة يغير فيها الاتجاه . وهذا انقطاع عن  
الحركة يجعلها متجددة متناهية . أما الحركة المستديرة فلا يوجد فيها  
شيء من ذلك ، إذ لا أول لها ولا وسط ولا آخر . ولذلك لا يعرض  
للقائمة به سكون ولا بدء ولا انتهاء . وإذا ثبتت هذه الميزات للحركة  
المستديرة وثبت أنها هي حركة الأفلاك وجب أن تكون الموجودات  
الساوية أسى وأكمل من الموجودات الأرضية . وهذه هي روح مذهب  
« أودوكس » .

قلنا إن هذا المذهب يرى أن عنصر الكائنات السماوية يختلف عن  
عناصر الكائنات الأرضية ، وأن « أرسطو » قد أقر هذا الاختلاف.  
العنصرى فذهب إلى أن السماء مكونة من الاثير ، وهو عنصر سام.  
يمتاز عن العناصر الأخرى بأنه غير قابل للفساد ، ولا للنمو ولا للنقص.  
وأنه لا يقبل إلا الحركة الكاملة الخالدة التي تشبهه وهي الحركة المستديرة.

وأن أجزاءه متصلة مناسكة لايفصل بعضها عن بعض شيء آخر ، وأن هذا العنصر الوحيد مقسم إلى أفلاك مستديرة يحوط الأ أكبر منها بالأصغر ، وأن الكواكب المستديرة متصلة بها اتصال الفصوص بالحواميم وأن حركتها تزداد سرعة بمقدار بعدها عن المركز ، فأبعد هذه الأفلاك عن الأرض هو أسرعها ، والأقل بعداً هو أقل سرعة وهكذا حتى يكون أقربها من المركز هو أبطؤها . والسبب في هذا هو أن الأفلاك البعيدة في حاجة إلى حركة سريعة لتتوصل إلى قطع المسافة التي حول الأرض في نفس الزمان الذي تقطعها فيه الأفلاك القريبة . وقد أجمع الفلكيون القدماء والمعاصرون لأرسطو على أنه مادام السبب في تحرك الكواكب هو تحرك الأفلاك فقد وجب أن يكون في السماء أفلاك بقدر عدد أنواع الحركات التي تقوم بها الكواكب أي أن الكواكب الذي ليس له إلا حركة واحدة لا يكون له إلا فلك واحد ، والكواكب الذي له عدة حركات يكون له عدة أفلاك . فمثلا النجوم التي ليس لها إلا حركة واحدة حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة ليس لها كلها إلا فلك واحد ، ولكن الشمس والقمر وبقية الكواكب السيارة لكل منها عدة أفلاك ، لأن لكل منها عدة حركات .

غير أن هؤلاء الفلكيين قد اختلفوا في تعيين عدد أنواع حركات كل كوكب فنشأ من ذلك اختلاف في عدد الأفلاك ، إذ قرر « أودوكس » أنها ستة وعشرون فلكا . وذهب « كاليب » إلى أنها ثلاثة وثلاثون . ورأى « أرسطو » أنها ستة وخمسون . والسبب في هذه الزيادة عند « أرسطو » هو أنه قال بعدم الخلاء كما أسلفنا . وهذه

يترتب عليه أن تماس الأفلak ، وإذا تماست تأثر بعضها ببعض في الحركة وجذب السريع منها البطيء . وهذا ينشأ منه اضطراب واختلال في نظام الكون . وإذا ، فلا مخلص من هذه المشكلة إلا بالقول بوجود فلك خال من الكواكب بين كل فلكين ، ليمنع تأثر أحدهما بالآخر أو ليكون حاجزاً يشل المتحرك السريع عن جذب البطيء .

## ٧ - العالم الأدنى

أما العالم الأرضي فهو يختلف عن العالم السماوي بأنه مؤلف من العناصر الثقيلة القابلة للفساد والاجتماع والتفرق والنمو والنقص وهي : النار والهواء والماء والتراب .

والأرض لا تشبه السماء إلا في كونها مستديرة ، لأن كل ما في الكون مستدير . وهي من الأفلak في موضع المركز ، وهي ثابتة لا تدور ألبتة لا حول نفسها ولا حول غيرها ، لأنها لو كانت تدور حول نفسها ثم قذفها بجبر إلى أعلى لما هوى في نفس المكان الذي قذف منه بالضبط بل لهوى في مكان غيره ، لأن المسافة التي يصعد فيها الحجر تسمح للأرض بأن تدور بالقدر الكافي لتغيير هذا المكان . ولو أنها كانت تدور حول غيرها لشاهدنا تغير مكان النجوم الثابتة في ليلة عنها في أخرى مع أن الواقع هو العكس في كلا المثالين ، لأن الحجر يهوى في مكانه ، والنجوم تشهد في مواضعها . وإذا ، فالفيثاغوريون وجميع القدماء الذين قالوا إن الأرض متحركة مخطئون .

وحول هذه الأرض الثابتة توجد دائرة من الماء . وبعد هذه الدائرة

سوجد دائرة من الهواء . وبعدها توجد دائرة من النار . وهذه الأخيرة يلامس أعلاها أسفل تلك القمر ، وهو أدنى الأفلاك العلوية . وهذه الدوائر كلها تتلامس ، فليها تلامس السماء ، ودنياها تلامس الأرض ، لأنه لاخلاء كما قرر « أرسطو » صراواً .

وينبى أن يعلم أن الجانب الأعلى من العالم هو الذى يؤثر فى جانبه الأدنى ويحدث كل ما فيه من ظواهر وحوادث فإليه ترجع علة هذه الاختلافات والتغيرات وإليه يسند سبب الكون والفساد اللذين يتعاقبان على جميع كائنات الأرض . وإليك كيف يحدثان :

## ٨ - الكون والفساد

إن العلتين الأساسيتين للكون والفساد هما : الحرارة للأول والبرودة للثانى ، ولكن العلة الايجابية هى الحرارة وحدها . أما البرودة فهى علة سلبية لأنها ليست إلا انعدام الحرارة . ولهذا عندما تتبين علة الكون تتضح علة الفساد تبعاً لها .

ومنشأ الحرارة هو الاحتكاك الذى تحدثه الكواكب فى الجانب الأعلى من عالمنا فتسخنه به دون أن تلتهب هى ، لأنها من « الاتير » مثل الأفلاك ، و « الاتير » لايتأثر بالحرارة والبرودة ، بل هما لاتعلقان به ألبتة . أما العناصر الأربعة المؤلف منها العالم الارضى فهى خاضعة لهذه التأثيرات خضوعاً تاماً ، ولكن تأثيرها بهذه العوامل يختلف قوة وضعفاً باختلاف طبائرها فتأثر الخفيف والجاف منها يختلف عن تأثر الثقيل والرطب ونحن نعلم أن النار مثلاً خفيفة يابسة حارة ، والهواء خفيف يابس بارد ، والماء ثقيل رطب بارد ، والتراب ثقيل يابس بارد .

وبما أن هذا الاحتكاك مستمر ، فالحرارة الناشئة عنه مستمرة .  
كذلك ، ولكن هذا التغير الذى نشاهده فى درجات الحرارة إنما هو  
ناشئ من حركات الشمس التى هى علة تغير الفصول وعلة شباب الطبيعة .  
وشيخوختها وموتها ثم بعثها من جديد بلا انقطاع .

ولما رأت الطبيعة أن كل كائن مؤلف من المادة لا بد أن يؤول إلى  
الفساد ، وأن هذا الفساد المتواصل سينتهى حتماً إلى دمار العالم ، وأن  
دمار العالم يمنع من تحقق الغاية المقصودة لها فقد منحت كل كائن القوة  
على إنتاج مثيله ، وتسمى هذه القوة بالقدرة على التكوين ، ولكن هذا  
الاتاج لا يتيسر إلا بوساطة التلاقح الجنى .

غير أن هذا الاتاج المشترط فيه التلاقح ليس إلا نوعاً واحداً من  
أنواع الاتاج . وهناك أنواع أخرى ليس التلاقح ضرورياً فيها ، وذلك  
مثل النباتات التى تنتج بوساطة الجبوب أو ترقيد بعض أغصان الأشجار  
وأكثر من ذلك ان هناك كائنات تتكون من نفس فساد بعض المواد ،  
وذلك مثل النباتات والحيوانات التى تتكون من المادة عند تفتتها أو  
تعطنها ، وهذا النوع الأخير من الاتاج يسمى الاتاج الميكانيكى .

وهذه النظريات ولا سيما الفلكية منها إن ظهرت لنا اليوم ساذجة فإنها  
استطاعت أن تسود العالم زهاء عشرين قرناً سيادة تامة وأن تفوز  
باجلال العلماء حتى المتخصصين منهم . فمن عهد « أودوكس » إلى عهد  
« كويرنيك » كان لها السيادة التامة فى عالمي الفلك والطبيعة .

# ( و ) ما وراء الطبيعة

أ . الجوهر

عرف أرسطو « ما وراء الطبيعة » أو الفلسفة الأولى بأنها علم جواهر الكائنات ومبادئها الأساسية وأسبابها الأولى ، أو : بأنها العلم بالموجود من حيث هو موجود .

فأول ما يقتضيه منا هذا التعريف هو البحث عن المعنى الخاص للكائن أو بعبارة أدق : البحث عن موضوع الفلسفة الأولى في الكائن ، لأن له نواحي مختلفة يتوقف فهم ما وراء الطبيعة على تحديدها وتعيين ما يخصه من بينها . وإليك هذا التحديد : قد تطلق كلمة الكائن فيراد منها جوهر الشيء ووجوده الذاتي . وتطلق فيراد بها ذات متصفة بأعراض معينة .

ولكن موضوع الفلسفة الأولى هو المعنى المراد من الاطلاق الأول لأن الجوهر من حيث تعاقب الأعراض عليه لا يصلح لأن يكون موضوعاً للفلسفة الأولى .

وقد أبان « أرسطو » الجوهر في المقولات إبانة دافعة للحاجة ، إذ عرفه وقسمه وذكر مميزاته وأعلن أنه موجود في الأجرام السماوية والأجسام الأرضية والعناصر البسيطة ، فهو في الكواكب والإنسان والحصان والشجرة والحجر والنار والهواء . وعلى الجملة : هو الموجود العام في كل موجود ، وهذا هو عينه موضوع ما وراء الطبيعة . ولذلك كان هذا العلم هو الوحيد الذي

يعنى بالموجود من جهة أعم ما فيه وأشمله ، وهو كينونته .  
أما العلوم الأخرى فقد اشغلت كل منها بناحية خاصة من نواحي الكائن ليست مناط ارتباط بينه وبين بقية الكائنات ، فعلم الطبيعة مثلاً ينشغل بالكائن من حيث اشتماله على مبادئ الحركة . والرياضة تنشغل به من حيث ثباته على حالة واحدة . والأخلاق والفن ينشغلان به من حيث سلوكه ومنتجاته . أما علم ماوراء الطبيعة فهو يبحث عن الأساس العام الذى تشتمل عليه جميع الكائنات من غير استثناء . ولهذا وصفه العلم الأول بقوله : إنه هو الذى يتخطى أنواع الموجودات إلى الموجود فى ذاته .

ومن هذا يتضح أن مهمة « ماوراء الطبيعة » ليست تحليل الكائن مادياً للوصول إلى معرفة عناصره الأولية التى تكون منها كما يفعل الطبيعيون ، ولا الانتهاء إلى تقرير حقيقة عامة شاملة للكائنات ، نابعة من البصيرة كما رأى « أفلاطون » ، وإنما هى البحث عن العام فى كل شئ أو عن الأساس الموجود فى جميع الكائنات من غير استثناء ، وهو منشأ تعريف كل شئ أو كينونته المشتركة . وهذه الكينونة هى ثابتة لكل موجود : محس كان أو غير محس ، قابلاً للفساد أو غير قابل ، ولكنها هى « اللامحس فى كل محس » . ومن أجل هذا كانت موضوع ماوراء الطبيعة .

وهذا المعنى العام المشترك هو منشأ أهم الاختلافات الفلسفية على الإطلاق فى العصور القديمة ، إذ أنكره السوفسطائيون تمام الإنكار وجزموا بأنه لا موجود إلا المحسات ومفاهيمها الجزئية المنزعة منها والمسجلة



في أذهان الأشخاص ، كل حسبما يراه ، ولهذا دعى مذهبهم بمذهب  
« الاسمية » كما أسلفنا .

وإلى تقيض هذا الرأي ذهب « أفلاطون » فقرر أن هذا المعنى  
العام له وجود خارجي مستقل عن الكائنات المحسنة ، وقد سبقها إلى  
الوجود وسيظل بعد زوالها . فدعى مذهبه لهذا بالمذهب الحقيقي أو المثالي .  
كما أوضحنا ذلك في موضعه .

وبين هذين المذهبين المتعارضين توسط « أرسطو » فوافق  
« أفلاطون » على وجود الجوهر المشترك في كل موجود وعلى أن هذا  
الجوهر هو موضوع العلم في الموجودات المحسنة ، وأنه هو ما تى تعريفاتها  
وقيما العقلية ، ولكنه خالفه في إمكان قيام هذا الجوهر بذاته كما  
سيجىء ذلك في النقد الذى سيوجه إليه . وهذا هو منشأ تسمية مذهبهم  
بمذهب « المفهومية Le conceptualisme » .

لهذا الجحود الذى بدا من جانب « السوفسطائيين » والشكك نحو  
الجوهر العام من جهة ، ولمغالاة « أفلاطون » فى جعل هذا الجوهر  
مستقلا عن الكائن وسابقاً عليه من جهة أخرى قد نقد « أرسطو »  
الفريقين هذا النقد اللاذع الذى تلخصه فيما يلى :

## ٢ - نقد الشكك أو جاهرى الجواهر

لما كانت الريبة السوفسطائية قد زعزعت العقل البشرى وجعلته فريسة  
للاضطراب وأعدت النفس الانسانية للاتحار الأدبى إذ أنها هيات لها  
طريق الشك فى كل حقيقة علمية أو أخلاقية وجعلتها لا تؤمن بالجوهر العام .

نفي جميع الأشياء أو الحقيقة المعنوية المشتركة في جميع الكائنات والتي هي  
 أساس المفاهيم الذهنية التي تتكون الكلية العامة من مجموع جزئياتها  
 والتي بالاختصار هي منشأ قابلية المحسات للمفومية أو للموضوعية العلمية  
 وليس هذا فحسب ، بل إن أولئك الشكك رفعوا الصوت عاليا بأنه  
 لا حقيقة إلا للاحساس والمحسات وأن كل ما وراء ذلك وهم وخيال  
 فقد دعت هذه الحالة الاسيفة «سقراط» و«أفلاطون» الى الحملة على  
 هؤلاء الهدامين الذين أحالوا العلم والاخلاق في بلاد الاغريق الى  
 فوضى كادت تجتاحهما من عالم الوجود ، ولكن «أرسطو» كان له  
 فضل سبق في جميع هذه الردود وصياغتها في أسلوب علمي وهو فوق  
 ذلك قد أضاف اليها ما لم يخطر لأستاذيه على بال . ولم يقتصر «أرسطو»  
 على مهاجمة السوفسطائيين كما فعل غيره ولكنه تعقب الشك حيث كان  
 في عنف وقسوة . فكما هاجم «پروتاجوراس» كذلك حمل على  
 «هيراكليت» و«كراتيل» و«پارمينيد» و«أمبيدوكل»  
 و«ديموكريت» و«أناجزاجور» لما رآه في فلسفاتهم من رية كثرت  
 أو قلت . وقد دعاهم جميعا بالارتيايين .

ولا ريب أن «أرسطو» لم يقال في اتهام جميع هؤلاء الفلاسفة  
 بالرية لأنه دلل على ما عزاه الى كل واحد منهم بتصوص من كلامه  
 وإليك شيئا من هذه الادلة :

(١) قال «پروتاجوراس» : «إن الانسان هو مقياس كل  
 حقيقة ، وإن الحقائق ليس لها في ذاتها أي ثبات ، بل إنها تتغير  
 تبعاً لتغير مقاييسها» .

(٢) قال « هيراكليت » : إن الحوادث تنساب في نهر الحياة بدون أن يكون لنا اختيار في تغيير شيء منها ، وقد روى عنه أيضا أنه قال : « إن الشيء يمكن أن يكون موجودا ولا موجودا في آن واحد » .

(٣) روى « كراتيل » استاذ « هيراكليت » بالخطأ لأنه قال : كما أن المرء لا يستطيع أن يستحم في نهر واحد بنفس الماء مرتين كذلك لا تمر به حادثة واحدة في الحياة مرتين ، فوصفه من أجل هذا التعبير بأنه ساذج ومفرط في التصديق وصرح بأن المرء لا يستطيع أن يستحم مرة واحدة لا مرتين .

(٤) قال « پارمينيد » : « إن الزواج هو الذي ينظم نفوسنا وهو الذي يخلق العقل الذي طالما تباهى به الانسان في الجميع وفي كل واحد على حدة إنما الجسم هو الذي يفكر ، وهو الذي يتصرف في إدراكنا » .

(٥) قال « أمبيدوكل » ، « إن الحاضر هو دائما سيد عقولنا ، لأنه بقدر ما يمر بيني الانسان من تغيرات تنبص في عقولهم أفكار جديدة تبعا لهذه التغييرات » : ومعنى هذا أنه حين تتغير أمزجتنا تتغير معها آراؤنا وأفكارنا وليس أدل على إرجاع كل شيء في الانسان إلى المادة من مثل هذا النص .

(٦) قال « ديموكريت » : « إما أن تكون هناك حقيقة ألبتة ، وإما أن تكون هناك حقيقة نجعلها كل الجهل » .

(٧) قال « أناجزاجورد » لبعض أصدقائه : « إن الأشياء » (الجزء الثاني) - ٦٤ - (م ٥ الفلسفة الاغريقية)

لا تكون لكل واحد منكم إلا كما يريد حكمه عليها أن يصيرها « (١) »  
لا ريب أن في هذه النصوص برهانا قاطعا على ارتياية أولئك  
الفلاسفة وعلى عزوهم كل تأثير في الاحكام والسلوك إلى المادة وحدها  
وجحودهم كل اثر لما وراء الطبيعة وقصرهم المعرفة على الحواس وحدها  
وجعلهم هذه المعرفة نسبية واعتبارية لا أكثر ولا أقل .

قبل أن يبدأ « أرسطو » تقده الذي وجهه الى الزبية أراد أن  
يبين الاسباب التي هوت بالشكاك إلى حضيض شكهم فقرر أن أهم  
هذه الاسباب هو منح هؤلاء الفلاسفة الحواس من الاهمية أكثر مما  
تستحق واعتبارهم كل فرد مقياس الحقيقة التي يدين بها وقولهم بأن هذه  
الحقيقة تتبدل تبعا لهذه المقاييس .

نعم ان للحواس كثيرا من القيمة ، ولكنها قيمة محدودة لا تسمو  
بها إلى حد أن تجعل المعرفة الواردة عن طريقها هي وحدها الحقيقية  
ذلك الحكم الخاطئ الذي ليس أدل على خطئه من مشاهدة أن إحدى  
حواسنا كثيرا ما تجد سلطتها أو تكذب حكمها حاسة أخرى . فمثلا :  
إذا أمسك الانسان بين إصبعيه قطعة من الخبز وأدارها مدة معينة أحس  
بوساطة حاسة اللمس أن بين أصبعيه قطعتين ، ولكن مبرعان ما تكذب  
حاسة البصر هذا الاحساس ، إذ تجزم بأنها قطعة واحدة وكذلك إذا  
تضيق الانسان ظاهرا بعينه رأيت الواحد اثنين ، ويمكن حاسة اللمس تكذبها

(١) انظر البابين : الثالث والخامس من الكتاب الرابع من « ما بعد الطبيعة »

لأرسطو .

وتعلم انه واحد فقط ، وكثيراً ما نسمع صوتاً فنعتقد انه صوت فلان ثم  
ننظر اليه فيتبين لنا انه غيره . وكثيراً ما نحس الشيء باحدى حواسنا  
فنحكم عليه حكماً ثم نعود فتحسه مرة أخرى فنغير حكمنا عليه مع أن  
الشيء ذاته لم يغيره أى تغير ، وإنما حواسنا هي التي تغيرت . وفوق ذلك  
فإن الحواس ليست خاصة بالإنسان وحده ، بل إنها في بعض الحيوانات  
أقوى منها في الإنسان . فهل معنى هذا أننا يجب أن نستعين بالحيوانات  
لكي تكون أحكامنا على طبائع الأشياء أكثر ضبطاً . فإذا أضفنا الى  
ذلك كله أنه لو كان قول « پروتاجوراس » : « إنه لا حق إلا الاحساس »  
صحيحاً ثم فرضنا إلغاء الاحساسات والحواس . فهل معنى هذا أن المحسات  
تندم ؟ وهل يتصور العقل أنه لو انعدم البصر والسمع والذوق والشم  
واللمس من الوجود لانعدمت جميع المبصرات والمسموعات والمذوقات  
والمشمومات والملموسات ؟

على أن « أرسطو » لا يرى بأساً في أن يوافق الاذتيانيين على أن  
عالمنا الارضى غير ثابت وانه في صيرورة وتغير دائمين ولكنه يؤكد  
لهم أنهم اذا رفعوا أبصارهم نحو السماء فسيترفون بأن في الأمر شيئاً  
آخر ، وأن الحواس التي لا يؤمنون إلا بمعلوماتها هي نفسها تنبئهم بأن  
هذه الحركة الفلكية المنظمة التي لا يمتورها تغير ولا صيرورة تدل على أن  
بعد عالمنا هذا عالماً آخر يتمثل فيه الثبات بأجلى مظاهره .

وإذا كان عالمنا جزءاً من الكون العام . فهل من المنطق أن ندين  
الكون كله بعدم الثبات لا لشيء سوى أن جزءه - وهو عالمنا غير ثابت

أوليس الأقرب الى العقل أن نتغتر للكون العظيم عدم ثبات هذا الجزء الصغير وهو عالمنا ؟

ومما يدهش له أرسطو أيضا هو أن أولئك الشكك الذين يعتبرون نظريا الفرد مقياس الحقيقة التي يؤمن بها وانه لا حقيقة ثابتة في ذاتها ، وانه لا حق عام ولا باطل عام لا يسيرون في حياتهم العملية على أساس هذه النظرية ، بل إننا نشاهدهم يتشيعون تشيعاً قوياً واضحا لبعض الآراء النافعة في الحياة ويجتنبون المواطن التي تجر عليهم الشر والسوء . فمثلا اذا سار أحدهم حتى وصل الى حافة هوة فانه يقف عندها ولا يستمر في سيره حتى يهوى فيها . ولا شك أنه يوافق في هذا العمل إجماع كل بنى الانسان العقلاء وهذه الموافقة تلزمه بالاعتراف بأن هناك حقيقة عامة اتفق عليها جميع أفراد البشر دون أن يشد منهم الا المجانين .

وكذلك إذا كان لأحد منهم مال في مدينة « ميغار » مثلا فانا نشاهده يسعى إلى هذه المدينة ، لأنه يعلم أنه لو ظل في « أتينا » لما تيسر له الحصول عليه . وهذه أيضا حقيقة عامة مجمع عليها من الجميع . ولا ريب أن إيمانهم بوجود بعض الحقائق العامة يلزمهم بالتسليم بيطان جزمهم بأنه لا حقيقة عامة موجودة .

وعلى الجملة يرى أرسطو أن أولئك الشكك تتناقض أفعالهم مع نظرياتهم ، بل إن نظرياتهم تتناقض مع نفسها .

وجه « أرسطو » كل هذه الردود السالفة إلى الشكك ، ولكن الرد ألهم الذي صدمهم به صدمة عنيفة أوضحت خطأهم وضعفهم في المنطق هو ذلك الرد المعروف باسم مبدأ التناقض .

أبان « أرسطو » في هذا الرد أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ولا موجوداً في آن واحد ، وأن هذا المبدأ ضرورى للفكر ، إذ بدونه لا يستطاع فهم شيء في الطبيعة . وبالتالي بدونه لا يكون للعقل البشرى أية قيمة ، لأنه يصبح عاجزاً عن إدراك أى شيء كان وقد أثبت أن هذا المبدأ بديهى لا يحتاج إلى أى نظر أو برهان ولا يكلف العقل أى مجهود ، وأنه أحد الأسس الأولية التى عليها تبنى الأحكام على الحقائق وأنه أحد الأمور البديهية التى يجب أن تقف عندها البراهين لعدم الاحتياج إليها ، وللفرار من طريقة السوفسطائيين التى تطلب البرهان على الدعوى ثم البرهان على البرهان وعلى برهان البرهان وهكذا إلى غير نهاية وبعد أن أثبت « أرسطو » ذلك المبدأ ، ألزم به الشكاك ، إذ أعلن أن قولهم بأحقية الشيء وباطليته في آن واحد ، وأنه يتغير بتغير المقاييس أو أنه يتبع ظروف الاحساس المختلفة ، كل ذلك يتنافى مع هذا المبدأ البديهى ، والنتيجة من كل ذلك أن أولئك الشكاك يجحدون البديهيات ، بل إن قولهم بوجود الشيء ولا وجوده في نفس الوقت ينزل بهم إلى درجة النبات الذى ليس فيه من مميزات الحياة إلا النمو والحساسية ، لأن الحيوان بتفضيله بعض الأعشاب على البعض الآخر يحكم حكماً واضحاً ويتجه إلى ناحية معينة حرم الشكاك أنفسهم مثلها .

### ٣ - نقر نظرية المتل

يتفق « أرسطو » مع « أفلاطون » في أن لجميع الكائنات معنى مشتركاً وهو كينونتها العامة التى هى موضوع المعرفة والتى لا يتيسر العلم

بالكائنات إلا عن طريقها كما أسلفنا . ولكن الذى لم يتفق فيه حكم  
« استاجيرا » مع أستاذه ، بل الذى شاكه فى فلسفته هو القول بانفصال  
هذه المعانى المشتركة عن الكائنات المحسة وباستقلالها فى الوجود وسابقتها  
عليها وبافترادها بالحقيقة دون المحسات التى ليست إلا خيالات كما أبنا ذلك  
فى حينه عند « أفلاطون » وقد كانت هذه النظرية مثار جدل عنيف  
بين هذين الحكيمين ، إذ تعرض لها أرسطو بالنقد والتجريح فى أكثر  
من موضع من كتبه ورمى صاحبها تارة بالخيال وأخرى بالعبث وثالثة  
بالتناقض والاضطراب . ولكن ينبغى أن نقرر بديا أن « أرسطو »  
- مع كل ما وجهه إلى هذه النظرية من نقد - لم يستطع أن يرميها  
بالبطلان الصريح ، وإنما كان قدده محصوراً فى إثبات اضطرابها وتناقضها  
وخلوها من الفائدة وغير ذلك مما يقتضى هدمها إشارة وتاميحاً . وإليك  
موجزاً من قدده لهذه النظرية :

إن فكرة « سقراط » عن اختصاص المفاهيم الذهنية بموضوعية  
المعرفة هى التى دفعت « أفلاطون » إلى تخيل أن فى الأشياء جواهر  
يمكن انفصالها عنها مع إمكان جعلها موضوعاً للمعرفة ، ولكنه عجز تماماً  
عن إثبات اتحاد صلاحية هذه الجواهر لموضوعية المعرفة مع القول بانفصالها  
عن المحسات واستقلالها بوجود أجني عنها . وبناء على ذلك فلما أن  
تكون هذه المعانى موضوعاً للعلم دون أن تكون جواهر للمحسات ، وإما  
أن تكون جواهر للمحسات دون أن تكون موضوعاً للعلم . وفى كلتا  
الحالتين لا يكون لأفلاطون فلسفة أولى ( أى ما وراء طبيعة ) . وعلّة



لاستحالة اجتماع هذه الجوهرية المنفصلة مع الصلاحية هي عنادها . وبراين  
ذلك هي مايلي :

(١) من المعروف أن أهم براين « أفلاطون » على صحة نظريته  
هي أولا أن لأفراد كل فصيلة من الكائنات وحدة عليا تجمع متعددها  
وتسوده كوحدة الجمال ووحدة الخير ووحدة العظمة التي يندرج تحت كل  
واحدة منها جميع أفرادها الخارجية وليست واحدة من هذه الوحدات  
العامة محسة .

(٢) إن التعريفات الرياضية كتعريف الثلث مثلا تدل على أن لهذه  
المعرفات وجودات سبقت التطبيق المحس ولولا ذلك لاحتاجت الرياضه  
في وجودها الذهني إلى المادة .

(٣) إن استمرار وجود فكرة المحس بعد انعدامه تدل على أن  
الوجودين منفصلان ، وأن الفكرة لا تتبع المحس ، ولولا ذلك لانعدمت  
ببأنعدامه .

هذه هي أهم براين « أفلاطون » على نظرية النسل ، وقد ناقشها  
« أرسطو » فقال : إن اندراج التعددات تحت أعلام وحداتها والتعريفات  
للرياضية وبقاء فكر المحسات الزائلة لا تثبت وجود جواهر للأشياء يمكن  
انفصالها عنها ، وذلك لأن هذه التعددات أو المعرفات أو المحسات التي  
بزالت وبقيت فكرها كما يمكن أن تكون جواهر يمكن أن تكون أعراضا  
ككيف أو كم أو إضافة مثلا . وفي هذه الحالة نسائل « أفلاطون » :  
كيف يمكن أن تكون فكرة « اللاجوهر » جوهرآ ؟ وكيف يكون مثال  
« اللامنفصل » منفصلا ؟

على أنه في الحالة الأولى وفي حالة فرض أن هذه الأشياء جواهر لا أعراض يجب أن يكون لكل جوهر منها فكرة هي جوهره المنفصل . ولما كانت هذه الفكرة هي موضوع العلم في هذا الكائن فان هذه الموضوعية تقتضى حدها حداً منطقياً يتألف من جنس وفصل ، وهو تركيب بالقول الشارح ، ولما كان التركيب بالقول الشارح يقتضى تكثير المعرف وهو الجوهر وقد قال أفلاطون بوحدة جوهر الجوهر الواحد ، كان هذا خلفاً .

وفوق ذلك ، فاذا سائرنا « أفلاطون » في قوله : إن كل عدد من التشابهات في مرتبة واحدة له مثال يجمع وحداته كما بينا آنفاً كانت النتيجة أن تتتابع المثل بلا نهاية وأن تفقد جوهريتها بمقدار هذا التتابع ، وذلك لأن كل كثرة تشبه وحدتها المثالية شبه الصورة لأصلها . وإذا كان الأمر كذلك واتحد الأصل والصورة في الشبه وجب أن يكون لهما بدورهما مثال مادام « أفلاطون » قد قرر أن لكل متشابهات في مرتبة واحدة مثالا . وهذا المثال الجديد يشبه طبعاً الأصل والصورة اللذين حولهما ، وهذا الشبه يجمعه وإياهما تحت مثال آخر ، وهكذا إلى اللانهاية . ومثال ذلك الانسان المحس ونموذجه متشابهان شبه الصورة للأصل ، وهذا الشبه على حسب قاعدة « أفلاطون » يجمعهما تحت مثال ثالث يشبههما ثم يجمعهما وإياه تحت مثال رابع لعلاقة هذا التشابه نفسه وهلم جراً .

من هذا يتبين أن « أرسطو » يرد نظرية الانفصال من أساسها ويصرح بأنها لا تفيد شيئاً في المعرفة « الميتافيزيقية » ، بل ولا في فهم ما يحوطننا من العوالم الأرضية ثم يسأل قائلاً في تهكم : « كيف يمكن أن يدرك عالمنا وتفسر ظواهره وتعمل حوادثه بوساطة عالم المثل مع أن عالمنا

متحرك متغير ، والمثل ساكنة ثابتة . فمن مخالفة طبائع الأشياء أن لا يتشابه  
 الفاعل والمنفعل ، إذ أن المثل الساكنة لا يمكن أن تكون عللاً إلا  
 لمعلولات ساكنة . وفوق ذلك فإن المثل لا تستطيع ان تؤثر في الظواهر  
 الكونية تأثيراً طبيعياً ، لأنها منفصلة عنها ولأن قوى إبراز المسببات  
 كامنة في أسبابها المتصلة بها . ولا تستطيع كذلك أن تكون محركة لها ،  
 لأن العام لا يكون محركا للخاص ، وإنما الخاص هو الذي ينتج الخاص .  
 فمثلا : الانسان هو الذي ينسل الانسان ، والمهندس هو الذي ينشيء  
 المنزل ، أما القول بغير ذلك فهو خيال فكأن « أرسطو » يقول في هذا  
 المقام : إن « أفلاطون » إذا قال بانفصال العوالم ، وجب أن ينزل عن  
 قوله بتأثير أحدها في الثاني . وإذا أصر على قوله بالتأثير فقد اعترف بالاتصال  
 مع قوله بالانفصال ، وهذا خلف ( ١ ) .

على أن المثل السامية في رأيه لا تستطيع أن تنزل فتكون أساس حركة  
 في عالمنا الدنيوي ثم كيف نستطيع أن نكتشف المثل في عالم كالمنا ليست  
 هي منه ولا فيه . وأخيراً يقرر « أرسطو » أن نظرية الانفصال إذا  
 ثبتت فلن تنتج إلا مضاعفة المدركات عتبا .

وهالك على سبيل الاستثناس شيئا مما نقله لنا الأستاذ « ساتلانا »  
 عن « أرسطو » في توضيح هذه المشكلة : « قال أرسطو طاليس لا أنازع  
 في أن موضوع الفلسفة هو الوجود ولا أنازع في أن المحسوسات الطبيعية  
 ليست من الوجود بشيء فلا يمكن اتخاذها أساساً للمعرفة ولا أنازع في أن

( ١ ) يلاحظ أن أرسطو هذا يناقض نفسه في آهياته حيث يقرر هناك أن الاله مؤثر في  
 العالم مع انه منفصل عنه كما سيحيء ، وهنا يأخذ هذا على أفلاطون .

العالم لا يتعلق إلا بالكليات لبالظاهر والأفراد . كل ذلك سلمناه وهو  
مذهبا أيضا غير أنه لا يلزم منه أن تكون تلك الكلمات جواهر قائمة  
بأنفسها مفارقة وليس الكلى في نفس الأمر إلا معنى قد ارتسم في العقل ،  
فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن . ثم إذا فرضنا وجود تلك  
الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لاثالث لهما :  
إما أنها متصلة بالأشياء مقترنة بها اقترانا تاما فهي إذاً ليست بمفارقة  
ولابقائمة بنفسنا كما زعمه « أفلاطون » فدخلها حينئذ التغير ولم تكن إليها  
حاجة ألبتة ، وإما أن يقال : إنها مفارقة . فكيف يكون جوهر الشيء  
مفارقا عما هو جوهر له ؟ وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد وعمرو  
وعدد من الأفراد وهو في نفسه واحد ثم ان الكليات جواهر عقلية  
محضة ، والجوهر العقلي لا يكون متحركا ، فكيف يكون سببا لحياة الأشياء  
المفردة وحركتها على ما زعم أفلاطون ؟ ثم على فرض وجودها مفارقة فما  
وجه تأثيرها في الأشياء ؟ نعم كان أفلاطون يقول : إن ذلك نوع انطباع  
كانطباع الصورة في المرآة ، وإنما ذلك كلام مجازي يصعب تصور حقيقته  
إذ لا يتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة  
بالمحسوسات ، مفارقة عنها في وقت واحد ، وهذا محال ، فتقرر أن ما ذهب  
إليه أفلاطون لم يوف بالواجب . وقد أثبت عالمين : عالم عقلي ، وعالم  
حسي ثم لم يبين وجه الاتصال بينهما ، وهو كمثل من أراد إحصاء عدد  
وافر من الأشياء فضعف العدد ظنا منه أن يسهل عليه الحساب . فإذا لم  
تكن هذه المعاني صالحة لأن تقيد وجود الأشياء ولا حركتها ولا حياتها ،

فما الحاجة إليها ؟ . والحق أن الكليات ليست بجواهر ، وماهى إلا أمور عقلية لا وجود لها فى خارج الذهن وايس فى الأعيان شىء هو ماهية أو كلية ، بل فى الأعيان فرس معين وإنسان معين ، فانهما صنفان : الفرس والانسان إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يفارقة شىء أم لا ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلى . والصنف الثانى ما يوجد فى الخارج من الشخصيات أى هذا الفرس وهذا الانسان وهذه الشجرة إلى غيرها من الأفراد فهذه هى الأعيان الموجودة فى عالمنا المحس لا غير . فهنا تكون بداية الفلسفة وعليها مدار التجربة ندركها بالمشاهدة لا بالفكر (١) .

أضف إلى هذا أن « أرسطوطاليس » يرى أن القول بانفصال عالم الفكر عن عالم المحسات يستلزم أن يكون هناك فرق بين الانسان والانسان فى ذاته ، و « أرسطو » يرى أن الموجود الحقيقى بجوهره وماهيته إنما هو الانسان المحس المشتمل فى داخله على الانسانية ولا يفهم معنى لكلمة فى ذاته . فشرح « سقراط » مثلا ليس معناه تفكيكه إلى صفات عامة كتفكيك ذاته إلى العناصر التى تكون منها ، لأن الواقع يؤيد أن هذه الصفات فى ذاتها ليست إلا نوعاً من العبث ، وأن قيمتها لا تظهر إلا وهى ممثلة فى الأشخاص الذين يتصفون بها ، وأن الصفات العامة حتى إذا قامت الافراد سموا فانها لا يمكن أن تتحقق الا فى هذه الافراد وبوساطتها . وهو فى هذا يقول مانصه : « قد يمكن أن يتساءل أيضا : عما هو الشىء

(١) انظر صفحتى ٤٣ و ٤٤ من كتاب « تاريخ المذاهب الفالسية » للاستاذنا تلاتا .

في ذاته ولماذا يعني بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء بالنسبة  
للانسان في ذاته ، وبالنسبة للانسان . الحد هو حد واحد بعينه ، وهو  
الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى  
أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة لا يمكن أن يوجد  
كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير (١) »  
وقد قد الاستاذ « سانت - هليز » هذا الهجوم الارسطوطاليسى  
المتجه الى « أفلاطون » وعده ضعيفا من جهة وغير نزيه من جهة أخرى  
لأن رأى « أفلاطون » في هذه النقطة يستوجب التقدير لا الهجوم (٢)

#### ٤ - الريبولي والصورة

بعد أن انتهى « أرسطو » من جحود نظرية الانفصال ببراينيه  
السلبية التي ترمى إلى إثبات تناقضها واضطرابها وتحاول أن تؤسس  
على انقاضها نظرية الاحتواء التي تقول باستقرار الجوهر « الميتافيزيكي »  
في الكائن ، شرع يدل على أن هذا الجوهر هو الموجود الاساسي  
في كل كائن .

ولكن قبل أن نذكر أدلته ينبغي لنا أن نعيد ما يعنينا هنا من  
رأيه في الجوهر ، وهو يتلخص فيما يلي :

قرر « أرسطو » في كتاب « المقولات » أن الجوهر الكامل

(١) انظر الباب الثالث من الكتاب الاول من « الاخلاق الي نيقوماخوس » تأليف

أرسطو وترجمة الاستاذ لطفى السيد باننا

(٢) انظر صفحة ١٨٣ من كتاب الاخلاق الي نيقوماخوس

هو ما وجد في الاعيان المشخصة ولذلك اعتبر كل ما يتعد من الكليات عن هذه الاعيان أقل جوهرية مما يقرب منها فالجنس مثلا أقل جوهرية عنده من النوع، والنوع أقل من الفرد .

ولكننا مع هذا نشاهد ان الأعيان المشخصة خاضعة لكثير من التغيرات ، وهذا يقتضى أن تكون مشتملة على الامكان وهو ما بالقوة . ولولا ذلك لما قبلت الصورة . فاذا تأملنا فيما هو بالقوة في العين المشخص ، أفينا انه الهيولى ، ولكن يجب أن يتنبه إلى ان هذه الهيولى ليست هي المادة المصورة المحسة في هذا العين في حالته الراهنة ، بل هي الهيولى المستعدة لقبول الصورة المقبلة .

غير انه لما كانت الهيولى غير محددة ، وكان من غير الطبيعى أن يكون في العين المشخص شيء غير محدد ، فقد وجب أن لا توجد الهيولى بالفعل في الشخصات الا محددة بالصورة ، وإذ ذلك تسمى مادة . أما ما بالقوة فهو يوجد فيها غير محدد ثم تتعاقب عليه التحديدات واحداً بعد واحد تحقيقاً لرمى العلة الفائية . وإذاً ، فكل عين مشتمل بالفعل على المادة المحددة بصورته الراهنة ، ومشتمل بالقوة على الهيولى التي تتحدد بالصورة المستقبلية . ومثال ذلك الحجر فهو بالفعل مادة محددة بصورة التريبع أو الاستطالة مثلا ، وهو مشتمل بالقوة على هيولى تحددتها صورة التمثال أو صورة التابوت ،

ومن هذا يتضح ان الهيولى هي مادة لا تزال بالقوة . والمادة هي هيولى صارت بالفعل ، وان المصير من القوة إلى الفعل هو الصورة . ولذلك كانت هي منشأ التعريف المنطقي للكائن ، وكذلك يتضح ان

الجوهر ليس هو إحداهما وإنما هو كليهما مجتمعين ، وإن الهيولى مشتملة على جميع الصور وإن كل ما يبرز منها يحدد المادة ويصيرها بالفعل بالنسبة إليه ، وإن كانت تظل بالقوة بالنسبة إلى غيره من الصور الكامنة ، وإن الهيولى من عالم العقل لأنها بالقوة ولأن الحس لا يقع إلا على ما هو بالفعل . وإنها أزلية أبدية ، وإنها موجودة في كل كائن أرضى وسماوى حتى الأفلak والكواكب وإن كانت غير خاضعة للتغيرات إلا أنها تعتبر مشتملة على ما هو بالقوة بالنسبة إلى الأوضاع التى لم تلحقها بعد . وإذا ، فلا يستثنى من الكائنات ما لا يشتمل على الهيولى إلا الجوهر النقى . الجرد .

أما أدلته على أن الجوهر هو المبدأ الأساسى العام فى كل موجود ، فمنها ما يلى :

( ١ ) أن الجوهر « الميتافيزيكي » المستقر فى الكائن هو « بالفعل لا بالقوة » وكل ما هو بالفعل هو الكائن الكامل التحقق الثابت الساكن . ويضاده ما هو بالقوة وهو الكائن الناقص الكينونة المتحرك المتطور . ولكن ينبغى أن ينظر إلى صفات كل منهما بالنسبة إلى الآخر ، لا إليها من حيث ذات التصف بها ولا من حيثية أخرى . فمثال ما هو بالفعل المثال والرائى بعينه . ومثال ما هو بالقوة قطعة الحجر ومعلق العينين . فاذا نظرنا إلى المثال والرائى من حيث التمثيل والرؤية حكمنا بأنهما كاملا التحقق ثابتان ساكنان ، وإن كانا بالنسبة إلى ذاتيهما أو إلى شىء آخر متحركين متغيرين . وكذلك إذا نظرنا إلى قطعة الحجر ومعلق العينين من نفس الحيثية التى نظرنا منها إلى ما هما بالفعل ، وهى حيثية



التمثيل والرؤية ، حكما بأنهما ناقصا التحقق ، متحركان متغيران وإن كانا بالنسبة إلى ذاتيهما أو إلى شيء آخر ثابتين ساكنين . ومن هذا يتبين ان ماهو بالقوة يصير بالفعل عند تحقق شروط معينة . ومتى صار بالفعل يظل ثابتا على فعليته حتى تزول صورته . فالانسان هو بالفعل من لحظة مولده إلى لحظة موته . والمثال هو بالفعل من لحظة انتهاء صنعه إلى لحظة تحطمه . وينبغي أن يعرف ان وجود ماهو بالقوة بالنسبة إلى ماهو بالفعل ليس وجوداً حقيقياً وإن كان في ذاته وجوداً لأن الوجود الحقيقي هو اجتماع الصورة والمادة . وكل ماهو بالقوة هو كذلك بالنسبة إلى ماهو بالفعل ، وهو بالفعل بالنسبة إلى ذاته . فهو من الحيثة الأولى غير موجود وجوداً حقيقياً ، لأنه لم تحل فيه الصورة المنتظرة ، ومن الحيثة الثانية موجود حقا ، لانه محل للصورة الراهنة .

وبناء على كل ماتقدم يكون الجوهر « الميتافيزيكي » هو الثابت في كل كائن من لحظة الظهور الى لحظة الاختفاء أو إلى لحظة زوال الصورة الراهنة وحلول غيرها محلها مادما قررنا أنه بالفعل .

( ٢ ) إن الفعل سابق على القوة بأنواع السابقيات الثلاثة ، وهي :

السابقة المنطقية والسابقة الزمنية والسابقة العنصرية

فأما الأولى فلأن تصور ماهو بالقوة يستلزم ضرورة وجود كائن بالفعل يصير ما بالقوة بالفعل . ومثاله أن تصور انتقال قطعة الحجر من القوة إلى الفعل بصيرورتها تمثالا يستلزم ضرورة تصور المثال الذي هو بالفعل والذي نقل هذا الكائن من القوة إلى الفعل .  
وأما الثانية وهي للسابقة الزمنية فلأن الفاعل المؤثر وهو ما بالفعل

يجب أن يكون متقدماً في الزمان على المنفعل المتأثر وهو ما بالقوة . ومثاله أن تصور صيرورة الشاب المستعد للموسيقى موسيقاراً بالفعل يستلزم ضرورة وجود موسيقار بالفعل أثر في الشاب الموسيقار بالقوة فحوله الى موسيقار بالفعل .

وأما الثالثة وهي السابقة العنصرية فلأن تصور صيرورة الجرثومة البشرية التي هي إنسان بالقوة إنساناً بالفعل يستلزم ضرورة وجود إنسان بالغ انفصلت عنه هذه الجرثومة .

وبهذه النظرية كان « أرسطو » أول من قال من بين من اشتغلوا بعلم الطبيعة بسابقة الفعل على القوة كما كان أول القائلين بالجوهر الميتافيزيكي الثابت المحوى في الكائن المادى الذى هو بالفعل .

## ٥ - العلة الرابع

لما كان « أرسطو » قد عرف ما وراء الطبيعة بأنه « علم جواهر الكائنات وأسبابها وصفاتها الأساسية » كما أسلفنا . ولما كنا قد انتهينا من عرض نظرية الجوهر الميتافيزيكي عند أرسطو وأتينا على ماوجب أن يتقدمها من نقد نظرية التل الافلاطونية نريد ان ننتقل الى بحث العلة وهو من أهم بحوثه وأجدرها بالعناية . وهاك موجز هذه البحوث :

يرى أرسطو أن العلة التي تكاتفت على ايجاد كل كائن في هذا للكون أربع ، وهي العلة : المادية والعلة الصورية والعلة المحركة أو الفاعلة والعلة الغائية . ولا يمكن أن يوجد كائن ما بدون توفر هذه العلة كلها ولكن هذه العلة الأربع ليست من طبيعة واحدة ولا في درجة واحدة ، بل ان الاولى والثانية منها هما علتنا ماهية والثالثة والرابعة علتنا

وجود ، إذ أن الكائن لا يخرج عن كونه مادة وصورة . ولكن  
بما ان التصور الجديد الذى يأخذه الكائن هو نتيجة تغير ، والتغير  
لا يحدث من نفسه وقد استوت فى هذا الكائنات الطبيعية والفنية ، فكما  
ان الهواء لا يتحول الى نار ، والنار لا تتحول الى هواء من نفسيهما  
لا يصير الخشب سريراً ولا الحجر تمثالا من نفسيهما كذلك . فقد اقتضى  
الأمر علة فاعلة هى التى تحول المادة الى هيئتها الجديدة . ولولا ذلك لظلت  
المادة على صورتها الأولية ولما نالها شئ من التطور مطلقا ، لانها عاجزة  
كل المعجز عن الانتقال من صورة الى صورة ومحتاجة دائما الى العلة  
الفاعلة التى هى السبب المباشر لصيورتها المتعاقبة وانتقالاتها المتتالية من  
القوة الى الفعل .

وهذا العمل لا يقع من جانب القوة الفاعلة عبثا ولا هوسا ، بل  
لغاية مقصودة ، إذ أن الطبيعة ليست كتلة من الحوادث الهوجاء التى  
تتابع بدون نظام ، ولكنها ممتلئة بالمظاهر التى نشاهد أنها تتكاتف إما  
على ايجاد الكائنات وإما على نموها والتى يدل نظامها على أنها تتجه الى  
غاية معينة وتسير تبعا لمنهج محدود . ولا ريب أن نظرة واحدة الى  
ظواهر الطبيعة العامة والخاصة لهى برهان ساطع على ذلك ، فسير  
الكواكب بهذا النظام المحكم وتعاقب الفصول بهذه الطريقة المنظمة وكون  
الانسان لا ينسل مخلوقا مشوها مزعجا ، وسنبلة القمح لا تثمر زيتونا .  
كل ذلك يدل دلالة ناصعة على أن الطبيعة لا تسير بغير قصد بل لغاية  
معينة ، وانها حية فى السماء وعلى الارض ، حكيمة فى الانسان والحيوان  
والنبات والعناصر ، وهى وإن ظهرت حينما صماء ، عمياء لا تدرك ولا  
( الجزء الثانى ) - ٨١ - ( م ٦ الفلسفة الاغريقية )

تقلن عن أغراضها ومراميها ، فهي في الحقيقة كلها حياة وحركة وتطور  
وتبصر وإدراك وتظام وهي تطبق الوسيلة على الغاية تطبيقاً حكماً . وكل  
ما يجري من أعمالها لا بد أن يكون ذا مغزى ظاهر أو خفي ، ومرمى  
واضح أو من وراء حجاب ، وعلى الجملة لا يمكن أن يصدر عنها فعل  
عاجز أو مظهر بلا نتيجة .

ولما كان بعض الفلاسفة الذين سبقوا « أرسطو » قد جهلوا هذه  
الغاية ونسبوا كل أعمال الطبيعة إما إلى ضرورة آلية ، وإما إلى مصادفة  
هو جاء قد عني بحكيم « استاجيرا » عناية فائقة بالرد على أولئك وهؤلاء .  
بعد أن ذكر موجزاً من آرائهم في الباب الثامن من الكتاب الثاني من  
من الطبيعة فارجع إليه إذا شئت .

من هذا يتبين أن أرسطو يؤمن إيماناً قاطعاً بوجود الغاية العاقلة في كل  
أعمال الطبيعة من غير استثناء وهذه الغاية عنده هي العلة الغائية . وبهذا تسكمل  
العلل الأربعة الضرورية لكل كائن .

وقد مثل « أرسطو » لاجتماع هذه العلل الأربعة في الكائن فقال : لنفرض  
أننا نريد أن نبحث عن هذه العلل في أحد التماثيل الفنية فأننا نجد العلة المادية تجسمة  
في حجر التمثال ، والعلة الصورية ماثلة في شكل « زوس » أو « ديانا » أو « أثينا »  
أو أي إله آخر أريد صنع التمثال على هيئته « وهي قائمة في ذهن الحرك . والعلة  
الحركة هي الفذن الذي صنع التمثال . وأما العلة الرابعة ، فهي الغاية التي يقصد  
إيها التمثال حين يشرع في عمله . والمادة هنا هي الهيولى ، وهي عند أرسطو هي  
لا يمكن تحديده ولا الحكم عليه ، بل لا يمكن وجوده في الخارج وحده بدون  
الضرورة ، وإنما هي المقصودة هنا بحسب . وأما الضرورة فهي التي تحدد المادة ، بل

هي التي تجعل وجودها في الخارج ممكناً ، ولكنها لا توجد هي كذلك وحدها إلا ذهنياً . وهاتان العلتان توحدان دائماً في نفس الكائن ، أو بالأحرى هما نفس الكائن كما أسلفنا . أما العلة المحركة فهي قد تكون خارج الكائن إذا كان غير حي مثل التمثال فان علة الحركة هي الفنان ، وتكون داخله إذا كان حياً ، لأنه حينئذ يتحرك لا بوساطة محرك خارجي ، وإنما بوساطة تلك القوة التي يستعملها بالروح ، وهي تستير الجسم من تلقاء نفسها دون أن تتأثر بأي أجنبي عنها .

وأما العلة الغائية فهي بالنسبة إلى الكائنات الجمادية مرعى المحرك لا مرمى الكائن نفسه ، لأنه لا يملك أن يكون له غاية ، وأما الكائنات الحية ، فعلة الغائية هي كمالها الذي تسعى نحوه بجدوبة إليه بفطرتها . وكل هذه الكائنات سائرة تحت علم قانون واحد لا يتغير ، ألا وهو قانون الارتقاء والسير المتواحد نحو الكمال . غير أن هذا الكمال ليس في درجة واحدة ، فكل ما تلحقه من درجاته هو كمال نسبي ، والمقصود للجميع هو اللجوء بالكمال التام .

هناك مشكلة أخيرة بقيت في هذا الشأن وهي ان « ارسطو » قرر انه لا يصلح لأن يكون موضوع المعرفة في الكائن إلا ما فيه من عام مشترك ، وان هذه العلة التي ذكرنا آنفاً هي خاصة شخصية ، إذ أن مادة « شقراط » غير مادة « كالياس » وصورته غير صورته ، وقاعله غير قاعله ، وهذه الخصوصية تحول بين العلة وموضوعية المعرفة .

يحل هذه المشكلة يبغي أن يصرّف النظر عن العلة الشخصية ولا ينظر إلا إلى العلة النوعية فيدرس الفيلسوف أنواع المادة والصور والفاعل والغاية لا أشخاصها وبهذا يواجه المادة من حيث هي مادة ، والصور من حيث هي صورة وهم مجزأ . وفي هذه الحالة تكون كلمة صالحة لموضوعية المعرفة (١)

(١) انظر صفحة ٩٤ من كتاب « ارسطو » تأليف « كلوديوس بيا »

اتفق « أرسطو » مع « أفلاطون » في أن كلا منهما كان يرى أن الكون ليس وليد المصادفات الهوجاء ، وإنما هو فعل قوة حكيمة مدبرة واتفقا كذلك على ان هذه القوة يجب أن تنزه عن كل نقص وتتصف بكل كمال ، ولكنهما اختلفا في طريقة الوصول الى معرفة هذه القوة وفي وسائل تحقيق ذلك الكمال الأعلى . فذهب « أفلاطون » - كما أبنا ذلك في موضعه - إلى ان طريقة الوصول الى معرفة القوة الالهية هي « عالم الفكر » بنوعها أى المفاهيم الذهنية ثم « المثل النقية » . وذهب كذلك الى ان الكمال الأعلى لا يتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هي وحدها الأزلية الفاعلة لكل شيء ، العالمة بكل شيء ، الساهرة على كل كبيرة وصغيرة في هذا الكون . أما « أرسطو » فقد اتخذ للوصول إلى معرفة هذه القوة سلم الطبيعة الذى تتألف درجاته من العلل المؤثرة في معلولاتها حتى العلة الأولى التى هي مبدأ كل شيء وهى القوة الالهية التى توصل اليها « أفلاطون » بوساطة « عالم الفكر » وكذلك رأى ان الكمال لا يتحقق لهذه القوة الا بعدم اتصالها بهذا العالم لان جهة العلم ولا من جهة الخلق بل ولا التدبير المباشر ، فكانت ألوهيته لهذا جليلة البدأ ، نبيلة الغاية رديئة الوسائل ، سيئة النتيجة .

وها نحن أولاء مبينون هذه الألوهية الأرسطوطاليسية ، بادئين بالنقطة الأساسية التى بدأ منها هو نفسه ، وهى نقطة منشأ الحركة التى كانت أهم ما لفت نظره في مظاهر الطبيعة كما أسلفنا أو المحرك الأول . وإليك هذه الآراء :

يرى أرسطو ان العالم أزلى ، وان الحركة أو الصيرورة التي هي ظاهرة وجوده هي قديمة مثله إلا انه يعتقد ان هذه الحركة لا تحمل في داخلها علة وجودها ، لأن المشاهد ان هذه الحركة أثر لتلك العلة ، فلا يمكن أن يشتمل الأثر على المؤثر ويحمله في داخله . ولا يمكن أن يكون المؤثر جزءاً من أثره ، فيجب إذاً أن نبحث عن علة أجنبية لكل حركة ، وهي الفاعل المباشر. لهذه الحركة فاذا اهتدينا اليه وكان هو بدوره متحركاً ، وجب أن نبحث عن محركه كذلك . وهكذا حتى نصل الى الكائن الثابت الذي يمد بالحركة كل ما عداه ، وهو منزه عنها . ومن الطبيعي أن نصل الى هذا الكائن ، لأن السلسلة لا تمتد الى غير نهاية . وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات وهي العلة التي تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هي للحركات . وعلى الجملة يجب أن نبحث عن المحرك الأول الذي لا يتغير ولا يتحرك ، والذي تنزه عن الزمان والمكان والصيرورة . تلك الامور الثلاثة التي لا يستمتع الخاضع لواحد منها بقدرة ولا بكمال تام والتي لا يتخلف فرد من الافراد الخاضعة لها عن الانتهاء الى غاية محددة والانحصار في دائرة مقيدة . ولا ريب ان المحرك الاول منزه عن ذلك ، لأنه محرك الحركات وصورة الصور التي يتجه نحوها كل ما في الكون . ولو كان متحركاً لوجب أن يفتقر الى محرك ، وهذا المحرك هو بدوره مفتقر الى محرك حتى نهوى في خضيب التسلسل ، وهو باطل .

فوق ذلك فان الحركة هي انتقال من حال الى حال . فاذا أمكن  
 اتصاف الاله بها أمكن انتقاله من الحالة التي هو عليها الى حالة أخرى ،  
 وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الأولى أو ماثلة لها أو خيراً  
 منها . فان كانت أسوأ منها فقد اتصف الاله بالنقص ، وهو يناق  
 الألوهية . وإن كانت مساوية لها كانت الحركة عبثاً ، لأنها لم تنتج  
 شيئاً . وإن كانت خيراً منها ، جاز على الاله الاستكمال ، وهو أيضاً  
 مناف للعلوئية . وفي هذا يقول أرسطو : « ويجب الاعتراف بأنه غير  
 متحرك لوجهين : أحدهما انه لو كان متحركاً لاحتاج الى محرك يحركه  
 فحصل لا محالة التسلسل والندور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما  
 والاعتراف بانتهاء جميع الحركات الى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ  
 للحركة . والوجه الثاني ان كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا  
 الانتقال من حال الى حال لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشاقه  
 لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الاول لكان ذلك  
 انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل الى ما هو شر منه لا  
 محالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة الا وهي دون رتبته ، فما  
 القصد حينئذ في حركته (١) »

وإذاً فان لهذا الكون إليها واحداً منزها عن الزمان والمكان والتغير  
 والنقص والتأثر بغيره ، وان كل العلل الغائية تتجه اليه وتعلق به ،  
 وهو لا يتجه إلى شيء ولا يتعلق بشيء . ويسمى عنده بالمحرك الأول ،  
 وجوهر الكمال الذي يسير العالم نحوه .

(١) انظر منهجهم من كتاب الابتداء في علم اللاهوت .



✧ وعنده ان هذا الاله « فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتياج الي فاعلي آخر يخرجيه من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، وهو واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض فان ذلك لا يتصور إلا اذا كان المتحرك واحداً . وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئاً من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير وامكن الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب صيائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده فلا يكون الواحد إلا بسيطاً » (١)

### تفسير علم الكبرية عن المحرك الاول

وعنده ان هذا الاله عقل وعامل ومعقول ، لأن موضوع العلم الكامل لا يكون إلا كاملاً ، وهو لهذا لا يعقل إلا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ولذاته ، إذ لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الالهي الأشرف هو علمنا هذا ، لأنه ناقص بدليل سيره نحو الكمال . ويجب تنزيه الاله عن إدراك الناقص ، لأنه كما أن عدم رؤية بعض الأشياء أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم أشرف من تعلقه بالناقص . أما الإدراك الالهي الكامل فلا يتعلق إلا بأفخم ما في هذا الوجود ، ولا يوجد شيء أفخم من نفس الذات الالهية . فعلم الاله إذاً ، لا يتعلق إلا بذاته ، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم للمفردات الحسية ولا لجواهر العقليات المترك منها عالم المفارقات . وهو في هذا يقول : « لأنه لا يناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود . كيف

(١) انظر صفحة ٥١ من كتاب الاستاذ « سائر التلخيص »

يعلم ماهو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش،  
والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم لو قلنا إن له علماً  
بالاشياء الخارجة عن ذاته ، لوجب أن يكون عمله مستفاداً منها وانه لا يكون عالماً  
إلا بوجود تلك الاشياء ، فصار المبدأ الاول محتاجاً الى غيره لكي يكون عالماً  
وهذا لا يناسب جلال ذاته مع منافيه من ادخال المادة في ذات الاله . إن المادة  
هي الامكان ، فلو احتاج المبدأ الاول الى الاشياء الخارجة لحصول العلم لكان  
قابلاً للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان ، فالاولى أن يقال : انه ليس  
للاله علم بغيره فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذاً علم وعالم  
ومعلوم من ذاته ، فالخاص ان المبدأ الاول هو حياة أبدية كاملة من سائر  
الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكامل ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم  
بالكمال (١)

### تفصير التبرير الالهي

اما هذا النظام الحكيم المشاهد في العالم ، فعلته ذلك الشوق الطبيعي الموجود  
في كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية ، وان هذه الحركات  
المدفوعة بالمشق ليس للارادة ولا للعلم الالهيين فيها أي تدير بل هي حركات آلية  
منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذي يدفعها  
دأماً الى الانتقال من القوة الى الفعل . وفي هذا يقول « ارسطو » : وأصل هذه  
النظام الغريب ، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الاول . بل هو شوق  
الافراد له ، فلا عين من الاعيان إلا وهو مشغوف بحبه ، ساع الى الاتصال

(١) انظر صفحتي ٥٢ و٥٣ من كتاب « ساتلانا » .

بمبدئه حتى يلتحق به . فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور الى طور . فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد فيه أرباب وأحرار وعبيد وبهائم جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع ، أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت اذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الامير . وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته (١) »

### نظرته مميزة اياه

ولما رأى تلاميذ « ارسطو » أساذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية لم يستحي من أن يخرج على أبسط النظريات البديهية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل : « ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ثم مثلته بقائد الجيش فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ؟ من أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدير أمور العالم ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الاله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لاحدهما بالأخرى . وقد انتقدت « أفلاطون . » حيث جعل عالين : عالم الحس وعالم المعاني واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما . وأنت قد وضعت العالم ثم

(١) انظر صفحة ٥٠ من كتاب « ساتلانا » .

موضعت الآله مقابلاً له ، فجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الآله بما  
يزيل الشك ويدرك الشبهة حتى بقيا متقابلين لإتصال بينهما ولا تأخر .  
فإذا تحققنا قولك وسهرنا معك وجدنا أنه لإحاجة الآله بالعالم . ولا حاجة  
للعالم بالآله ( ١ ) .

لما تقدم يتبين ان « أرسطو » كان يجلي الآله عن كل نقص ، ولكنه  
سلك إلى هذه الغاية سبيلاً سيئاً ملتوية فجعل من الآله محمداً جاهلاً وقائداً  
أعمى ، وعلّة أولى غير منشئة فلم يكن بذلك متفقاً مع المنطق القويم الذي  
وضع أسسه . ولهذا استحق الهجوم من تلاميذه ومن أخلافه المعقولين .

## ( ز ) النفس ونظرية المعرفة

فقرة تحليلية

للعنف عند « أرسطو » إطلاقان : أحدهما يطلق على النفس بمعناها  
العامة ، وهي المشتركة في جميع الكائنات الحية . والثاني يطلق عليها بمعناها  
الخاصة ، وهي التي لا توجد إلا في الإنسان . ولما كان المعنى الثاني  
لا يتبين إلا بعد إيضاح الأول فقد وجب أن نقف ههنا بالنفس العامة  
عند « أرسطو » لنستطيع بعد ذلك أن نشرح النفس الخاصة التي هي  
الغاية المقصودة .

وهذه النفس العامة عندهم هي : « بنية جوهر النشاط الحيوي ، ومحرك  
هذا النشاط دون أن يتحرك » . لأنه وإن كانت الطبيعة تزوج بعض

( ١ ) رابع صفحتي ٥٦٥٥ من كتاب ( سارتلانا ) .

العناصر بالبعض الآخر ، لتجعل الحياة ممكنة إلا أن هذا المزج ليس أصلا لتلك الحياة ، وإنما نتيجة هذا التوفيق الذي تقوم به الطبيعة بين العناصر هي الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة ، ولكنه لا يصير حيا بالفعل إلا حين تحمل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس . ففي هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التي كان مشتملا عليها بالقوة . وإذا ، فالنفس هي أولى صور الجسم الطبيعي المركب ، وهي مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين . وينتج من هذا ، الجزم بأن النفس ليست - كما كان « فيثاغورس » و « أفلاطون » يتصوران - كائنا شخصيا منفصلا عن الجسم ولم تعد ذلك الكائن الزحال الذي ينتقل من جسم إلى جسم ، ليستوفى حظه ، ولكنها في الجسم كالنظر في العين توجد وتختفي معه .

وبناء على ذلك فلا ينبغي أن يكون بين مباحث الفلاسفة مبحث خاص بالنفس ، لأن النفس وحدها لا وجود لها ، وإنما يجب أن تدرس قواها ووظائفها كجزء من أجزاء الكائن الحي . وقد فعل « أرسطو » هذا فحسم هذه القوى إلى أربع ، وهي الغاذية والاحساسية والحركة والناطقة . ودرجات هذه القوى الأربع هي مرتبة علي للنحو الذي تقدم أي أن أدناها جميعها الغاذية ثم تليها الاحساسية ثم الحركة ثم الناطقة . وكل كائن تحققت فيه قوة عليا وجب أن توجد فيه ما هي أدنى منها ولا عكس . فاذا وجدت القوة الناطقة مثلا في كائن وجب أن توجد فيه القوى الثلاث الأخرى وذلك كالإنسان . وإذا وجدت فيه الاحساسية وجب

أن توجد فيه الغذائية كالحیوان بينما قد توجد الغذائية ولا توجد معها قوة أخرى كما فى النبات .

ولست هذه القوى نفوساً مختلفة تتوى كل نفس منها فى موضع خاص من الجسم ، بل إن لكل كائن حى نفساً واحدة حتى الكائن الذى اجتمعت لديه القوى الأربع ، وإنما هذه الفوارق التى بينها هى منطقية فحسب ، لأنها ناشئة من اختلافات الأفعال الصادرة عن هذه القوى . فالتغذى مثلاً غير الاحساس ، والاحساس غير التعقل . وهذه المغايرة هى التى اقتضت تعدد القوى النفسية أو تعدد وظائفها .

انتزع « أرسطو » هذا التقسيم الذى أجراه على النفس من الواقع شأن كل فلسفته ، إذ أنه نظر إلى الكائنات الحية فألفاها تنقسم إلى ثلاثة أقسام النبات وهو الكائن الذى يتغذى فحسب ، والحيوان وهو الكائن الذى يتغذى ويحس ويتحرك بالارادة ، والانسان ، وهو الذى اشتمل على كل مافى الحيوان وزاد عليه التعقل ، فأتخذ هذه الاختلافات أساساً لتقسيمه السابق .

وكذلك حكمه بأن القوة الغذائية موجودة لدى الأنواع الثلاثة وبأن القوى الأخرى موجودة فى بعضها دون البعض بناء على ما اتضح له من أن جميع الكائنات الحية فى حاجة إلى أن تتغذى وليس فى حاجة إلى الاحساس والتحرك بالارادة إلا بعضها وهو الحيوان بقسميه : الاعجم والناطق ، وليس فى حاجة إلى التعقل إلا قسم من هذا البعض وهو الانسان .

غير أن هذه الفروق التى تفصل بعض الكائنات عن البعض الآخر

وسمنا دون أن نشعر باننا نرى ونسمع فلذلك وعجبت حساسة أخرى  
تدعى بالحاسة المشتركة وهي التي نشعرنا باننا نحس .

غير أن هذه الحواس لا تستغل بالأحاساس لأنها بالقوة ولا تتغير  
بالفعل إلا بعوامل أجنبية عنها ، هي منها بمنزلة الحرك من المتحرك . وهذه  
العوامل هي أولاً المحسات التي تطبع صورها طبعاً إيجابياً على الحواس السلبية  
كما يطبع الخاتم صورته على الشمع ، وكيفية ذلك ان تلتقى الحواس التي هي  
قوة محضة بالمحسات التي هي فعل محض ، فينتقل أثر الفعل الى القوة انتقال  
الصورة الى المرآة الامينة التي لا تزيد عليها ولا تنقص منها شيئاً . وعند ذلك  
تدخل النفس فتحول هذه الصورة من المحسية المحضة الى المفهومية ثم تستولى  
عليها . وهنا يحصل الادراك والحكم الجازم . وعلى أثر هذا الحكم يسجل  
في الذاكرة ، ليقى بعد زوال المحس من أمام الحاسة . ويختلف هذا  
البقاء باختلاف قوة الذاكرة وضعفها .

وليست نتائج الاحساس مقصورة على الحد الذي أسلفناه ، وإنما ينشأ  
منها شيء آخر وهو الخيال ، لان « أرسطو » يرى أن كل خيال  
منشؤه الحس ولا يؤمن بالخيال الانشائي الذي لم ينتزع من الخارج .

### ٣- أهمية التجارب

يرى « أرسطو » أن التجارب هي طريق المعرفة ، وذلك لأن  
الإنسان مستعد لادراك المعاني العامة ، وهو لا يستطيع ادراكها الا اذا  
أدرك مجموعة الحوادث الفردية ، وهو لا يدرك هذه الحوادث الا بالحواس .  
وإذاً ، فالحواس كافية لتحقيق المعرفة مادام أن العالم الخارجي له وجود

ذاتى لا يتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو ، ولما كان لذلك العدم أى تأثير . وهذا الثبات الذاتى للعالم هو الذى جعله ينتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس على ما هو عليه ، إذ لو كان غير ثابت لا نتقل إلينا بطرق مختلفة . ولهذا قد ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية وأن الأفراد هم مقاييسها ولو كان ذلك صحيحاً لما كان للمعرفة عين ولا أثر .

ومع ذلك فلا ينبغى الوثوق بالحواس إلى حد الاعتماد عليها في كل ماتنتقله الينا ، لأنها ليست معصومة من الأخطاء . وأهم أسباب هذه الأخطاء هو أن الحواس لا تضمن إلا وجود الأشياء المحسة وصورها الخارجية . أما طبائعها ومقاديرها ، فقد يكون موضوعا للانخداع .

غير أننا نستطيع أن نبرىء أحكامنا المؤسسة على المحسات من الخطأ بقدر المستطاع إذا فحصنا حواسنا فتحققنا من سلامتها من الأمراض وأشرفنا كذلك على البيئات الحاوية للمحسات ثم راقبنا الحاسة المشتركة فأيقنا بأنها خالية من الأخطاء التى كثيراً ما تتعرض لها بسبب الاضطراب الذى يحدثه فيها بامتزاج الصور المجتمعة فى داخلها والذى يترتب عليه تشويه الحقائق . فمثلاً حينما يرى العاشق أدنى تشابه بين شخص وبين معشوقه يحكم بأنه هو . وحينما يسمع الجبان أى ضجيج يعتقد أنه خطر محقق بحياته . وما هذا ولا ذاك إلا نتيجة اضطراب فى الحاسة المشتركة أحدثه فيها امتزاج الصور المنصبة عليها . ومن هذه الأسباب الفعالة أيضاً لابعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية هو استخدام التفكير المنطقي فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك الى مناقضة ثقلها فعلا كما يحدث ذلك



كثيراً فحاسة البصر مثلا تنقل اليها ان الشمس في حجم التفاحة بينما هي  
عظيمة هائلة فلو لم نشرك التفكير هنا لحكمتنا بأن الشمس كما نقلتها اليها  
الحاسة ، ولكننا اذا فكرنا ألفينا هذا محالا . فلا يسعنا الا أن نطيع  
الفكر في هذه المسألة فنجزم بكمبرها .

فاذا عيننا بكل هذه الملاحظات سلمت أحكامنا الحسية من الاخطاء  
وواحتلت المنزلة الرفيعة التي شابتها لها الطبيعة .

### ٤ - القوة الناطقة

يضع « أرسطو » هذه القوة فوق القوتين : الغذائية والاحساسية  
ويحتفظ بها للانسان وحده من بين جميع الكائنات الحية .  
واختصاصها عنده ليس الاستيلاء على المحسوسات كما هو شأن  
القوة الاحساسية ، وانما هو الاستيلاء على الجواهر مجردة من المادة التي  
تشخصها . فنحن مثلا نحس الحرارة والبرودة بحاسة اللمس ، ولكننا ندرك  
معناها بالقوة الناطقة . وكذلك نرى « سقراط » و « كالياس » بحاسة  
البصر ، ولكننا ندرك منهما المعنى المشترك وهو الانسانية ، بالقوة الناطقة  
كذلك .

ولما كان كل شيء في الطبيعة له صورة ، وكل صورة يمكن أن تعقل  
بالقوة الناطقة ، كانت جميع الجواهر الموجودة في الطبيعة من اختصاصات  
القوة الناطقة ، بل إن المادة بالقوة أو الهيولى يمكن أن تعقل كذلك بهذه  
القوة ولو أنها لا تزال غير محددة . والنتيجة من كل هذا هي أن  
اختصاص القوة الناطقة هو العام المشترك ، لا الخاص الشخص ، ولكن  
( الجزء الثاني ) - ٩٧ - ( م ٧ - الفلسفة الاغريقية )

إذا ادعى أن كل ما في الطبيعة داخل في حدود اختصاصاتها وجب أن يكون أحد جوانبها وهو الجانب الذي يتقبل صور الموجودات لاصورة له ، إذ لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى . وخلق هذا الجانب من الصورة يقتضى أن لا يكون بالفعل ، بل بالقوة ، وهو الذي أطلق عليه « أرسطو » اسم القوة العاقلة السلبية . وبما أنها سلبية فهي لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلى الفعل ، لأن فاعل الشيء لا يعطيه . ولذا كانت في حاجة إلى محرك يمدّها بالقدرة على تصيير الأفكار بالفعل ، وهذا المحرك هو الذي يسميه « أرسطو » بالقوة الايجابية ، وهي دائماً بالفعل .

غير ان هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الايجابية لا تستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة ، لأن إدراك هذه الحقائق لا يبد فيه من جوارح مادية وهي لاجوارح لها . وإذاً ، فهي تنتظر الصور التي تنبذها القوة الاحساسية من الموجودات الخارجية ، وتمتزنها في الخيلة حتى إذا ارتسمت فيها استولت عليها وتعلتها ، ولكن لما كانت هذه الصور المنبذة من الحسيات ليست معقولات تقيّة مجردة . كان من الضروري قبل كل شيء أن تحوّلها القوة الايجابية إلى معقولات . وفي هذه الحالة تصبح تلك الصور صالحة لأن تتقبلها القوة السلبية لتحكم فيها .

بان من كل هذا أن القوة العاقلة في النفس قسمان : سلبى وإيجابى . فأما السلبى فهو شخصى خاص ، وهو وإن لم يكن مادياً إلا أنه يعتمد على القوة الاحساسية اعتماد الزهرة على ساقها ويلحقه ما يلحق القوتين :

الغاذية والاحساسية من تأثيرات الجسم. ولكن ليس معنى قول «أرسطو» إن القوة السلبية يلحقها مايلحق الجسم أنها فانية ، فليس عنده شيء فان ألبتة ، وإنما معناه أنها تنحل وتلاشى وتنتشر في الطبيعة إلى أن توجد شروط اجتماعها فتجتمع .

أما القوة الايجابية فهي واحدة ، عامة في جميع بني الانسان ، غير مشخصة ، خالدة . وقد كانت موجودة قبل ان تتحد مع بقية قوى النفس ، وستظل بعد فراقها إياها ، إذ انها في مأمن من كل مايلحق القوى المادية من عناء وضعف وفساد .

وتصوير ذلك عنده — فيما يظهر لي — ان القوى الايجابية في جميع أفراد بني الانسان ليست قوى متعددة مختلفة لكل فرد منها قوة مستقلة ، بل هي أشعة متساوية تسكب على الجميع من قوة واحدة فيتصل كل شعاع منها بالقوة السلبية في الفرد فيبرز كل ما فيها من قوة إلى الفعل ، لأن هذا الشعاع هو فعل محض أما الاختلافات الموجودة بين بني الانسان في الفهم والعقل رغم تساوي القوى الايجابية المنسكبة على الجميع فمنشؤه اختلاف القوى السلبية التي هي بمثابة الأوعية للقوى الايجابية والتي يختلف تأثير هذه القوى فيها باختلاف استعداداتها .

ولما كان «أرسطو» قد نعت هذه القوة الايجابية بالوحدة والعمومية والأزلية والابدية والقدسية ، وبعدم قابلية الفساد والتأثر ، وبأنها فعل دائم ، وبالقدرة على تصيير كل ما هو بالقوة إلى الفعل ، وبأن امتداداتها تشمل جميع بني الانسان ، فقد ذهب «الاسكندر الأفروديزي» إلى ان «أرسطو» يرى أن هذه القوة الايجابية هي نفس المحرك الأول .

ولاريب ان للاسكندر بعض العذر في رأيه هذا، لأن عبارات «أرسطو» عن هذه القوة تحمل الباحث على أن يفهم أنه كان يرى اتحادها بالمحرك الأول، ولكن له عبارات أخرى تفيد غير ذلك. ولهذا لم يجزم المحققون برأى قاطع في هذا الشأن. وهذا النعوض في عبارات «أرسطو» هو الذى حمل الشراح على الاختلاف في مذهبه عن خلود النفس وفنائها. فذهب بعضهم إلى انه كان يرى فناء النفس، لأنه صرح بتحليل القسم السلبي منها ولأن القسم الايجابي هو من المحرك الأول، لامن الانسان. وإذا، فليس في الانسان شيء خالد. وذهب البعض الآخر إلى القول بأن «أرسطو» كان يرى خلود النفس، غاية الأمر أنه مادامت النفس صورة للجسم، وأن الصورة لا يمكن أن تستقل بنفسها في الخارج، فحياة النفس بعيدة عن الجسم في نظره لا تزيد على أنها نظرية منطقية لا تتحقق في الخارج تحققا واقعيا ألبتة، وهو في هذا يقول: إن الروح لا تعرف لها وجوداً بغير الجسم، فهي وان لم تكن جسماً إلا أنها صورة للجسم. ولذلك هي لا تعقل ولا تتذكر ولا تشعر إلا وهي فيه، وهذا كله يشعر الباحث أن «أرسطو» إن لم يقل بفناء النفس، فهو على الأقل يقول بنفي خلودها الشخصى المستقل. أما أنا فأرى أن هذه القوة هي عند «أرسطو» غير المحرك الأول، وانها وحدة من نور فاضت عن هذا المحرك ثم اتجهت منها أشعة بعدد النفوس الانسانية. فاذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية، انكش الشعاع الايجابي الذى كان منسكبا على هذه النفس وعاد إلى الأصل الذى صدر منه، فتلاشى فيه دون أن يتغير شيء من جوهره. وبما أن هذا الشعاع قدسى فهو يكسب الانسان

أثناء ثوائه فى نفسه هذه القدسية . وأهم ماتتمثل فى هذه القدسية الخالدة من الانسان هو فهم الحقائق العلمية . ولهذا يجب عليه أن ينمى هذا الفهم فى نفسه دائماً ، ليدىم ظهور أشرف شىء فىها ، وهو ذلك السمو القدسى الذى هو الخاضعة البارزة المميزة للانسان عن بقية الكائنات الحية فاذا أهل حياة الفهم والتعقل واشتغل بالحياة المادية ، فقد هدر كرامته — فى نظر أرسطو — وأهل حياته الخاصة ، وعنى بحياة غيره وهى الحياة الحيوانية (١) .

## (ع) الافضلون

### ١ - عدم ثبات النظريات الافهرفية

يختلف « أرسطو » مع « أفلاطون » فى صلة فلسفة كل منهما العملية بفلسفته النظرية . فأفلاطون يرى التماسك التام بين الفلسفتين أو وجوب الاتصال الوثيق بين الحياتين : العقلية والخلقية أى أن العلم عنده أساس الفضيلة ، وبالتالي هو أساس القدرة على تنظيم الحياة الشخصية وحياة الأسرة وعلى سياسة الدولة .

أما « أرسطو » فهو يجزم بتلاشى الصلة بين الفلسفتين : النظرية والعملية . ويصرح بأن الخير العملى الذى يمكن الانسان أن يلحقه فى حياته الواقعية هو أدنى بكثير من فكرة الخير النظرى الذى وضعه « أرسطو » فى أسى درجات الكائنات .

(١) انظر الباب السابع من الكتاب العاشر من كتاب الاخلاق لارسطو .

وكذلك يختلف حكيم « استاچيرا » مع أستاذه في أنه لا يرى مثله  
أن علم الأخلاق ثابت القواعد ، يقيني النظريات كالعلوم الرياضية مثلا ،  
بل هو يرى أنه علم قابل للأخذ والرد ، وأن نظرياته محل للجدل والنقاش ،  
وأنه لا يزيد على أنه مجموعة قواعد تعليمية غير ثابتة يقصد بها تحسين  
أحوال بني الانسان وإعطاؤهم فكراً قيمة عما ينبغى أن يفعلوه أو ان يهجره  
من الأعمال لأكثر ولأقل . ومن أجل ذلك عرض بأفلاطون ومن رأى  
معه أن القوانين الأخلاقية يقينية ثابتة تعريضا واضحا في كتاب الاخلاق  
لم يرق الأستاذ « سانت - هليز » بل جعله يرتاع من تلك الارتياحية التي  
بدت من جانب « أرسطو » نحو علم الأخلاق فأزلته إلى هذه الدركة  
وصيرته ضئيل الفائدة قليل الغناء إلى هذا الحد الذي صور به « أرسطو »  
والذي أولى نتائج التشكيك في قواعده ونظرياته (١) .

ولكن مهما يكن من شك « أرسطو » في نتيجة علم الاخلاق وارتياحه  
في فائدته العملية في إصلاح النفوس فانه لم ينبذها نبدأ تاما ولم يقل بأنه عبث  
ينبغي هجره وجحوده ، بل اعترف بأنه نافع في بعض النواحي ، ولكنه  
قصر هذا النفع على طبقة معينة من الشباب وهي طبقة النبلاء الكرام  
المخاتد ، وبهذا جعل علم الأخلاق أريستوقراطيا لا يتناول العامة ولا يعنى  
بالجماهير ، لأن هؤلاء هم في رأيه كالأثام لا يفعلون من الخيرات إلا  
ما يحقق رغباتهم ، ولا يتجنبون من الشرور إلا ما يبعد بينهم وبين العقاب.  
أما الشباب الأريستوقراطي فانه يعمل الفضيلة لذاتها ، ويأبى الخير ويتجنب

---

(١) انظر صفحتي ٧٨ و ٧٩ من مقدمة الاستاذ « سانت - هليز » لكتاب الاخلاق .

الشر لا رغبة في مكافأة ولا رهبة من عقوبة ، لأن نفوسهم نشأت على الاستعداد لمزاولة الخير ، وترعرت بين أعطاف النبل والشرف ، فحسب الواحد منهم أن تصور له الفضيلة في صورتها الخلابة ، والرذيلة في صورتها البشعة ، فيأدر إلى اعتناق الأولى والفرار من الثانية . ولا ريب أن هذا الرأي وإن كان يسمو بعلم الأخلاق إلى الأريستوقراطية ، فإنه من ناحية أخرى يضعف من تأثيره إلى حد بعيد حيث يقرر أنه لا يفيد ألبتة إلا حيث يوجد الاستعداد ، وأنه عاجز كل العجز عن إصلاح النفوس الشريرة وتحويلها إلى خيرة . وهذه مرتبة لا يرضاها الفيلسوف لعلم الأخلاق الذي عليه أسس « سقراط » و « أفلاطون » أمالهما في إعلاء الغرائز الانسانية وتقوية نفوس البشر من أدران الرذائل والشرور . وما كفى « أرسطو » لم يعترف لعلم الأخلاق إلا بهذه المنزلة الضئيلة التي تقف عنه حد شد عزائم الفتيان النبلاء المستعدين للفضائل على حد تقبيره (١) .

على أنه بالرغم من سوء رأي أرسطو في علم الأخلاق إلى هذا الحد الذي رأيناه فإن له في نظرياته آراء جليلة وفكرا قيمة بل كتبنا مطولة استرشد بها العالم : قديمه وحديثه في هذا العلم . وسنورد هنا نموذجا من آرائه في بعض هذه النظريات :

## ٢ - الخير هو العفارة

إن مركز الدائرة الذي منه يصدر كل شيء ، وإليه تنتهي كل

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب العاشر من الاخلاق .

غاية في الحياة البشرية هو الخير الأعلى ، غاية ما هنالك أن الناس قد اختلفوا في تعريف هذا الخير ، ولو أنهم قد وصلوا في الاتفاق في فهمه إلى نقطة معينة لاجل أهم المشاكل الاجتماعية المعقدة . وقد اشتغل الفلاسفة بالبحث عن إيضاح هذا الشكل فاختلّفوا فيما بينهم اختلافات شتى ذهب كل منهم مسترشداً بذهبه الفلسفي العام ، ففسره « أفلاطون » بما رفعه عن رغبات أهل الأرض وألحقه بالعلم الأعلى . وأما « أرسطو » فقد جزم بأن الخير هو السعادة ، وأن السعادة هي السرور ، وأن السرور لا يتيسر إلا في تحقيق نشاط طبيعي يسير بانسجام . ومعنى هذه أن تتحقق الفضيلة الطبيعية وهي الاتساق التام في تأدية الأعضاء والأفراد وظائفها على وجه الكمال . فالعين مثلا فضيلتها أن تكون قوية في الابصار والأذن فضيلتها أن تكون قوية في السمع . ومرمى كل هذه الجمل الغامضة من كلام « أرسطو » هو أنه يعتبر أن الخير الأعلى هو السعادة ، وأن السعادة هي المقصودة لذاتها ، وأن غيرها إن قصد لذاته فانه لا يبد أن يقصد لها أيضاً . فالفضيلة مثلا قد تقصد لذاتها ولكنها تقصد كذلك لتحقيق السعادة (١) .

وهذه السعادة هي عند « أرسطو » مركبة من عنصرين : الفضيلة والمسرات المادية الشريفة ، لأن هذا الحكيم وإن كان لا يفهم السعادة كما يفهمها العامة الذين لا يدركون إلا السعادة المادية المترتبة على اللذائذ الجسمانية إلا أنه اشترط بعض هذه المظاهر المادية لكمال السعادة وصرح بأن الفضيلة وحدها غير كافية لتحقيق السعادة على عكس ما رأينا عند

(١) راجع الباب الرابع من الكتاب الأول .



أفلاطون من كفاية الفضيلة وحدها لتحقيق أسنى أنواع السعادة .

لهذا جعل الثروة والصحة والجاه والسلطان والذكر الطيب ووجود الأصدقاء المخلصين . كل هذه ضرورية لكامل السعادة . وكذلك أعلن أنه كما أن الخفاف الواحد لا يدل على حلول فصل الربيع ، فكذلك السعادة القصيرة لا تسمى سعادة ، بل يجب أن تستمر السعادة جل أيام الحياة إن لم تكن كلها . وأحسب أن « أرسطو » قد هفا في هذا الموضوع هفوتين : أولاها أنه اعتبر السعادة غاية الحياة القصوى وجعلها المقياس المضبوط الذي تقاس به الخيرات والشور الانسانية ، فكل ما كان مسعداً هو في نظره خير ، وكل ما كان مؤلماً شر . والهفوة الثانية هو أنه اشترط للسعادة كل المظاهر المادية التي قدمناها حتى عد الحكيم الفاضل الخير الذي فاته الغنى أو السلطان أو الجمال غير سعيد . ولقد أنحى الأستاذ « سانت - هليز » على « أرسطو » من أجل هاتين الهفوتين باللائمة وقد عتداً عنيفاً لاذعاً وأبان له كيف أنه نزل بالأخلاق عن المنزلة الرفيعة التي صعد بها إليها « أفلاطون » إلى المستوى الجدير بالعامه والجاهير ثم ندد بتلك النفعية التي بدت من خلال سطورره وضرب له الأمثال بأبطال المواقع الشهيرة الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل المبادئ السامية وخرج من كل هذا النقاش بنتيجة قاسية ، ولكنها حقة ، وهي أن « أرسطو » لو كان قد حكم الضمير بدل العقل ووضع الواجب في موضع المنفعة ، لما انحدر هذا الانحدار (١) .

(١) انظر صفحة ٧٥ من مقدمة الأستاذ « سانت - هليز » .

لما كانت الفضيلة خيراً متكرراً ، والرذيلة شراً متكرراً ، وكان الخير والشر موضع أخذ ورد في رأى أرسطو ، فقد أراد أن يضع للفضيلة ضابطاً يقترب من الحقيقة بقدر الامكان . وتعتبر أدق : أقر الضابط الذى كان أسلافه قد سبقوه اليه بعد أن صاغه صياغة علمية ووضع له قواعد ثابتة ، وهذا الضابط هو نظرية الأوساط التى لا شئ يحدد الفضيلة والرذيلة مثل ماخدتهما هي . وتتلخص هذه النظرية في ان الفضيلة وسط معتدل بين رذيلتي الافراط والتفريط في الخير الذى يحقق التوسط فيه تلك الفضيلة .

بهذه النظرية يضع « أرسطو » للفضيلة مقياساً يكاد يشبه المقياس الرياضية فيقول مثلاً : إذا كان الافراط في عمل يحدد بدرجة - ١٠ - والتفريط بدرجة - ٢ - وجب أن تحدد الفضيلة في هذا العمل بدرجة - ٦ - حتى تكون النسبة بينها وبين درجة التفريط مساوية للنسبة بينها وبين درجة الافراط وهي - ٤ - ( ١ ) .

وبعد أن وضع « أرسطو » هذه القاعدة للفضيلة والرذيلة لم يشأ أن يكتفى بالتقنين النظرى ، بل أراد أن يطبقها على الاعمال الانسانية الخاصة لأن كل قاعدة لم تطبق تطبيقاً عملياً هي - في رأيه - قاحلة لا تستحق الالتفات .

وعلى هذا فالشجاعة عنده هي فضيلة بين رذيلتي : التهور والجبن .

والسخاء فضيلة بين البخل والاسراف . والعفة فضيلة بين الفجور والخود .  
والحلم فضيلة بين الغضب والفتور أو الجود ، والعزة فضيلة بين الوقاحة  
والضعة . وهلم جرا .

فاذا أراد المرء أن يكون فاضلا ، فليس عليه إلا أن يتوسط في عمل  
الخير بين حدى الافراط والتفريط وأن يقف عند النهاية التي لو قصر  
عنها أو تعداها لكان الفعل أقل جمالا ، ولكن يبقى بعد ذلك أن  
نبين إلى أى الطرفين المتضادين يسهل الانعطاف أو يصعب ، لأنه على  
معرفة هذه النقطة تترتب أمور ذات شأن خطير في رياضة نفوسنا على  
الخير وإقصائها عن الشر ، إذ بقدر ماتكون الرذيلة متلازمة مع العريزة  
يكون الاقلاع عنها عسيرا . وينشأ من ذلك أن يكون طرف الافراط  
في بعض الافعال محببا الى النفس ، وطرف التفريط شاقا عليها ( ١ )

غير أنه لما كانت ضوابط هذه الفضائل كلها إضافية ، بعضها بالنسبة  
إلى البعض الآخر ، أمكن أن يعتبر المتهور الشجاع جباناً كما يعتبره  
الجبان متهوراً . وكذلك يحكم البخيل على السخي بالاسراف ، ويحكم  
المبذر عليه بالبخل ، ولكن الحكيم يستطيع أن يزن كل هذه الأعمال  
بميزان الحكمة ثم يصدر عليها بعد ذلك حكمه المضبوط .

على ان نظرية الأوساط هذه لا تتناول جميع الأفعال والانفعالات  
الانسانية ، إذ أن بين هذه الافعال وتلك الانفعالات ما يعتبر الأخذ  
منه بطرف ولو كان ضئيلا رذيلة ، وذلك مثل السرقة والزنى من الافعال  
والحسد والسوء من الانفعالات ( ٢ )

( ١ ) راجع الباب الثامن من الكتاب الثاني ( ٢ ) انظر الباب السادس من الكتاب الثاني

# (ط) السياسة

## ١ - رفعة السياسة على علم الاقربى

أسلفنا - حين عرضنا لأخلاق أرسطو - أنه قد جعل السعادة غاية الحياة الانسانية . فاذا لم تتحقق هذه السعادة فلا قيمة في نظره للعلوم والمعارف ، بل ولا للحياة كلها . ولما كان الفرد لا يستطيع - في رأيه - أن يحقق هذه السعادة مستقلا ولا بد له في تحقيقها من جماعة يعيش فيها ليتمكن من تطبيق الخير والعدل وغيرها من الفضائل تطبيقا عمليا على ماينته ويين أفراد هذه الجماعة من صلوات ، فيحقق بهذا التطبيق تلك السعادة المنشودة ، فقد كان من الطبيعي أن لا يوجد الخير إلا في جماعة ، بل إنه ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فقرر أن الفرد الذي يعيش معزولا عن الجماعة جاهلا ما في قلب أخيه الانسان من عاطفة هو كأشرس الحيوانات وأقساها ، وأن قلبه مفعم بأشرف أنواع الوحشية والفظاظة وأن الدرس الأول الذي يتلقاه الانسان في السلاسة والوداعة والرحمة هو في الاسرة ، ولاكن هذه الاسرة بدورها غير كافية أيضا لتحقيق السعادة لأنها لا تقدر على تعميم النظام ، ولا على نشر العدالة والسلام والوثام . وبالتالي هي غير قادرة على إظهار جمال الخير والفضيلة وإنما القادر على ذلك هو الدولة ، ففيها وحدها تظهر قوة القانون ، ويفرض على الناس احترام الاخلاق والقيام بالفضيلة الكبرى التي تجمع جميع الفضائل وهي العدالة . وفي هذا إبداء لجمال الحياة الاخلاقية على أكمل مظاهرها . لهذا

«رفع «أرسطو» السياسة على علم الاخلاق وقدمها عليه ، لأنها تشمل على قوانين أخلاق الدولة وقواعد حياتها العمرانية ، وصلات بعض طبقاتها ببعض الآخر ، ولأنها تشمل على وسائل تأليف الجماعة التي يستطيع الفرد أن يطبق فيها الفضائل تطبيقاً عملياً ، وعلى قوانين الدولة وأنظمة العلوم التي تدرس فيها وغير ذلك مما جعلها عند «أرسطو» قيمة باسم العلم الأعلى . وهو في هذا يقول :

« نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى ، بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . فانه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أي حد ينبغي أن يتعلموها . ويمكن ان ينه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة ، أعني العلم الحربي والعلم الإداري والبيان . ونظراً إلى انه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، سواءه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم الأخرى . وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان ، ومع ذلك فمن المحقق أن الخير مماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة ، على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانه هو شيء أعظم وأتم ، إن الخير حقيق بان يجب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها . ومتى كان ينطبق على ممالك بتامها (١) »

(١) انظر الباب الاول من الكتاب الاول .

لما كانت العلة في سمو علم السياسة على علم الاخلاق عند «أرسطو»  
هي اشتغال علم السياسة بأنظمة الدولة ، فقد وجب أن تعرف ما هي  
الدولة عند هذا الحكيم . وقد أجابنا على هذا السؤال « بأن الدولة ليست  
عبارة عن جماعة تألفت لتجنب بعضها أضرار البعض الآخر ، ولتبادل المنافع  
والخدمات ، فمثلات هاتين الغايتين وإن كانت من الشروط الضرورية  
لاتحقيق معنى الدولة ، ولكن الدولة الحقيقية هي مجموعة من أسرارثلت  
لتحيا حياة خيرة ، وبعبارة أدق : لتحيا حياة كاملة مستقلة (١)

لاريب ان «أرسطو» قد أراد بصدر هذه العبارة التعريض  
بأفلاطون ، لانه حين عرف الدولة لم ينظر إلا إلى النواحي المادية فيها  
حيث جعل أساس نظره إلى الدولة توزيع الأعمال وتبادل المنافع ،  
وأهل أم نواحيها وهي العلة الغائية أو الجياق الصالحة ، لان الجماعة في  
الحق لم تتكون إلا للناية العليا التي هي تحقيق الحياة الاخلاقية .

وليس لعلم السياسة مهمة أخرى غير البحث عن هذه الغاية ومعرفة  
الوسائل التي يتوصل بها إليها ، ولكن هذه الوسائل في رأى أرسطو  
لاينبغي أن تكون نظرية كوسائل «أفلاطون» بل يجب أن تكون  
عملية ، لتحقق الغاية المقصودة منها تحقيقا واقعيا . وقد انشغل «أرسطو»  
بالبحث عن هذه الوسائل العملية ، فدرس جميع دساتير الأمم القديمة  
حتى قبلي إنه سجل في كتبه أكثر من مائة دستور . وقد انتهت به  
هذه البحوث المستفضة إلى حقيقة اقتنع بها وهي أن للوصول بالدولة إلى  
السعادة العليا وسيلتين : الأولى هي استقلالها الاقتصادي ، والثانية هي

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الثالث من السياسة .

تثبيت نظام الحكم الصالح للبلاد . وهاك كيفية تحقيق تينك الوصيلتين،  
إحداها بعد الأخرى :

## ٢ - الاستقلال الاقتصادي

يتأسس هذا الاستقلال الاقتصادي - في رأي أرسطو - على محور  
كل صلة اقتصادية تربط الدولة بدولة أجنبية وبضرب لهذا مثلا فيقول :  
إن أئينا حين اعتمدت في القرن الخامس على الدول الأجنبية وأصبحت  
مناجم ثروتها تنبجس من الخارج أئى ذلك إلى خضوعها لتلك الدول التي  
كانت تعتمد عليها في وارداتها وصادراتها .

وفوق ذلك فان الاتصال الاقتصادي بالأجانب يؤدي - في رأيه -  
حما إلى الاستدانة بالفوائد ثم إلى الترف ثم إلى الحروب الطاحنة . ولهذا  
هو عنده سوء يجب تجنبه والاستعاضة عنه باستغناء الدولة بمنتجاتها الداخلية .  
ولا يتيسر هذا إلا إذا انتظمت الأسر وتفاقت فيما بينها على تبادل  
المعونات الاقتصادية ، بمعنى أن كل أسرة تنزل للأخرى عما يزيد على  
حاجتها من منتجاتها في مقابل ما تحتاج إليه من نوافل الأسرة الأخرى .  
ويلنى استعمال المال الذي هو أصل الفتن والتنازعات .

ومن الانظمة الضرورية التي يشترطها « أرسطو » في الأسرة هو  
إلغاء نظام الاستئجار واكتفاء كل أسرة بما فيها من سادة بأمرون  
ويدبرون وأرقاء يعملون وينتجون ، وذلك لأن الرق عنده كل في مقدمات  
الضرورات الاجتماعية ما دام قد كفى يسمى العبيد ب « الآلات الحية » .

ويقرر أنه لا يمكن الاستغناء عنهم إلا حين تصبح إدارة الانوال في  
في الامكان بدون حاجة اليهم . ( ١ )

ولم يكن « أرسطو » يرى في تقسيم الانسانية إلى سادة وعبيد شيئاً  
من الظلم أو القسوة ، بل كان يعتقد أن هذا التقسيم نظام فطري أرادته  
الطبيعة وأمرت باتباعه فأنشأت في البلاد الحارة كآسيا قوما كسالى خاملين  
لا يصلحون إلا لأن يكونوا عبيداً . وفي البلاد المعتدلة كغريقيا قوما نشطاء  
مجددين هم سادة بطبيعتهم لا بالاتفاق .

ونحن ننزى أن صدور مثل هذه الآراء من « أرسطو » غريب ،  
بل هو لا يكاد يلتئم مع منطق المنظم وتفكيره المستقيم . ولكن لعله  
كما يرى الاستاذ « برييه » - تورط في ذلك ليبراً استعباد الاسكندر  
الذي كان مؤسساً على نظام الرق : الفردى والاجتماعى .

غير اننا قبل أن نغادر الاسرة إلى الدولة ونظامها ينبغي أن نعلم  
ان الاسرة لم تكن في رأى « أرسطو » أداة اقتصادية فحسب ، بل  
كانت هي النواة الاساسية الصالحة للدولة . وكان رئيسها بمثابة الملك للمملكة  
فلا تقتصر سلطته فيها على العبيد ، بل تتناول القوامه التامة على من كان  
« ارسطو » يدعوهم يدوى الارواح الناقصة وهم الاطفال والنساء ،  
وان كان هؤلاء ينبغي ان يمتازوا عن الارقاء فيمنحوا نصيباً من الحرية  
يكفل لهم الفرق بينهم وبين العبيد الذين لم يكونوا يستمتعون بشيء من  
الحقوق الاجتماعية

---

( ١ ) انظر الباب الخامس من الكتاب الثالث من السياسة ويلاحظ هنا ان أرسطو قد  
تنبأ بالآلات الميكانيكية قبل وجودها بزمن بعيد



سلك «أرسطو» في تقسيمه نظام الحكم عدة مسالك تختلف باختلاف الاعتبارات التي نظر إليها عند التقسيم أي أنه حين اعتبر العدد والغاية أساسين لتقسيمه جعل الأنظمة ستة أنواع : الأول أن يكون الحكم للفرد . الثاني أن يكون لبضعة أشخاص . الثالث أن يكون للكثرة الغالبة . وفي كل واحدة من هذه الحالات الثلاث إما أن تكون الغاية مطلقاً شخصياً ، وإما أن تكون هي الصالح العام . وهذه هي الأقسام الستة . وهو يطلق عليها الأسماء الآتية :

( ١ ) الملكية وهي حكم الفرد الذي يتنقح الصالح العام . ويمتاز هذا النوع بالخيرية والحنو الأبوين اللذين أنصجتهم التجارب .

( ٢ ) الطغيان وهو حكم الفرد الذي لا يقصد إلا منفعته الخاصة أياً كان نوعها ، ويمتاز بالقسوة والطمع والأناية .

( ٣ ) « الأريستوقراطية » وهي حكم عدة أفراد يريدون الصالح العام . وتمتاز بالفضيلة والسمو اللذين غرستهما يد الوراثة النبيلة وتمتعا بعناية التربية العالية .

( ٤ ) « الأوليغارشية » وهي حكم بضعة أفراد يريدون مصالحهم الخاصة . ويمتازون بالبغي والطمع .

( ٥ ) الجمهورية ، وهي حكم الكثرة التي تبغى مصالح الدولة . ولم يذكر لها «أرسطو» ميزة خاصة .

( ٦ ) الديموقراطية ، وهي حكم الكثرة التي يريد أفرادها منافعهم الخاصة . وتمتاز هذه الطبقة بالفقر والصلعكة .

وخير هذه الانظمة عند « ارسطو » هو نظام الملكية على شرط  
أن يوجد في الدولة رجل يصلح لان يكون ملكا ، وهو لا يصلح  
لهذا إلا إذا توفرت لديه الشروط الضرورية للحكم من : ذكاء وعلم  
وأخلاق . وبالجملة أن يكون حكيما كاملا أو على الاقل أرقى مواطنيه عقلاء ،  
وأكثرهم علما ، وأساهم خلقا . فاذا لم يتحقق هذا الشرط ، فينبغي أن  
يترك هذا النظام إلى نظام الأريستوقراطية خوفاً من أن تفسد حالة الدولة  
بهويها في نظام الطغيان إذا كان الملك جاهلا أو أحمق أو شريراً . وقد  
اختار الأريستوقراطية إذا لم تتحقق شروط الملكية ، لأنها - في رأيه -  
أفضل الأنظمة الأخرى وأضمن لمصالح الدولة ، لأنه نظام مؤلف من  
أحكام النبلاء الذين لا يكاد يخشى منهم خطر على البلاد . (١)

وقد ذكر هذه الأنظمة مفصلة مع شيء من التغيير في الباب العاشر  
من الكتاب الثامن من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » فارجع إليه  
إذا شئت .

هذا هو التقسيم المبني على أساس اعتبار العدد والغاية كما أسلفنا .  
وهناك تقسيم آخر أسسه « أرسطو » على اعتبار الغنى والفقر ، فقرر أنه  
إذا انتهت السيادة إلى الأثرياء كان نظام « الأوليغارشية » . وإذا  
انتهت إلى الفقراء كان نظام الديموقراطية . وبقدر ما تتركز الثروة يضيق  
نظام « الأوليغارشية » شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى الملكية .

---

(١) أنظر تفصيل كل هذا في الباب السابع من الكتاب الثالث والباب الثاني من الكتاب  
الرابع من السياسة .

أما الديمقراطية في هذا التقسيم الأخير فهي نوعان : الأول هو الذي يسود فيه حكم القانون . والثاني هو الذي تسود فيه « الديمقراطية » الشعبية . وقد علق « أرسطو » على هذا التقسيم بقوله ما معناه : إن أكل هذه الانظمة هو ما كان أكثرها اتفاقاً مع أخلاق الشعب الذي يراد وضع النظام له (١) .

وبعد أن أبان « أرسطو » أصلح هذه الأنظمة للدولة رأى من الطبيعي أن يبين الوسائل التي بها يمكن الاحتفاظ بالحكم الصالح . وهذه الوسائل تتلخص فيما يلي :

(١) تعميم التربية الأدبية والعلمية والاخلاقية وتجنب التفريق في أية ناحية من هذه النواحي .

(٢) سهر الحكام على مراقبة أعمالهم وسلوكهم بإزاء العدالة واحترام القانون

(٣) العمل على تنمية الطبقة المتوسطة التي تعيش من عملها وجعلها

أكثر عدداً من الطبقتين : الغنية والفقيرة ، لأن هذه الطبقة هي أنفع الطبقات للدولة ، إذ أنها لا تعيش بغير عمل كالأثرياء ، ولا تدبر المؤامرات كالفقراء وإنما جل همها بعد العمل هو المحافظة على النظام والسلام .

(٤) عدم منح النساء قسطاً كبيراً من الحرية وحرمانهن من الميراث ،

لأن الحرية الواسعة تنتهي بهن إلى الفساد ، ولأن توريشهن ينقل الثروة إلى الاجانب من جهة ويساعد على فسادهن من جهة أخرى .

(٥) وجوب تحديد النسل ومحو كل الاطفال المضايين الذين

لا يصلحون للحياة .

---

(١) أنظر الباب السابع عشر من الكتاب الثالث من السياسة

(٦) الحذر من الأرقاء لأنهم عناصر الثورة والتمرد . وهذا الحذر يتحقق أولاً بشرائهم من أجناس مختلفة حتى لا يمكن إجماعهم على المؤامرات . ثانياً بالتقليل من تحريرهم بقدر المستطاع .

(٧) العناية بعميشة الفقراء وحمايتهم من البأساء القاسية حتى لا يكونوا سبباً في قلب النظام الصالح واستبداله بنظام « الديماجوجية » السيء العاقبة من هذا يتضح أن « أرسطو » لم يرد دولة مثالية كما فعل « أفلاطون » وإنما أراد دولة واقعية انتزع نظامها من التجارب العملية التي شاهدها أو قرأها في كتب التاريخ .

## (٥) ارسطو المزيف

### ١ - في الكتب الاسكندرية

للق مجهول أو مجهولون من أنصار مذهب « أفلاطون » كتباً حشوها بكثير من آراء « أفلاطون » و « أفلوطين » و « پروكلوس » وأضافوا إليها قليلاً من آراء « أرسطو » وتلاميذه ثم نسبوها كلها إلى « أرسطو » . ولعل في مقدمة الأسباب التي دعتم إلى هذا هو أنهم رأوا أن الناس انصرفوا عن مذهبهم وأصبحوا لا يعنون به . ولما كانوا من ضعفاء النفوس ومن لاخلاق لهم فقد أرادوا أن يعيدوا له احترامه الأول فلم يجدوا لهذه الغاية وسيلة أنجع من أن يعزوا هذه الآراء إلى « أرسطو » لأنه كان - فيما يلوح لنا - ذا سلطان على النفوس في ذلك العصر . ولم يكن عزو هذه الآراء إلى « أرسطو » يتيسر لهم

إلا بتلفيق كتب تحتوى عليها ووضع اسم « أرسطو » على هذه الكتب وقد فعلوا . فاتحلوا عدداً من المؤلفات نسبوها إلى حكيم « استاجيرا » وهو منه براء . وهاك نبذة عن كل كتاب من هذه الكتب مع نموذج من نصوصه :

(١) من هذه الكتب كتاب « ربوية أرسطو » الذى حوى نظريات « أفلوطين » حول الألوهية والكائنات المجردة عن المادة كما ضم بين دفتيه آراء تصوفية تركز على البصيرة مما يستحيل على « أرسطو » أن يكتب منها سطرأ واحداً . وقد ترجم ابن ناعمة هذا الكتاب إلى العربية حوالى سنة ٢٢٦ هجرية ، وراجعه الكندى فى عناية ودقة بأمر أحمد بن الخليفة المعتصم وقد ترجم إلى اللاتينية بتصرف وطبع مرتين : إحداهما فى « روما » سنة ١٥١٩ والثانية فى باريس سنة ١٥٧٢ (١) ولكى تفك على نوع النصوص التى وردت فى هذا الكتاب أردنا أن نقل لك طرفاً منها ، لتقارن بينه وبين ما تعرفه من آراء « أرسطو » . وإليك هذا الطرف :

« إن أفلاطون الالهى هو المثل الأعلى للنوع الانسانى الذى يدرك الأشياء بالهام من المعرفة بدون حاجة إلى أى قانون من القوانين المنطقية وإن الحقيقة المجردة لا تدرك بالفكر بل بالنظر المحض فى مقام الشهود » ثم قال . « كثيراً ما كنت ونفسى منفرداً مجرداً عن التأثير المادى عنصراً روحانياً بعيداً عن الظواهر الخارجية ، راجعاً إلى نفسى المجردة ، فكنت والحالة هذه المعارف والمعروف على السواء . ولكم أعجبت بنفسى لما

(١) انظر ابن سينا للبارون كارادى فى صفتى ٧٣ و٧٤ .

وأيته من الجمال والضياء ولما تحققت فيه من أنها جزء من الملائ الأعلى  
متمتعة بالحياة الموجودة في القوة الخالدة . وبهذا اليقين علوت بنفسى من  
عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت ، إلى المقام الأسمى ، فأريت  
النور الجميل الذى لا يمكن أن يعبر عنه لسان ولا يدركه جنان « . إلى  
أن يقول . « مركز النفس الأصيل في وسط الكون العام ، والاله من  
فوقها ، والطبيعة من تحتها ، والعقل يحيطها من جوار ربها ويقرها في  
المادة ، فتبقى في الجسم إلى أجل معين ثم تصعد ثانية إلى مكانها الأول  
فحياة النفس تشمل الأدوار الثلاثة ، والعقل هو الأصيل ، وهو الكل ،  
والكل فيه واحد . والنفس عقل أيضا مادامت بعيدة عن الجسم ، وعقل  
نسبي مدة وجودها فيه باعتبار ما كانت وما ستؤول اليه ، أى بقوة  
الأمل أو بصورة الشوق ، لأنها وهى في سجنها المادى تصبو إلى فوق  
إلى المحل الأرفع الذى لا يدرك ولا ينعت ، فتحيا حياتها الأولى ،  
حياة الغبطة والنور » (١) .

(٢) ومنها كذلك كتاب « الأسباب والعلل » الذى نسب إلى  
« أرسطو » وهو فى الحقيقة لـ « بروكلوس » الاسكندري الذى تخالف  
آراؤه آراء « ارسطو » مخالفة جوهرية فى العلل والأسباب ، بل فى  
الكون كله ونشأته ومصيره .

(٣) ومنها كذلك كتاب « التفاحة » وهو محاوره بين « أرسطو »  
وأحد تلاميذه وهو فى حالة الاحتضار ، وهذا الكتاب هو محاكاة  
محضة لكتاب « فيدون » الذى صور فيه « أفلاطون » منظر موت

---

(١) راجع نقل الدكتور على العنانى فى مذكراته صفحتي ٢٤ و ٢٥ .

«سقراط» وان كان القارىء قد يثر فيه من حين الى حين على بعض التعاليم الاخلاقية للمشائين. (١) واليك نموذجاً مما وضعه مؤلف هذا الكتاب على لسان المعلم الأول زوراً وبهتاناً : قال : « حقيقة النفس هي المعرفة الصحيحة التامة ، فهي الفلسفة . ولذلك يجد الانسان في معرفة الحقيقة المعرفة الصحيحة نهاية السعادة المنتظرة للنفس العارفة بعد الموت . وكما ان نتيجة العلم إدراك الحقيقة (الفضيلة) كذلك نتيجة الجهل الوقوع في الجهالة (الرذيلة) . وليس من شيء في الارض ولا في السماء سوى العلم والجهل ونتيجة كل منهما . فليست الفضيلة شيئاً سوى العلم ، وليست الرذيلة إلا الجهل . فالعلم والفضيلة أو الجهل والرذيلة كالماه والتلج حقيقتهما بواحدة ، وصورتها متعددة .

إن النفس لتجد في المعرفة التي هي الحقيقة الالهية سعادتها الحققة ، وليس في الأكل والشرب وبقية الملاذ المادية ، لان هذه الملاذ عبارة عن شعلة نار تضيء زمناً ثم تنطفىء . أما الحرارة الثابتة والضوء المستمر فيحدثان فقط عن النفس المفكرة التي تبحث عن خلاصها من عالم الشهادة ولهذا لا يخشى الفيلسوف الموت ، بل يستقبله بالراحة اليه والسرور منه إذا دعاه الرب لجواره ، إن اللذة التي يحصل عليها الحكيم بمعارفه المحدودة في هذه الحياة الدنيا لبرهان قاطع على المغبطة الكبرى التي سينالها بتحرير نفسه من سجنها المادى ويوصلها إلى مقام الشهود وأن الفيلسوف يتعرف ذلك بمعرفة نفسه ، فمن عرف نفسه في هذه الحياة ، وصل بهذه

(١) أنظر كتاب الغزالي للبارون كارادى نو صفحة ٤٣٤ .

المعرفة إلى إدراك جميع الأشياء بعلم خالد أى بنفس أبدية لا يدركها  
الفناء (١)

## ٢ - فى الكتب العربية

كان « أرسطو » أكثر حكماء الاغريق فوزاً بقسط كبير من  
الخرافات والأساطير العربية ، اذ احدثت هذه الخرافات به من جميع نواحيه  
فتناولت معنى اسمه كما تناولت نشأته ودراسته وحياته الخاصة وأخلاقه  
وموته ومصيره بعد الموت وآراءه الفلسفية وان كانت التبعة فى هذه النقطة  
الأخيرة واقعة على متأخرى الاسكندرانيين كما أسلفنا . وهاك إلمامة موجزة  
من تلك الخرافات التى وردت فى الكتب العربية عن المعلم الأول :

### معنى اسم أرسطو

قال القفطى : ان اسم « أرسطوطاليس » معناه تام الفضيلة . وقيل :  
« الكامل الفاضل (٢) » . وقد علق الأستاذ « ساتلانا » على هذا  
التفسير بقوله : « وهذا خطأ . وقد التبس عليهم ذلك بكلمة « أرسطن »  
وهى بايونانية : الفاضل ، فتوهوا أن اشتقاق اسم أرسطوطاليس من  
ذلك الأصل ، وهو ليس بشيء (٣) » .

(١) راجع نقل الدكتور على العنانى فى مذكراته صفحتى ٢٣ و ٢٤

(٢) انظر صفحة ٢٧ من كتاب القفطى .

(٣) راجع صفحة ٤٠ من كتاب الاستاذ « ساتلانا » .



## نسب أرسطو ونسأته

زعم العرب أن « أرسطو » هو ابن « نيقوماخوس الفيثاغورى » صاحب التأليف المشهورة فى الرياضة مع أن « نيقوماخوس » هذا قد عاش بعد « أرسطو » بأكثر من خمسة قرون . وليس هذا فحسب ، بل أنهم خلقوا منه فى شبابه بطل رواية عجيبة تشبه رواية «أبى زيد الهلالي» اذ زعموا أنه كان « غلاما يتيما » قد سمت به همته الى خدمة « أفلاطون » الحكيم فاتخذ « روفسطانيس » الملك بيتا للحكمة وفرشه لابنه « نطافورس » وأمر « أفلاطون » بملازمته وتعليمه وكان « نطافورس » غلاما متخلفا قليل الفهم ، بطيء الحفظ ، وكان « ارسطوطاليس » غلاما ذكيا ، فهما ، جادا معبرا ، وكان « أفلاطون » يعلم « نطافورس » الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينسأه غداً ولا يعبر حرفا واحداً ، وكان «أرسطوطاليس» يتلقف ما يلقى الى « نطافورس » فيحفظه ويرسخ فى صدره ويعبى ذلك سرا من « أفلاطون » ويحفظه ، « وأفلاطون » لا يعلم بذلك من سر « أرسطوطاليس » وضميره حتى اذا جاء يوم العيد فكان ما كان من عقد الامتحان لابن الملك وعدم اجابته على الأسئلة ثم ظهور «أرسطو» بالنجابة واللباقة فى اجابته على جميع الأسئلة التى وجهت الى ابن الملك البليد مما دعا « أفلاطون » الى أن يجب هذا الغلام اليتيم ويتخذ منه تلميذاً مفضلا . وليس هذا فحسب ، بل أنهم عينوا نصوص تلك الأسئلة التى كان فيها الامتحان . وأكثر من ذلك أنهم زعموا أن اتخاذا

« أفلاطون » « أرسطو » تلميذاً له كان بوحي من الله (١) . ولعل  
التبعية في هذه الخرافة واقعة على السريان الذين اعتمد العرب على رواياتهم .

### سلوكه وثبوته

أما حياته الخاصة فقد نبأنا القفطي بأنه لما تقدمت به السن ترك  
الاشتغال بالعلوم وصار إلى التبتل والتخلي عن الاتصال بأمر الملك ،  
فأقبل على العناية بمصالح الناس ورفد الضعفاء وأهل الفاقة ، وتزويج  
الأيامى ، وعول اليتامى ، والصدقات على الفقراء ، ولم يزل في الغاية من  
لين الجانب والتواضع للصغير والكبير .

وقد نقل الأستاذ « سانتلانا » هذا الخبر من القفطي وابن أبي  
أصيبعة ثم علق عليه بما يلي : « وكل ذلك أخلاق قرآنية وعوائد اسلامية  
لم يكن يعتادها اليونان في أواخر القرن الرابع قبل المسيح فكأنهم شبهوه  
ببعض المتصوفين والنسك من المسلمين حتى قال بشر بن فاتك عن  
« أرسطو » : رأيت في « سياسات الملك » التي ترجمها ابن البطريق  
للمأمون ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ما يده علماء اليونانيين في عديد  
الأنبياء . ولقد أتى في التواريخ اليونانية بن الله سبحانه وتعالى أوحى  
إليه أن أسميك ملكا أقرب منك إلى أن أسميك إنسانا ، وله غرائب  
عظيمة يطول ذكرها (٢) .

(١) انظر صفحة ٣٢ من القفطي . (٢) انظر صفحة ٤١ من كتاب الاستاذ « سانتلانا »

حدثنا بشر بن قاتك أنه رأى في التواريخ اليونانية أنه اختلف في موت « أرسطو » فقيل : انه مات موتا . وقيل انه ارتفع الى السماء في عمود من نار أفاضه الله من نوره إلى غير ذلك مما هو - كما يلاحظ المستشرقون - أشبه شيء بقصص الانبياء ومناقب الزهاد من أهل التصوف منه إلى تاريخ فيلسوف يوناني .

### رؤيا المأمون

روى القفطي وابن النديم - مع اختلاف بسيط في روايتهما - إن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل المينين ، حسن الشائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هية ، قلت لله من أنت ؟ قال : أنا « أرسطاطاليس » فمررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك . قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ( ١ ) « أحسب أنه لا يشك أحد في انتقال هذه الرؤيا وأنه لا يصعب على الباحث الدقيق اكتشاف العلة التي دعت إلى انتقالها ، وهي - فيما أرى - اعتناق المأمون مذهب المعتزلة الذي يقدم حكم العقل على حكم الشرع .

(١) أنظر صفحة ٢٩ من القفطي .

فلما رأى أنصار هذا الرأي أنهم في حاجة إلى المعونة حملهم ضعف نفوسهم على إسناد مذهبهم إلى أجل شخصية عقلية. في نظر العرب إذ ذاك كما فعل متأخرو العصر الاسكندري الذين ذكرنا لك شيئاً من منتحلاتهم، ولكن منتحلي العرب لما لم يستطيعوا أن يلققوا كتاباً يحتوى هذه الآراء وينسبوه إلى «أرسطو» لصعوبة ذلك في عصر النهضة فقد ادعوا أنهم تلقوا ذلك عن «أرسطو» في الرؤيا.

ولعل عصر اصطناع هذه الرؤيا متأخر عن عصر المأمون، ولكن واضعها أسندوها إلى هذا الخليفة، لتفوز من نفوس الناس بالمكانة المرادة لها وليكون سببها محكما، إذ يتصور قارئها أنها كانت هي السبب في اعتناق المأمون مذهب المعتزلة.

### آرأؤه الفلسفية

أما آراؤه «أرسطو» الفلسفية فقد كان لها من انحرافات العريية حظاً لا يقل عن حظ حياته وأخلاقه وموته، إذ نفى عنه مؤلفو العرب وجوده. علم الباري ونسبوا إليه تارة أنه قال بأن الباري يعلم كل شيء في هذا العالم ولكن بطريقة تخالف علم الحوادث بالاشياء، وعزوا إليه تارة أخرى أنه قال: إن الباري يعلم ذاته، ومن علمه بذاته يعلم كل كبيرة وصغيرة في العالم. قال الشهرستاني رواية عن أرسطو ما نصه: الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء» (١)

ونحن نعلم أن «أرسطو» لم يقل شيئاً من هذا التحمل مطلقاً، وإنما أرسلها كلمة واضحة في أن الباري لا يعلم شيئاً ألبتة عن هذا العالم، لاعلمة

(١) أنظر صفحة ١٠٧ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني

مباشراً ولا عن طريق علمه بذاته، ولا علماً يخالف علم الحوادث . وبالجملة  
ينبغي إطلاقاً عن الباري كل علم . وقد أثبتنا نصوصه ونصوص تلاميذه  
الذين ناقضوه في هذا الرأي في موضعها . وسنعود إليه في شيء من  
التفصيل حين نعرض لفلسفة ابن سينا الذي تأثر بهذا الزأى تأثراً بارزاً .  
ومن هذه الآراء الزائفة التي عزيت إلى « أرسطو » في الكتب  
العربية زعمهم أنه قال بحدوث العالم من اللاشيء وبأن الباري هو صانعه  
ومنشئه من عدم . وقد أبنا أنه لم يقل بهذا الرأي قاطبة ، بل أنه يرى  
أزلية العالم وأن الباري لم يخلقه ، وإنما هو يحركه فحسب .

ومن هذه الآراء الزائفة أيضاً ما حدثتنا به الكتب العربية من أن  
« أرسطو » كان يرى أن النفس كائن نوراني كان قبل حلوله في الجسم  
مشتغلاً بذاته ، وهو كذلك أثناء ثوائه في البدن ، وسيبقى كذلك بعد  
مفارقتها إياه ، وأن هذه النفس أهبطت إلى الجسم مرغمة وأنها لا تزال  
ممشغوفة بالعالم الأعلى حتى تفلت من سجن المادة وتتجه إلى عالم الخلود  
والنور . وقد انخدع ابن سينا نفسه في هذا الرأي إذ حسب له لأرسطو  
خفاصته وأثبتته في قصيدته العينية الشهيرة التي يقول في مطلعها ما يأتي :

« هبطت اليك من المحل الارفع \* ورقاء ذات تدلل وتمنع »

ونحن نحسب أنه لا يشك أحد في أن هذا الرأي هو رأي « أفلاطون »  
« أفلوطين » في النفس ، لا رأي « أرسطو » .

ولا ريب أن منشأ هذه الأخطاء التي وردت في الكتب العربية عن  
آراء « أرسطو » هي تلك الكتب الزائفة التي لفقها الإسكندرليون فأظهرت  
مذهب « أرسطو » على غير حقيقته من جهة ، وأبرزته في هيئة مضطربة

متناقضة من جهة أخرى . وقد لاحظ مفكرو العرب هذا الاضطراب .  
وأسنده الفارابي إلى أحد ثلاثة أسباب : وهي إما التناقض ، وقد  
استبعده على عقلية منتظمة كعقلية « أرسطو » . وإما ان يكون بعض  
الكتب قد دس عليه ، وإما أن لعبارات « أرسطو » مغازى أخرى قد  
انبهت عليهم . وهذا هو الرأى الذى رجح عنده مع الأسف الشديد .  
فحال بينه وبين مواصلة البحث والتقدم ولولا ذلك الجود لاهتدى —  
فيا أرى — إلى نتيجة قيمة .

غير أنه يجب علينا للعلم والتاريخ أن تقرر بعد هذا كله أن العرب .  
قد استفادوا وأفادوا من كتب « أرسطو » فوائد عقلية لا تكاد تندرج  
تحت حصر ، وأنهم فهموا منطق هذا الحكيم وتلوموه وفلسفته فهما جيدا .  
يعتبر أسمى ما كان يمكن فى تلك العصور وليس هذا فحسب ، بل انهم  
هضموا هذه الآراء واستخلصوا منها ومن موازنتها غيرها نظريات تعتبر  
بحق من ابتدعاتهم الخالصة التى تستوجب الثناء والاحلال .

## (ك) مدرسة المسائين

بعد أن توفى « أرسطو » خلفه على مدرسة « اليبسيه » تلميذه  
المختار « تيوفراست » الذى كان « أرسطو » قد سجل على اسمه تلك  
المدرسة منذ إنشائها ، لأن مؤسسها كان أجنبيا عن « أتينا » وكان  
قانون هذه المدينة يحظر على الأجانب الامتلاك . والذى أوصى له « أرسطو »  
بجزء من ثروته .

ولد « تيوفراست » في إيريز في سنة ٣٧٢ قبل المسيح . ولم يعرف التاريخ عن حياته أكثر من أنه كان تلميذاً ممتازاً لأرسطو ، وأنه رأس المدرسة من بعده وأن حياته في أتيننا بعد وفاة أستاذه قد أصبحت عسيرة ، لأن الأتيفيين قد اتهموا تلاميذ « أرسطو » بعد وفاته كما اتهموه هو في حياته بمشايمة المقدونيين ، وقد ترتب على ذلك أن غادر « تيوفراست » أتيننا في سنة ٣٠١ كما غادرها كثير من رفاقه ملتجئين إلى الاسكندرية . وأخيراً توفى في سنة ٢٨٨ .

أما مؤلفاته فأشهرها ثلاثة : (١) « ماوراء الطبيعة » ولم يبق منه إلا بضع شذرات . ولعله هو الذى رد فيه على أستاذه . (٢) كتابه « الاخلاق » وقد احتوى على صور خلقية قيمة . (٣) كتابه الذى عنوانه : « الافكار الطبيعية » . ويمتد هذا الكتاب مصدراً هاماً من مصادر العلم بمذهب الفلاسفة الطبيعيين .

## ٢ - آراؤه

نظر « تيوفراست » بعد وفاة أستاذه في مذهبه - وكان قد نضج بعض الشيء - فشاكه منه الجانب الالهى ، إذ رآه خارجاً عن العقل السليم ، متمرداً على المنطق المستقيم الذى كان « أرسطو » مؤسسه وواضع قواعده فلم يتردد في أن يملن سخطه على هذا الجانب من فلسفة أستاذه ، وأن يوجه اليه نقده النزيه . وقد أشرنا الى هذه الحملة التى حملها

« تيوفراست » ورفاقه على أستاذهم وأثبتنا نصوص ردودهم عليه في مسألة نفي العلم عن الباري والقول بتحريكه للعالم على جهل منه به .

غير ان « تيوفراست » حين يثس من فلسفة أستاذه الالهية وأيقن بأنها غير مستقيمة ، وان الاشتغال بها قد أصبح عبثا لم يسعه إلا أن ينبذها نبذا تاما ويفرغ جهده في الجانبين : الطبيعي والاخلاقي ، ولكن الشهرة بالطبيعة قد غلبت على مدرسته وأطلق عليه وعلى شيعته اسم : الفلاسفة الطبيعيين ، وعرفوا في عصرهم بالباحثين التجريبيين ، لأن بحوثهم كانت تكاد تنحصر في دراسة الحيوان والنبات والتاريخ الطبيعي .

ومن هؤلاء التلاميذ الذين اشتركوا مع « تيوفراست » : « استراتون اللامبساكي » المتوفى حوالى سنة ٢٧٠ والذي كان مزينا لبطلميوس الثانى ومنهم أيضاً « كليارك السولى » الذى أعلن أنه يجحد نظرية الأفلاك التى قال بها أستاذه . ومنهم كذلك « كريتو لا أوس » الذى ترأس على المدرسة منذ سنة ١٩٠ إلى سنة ١٥٠ . وأشهر ما اشتهر به هذا الفيلسوف هو عرضه الدقيق للنظريات الاخلاقية وتقسيمه الخيرات إلى نفسية وبدنية وخارجية .

ولما غلبت البحوث الطبيعية على هؤلاء الفلاسفة فقد محت أو كادت تمحو مجهوداتهم فى النواحي العقلية الأخرى . وقد عرفوا عند العرب باسم الفلاسفة الطبيعيين .

وإليك ما وصفهم به الامام الغزالى :

« الصنف الثانى : الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوانات والنبات ، وأكثروا الخوض فى علم تشریح



أعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها . ولا يطالع التشریح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم . الضرورى بكال تدبير البانى لبنية الحيوان لاسيا بنية الانسان إلا أن هؤلآء لكثرة بحثم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه . وأنها تبطل بىطلان مزاجه فىنعدم ، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود (١) .

وقد نقل الأستاذ « ساتلانا » هذا النص نم علق عليه بما يلى :  
« فاذا بحثنا عن حقيقة هؤلآء القوم وجدنا أنهم شيعة « ثاوفرسطس » و « استراتون » أى متأخرى المشائين توغلوا فى المباحث الطبيعية حتى كادوا أن يتناسوا الالهيات ، فمنهم من اعتنى بعلم النبات وهو « ثاوفرسطس » ومنهم من اشتغل بالتشریح وبالبحث عن طبيعة المعادن . وهو « استراتون » ومنهم من قال : إنه لابقاء للنفس بعد الموت ، إذ هى ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الألحان من مناسبة الأوتار . فاذا انحلت المزاج اضمحلت النفس وهم : « أرسطوكسانوس » وغيره من الشيعة الأرسطوطائية . كل ذلك ينطبق على ما ذكره الامام الغزالى عن الطبيعيين . فاعتين أنه يعنى بذلك أصحاب « ثاوفرسطس » ومتأخرى المشائين « لا القدماء من فلاسفة اليونان (٢) » .

(١) انظر صفحة ١٠ من كتاب « المنقذ من الضلال » لامام الغزالى .

(٢) انظر صفحة ٥٧ من كتاب الاستاذ ساتلانا .

الفلسفة الإسلامية

## نظرة عامة

تواضع مؤرخو الفلسفة على وضع كلمة « Hellenistique » التي  
مستطيع ترجمتها بـ « المستهلنة » كمنعت للفلسفة التي ظهرت إبان العصور التي  
سادت فيها الثقافة الاغريقية دول البحر الأبيض المتوسط مثل : مصر  
وسوريا وروما وإسبانيا . وقد نعتت فلسفة تلك العصور بـ « المستهلنة »  
لأنها كانت كلها تحمل طابع الفلسفة « الهيلينية » ولم تكن « هيلينية »  
خالصة كفلسفة العصر السابق عليها . وهانحن أولاء سنحاول أن ندرس في  
هذه الفصول خصائص تلك الفلسفة « المستهلنة » وميزاتها وغاياتها ،  
مبينين — بقدر المستطاع — ما تأثرت فيه بغيرها وما ابتدعته ابتداءً  
خالصاً ، ولكن بعد أن نطوف في إيجاز بالانقلاب السياسي الذي كان  
علة نشوء هذه الفلسفة . وإليك هذه الملحة : إن وفاة « الاسكندر  
الأكبر » وماتبعها من حروب مدنية داخلية دامت أكثر من أربعين  
سنة تهدمت أثناءها الامبراطورية القلوونية وما إليها من المقاطعات الاغريقية  
الأخرى ، وعمت الفوضى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في جميع بلاد  
الاغريق قد أحدثنا انقلاباً هائلاً في عالم التفكير الاغريق كله حتى ليلا حظ  
التأمل في الحركة العقلية في بلاد الاغريق أثناء القرون الأربعة التي تلت  
وفاة « الاسكندر » أي منذ أواخر القرن الرابع قبل المسيح إلى نهاية  
القرن الأول بعده أن كل شيء في تلك البلاد — كما يقول « السيو  
رافيسون » — قد تغير ، فالشعور العام أخذ لوناً جديداً ، والهوى  
قد أصبح مستمتعا بدور هام على مسرح الحياة الواقعية . والسياسة قد

انتقلت رأساً على عقب . فالتقدم الذي نالته الديموقراطية بانزاعها سلطة الحكم من أيدي « الأريستوقراطية المحافظة وتسليمها إياها إلى المهرة من فصحاء خطباء الشعب وقادته من « الديماجوجيين » قد أيقظ العواطف الشعبية من سباتها العميق ، وأهاج ظمأها إلى السعادة وأشعرها بالحاجة إلى الراحة والطمأنينة بعد هذا الجهاد الطويل .

ومن الغريب أن هذا التطور قد شمل كل أنحاء الحياة من : أخلاق وسياسة وخطابة وتأليف ونحت وتصوير . فكما انتقلت السياسة من أيدي الاشراف إلى أيدي الطبقة الدنيا ، كذلك لانت الصلابة التي كانت تظهر واضحة في أخلاق أبطال القصص المسرحية ، وعلى وجوه التماثيل الفنية ، ومن خلال الصور الشعرية . وبالاختصار : قد خضعت الحياة الاغريقية للأهواء والغرائز الانسانية لانستثنى من ذلك أية ناحية من نواحيها .

ويلاحظ الأستاذان . « چانيه » و « سيای » في « كتابهما : « تاريخ الفلسفة » أن هذه الرذائل الاجتماعية والأخلاقية كانت ذائفة من قبل في بلاد الاغريق إلا أن فتوحات « الاسكندر » زادت وقوت تيارها ، لأن الرحلة من أعضاء حملة هذا الفاتح ومن تبعوهم إلى الشرق قد حملوا إلى بلاد الاغريق رذائل لم تكن مألوفة الا في آسيا ، فخرّفهم تيار التقليد حتى فكك عرى أخلاقهم ، ومزق أواصر الفضيلة القديمة التي أفنى « سقراط » وتلاميذه حياتهم في رتق فتوقها ، فحلت الليونة والضعف محل الصلابة والقوة ، وانعدمت الثقة في الآمال القوية التي كانت من أكبر عوامل التهذيب في العصور السالفة ، وأصبح الناس لا يكثرثون بطغيان الباطل على الحق ، ولا يابهون للدفاع عن أفكارهم وآرائهم ، بل أصبحوا

لا يتحمسون إلا لما يلد النفس ويسرها وان اختلفوا في تقدير هذه المسرات . أما الفيرية والتضحية والوطنية ، فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين ، فبدل أن كان أسلافهم من القدماء يعضون أوقاتهم في الميادين العامة يخطبون لمنفعة الوطن أو يتناقشون في الصالح العام ، أصبح الجيل الحاضر لا يكثر بشرف الوطن ، بل لا يؤمن بالوطنية ألبتة ، وأمسى كل واحد منهم لا يفكر الا في مسراته الخاصة ومنافعه الفردية ، وهكذا تفككت وحدة الدولة وانقسمت المدن على أنفسها فضعف الشعب ضعفاً يطمع فيه من حوله من الأئمة الناهضة المتأسكة .

ولما كان تاريخ الفلسفة جزءاً لا ينفصل من جسم التاريخ العام ، وكان الفيلسوف الدقيق هو الذى يوجه فلسفته الى سد ثغرة الحاجة الأخلاقية والاجتماعية التى يشاهدها فى بيئته ، فقد بدأت العقلية الاغريقية تتخاذل أمام النظريات الفلسفية المويصة وأخذت الهمم التى كانت فى عهد « أفلاطون » و« أرسطو » متحفزة فى شىء من الثورة لحل رموز الكون واكتناه غوامض الوجود تفتت وتكسر ، وهذا الفتور وذلك الكلال قد قادها الى اليأس من تفهم ماوراء المادة ، فشمرت الأفكار بأنها فى حاجة الى الراحة والسكون ، بأن هذه الأئمة لن تتحقق لها الا اذا أغضت بتاناً عن مفاهيم « سقراط » ومثل « أفلاطون » ومحرك « أرسطو » وأحس المتفلسفون بأن الفلاسفة الحققة هى ماتعيش على الأرض لاني السماء ، وأن هذه الدوحة العظيمة الممتدة الأطراف التى تركها « سقراط » و« أفلاطون » أصبحت بالنسبة إلى هذا العصر تحمياً فى السماء إلا غصن الأخلاق منها ، فأضحى الفيلسوف فى ذلك العهد لاهم له إلا البحث عن الخير للانسان :

وبعبارة أدق وأصرح : أضحى لا يشغله إلا سعادة النوع البشرى ، لأنه فكر واقتنع بأن الأخلاق هي النتيجة المرجوة من كل الفلسفات ، وأن غاية الاخلاق هي الخير الاسمي وأن الخير في رأى الفلاسفة العاملين المعقولين هو السعادة ، فيجب أن تكون هي غاية الغايات ونهاية النهايات . ولما رأوا أن أجمع الوسائل لتحقيقها هو الهدوء والسكينة ، فقد عولوا على قشع سحب الاضطراب من نفوسهم وأنشأوا دعاية قوية للسكينة والطأينة ، بل للسلبية والحوول وقد عللوا هذه الدعاية بأنهم لا يبتغون سوى تخليص الانسانية من هذه الأفكار الضالة وتحريرها من تلك الأهواء التي تستنفد قوتها وتحول حياتها إلى ظلام دامس بلا نفع ولا فائدة . وعلى الجملة قد أصبحت الفلسفة الاغريقية بعد أرسطو لا غاية لها إلا الهدوء الكامل والسعادة العملية التامة فجعلت تنصرف شيئاً فشيئاً عن النظريات « الماوراء الطبيعية » السامية الى مزاولة حل العقد الاجتماعية الواقعية . وكان التحليق في سماء ماوراء الطبيعة كل هذا الزمن الطويل الذي توالى أعوامه على بلاد الاغريق كان قد أضنى الأذهان وكد العقول ، فأخذت تفتش عن موطن ممد تستقر فيه أفلم تجد أوفق لها من الأرض فنزلت إليها ، لتستريح من عناء التفكير التجردى الذي كانت تنوء تحته منذ عهد «سقراط» إلى نهاية القرن الرابع قبل المسيح فهجرت كل ما ليس مادياً ونزلت من عرش ماوراء الطبيعة إلى أرض الطبيعة وأخذت على نفسها أن لا تنشغل إلا بالانسان وعناصره ، والذرات التي تتركب منها ، ومضيره بعد تفككها ، وبالبحث عن خواص تلك العناصر وأثرها في أخلاقه وسلوكه كما أسلفنا وبالعوامل الجديدة التي تحقق له السعادة .

غير أن أهل هذا العصر عانتهم وخاصتهم لم يكونوا يحسون في داخل أنفسهم إلا بحزن قاتل وأسى عميق ، وقلق مضمّن لا يعرفون له مصدراً إلا عدم إدراكهم ما يبتغون من السعادة والهدوء المنشودين عبثاً .

في وسط هذه الفوضى الشاملة نشأ كثير من المدارس الفلسفية التي ظهرت أولاً في « أتينا » ثم في « روما » والاسكندرية .

ولكن هذه المدارس الكثيرة التي ظهرت بعد « أرسطو » لم تكن كلها جديرة بالخلود ، ففلاشى كثير منها وطوته الأيام ولم يبق منها في أتينا ساطعاً في سماء العقليّة الاغريقية إلا المدارس الثلاث الكبرى : (١) « الرواقية » (٢) « الايبكورية » (٣) « الارتياية » أو « البيرونية » . وهذا عدا مدارس « روما » والاسكندرية التي سنعرض لها بعد أن نفرغ من دراسة هذا القسم الأتيني الذي هو أول طلائع الفلسفة المستهلنة التي يعتبر انتهاءها في القرن السادس بعد المسيح انطفاء لمصباح العقل الاغريقي بعد أن ظل نوره يسطع على البشرية زهاء ألف سنة .

### حيزات هذا العصر

بعد هذا العصر من أخصب العصور الاغريقية ، ولكنه يختلف كثيراً عن العصر « الهيليني » الذي شعت فيه فلسفات : « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » . وأولى ظواهر هذا الاختلاف هي أن محتجات هذا العصر لم تكن عريقة في الاغريقية كمنتجات العصور السالفة وإنما امتزجت بعناصر أجنبية اختلفت كثرة وقلّة باختلاف البيئات التي

أخصبت فيها تلك الفلسفات ، وذلك مثل الواقعية اللاتينية التي انصبغ بها  
القسم الروماني من فلسفة هذا العصر ، أو مثل الغيوبة والتفاني في النور  
الالهى اللذين لونا القسم الاسكندى بلون التنسك الشرقى وهلم جرأ .

ومما امتاز به هذا العصر هو ابتداء حركة تحرر العلوم من الفلسفة  
فيه . تلك الحركة التي بدأت للمرة الأولى على يدي « أوكليد » الذي  
انهز فرصة اضطراب الحياة العقلية ، فأعلن استقلال علوم الرياضة عن  
دوحة الفلسفة بحجة أن هذه العلوم لها شخصيات محترمة ، وأن من  
الاهانة لها أن تكون وسائل تقصد لغيرها ، لاغايات تراد لذاتها . أو  
بعبارة أصرح : إن من الاجحاف بعلوم الرياضة أن تكون خداما للفلسفة .  
وقد نجح في هذه الدعوة ففصل تلك العلوم عنها .

وبعد ذلك بقليل أعلن « أرشيميد » انفصال علم « الميكانيكا »  
عن الفلسفة لهذه العلة نفسها فنجح كذلك ثم خبت حركة التحرر على  
أثر هاتين الشجعتين ولم تبعث إلا في عهد النهضة على ماسنفصل ذلك في  
موضعه من كتاب « الفلسفة الحديثة » .

ومن ميزات أعلام هذا العصر أنهم كانوا يحاولون الظهور بأنهم لم  
يكونوا مقلدين لمن سبقوهم من الفلاسفة ، وإنما كانوا مفكرين مستقلين قد  
فهموا فلسفة القرون الغابرة وهضموها وبدأوا يزاولون خلق مذاهب جديدة  
تلتئم مع حاجاتهم الاجتماعية التي نمت نمواً واضحاً في تلك العصور الاخيرة .  
وقد كان في هذا الظهور شيء من الحقيقة ، ولكن ليس بمعناه أنهم لم  
يتأثروا بمن سبقوهم من الحكماء . كلا ، فتأثر « الرواقية » في فلسفتها  
ب « هيراكليت » وفي أخلاقها بالمدرسة السينيكية وتأثر « الايبكورية »



في فلسفتها ب « ديموكريت » وفي أخلاقها بالمدرسة « السيرينائية » .  
وتأثر المدارس الرومانية ب « زينوف » و « الأفلاطونية الحديثة »  
ب « أفلاطون » . واضح لاسبيل إلى الشك فيه على ما سنبينه في  
مواضعه . وإنما النبي نستطيع أن نقره هو أن مدارس هذا العصر  
كانت أكثر من غيرها لابتداعا وملاءمة للحاجة الاجتماعية الماسة .  
ومما هو جدير بالذكر في هذا الشأن أن هذه الفلسفة الحديثة قد  
إمتازت عما قبلها بتلك النظريات الانسانية التي يمكن تطبيقها على كل  
شخص وعلى كل أمة كمنظرية المساواة وحظر الرق والاستعباد التي أهملها  
« أفلاطون » و « أرسطو » إهمالا تاما ، لاحتقارها أو للغفلة عنها مما  
حال بين العالمية التامة وبين تلك الفلسفة القديمة .

# الفلسفة الأبيقورية بعد أرسطو

عزيمبر

يجب أن نلاحظ أن المدرستين : « الرواقية » و « الايبكورية » كاتتا مقتنعين بأنه لا يمكن الوصول إلى السعادة المنشودة إلا بعد تكوين رأى قاطع في هذا العالم ينجم عنه اكتشاف أسرارهِ وخفاياه التي كانت السعادة أهمها وأجدرها بالاعتبار .

ومن العلوم أن تكوين هذه الفكرة عن العالم لا يتيسر إلا للعقل المتقف . وإذا ، فهما مجمعتان على وجوب التخلص من الجهل كما كان رؤسائهما مجمعين على أن النظريات التجردية لا تفيد شيئاً في اكتشاف هذا السر ، وأنه لا بد من السلوك العملي .

ومن هذا صدرت الاستهانة بفلسفة « أفلاطون » ونشأت الفلسفة الواقعية بالمعنى الكامل وهي التي سندرسها فيما يلي ، بادئين بأهم مدارسها وأكثرها أثراً في الغرب والشرق وهي :

# المدرسة الرواقية الاولى

## (١) تسمية هذه المدرسة ونسأتها

أطلق معاصرو هذه المدرسة على تلاميذها اسم « الرواقين » نسبة إلى « الرواق » الذي كانوا يلقون فيه دروسهم . وقد وجد في الكتب العربية إطلاق كلمة « المشائين » على « الرواقين » كما أطلقت على تلاميذ « أرسطو » فلما رأى الأستاذ « ساتلانا » هذا الاطلاق في مؤلفات العرب حسب أن هذا جهل منهم بالتاريخ وخط بين تلاميذ « أرسطو » و « الرواقين » فقال مانصه :

« وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية من التلبس بين المشائين وأصحاب الرواق . والحق أن اسم المشائين لا يطلق منذ أزمان اليونان إلا على أصحاب أرسطو » (١)

ولكن رمى العرب بالخلط في هذه المسألة غير صحيح ، إذ أن أصحاب « الرواق » كانوا أيضاً مشائين وقد أطلق عليهم هذا الاسم لنفس السبب الذي أطلق من أجله على تلاميذ « أرسطو » وهو التعليم والمجادلة سيراً على الأقدام . وإليك ما يقوله الأستاذ « روديه »<sup>(٢)</sup> مثبتاً به هذه الحقيقة التاريخية :

« كان زينون قد بلغ من العمر اثنتين وأربعين سنة حين بدأ يعلم ،

(١) أنظر صفحة ٤٠ من كتاب الأستاذ ساتلانا

وقد استقر في رواق كان قائما في أكبر ميادين « أتينا » وكان  
مزدانا بصور شهيرة ، وكان يطلق عليه اسم الرواق المزدان بالصور .  
ومن ذلك نشأ اسم الرواقين الذي أطلق على تلاميذ « زينون » وكان  
هذا الاستاذ يعلم في رواقه على طريقة « أرسطو » متبها فيه طولا  
وعرضا يراقه في هذا التمشي بضعة من تلاميذه الذين يحاورهم أثناء هذا  
السير « (١) .

من هذا النص يتبين أن « الرواقين » كانوا يعلمون ويتجادلون مشاة  
كتلاميذ « أرسطو » وأنهم بهذا يستحقون أن يطلق عليهم اسم المشائين .  
وان العرب في هذا الاطلاق لم يكونوا خاطئين ولا جاهلين كما زعم  
الأستاذ « ساتلانا » وإنما كانوا على حق يؤيده التاريخ الصحيح .

نشأت المدرسة « الرواقية » في نفس الوقت الذي نشأت فيه  
المدرستان : « البيرونية » و « الايبكورية » وكانت مهمتها تنحصر في  
أن تحمل الدواء لنفس الداء المستعصي الذي كانت هاتان المدرستان  
المتعاصرتان تحاولان معالجته ، وهو التخلص من الشقاء والوصول إلى  
السعادة . وكان رجال المدرسة « الرواقية » مؤمنين بأن المدرسة الأولى قد  
فشلت في مهمتها ، وأن الثانية ستفشل حتما ، وأن الحل الحاسم لهذه  
المشكلة العويصة أو الوسيلة الناجعة للخلاص من هذه الآلام القاسية إنما  
هما متيسران في مذهبهم وحدهما ، فأخذوا يدعون له بكل ما يملكون  
من قوة .

وقبل أن نعرض لفلسفة هذه المدرسة ينبغي أن نشير إلى شيء من

---

(١) أنظر صفحة ٢٢٨ من كتاب « دراسات في الفلسفة الاغريقية » للاستاذ « روديه »

حياة مؤسسها وأكبر زعمائها وهم : « زينون » و « كليانت » و « كزيب » متبعين في ذلك الترتيب التاريخي . وإليك هذه الموجزات :

## ( ب ) زعمائها

٢ - زينون

ولد « زينون » في مدينة « ستيوم » وهي إحدى المدن الصغيرة في جزيرة « قبرص » سنة ٣٣٦ قبل المسيح . وكان أبوه تاجراً يذهب كثيراً إلى « أتينا » بحكم مهنته ، فأخذ يحضر معه في كل رحلة من رحلاته إلى عاصمة العلم رسائل تحوى بعض نظريات « سقراط » وتلاميذه فيضعها كلها بين يدي ابنه الناشئ فيلتمها قراءة وفهما واستذكراً . ولا بد أن تكون هذه النظريات أساس فلسفته التي لم تستطع فيما بعد أن تلتئم مع اللذية المغالية التي كان « إبيكور » يشر لها . وفوق ذلك فقد أيقظت في نفسه هذه الرسائل « الفلسفية » منذ نعومة أظفاره غريزة حب الاطلاع . ونمت عنده الشغف بالحكمة . وقد شاءت الاقدار أن لا تنهيا له فرصة التفلسف إلا على يد نخوس الجلد وتغاسة الحظ . فبينما كانت سفن أبيه تمخر عباب البحر الأبيض المتوسط في عظمة وجلال ، إذ مفاجأتها عاصفة مربعة أحاطت بها من كل مكان ، فهوت بما فيها الى قاع البحر ، ففقد التاجر كل ثروته ، وهكذا سنحت الفرصة لهذا الشاب المتعطش إلى العلم بالتجاع مدارس « أتينا » ليدرس فيها الفلسفة ويتخذها مهنة لماشه .

هذه هي إحدى الروايات الثلاث المتعارضة التي قصت علينا رحلة « زينون » إلى « أتيننا » وأسبابها . وهناك روايتان أخريان تحدثنا إحداهما أن السبب في رحلة هذا الشاب إلى أتيننا ليس طلب القوت ولا الحاجة إلى اتخاذ الفلسفة مهنة للعيش ، وإنما السبب هو أنه - وهو في طليعة شبابه - طلب إلى أحد الكهنة العرافين أن يستشير الوحي فيما ينبغي أن يسلك من أنهاج الحياة ، فأخبره الكاهن بأنه يجب عليه أن يسلك نهج البحوث مع الموتى ، فأدرك « زينون » أن الوحي يريد أن يأمره بالعكوف على مطالعة كتب القدماء أو بالأحرى بالعكوف على الفلسفة فصمم على أن يقذف بنفسه في خضمها المتلاطم الأمواج ، فارتحل توأماً إلى أتيننا .

أما الرواية الثانية ، فهي بسيطة خالية من الحوادث والمفاجآت ، إذ هي تتلخص في أن هذا الشاب لكثرة ما طالعه من كتب القدماء ورسائلهم التي كان والده يحملها إليه من أتيننا أغرم بالفلسفة غراماً دفعه إلى الارتحال إلى حاضرة الثقافة . فلما وصل إليها كان أول همه أن يلتقي بباعة الكتب الذين طالما حدثه والده عنهم . فلما اجتمع بأحدهم رجاء أن يبله على أحد مؤلفي هذه المجلدات القيمة ، وكان « كراتيس السينيكي » . ماراً في تلك اللحظة بالمصادفة ، فأشار بائع الكتب إليه قائلاً : ها هو ذا أحد أولئك الذين تبحث عنهم ، فلم يتردد « زينون » في أن يتبعه في الحال . وهذا هو منشأ تلمذه عليه وتأثره به أكثر من غيره .

ومهما يكن من أمر هذه الروايات الثلاث ، فإن الذي لا ريب فيه هو أن « زينون » قد وصل إلى أتيننا حوالي سنة ثلثمائة وأربع عشرة

وكانت سنة إذ ذاك اثنتين وعشرين سنة ، فلما وصل إليها ألنى الحركة العقلية هاجمة مضطربة :

فأرسطو توفى منذ ثمانية أعوام ، واستخلف على مدرسته تلميذه « تيوفراست » كما قدمنا .

و « زينوكرات » زعيم « الأكاديمي » قد توفى في نفس السنة التي وصل فيها زينون إلى أتينا وخلفه على رياستها « پوليمون » على ما سيجيء في موضعه .

و « تيودور » الملقب بزعم المدرسة « السيريناية » .

و « كراتيس » على رأس المدرسة « السينيكية » .

فاذا أضفنا إلى كل هذا آثار المدرسة « الليجارية » التي كانت كتبها وآراؤها تترامى إلى « أتينا » في سهولة والتي كانت زعمائها أمثال : « استيلبون » و « ديودور الكرونوسي » كثيراً ما يذهبون إلى أتينا ، ليلقوا فيها دروساً في الفلسفة ، استطعنا أن نرسم لأنفسنا صورة ولو تقريبية عن تلك البيئة التي ألقى « زينون » بنفسه في وسطها .

تلقى هذا الشاب الناهض العلم على كل هؤلاء الأساتذة ، ولكن أكثر هذه الآراء تأثيراً في نفسه وانطبعا في عقله كانت آراء « كراتيس السينيكي » إذ ورث عنه القناعة الكاملة ، فكان يعيش على قليل من الخبز والمسل والتين وشيء يسير من النبيذ ولم يتخذ له خادماً يقوم بحاجاته في منزله ، بل كان يتولى هو بنفسه سد هذه الحاجة . ولهذا رمته الجماهير بالشح ، وهي تهمة سخيفة باطلة . وأكبر برهان على بطلانها أنه كان يسير في التعليم على نهج « سقراط » أي يأبى أن يتقاضى أجراً

على دروسه . وقد كانت هذه الخطة سبباً في ازدحام الشباب على مدرسته  
بهيئة أتعبت صحته ، فاضطر إلى فرض مبلغ بسيط على كل تلميذ ، ليتمكن  
من تخفيف الضغط الذي أرهقه ، لا يستولى على هذه الأموال .  
ومن البراهين على بطلان هذه التهمة أيضا أن قناعته صارت في  
بعضه مضرب المثل بين الخاصة والعامة ، فكان يقال : « إنه أقنع من  
زينون » .

ومن ذلك أن صديقه « أنتيجونوس جوناتاس » لما اعتلى عرش  
مقدونيا في سنة ٢٧٦ دعاه إلى بلاطه فرفض الذهاب ، ولكنه بعث إليه  
اثنين من تلاميذه ، لكي لا يؤلمه . فلو أنه كان بخيلاً أو شرها ، لانتهز  
هذه الفرصة وأسرع إلى القصر الذي كان واثقا بأنه سيستقبل فيه استقبالا  
كمله إجلال وهناء .

وإذاً ، فقد تبين بوضوح أن إقلال هذا الفيلسوف من المتع المادية  
كان قناعة وزهدا ولم يكن بخيلاً ولا حرصا على المال ، وأن هذه الخطة  
كانت أحد آثار « كراتيس السينيكي » على أخلاقه  
غير أنه بالرغم من تأثيره بهذا الأستاذ قد لاحظ أنه في معاملته  
مع الناس فظ . متعجرف ، محروم من الرقة والعاطفة حرمانا تاما ، فكان  
من الطبيعي أن تقزز هذه الأخلاق شابا فاضلا ، اجتماعيا بشوشا مثل :  
« زينون » تربى بين أحضان نظريات « سقراط » ورسائل « أفلاطون »  
فحجر المدرسة محنقا ، وظل هاثما على وجهه ينتقل بين معاهد الاغريق  
ودور العلم فيها زهاء عشرين سنة . وأخيرا أنشأ مدرسته في أحد الأروقة  
الجيلة التي كانت قبل ذلك معدة لمباريات الشعراء والأدباء ولعرض التماثيل  
الفخمة .



وبعد أن ثبت « زينون » دعائم هذه المدرسة وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها ، بل على مهاجمة خصومها وترك فيها تلاميذ أذكياء علماء مثل « كليانت » و « كرزيب » وأشباههما .

ألمت به حادثة بسيطة دفعته إلى الاعتقاد بأن السماء تريد أن يموت في الحال وتأمره بالانتحار ، فبادر حالا إلى تنفيذ هذا الأمر المزعوم وأنهى حياته بيده في سنة ٢٦٠ قبل المسيح .

ولما علم صديقه « أنتيجونوس » ملك مقدونيا بموته أمر الاثنينين بأن يدفنوه في « نيكروبول » عطاء الاثنينين على الرغم من حظر التقاليد الأتينية دفن الأجانب في ذلك المكان ، فلم يسعهم إلا النزول عند إرادة الملك والمواقفة على دفنه بين عظامهم ، وليس هذا فحسب ، بل أمر الملك أن تكتب على قبره بالذهب هذه الكلمات :

« زينون السيتيومي » ابن « منازياس » علم الفلسفة أعوانا طويلة في مدينتنا . انه كان رجل خير ، إذ كان يدعو الشبان الذين كانوا يرافقونه الى الفضيلة والاعتدال . وكان يقودهم إلى الصراط المستقيم ، مقدما إليهم جميعا كمثل يحتذى حياته الخاصة التي كانت متفقة مع النظريات التي كان يعرضها » (١) .

مؤلفاته :

كتب « زينون » مؤلفات كثيرة ، ولكنها فقدت جميعها ولم يبق

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب السابع من (حياة الفلاسفة) لديوجين لارنس .

منها إلا شذرات قصيرة . وقد حفظ لنا « ديوجين لا إرس » عناوين أهم هذه المؤلفات . وهاك ماجاء في قائمته منها :

في الأخلاق : — (١) عن الحياة متفقة مع الطبيعة . (٢) عن الطبيعة

الانسانية . (٣) عن الهوى . (٤) عن الوظائف . (٥) عن الناموس . (٦) عن التربية الهلينية .

في الطبيعة : — (١) عن النظر . (٢) عن العالم . (٣) عن التكهن .

(٤) عن المسائل الفيثاغورية .

في المنطق : — دراسة على الألفاظ .

في الشعر والفن : — (١) المسائل الهوميرية . (٢) الشعر .

## ٢ - كليات - حياته ومؤلفاته

ولد « كليات » في مدينة « أسوس » بآسيا الصغرى حوالي سنة ٣٣١ قبل المسيح . وكان في أول شبابه من مشاهير الرياضيين البدنيين الذين كانوا يتخذون الرياضة مهنة يعيشون منها .

وفي سنة ٢٨٢ أى بعد أن زادت سنه على ثمانية وأربعين عاماً تم إرساله إلى أتيناهناك سبعمحاضرات « زينون » فافتن بها افتناناً جعله لايقوى على مفارقة هذا الأستاذ . ولكنه لما كان فقيراً معدماً ، فقد قسم أوقاته الى شطرين : كرس أحدهما للفلسفة ، وأخذ يعمل في الثالث

كخادم حيناً وكجمال مياهاً حيناً آخر . وكان حين يعوزه ثمن الورق يكتب آراء أستاذه على العظم والمحارم . كان « كليات » قوياً شجاعاً إلى حد أن كان معاصروه يدعونه

« هيركول الثاني » وكان صبورا ، وديما ، متواضعا ، قنوعا ، شديد  
التحمس للمعلم ، عظيم الاخلاص لأستاذه الى حد أن كان يؤثره على  
نفسه . وقد أراد ذلك الأستاذ أن يتلبه ، ليسبر غور ولائه له من  
جهة ، وليدرس نفسيته من جهة أخرى ، فرض عليه أن يؤدي اليه كل  
يوم جانبا من أجره الضئيل الذي كان يتقاضاه من عرق جبهته ، فكان  
« كليانت » يفعل ذلك مغتبطا سعيدا وان كان لم يكتشف أنه امتحان  
الابد من طويل .

غير أنه كان مع ذلك بعل التفكير المبتدع ، قليل التجديد الى حد  
أن كان بعض الخبثاء من معاصريه يدعونه مازحين بالحمار . فكان يجيبهم  
ضاحكا : حقا إنني لحمار . ولولا ذلك لما قويت على حمل فلسفة « زينون »  
الشديدة الوطأة التي ليس في مكنة غيري أن يحملها . وكان - رغم بطء  
تفكيره - خفيف الروح ، حاضر النكته . ومن دلائل ذلك عبارته عن  
تبرير تسميته بالحمار . ومنها أنه رأى يوماً بعض زملائه يهاجمون  
« أرسيزيلاس » فقال لهم : لاتهاجموا هذا الرجل فانه إن كان قد هدم  
الواجب في نظرياته ، فقد احتفظ به في حياته العملية . فلما سمع منه  
« أرسيزيلاس » هذا الكلام ، قال : أنا لا أحب التملقين . فأجابه  
« كليانت » في هدوء قائلا : أظن أنني لا أملكك حين أقرر أن أفعالك  
تناقض أقوالك .

ولما توفي « زينون » خلفه على رئاسة المدرسة وظل على رأسها اثنتين  
وثلاثين سنة حفظ أثناءها كيائها وجعلها قادرة على التمسك بمكانتها بين  
المدارس المعاصرة لها .

وأخيراً توفي في سنة ٢٣٢ عن ائمة عام، وكان سبب وفاته أنه مرض مرضاً خفيفاً فأمره الطبيب بالحمية، فلما هجر الطعام أثناء المرض أعجبت هذه الحالة، فصمم على مواصلة حتى الموت وقد فعل .

كتب « كليات » نحو خمسين مؤلفاً تدور كلها حول تقوية مذهب « زينون » وشرحه والدفاع عنه بحجج منتزعة من نصوصه . أما بعد ذلك فليس في مؤلفاته ابتداء يستحق الذكر إذا استثنينا روعة الأسلوب وجمال العبارة، وأنه لطف شيئاً من جفاف مذهب « زينون » واستخلص من آرائه التجردية نواحي شعرية رقيقة .

### ٣ - كيريزيب

ولد « كيريزيب » في « سولو » بآسيا الصغرى حوالى سنة ٢٨٠ ولما شب اشتغل ككليات بمهنة الرياضة البدنية ثم ارتحل بعد ذلك إلى « أتينا » وهو لا يزال في ربيع الحياة، فتلمذ على « كليات » ومن المحتمل أن يكون قد حضر بعض دروس « زينون » الأخيرة . كان « كيريزيب » - على عكس أستاذه - شديد الكبرياء، قوى الاعجاب بنفسه، عظيم الثقة بعلمه وتفوقه على جميع معاصريه حتى لقد سأله أحد الناس يوماً قائلاً: إلى من أكل تربية ابني؟ فأجابه « كيريزيب » بقوله: إلى أنا طبعاً، لأنى لو علمت أن فى هذا العصر من هو أعلم منى، لالتجيت إليه توا، لأنى تلقى عنه الفلسفة . وكانت كبرياؤه كثيراً ما تدفعه إلى احتقار أستاذه « كليات » رغم شيخوخته وفضله عليه . ولعله كان معذوراً فى وثوقه بنفسه إلى هذا الحد، لأنه كان حاد الذكاء، عزيز

العلم ، قوى النشاط ، كثير العمل إلى درجة يكاد ينفرد بها لاين معاصريه فحسب ، بل بين أفذاذ العصور الماضية ، إذ حدثنا « ديوجين لا إرس » أنه ألف سبعمائة وخمسة وثلاثين كتابا ، وأنه أقام وحده بكتابة موسوعة علمية كانت غايته منها أن تمحو موسوعة المدرسة الأرسطوطاليسية لتحل محلها في البيئات المثقفة .

وبعد أن توفى « كليانت » خلفه « كريزيب » على رئاسة المدرسة وظل يناضل عنها نحو أربعة وعشرين عاماً . وإليه يرجع الفضل في انتصار المدرسة الرواقية حيث أوضح منطقتها وبرهن على سلامته أمام معاصريه ، ودافع عن آرائها دقاً مجيداً ضد المدارس : الايبكورية والارتيائية والاكادى الحديثة ، فأظهر في كل هذا الدفاع بسالة علمية وأدبية نادرة المثال وكل ما أخذه عليه النقاد هو أن أسلوبه لم يكن من النوع العالى الذى اعتاده علماء الاغريق .

ولا ريب أن السبب الأول في هذا هو الاسراع الذى اتخذته ديدنه في التأليف ، فعنى بلباب الموضوعات ولم يقف عند كل لفظة ينمقها ويؤتمقها فجاءت مؤلفاته من النوع العادى .

وأخيراً توفى هذا الحكيم الجليل حوالى سنة ٢٠٨ بعد هذه الحياة اللتهبة نشاطا واجتهاداً ، والحافلة بالمؤلفات القيمة النافعة .

هذا ، وللمدرسة الرواقية أنصار آخرون ذكر التاريخ أسماءهم ولم يصل إلى أيدينا شيء من منتجاتهم مثل : « أريستون الكيووى » و « دينيس الهيرا كليهى » و « هيريلوس »

## (ج) مصادرنا عن هذه المدرسة

لم يبق لنا من مؤلفات هؤلاء الزعماء الثلاثة إلا عناوينها وبعض شذرات متفرقة منها وصلت إلينا على يدي « ديوجين لا إرس » فكانت عاملا هاما من عوامل إنارة الطريق أمام الباحثين المحدثين لفهم مذهب هذه المدرسة بالقدر المستطاع .

ومن هذه المصادر أيضا ذلك الموجز القيم الذي نلخص به « ديوجين لا إرس » منطق هذه المدرسة ، مسترشدا في ذلك بكتاب « مختصر الفلاسفة » تأليف « ديوكليس ماجنيس » السينيكي الذي عاش في القرن الأول قبل المسيح .

أما بعد هذين المصدرين فلا توجد إلا مصادر كتبت في عصور متأخرة مثل مؤلفات « الرواقين » المتأخرين الذين عاشوا في العصر الأمبراطوري الروماني ومثل كتب التاريخ العام كمؤلفات : « سيسرون » و « فيلون الاسكندري » ومثل مؤلفات خصوم « الرواقين » ككتابي « بروتارك » اللذين عنون أحدهما : « ضد الرواقين » وعنون الثاني : « عن تناقض الرواقين » ومؤلفات : « سكتوس أمبريكوس » الارتيابي للذي عاش في القرن الثاني بعد المسيح . ومؤلفات « جاليلان » الطيب الذي عاش في القرن الثاني ، ومؤلفات القسس المسيحيين الذين عاشوا في القرن الثالث .

هذه هي المصادر التي تناولت المدرسة الرواقية . ويجب على الباحث الدقيق أن يمتط منها كل الاحتياط ، لأن كتابة المحايدين

عن هذه المدرسة موجزة ، وكتابة الخصوم فيها كثير من التحامل الذي تجاوز بمؤلفيها حدود النزاهة العلمية وخرج بهم عن حد احترام الحقيقة ، والتاريخ ، ولكن هذا الحذر لن يحول بيننا وبين محاولة استخلاص الحقائق الثابتة عن مذهب هذه المدرسة في حياذ لا يتأثر بالأهواء والنزعات بوهاك ما استخلصناه عن فلسفتها :

## ( د ) تعريف الفلاسفة وموضوعها

لم تعدل المدرسة الرواقية بالفلسفة عن عالميتها القديمة . ففرقتها بذلك التعريف الواسع الشامل حيث قالت : « إنها علم الالهيات والانسانيات » . فاستطاعت بذلك التعريف أن تدخل في دائرة اختصاص الفلسفة كل معرفة بشرية من غير استثناء ، ولكن هذا التعميم لم يمنع « الرواقين » من أن يوجهوا الفلسفة وجهة أخلاقية فيتفقوا في هذا مع « سقراط » . وإن كانوا يختلفون معه حين يقررون أن الحكمة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة . ولهذا الواقعية الواضحة التي استحدثتها « الرواقية » في الفلسفة ظن البعض أنها نزلت بها من سموها إلى المستوى العامي ، ولكن هذا غير صحيح . وكل ما فعله « الرواقيون » عدا تلك الواقعية هو أنهم أكثروا من تشبيه الفلسفة بالأشياء المادية ، ليقربوها إلى أذهان العامة ، فحسب معاصروهم أنهم هبطوا بها إلى المادية ، وهم في هذا جائرون ، ومن هذه التشبيهات أنهم قرروا أن الفلسفة كحيوان ، عظمه وأعصابه المنطق ، وروحه الطبيعة ، ولحمه الأخلاق . أو هي كبيضة ، قشرتها المنطق ، وزلالها الطبيعة ، وصفارها الأخلاق .

فالمنطق عندهم دائماً هو السياج الحامى . والأخلاق هى الثمرة المقصودة  
والغاية المنشودة . والطبيعة هى الموضوع الذى إذا جرى بالمنطق أنتج تلك  
الثمره لا محالة .

ولا ريب أن هذا التعريف : « علم الالهيات والانسانيات » قد  
أدخل فى دائرة الفلسفة كل معرفة بشرية ولكن هذه الدائرة ليست  
واسعة النطاق كما يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ، بل هى ضيقة أشد  
الضيق ، لأن كلمة « إلهيات وإنسانيات » معناها الكون كله ، وهذا  
الكون بتمامه نشأ عندها من النار على ماسيحيء بعد . وأما العناصر الثلاثة  
الأخرى : الهواء والماء والتراب ، فهى ليست إلا نارا حائلة . ولهذا  
كان معنى قولها : « الفلسفة هى معرفة الالهيات والانسانيات » يساوى  
قولها الفلسفة هى معرفة النار على أصلها وبعد استحالتها . ولا يخرج  
أى شئ فى الكون : قديمه ومحدثه عن ذلك .

موضوع الفلسفة إذآ ، عند هذه المدرسة هو الطبيعة وأداتها الضرورية  
التي لا تؤتى ثمارها إلا بها هو المنطق .

أما مهمتها فمحدودة . وتتلخص فى أن تنبذ كل ما ليس معقولاً  
وأن لا ترى متحكماً فى الطبيعة ولا فى السلوك الانسانى شيئاً آخر غير  
العقل ، ولكننا يجب ان نلاحظ أنها لاتعنى العقل الذى عناه « أفلاطون »  
وهو « المستنير بالبصيرة » الذى يمكن أن يستغنى عن الحواس وأن يستبين  
بمواهبها ، مكثفياً بالالهام الناجم عن الفضيلة والرياضة . وإنما العقل عندها  
هو الذهن المتصل بالحواس ، والمعقول والمحس متشابهان لا يختلف أحدهما  
عن الثانى . ولهذا فالمنطق والطبيعة والأخلاق عندها ممزوجة بعضها



يعض بحيث لا يمكن فصل أحدها عن الاخرين ، لأن كل ما في الوجود من سلوك مقود بالعقل الذي لا يفصل من وسائله الضرورية وهي الحواس . فالمادة ترتبط الأسباب والعلل ، وبالمنطق تتعلق العروضات الذهنية . وبالأخلاق تقاد الحوادث والسلوك ، فينشأ عن هذا المزيج انسجام عام في الحياة لانسائية . وإذا ، فالرواق الصحيح يجب أن يكون منطقياً وعالمياً طبيعياً وخيراً ، لأن الفضيلة تاج الاعمال ، والمنطق المؤسس على الطبيعة هو السياج المحكم الذي يصبون هذا التاج من عهت العاشرين .

## ( ٥ ) المنطق

إن نظرية المعرفة عند الرواقين تقتضى إدخال جميع المدركات في دائرة المحسات التي بندها « أفلاطون » بدلاً تاماً ، لأن كل إنسان في رأيهم يستطيع أن يصل إلى الحقيقة عن طريق المحسات ، بل إن المحكم نفسه يمكن أن يرق إلى أعلى مرتبة في المعرفة دون أن يتعدى دائرة المحسات . وإذا ، فوجب أن يبنى الفكر قضايا المنطقية على أسس جزئيات منتزعة من الطبيعة المحسة المفهومة بالبداهة ثم يصعد من هذه الجزئيات إلى النظريات المعقدة في شيء من التدرج والنظام ، وبهذا يبسط المنطق وينق من تلك التعقيدات الملتوية التي زج به فيها « أرسطو » وتلاميذه الذين كثيراً ما أسسوا منطقتهم على جزئيات حسبها بديهية ، فإذا هي نظرية تحتاج في تأملها إلى جهود كبير ، ولهذا كان « زينون » رئيس هذه المدرسة يصدر في فلسفته عن أبسط القواعد المنطقية وأكثرها انطباقاً على الجميع وهجر ذلك العمل الذي كان شائماً عند الفلاسفة

السابقين ، فجزم بأنه لا يوجد حقا إلا الكائنات المحدودة التي تغدو وتروح على ظهر الأرض والتي يمتاز بعضها عن بعض طولا وعرضا وعمقا . وأما ما يدعى البعض وجوده من روابط بين هذه الموجودات وعالم أجنبي عنها يدعى بالكليات التجردية ، فلا حقيقة له ألبتة . وأما « مثل » أفلاطون ، فهي أدخل في باب النفي من تلك الكليات .

وإذاً ، فكل ماله صفات الجرم من : طول وعرض وعمق ويشغل قدرا من الفراغ هو وحده الحقيقي الذي يستطيع أن يؤثر بوساطة التماس الذي يحدث من تلاقيه مع غيره ، وكل ما ليس كذلك لا وجود له . أى أن « اللامادية » البحتة لا توجد . وما عرفنا هذا إلا بوساطة إدراكنا الذي مأتاه الاحساس ، والذي لولا هذا التلاقي الآنف الذكر لما فزنا به ، لأن فعل العقل عند هذه المدرسة يجب أن يفهم على معنى مادي أو روحي ممثل في المادة ما دام أن الجسم هو عندها وحده الموجود الجدير بالفعل والافعال . وما دام العقل يفعل فهو جسم والذي يقع عليه فعل العقل هو جسم كذلك . ويسمى الأول بالعقل أو الفاعل أو المؤثر ، والثانى بالمادة أو المنفعل المتأثر . وهذا الثانى عندهم دائما مشتمل على الأول .

وبناء على كل هذا فليست المعرفة الكاملة هي الاحاطة بالمدركات عن طريق البصيرة الفطرية كما هو مذهب « أفلاطون » ولا عن طريق الذهن ولو بعد اقطاع الصلة بين الحواس والمحسات كما هو رأى أرسطو ، وإنما هي ما نحصله من معلومات بوساطة حواسنا الظاهرة وأذهاننا فى حالة استمرار الصلة بين الشيء المدرك والقوتين المدركتين وهما : الحاسة والذهن . وعلة ذلك أن العبرة فى المعرفة ليست بالأشياء المعروفة ، بل بالحكم على هذه الأشياء ، لأن صور المحسات التى تنطبع فوق صفحة النفس

تظل سلبية إلى أن يتولى الذهن الحكم عليها .

غير ان هذا الحكم يختلف صحة وبطلانا باختلاف قرب هذه الصور من الحقيقة وبعدها عنها . وهذا الاختلاف ناشئ دائما من أسباب مادية بحتة كصحة الحاسة المدركة ومرضاها أو كاقتراب المحس من الحاسة وابتعاده عنها وما أشبه ذلك . فإذا تحققت أسباب صحة الصور المحسنة وكالها انطبعت في الذهن انطباع الختم فوق الشمع وإلا انطبعت على هيئة مخالفة للواقع ، وظلت كذلك حتى يصدر عليها الحكم . فإذا كانت القوة الحاكمة بريئة من الموانع ، كان الحكم صحيحا ، وإلا كان باطلا أو مضطربا .

ومما يحقق كمال قوة هذه الصور أو المفاهيم المنطقية في الذهن استمرار صلة الحواس بالمحسات ، إذ لا ريب أن هذا الانطباع في حالة اجتماع المنطبع والمنطبع فيه يكون أكل منه في حالة افتراقهما . ولهذا كان قولك : هذا الرجل يكتب الآن في أعلى درجات الحقيقة عند هذه المدرسة . ومن ثم أطلقت على هذا النوع اسم : « المحدود » . وكان قولك : إن فلانا كان يكتب أمس أقل كمالا من الأول ، فأطلقت عليه اسم « نصف المحدود » . وقولك : ان الناس يكتبون أقل من النوعين السابقين ، فدعته بـ « اللامحدود » . والسبب في ذلك هو ان حكمك في العبارة الأولى منصب على منطبع ومنطبع فيه حاضرين ، وفي العبارة الثانية منصب على منطبع ومنطبع فيه مفترقين . وفي العبارة الثالثة منصب على قياس استنتاجي بحت ، مأتاه التصديق بوجود الكليات من أنواع وأجناس ، وهي في نظر هذه المدرسة غير موجودة وجودا حقيقيا ، وإنما

هي من صنع الذهن تخلق فيه على أثر انطباع صور لمحسات الخارجية .  
وبهذا تكون هذه المدرسة اسمية اعتبارية على النحو الذي رأيناه في مدارس  
العصر السابق .

وعندها ان هذه المفاهيم تتألف في الذهن على خمس كفيات أو أن  
قضاياها التي كانت تستخدمها في تعلقاتها خمسة أنواع ، وهي : الفرضية  
والارتباطية والعنادية والسببية والنسبية .

فالفرضية هي التي تعين فيها رابطة بين لازم وملزوم مثل : اذا  
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والارتباطية هي ما يمكن فيها اجتماع  
شيئين دون تلازم بينهما مثل : هذا الكائن متنفس ومفكر . والعنادية  
هي ما استحال فيها اجتماع طرفيها معا ، مثل : إما أن يكون النهار أو  
الليل موجوداً . والسببية هي ما وجب فيها أن يكون أحد طرفيها علة  
في الآخر ، مثل : كلما وجدت النار وجدت الحرارة . والنسبية هي ما  
أمكن فيها تحقق النقص أو الزيادة مثل : النهار في نوره أقوى من  
الليل في ظلامه .

وكما أن حواسنا المادية تتصل بأذهاننا ، كذلك هذه الصورة ترتبط  
بالموجودات الخارجية الحرة ، أو بعبارة أدق : إن العقول يرتبط بالحس .  
كما ان العقل يرتبط بالحواس ، غير ان بعض هذه الانفعالات التي  
تلهمنا الصور إياها ، لها أهمية خاصة ، وهي الانفعالات الشاملة لعموم  
الأفراد والتي تظهر منذ الطفولة وتطوف بالروح للوهلة الأولى دون تأمل  
ولا تفكير . فاذا ما ظهر التفكير فيما بعد ، وجد تلك الانفعالات قد  
أحدثت أثرها في النفس بطريقة عملية تشكلها كما تشاء لها طبيعتها ،

ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الانفعالات ليست هي « فكر » أفلاطون ولا مثله كما يجب أن نلاحظ أنها ليست متساوية في درجة القوة والصحة ، وإنما أقواها وأصدقها هو ما كان منها عاما ومتقدما كتلك الانفعالات التي تنتش في ذهن الطفل بمجرد صلاحيته للانتقاش . وما يحدث بعدها يكون أقل منها قوة وثباتا . وهكذا كل درجة أقوى . وأعم من التي تليها . وهي مرتبطة جميعها كحلقات السلسلة كما أن حوادث الحياة وعللها ومعلولاتها التي تكون هذه الانفعالات متماسكة هي الأخرى . وعند هذه المدرسة أن القضايا المنطقية مرتبة على هذا النحو ذاته . فكل ما كان منها عاما وبسيطا وأسهل إدراكا ، كان أدخل في باب الحقيقة . وأجدر بالاطمئنان اليه والاعتماد عليه في تحصيل المعارف وتأسيس الأحكام . وعلى هذه القاعدة بنت آراءها المنطقية وحددتها تحديدا خاليا من الشك والتعوج .

## ( و ) الطبيعيات

وكما بسطت هذه المدرسة المنطق بسطت الطبيعة ، فصرت بان « اللامادية » المحضة لا وجود لها ، وأن الكائن هو وحده الموجود . وأما « اللاكائن » فهو لا شيء . ومعنى هذا أن « للملاجمية » البهتة غير موجودة قطعا فالاله والنفس البشرية وصور الأجسام وخواصها وصفاتها وألوانها وطعومها وروائحها ونبراتها ، كلها مادية أو ممزجة بللمادة . وكذلك الخير والشر والفضيلة والروذيلة مثل الكرم والبخل والرحمة والقسوة والطيبة والخبث ، والغضب والحسد ، والهوى والسرور ، والألم والانفعال

كل هذه كائنات مادية ، ولولا ماديتها لما تحقق تأثيرها العملي في الكائنات .

ولم تقف أوهام الرواقين عند هذا الحد ، بل صرحوا بان الايام والأسابيع ، والشهور والفصول والسنين ، كلها كائنات مادية لتحقيق تأثيرها الواقعي في الموجودات : حيا وجامدها .

ويلاحظ الأستاذ « زيلير » أن مادية الرواقين تشبه كل الشبه مثالية « أفلاطون » أو أن الرواقين قد استعاروا جميع خواص المثالية الافلاطونية وعزوها إلى ماديتهم . فكما أن الانسان عند أفلاطون لا يكون خيراً ولا جميلاً إلا بمساهمته في مثالي الخير والجمال ، كذلك لا يكون الانسان عند هذه المدرسة خيراً ولا جميلاً إلا بمساهمته في مادتي الخير والجمال .

وكما أن « اللامادية » المحضة غير موجودة كذلك خلاء المكان من الأجسام ضرب من الخيال العايب ، لأن الوعاء متى خلا ، تلامست أجزاؤه ، وتماسكت حواجزه تماسكا لايسمح بمرور أى شيء من بينها . ولما كانت الأجسام قابلة للاقسام قبولا لايتناهى ، فقد يمكن أن يشغل قدرا من الفراغ عدة أجسام متمزجة امتزاجاً تاماً ، ولكن لاينبغي أن يفهم هنا أن هذا الامتزاج مهما دق يمكن أن يفقد تلك الأجسام شخصيتها إن كانت مختلفة تتكون كل واحد منها من عنصر أو عناصر متباينة . كلا ، بل ، إن الاحتفاظ بالشخصية قد يتفق للأجسام انناشئة من أصل واحد أو المكونة من عنصر واحد كالثومين أو كورقة الشجرة الواحدة ، فإن كلا من الثومين والورقتين رغم وحدة الأصل في الأولين

ووحدة العنصر في الآخرين يظل محتفظاً بشخصية خاصة تميزه  
عن نظيره .

## ١- عناصر الكون

لا يوجد للكون عنصر أزل وأبدى إلا النار ، فهي العنصر الأول  
« اللامادى » الذي انبثقت العناصر الثلاثة الأخرى : الهواء والماء  
والتراب . وهي مادية وجاذبة وقابلة للفناء ، والفناء هنا هو التلاشي في  
النار . وكيفية نشوء هذه العناصر الثلاثة أو انبثاق العالم عن الاله عندها  
هي أن الاله نفث نفثة من النار فبرزت إلى الخارج مغلفة بجسم من الهواء  
ثم ملأت الفضاء بخاراً ، ثم سقط بعض هذا البخار ماء ثم جف بعض  
هذا الماء فصار تراباً ، ثم اجتمعت هذه العناصر الأربعة فتكونت منها  
الكائنات كلها ، وظل الجوهر الأساسي وهو الحياة النارية أو الالهية ممثلاً  
في كل كائن إما تمثيلاً فعلياً ، وإما تمثيلاً قوياً .

وبذلك كانت هذه المدرسة « ديناميكية » لأن المادة عندها مشتملة  
على العقل ، وهو متمزج بجميع أجزائها كما تتمزج قطرة الحمر بالماء أو كما  
يتمزج المطر بالهواء ، فينتشر الأول في أجزاء الثاني انتشاراً له نتائج  
الخطيرة ، ولكنه لا يفقد أحدهما شخصيته ولا يلاشيها في الآخر . وهذا  
النوع من الامتزاج يسمى عندنا بالامتزاج العام أو الكلي .

ولما كانت النار عندها بمض الاله ، فهي لا تفسى ، وإنما تعود  
بطريق الجذب إلى أصلها وكليتها . وهذا هو منشأ الخلوية والوحدية  
عندها .

وعلى عكس هذا النظام القسوتى ينتج الفناء الزمنى الذى يلحق العالم  
فى عصور منظمة يدعى كل واحد منها بالسنة الكبرى . ومعنى هذا أن  
كلا نشأ من النار ، والى النار يعود .

## ٢ - نوعا الأتبات

تنقسم الأجسام إلى قسمين : القسم الأول جامد وهو ما تكون من  
أحد العنصرين اللادين فقط أو منهما معا ولم يحل فيه العنصر الأسمى  
وهو النار أو الروح حلولا فطلياً . والقسم الآخر حى ، وهو ما اشتمل  
على عنصر الحيوية فيما عدا الانسان أو على الروح فى الانسان . وإذا  
فكل موجود حى مكون من عنصرين متميزين : الجسم والروح . وهما  
متحدان اتحادا لا يتورده زوال ولا انحلال مادامت الحياة ، ولكن هذا  
الاجتماع حصل بطريقة بسيطة لامركبة ولا معقدة ، لأن الانسان إذا فكر  
فى شىء من التعمق يجد أن الصورة فى ذاتها ليست مثنوية ولا تعددية ،  
وإنما هى وحدية . وهى لهذا توحد المادة التى تجتمع معها ذلك الاجتماع  
والانسان مكون من العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فأما  
التراب والماء - وهما العنصران السلبيان - فيكونان جسمه . أما الهواء  
والنار - وهما العنصران الايجابيان - فيكونان روحه . ولهذا فالموت هو  
لفظ آخر نقتة من الهواء الحار المحمل بالنار . وهذه العناصر كلها راجعة  
فى النهاية إلى النار كما أسلفنا ، لأنها هى العنصر الأولى الذى خلق منه  
كل شىء وسيعود إليه كل شىء . فالعالم لا ينعدم ، وإنما يتلاشى كله فى  
فيضان من النار ثم يعود فيبعث من جديد من هذا الفيضان .



وإذا ، فالنار الجزئية المنبعثة من الاله أو من النار الكلية والراجعة  
إليها هي روح الوجود كله ، وأما الوصول الى الكمال فلا يتحقق الا  
بتطهير الأجسام أو بتقية العناصر السليبين تبعاً لقانون طبيعي ضروري  
يستسيغه العقل المدير الذي لا يقع أى شيء فى الكون بدون تديره .  
من هذا يتضح أن مرمى المذهب الرواقى هو حل معتنقيه على الايمان  
بأن الكون كله مصير بالعقل العام وبأن مافيه من كبريات الكائنات وصغرياتهما  
لا يخرج شيء منه عن دائرة النظام الشامل وأنه لا يوجد للفوضى ولا للمصادفة  
أبى أثر فى الوجود .

وعندها أب الحركة والتغير والزمان ليست أمارات النقص  
مولاً وسائل الكمال كما هي الحال عند أفلاطون و « أرسطو » وإنما العالم  
عندهم - على الرغم من وجود هذه الحركة والتغير فيه - هو فى أعلى آواج  
كماله ، وأن الحركة هي نفسها فى كل لحظة من لحظاتها حدث وليست  
ممرراً للأحداث كما كان القدماء يعتقدون .

أمان الزمان والمكان فليسا جسمين ، وبالتالي : ايضاً حقيقتين من  
الحقائق ، لأنه لاحقيقة عنديم الا للجسيم كما أسلفنا . ولا يعترض على  
هذا بأنهما يؤثران ولا يؤثر الا الموجود الحقيقى ، فانهم ينكرون تأثير  
الزمان والمكان فى الاحداث ويعززون كل أثر فيها الى القوة الداخلية عند  
فائلها ، ويصرحون بأن تغير هذه الأحداث من الضعف الى القوة ، ومن  
القوة الى الضعف ناشىء كله من تغير هذه القوى الداخلية . (١)

(١) انظر صفحات ٣٠٧ وما بعدها من الجزء الاول من كتاب الاستاذ برييه .

## (ر) الروحانيات

ترى هذه المدرسة أنه لا موجود إلا العالم الذي هو الاله وتطلق كلمة الاله عند هذه المدرسة بمعنىين : عام وخاص . فبالمنى العام تكون كلمة الاله مرادفة لكلمة الكون كله . وبالمنى الخاص يكون المراد منها الروح المدبرة الحاكمة في جسم الكون وعلى هذا الاعتبار الاول تكون هذه المدرسة وحدية تقول بوحدة الوجود . وعلى الاعتبار الثانى تكون حلوية ترى أن الروح الالهى حال فى كل جزئية من جزئيات جسم الكون . وإذا دققنا النظر اتضح لنا أن هذه المدرسة ليس لها إلا مذهب واحد . ففرع الثانى عنه بالضرورة ، لأن الأصل هو وحدة الوجود ، إذ لم يكن إلا الروح الالهى وهو النار ثم استحال بعضها إلى جسم حلت فيه بقيتها . فإذا نظرنا إلى الأمر قبل استحالة هذا الجزء من النار إلى جسم حكمنا بوحدة الوجود . وإذا نظرنا إليه بعد هذه الاستحالة واعتبرنا المستحيل عنه ، حكمنا بالحلوية ، لأن الحلوية تقتضى الغيرية كما أن الوحدة تستلزم التعينية .

وعلى الاعتبار الأول ، وهو وحدة الوجود ترى هذه المدرسة أن الاله الذى ليس إلا العالم بتمامه كائن مستدير محدود متعلق فى الفضاء . تمسكه طبقة من النار المنبثقة عنه ، والأرض منه بمنزلة المركز وحوطها كل الكواكب ، وهذه الوحدة العالمية الالهية كلها حياة وحركة وتديير وخلود . وقد تتمشى مع الاعتبار الثانى فنقول : إن الاله هو روح حية مدبرة فى جسم هذا الكون العام . وإذا ، فدلول الاله والعقل واحد على هذا

الاعتبار ، وبناء على ذلك يكون خضوع هذه المدرسة للعقل خضوعاً للاله  
الذى هو كل شيء ، والذى ليست الأشياء جميعاً إلا أبعاداً له ، ولهذا  
كان الواحد منهم يعتبر نفسه ويعتبر كل حكم يسير طبق قوانين العقل  
الطبيعية جزءاً من الاله ، له شأن في تصريف هذه الحياة ، وفيه ناحية  
خلقة لا تختلف عن خلقة الاله إلا كما يختلف الجزء عن الكل ما دام  
جسم كل إنسان يعتبر علماً بتمامه . وتقله هو المدير لهذا العالم الصغير كما  
أن الروح الازلي هو مدير جسم الكون الكبير . ومن هذا نشأت الجملة  
المعزوة إلى « الروالبيين » وهي : « إن الاله إنسان كبير ، أو الانسان  
إله صغير . »

وعلى الجملة ، فهذا العالم المادى هو جسم الاله ، والعقل المحرك هو  
الروح القدسية الحاملة في الانسيان كما هي حالة في كل شيء ، لأن كل  
شيء عديم فيه حياة إما كامنة ، وإما ظاهرة ، وهي التيار المحركة للكون  
جميعه من : خاص وعام .

وإليك رأى الاستاذ « سياتلانا » في ألوهية هذه المدرسة على سبيل  
الاستقناس . قال :

« والحاصل من مذهب أهل الرواق القول بوحدة الوجود أى أنه ليس  
هناك إلا عالم واحد وجوهر واحد هو عقل ومادة لا يمتاز أحدهما عن  
الآخر . قالوا لو كان العقل مخالفاً للمادة لما أمكن الاتصال بينهما فوجب  
أن يكونا جوهرًا واحدًا ، وإلا فلا وجه لتأثير أحدهما في الآخر . قالوا :  
على قول أفلاطون هو ما يصح فيه الانفعال أو الفعل لعكسوا عليه تعديده  
وقالوا : هذا لا يطلق إلا على الجسم ، فما من وجود إلا وهو جسم

ومادة . أطلقوا ذلك على صفات الأجسام وعلى الكليات وعلى ما يتصور في العقل . والجسم عندهم هو هذا المحسوس المنحيز المركب من أجزاء مادة قالوا إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى إلا إذا كانت فيها قوة ألطف منها تمسك أجزائها وتضبطها وتربطها بعضها ببعض ، وهذه القوة هي التي سموها بالقوة الضابطة والماسكة ، وما هي إلا نوع قوة عقلية ، مصدرها ما هو أعلى منها وألطف من القوى ، ومصدر الكل القوة الإلهية التي سموها بالعقل . قالوا : والعالم كالحیوان ، جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل وهو عندهم الإله مفارق للمادة ممتزج بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء وسريانه في العالم المحسوس . فحصل الحياة والحركة والحس والعقل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود . ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب وما تستقر به من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء وآثار العقل في أحسن الموجودات ، فإن الكل أثر الإله ودليل على حضوره وحلوله في نفس المادة لابصفة مؤثرة من خارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة ممتزجة به تقود الطبيعة وكل فرد من المفردات إلى ادراك الغاية القصوى منه . قالوا : فهذه الغاية هي العلة في وجوده ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجبة لوجود تلك العلة وهلم جرا (١)

### الإلهة الثانويون

ترى المدرسة الرواقية أن للإله مساعدين خالدين يدعون بالآلهة الثانويين ، وهم الذين تتصل بهم الشعوب عن طريق العبادات الدينية ،

(١) أنظر صفحتي ٦١ و٦٢ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية للاستاد سالتانا »

ولهم بعض التصرفات التدييرية في الـكون ، وإن كانوا جميعاً خاضعين للإله الأكبر .

وعندى - كما رأى القسيس « أوريجين » من قبل - أن ألوهية هذه المدرسة مضطربة متناقضة ، لأنها بينما تجل الإله وترفعه إلى أسمي درجات الكمال وتجزم بأنه لا يشبه ألبنة الكائنات التي يديرها تعود فتقول في موضع آخر : إنه هو والكون شيء واحد . وأكثر من ذلك أنها بينما تجعله هو الأصل الأوحد ، والكائن المنفرد بالأزلية والأبدية وتعتبر كل شيء في الكون فيضاً عنه وتثبت له القدرة التي لا تحدد ، والاستغناء الذي لا يحاط بعظمته ، تعود فتصرح بأن له مساعدين يدعون بالآلهة الثانويين ، وهم الذين يتصلون بالبشر رضا وغضبا عن طريق الأعمال : خيرها وشرها . وهذا قصص ، لأنه يثبت عجزه عن قيامه بأفعاله وحده دون مساعد ولا معين . على أني لأدري هل هؤلاء الآلهة الثانويون مستمنعون بالكيونة الأزلية والديمومة الأبدية أو هم تحت قانون الانبثاق والجذب يظهرون في الخارج حيناً ، ويختفون في الكل الأعلى حيناً آخر . وإذا كانت الأولى ، فبم امتاز عليهم ؟ وبم أخضعهم حتى أنزلهم إلى درجة المساعدين ؟ . وإذا كانت الثانية فبم امتازوا عن طبقة الانسانية ؟ ولم صعودوا إلى درجة الألوهية ولو أنها ألوهية ثانوية ؟

الحق أن الرواقين قد تأثروا في هذه المسألة بالأساطير الاغريقية الخاصة بـ « زوس » الإله الرئيس وبقية الآلهة الثانويين .

## (ع) النفس

ترى المدرسة الراقية أن النفس البشرية فتحة من النار لفظها الكل

الأعلى ، مغلفة بطبقة من الهواء سارت بعد خروجها الى جسم الانسان  
المكون من عنصرى : الماء والتراب فأجرت فيه الحياة الفعلية ، لأن  
الحياة الكامنة لا تفارق أى جزء من أجزاء الكون . وهذه النفس فى  
الانسان هى مناط صلته بالله وموضع صلاحيته للمعرفة ، فاذا تم الفصل  
الذى يجب أن يمثله الفرد على مسرح الحياة ، لفظ آخر نفس من الهواء  
المحمل بالنار . وإذ ذاك تغادره الحياة الفعلية حينما الى أن يحين موعد  
دوره فتعود اليه . أما تلك النشئة التى يلفظها المائت فانها لا تفتنى وانما  
تصعد الى حيث الكل الأعلى فيجتذبها فتخفى فى ذاته الى أن يؤوب  
أوان انبثاقها مع الفوجة التى هى منها فتنبثق وتعود سيرتها الأولى .

والنفس عند هذه المدرسة طاهرة تقية لا يلحقها الدنس الذى ينغمس  
فيه العنصران الماديان ، لأنها جزء الروح القدسية الالهية .

وعندها أن النفس خاصة بالانسان ، أما الحيوان فليس مشتملا إلا  
على غريزة وليس لديه من العقل الذى عند الانسان عين ولا أثر . وأما  
مانشاهده عند الحيوانات من المحبة والكراهة والنظام والعناية بالاسرة فليس  
ناشئا أئبنة عن العقل ، وانما هو الهام من العقل العام .

أما النبات فهو أخط من الحيوان ، لأنه ليس مشتملا الا على  
حيوية بسيطة لم تسم الى درجة الغريزة الحيوانية . وعندهم أن هذه  
النفس مقرها القلب ويتفرع منها سبعة أعصاب ، منها خمسة تمتد الى  
الحواس الخمس ، والسادس يمتد الى مخرج الصوت . والسابع الى عضو  
التناسل الذى بوساطته تخرج نشئة الحياة الفعلية فتتصل بالمادة المنصبة فى  
الرحم ، ولكن هذه الحياة ليست روحا بالمعنى الكامل ، بل انها أثناء

وجود الجنين في بطن أمه تكون أشبه شيء بحيوية النبات فإذا ولد الطفل ارتفعت هذه الحيوية فصارت روحا حيوانية أو غريزة . فإذا آن أوان الإدراك ارتقت حتى أصبحت نفساً إنسانية (١) .

ومن مميزات النفس البشرية الاختيار الذي عن إيجابيته تحدث الأفعال ، ومن سلبيته ينشأ الترك .

## ( ط ) الأَخِيرُ

ينقسم الخير عند هذه المدرسة إلى قسمين : خير خاص أو شخصي وخير عام أو مطلق . فالأول هو كل ما تنعطف إليه الطبيعة البشرية انعطافاً غريزياً ليس للتفكير العقلي فيه مجال ، وهذا الانعطاف يكون دائماً في الطرف الأول من حياة الإنسان على الأرض أي في عهد الطفولة الذي تتحكم فيه الغريزة الحيوانية التي لاتهم إلا بالنفع الشخصي . ومثال خيرات هذا القسم : الصحة واللذة المعتدلة وما شاكل ذلك . أما القسم الثاني فهو ما كان نافعا للهيئة الاجتماعية وإن ترتب عليه مناقضة الغريزة . وكل خير من خيرات هذا القسم هو في ذاته كامل لا يحتاج إلى غيره ، وذلك مثل الفضائل بأنواعها . ويدعى هذا القسم بالخير الأدبي . ونحن منعطفون بغيرتنا إلى القسمين جميعاً ، ففي طبيعتنا الغريزية الأولى انعطاف نحو الخير المادي . وفي داخل نفوسنا قوة تدعونا دائماً إلى الخير الأدبي ، وهي العقل . وهذا النوع الأخير هو الجدير عند الرواقيين بالاحترام . أما الصحة والثروة والجاه وما شاكلها فهي عندهم لا تستحق اسم الخيرات

(١) أنظر الفصل الحادي والأربعين من كتاب « تناقضات الرواقين » تأليف « بلوتارك »

الإجماع شيء كبير من التجوز .

أما الفضيلة عندهم فهي مرادفة للخير الأدبي ، وتنقسم إلى فضيلة أساسية وهي الحكمة ، وفضائل ثانوية وهي الخيرات الاخلاقية كالاعتدال والعدالة والشجاعة . ويتوصل إلى أولها بالعقل المحض ، وإلى الباقيات بالارادة المضاءة بالعقل . على أن الحكمة جامعة لكل الفضائل ، لأن الاعتدال هو الحكمة في اختيار الرغبات ، والعدالة هي الحكمة في تقدير الأنصبة والحظوظ والاحكام . والشجاعة هي الحكمة في احتمال آلام الحياة إلى حد الجود التام أمام نكباتها وأرزائها وطرده كل التأثيرات والانفعالات التي تعقب الحوادث المؤلمة . ومن أهم هذه الفضائل أيضا فضيلة الرفعة ، وهي السمو بالنفس عن الفرح بالمنافع الشخصية والسرات الخاصة . وبالتالي السمو عن الخضوع للهوى الذي ليس إلا شراً ناشئاً من الجهل أو من سوء الاختيار ويعرض للمرء في حياته الاخلاقية ، لأن الشخص يمر في حياته بثلاثة أدوار :

الدور الاول دور الانعطاف الفطري ، والانسان فيه نزاع إلى الخير الشخصي بطبعه . والثاني هو دور التفكير ، وفيه تتأثر الارادة بمؤثرات اجتماعية خارجية قد تفسد فطرتها وتحولها نحو الشر ، والانسان في هذه الدور محتاج إلى الاستنارة بنور العقل . والثالث هو دور الحكمة ، وقد لا يمر به إلا القليل من الناس ، وفيه يصبح الشخص معصوماً من السقوط في هوى الرذائل والشرور . ولكي نحفظ الناشئين من خطايا الدور الثاني يجب أن نوجد لديهم المناعة بتعويدهم منذ الطفولة على أن الفضائل خير ، وأن الرذائل شر ، وعلى مقاومة الهوى ومعاداة الرذيلة



الصادرة عن الجهل والسطحية . وليس شيء من ذلك شاقا على نفس  
الطفل إذا أتقذ منذ صغره ، لانه مفطور على هذه الاخلاق . وإذا  
فهو يربى على الاستمرار على ما نشأ فيه ، لا على سلوك خطط جديدة .  
وبالجملة إن أساس الأخلاق لدى هذه المدرسة هو ما فطر عليه الانسان .  
وغايتها هي الفضيلة العليا وهي الحكمة . والوسيلة الى هذه الغاية هي  
المعرفة ، لأن الأهواء المنشئة للرزائل لا تنجم إلا عن النظرات الخاطئة  
فاذا كان الشخص عالما استطاع القضاء عليها بوساطة عقله المتقف ، لأن  
العقل إذا تحصن بالعلم ضد النظرات الفاسدة ، أمن مخالفة الطبيعة أو  
مخالفة الاله . وبناء على هذا فالحكمة لا تأتي إلى الانسان من الخارج  
لأنها - كما قررنا ذلك مرارا - الاحتفاظ بالعقل على فطرته وصونه من  
المؤثرات الأجنبية الفاسدة الناجمة عن الجهل . أما النتيجة الضرورية  
للحكمة ، فهي عدم الاكتراث بكل شيء . فالحكيم لا يجبل في الحياة  
إلا الفضيلة ، فمتى كانت موجودة لديه فهو يشعر بالسرور والسعادة ولو  
كان غارقا في أصناف البؤس والشقاء . ولا ريب أن هذا يدل على أن  
القائم بتربية الشخص هو المتصرف في تكوين أخلاقه وتهيتها للفضائل  
والرزائل العملية حسبما يريد ، وأن هذا الشخص سيسير في أفعاله تبعاً  
لعقله الموجه بالتربية الحسنة توجيهها حسناً يلامم الفطرة ، وبالتربية السيئة  
توجيهها سيئاً يخالفها .

ومعنى هذا ان له في سلوكه تمام الحرية وأنه يعمل مستقلا عن القدر  
بل ان السعادة لا تتحقق عندهم إلا بتحقيق الاستقلال العقلي لدى كل  
فرد من أفراد الانسان ، لان الاله أراد أن يكمل كل واحد منا الى

نفسه يستمد منها المعونة في حرية تامة . وهو لهذا منحنا تلك القوة الداخلية وهي العقل الذي إذا واقفته الارادة تحققت الفضيلة والسعادة واذا خالفته هوى الانسان في الرذيلة ولازمه الشقاء . ويؤيد هذا الرأي من بعض نواحيه ما أثير عن « كليات » ثاني زعماء هذه المدرسة حيث قال موجها الخطاب الى الاله ما نصه : إنه لا يحدث شيء بدون إرادتك إلا الأفعال التي يرتكبها الاشرار في حالات جنونهم » (١)

لا شك أن في هذه العبارة تصريحاً قاطعاً بأن الشر من عمل الانسان المحض الذي لا دخل فيه للقدر .

ولكن إذا نظرنا الى بعض النصوص الأخرى الواردة عن زعماء هذه المدرسة أفيناها صريحة في الجبرية المغالية التي تقول بجمية وقوع القدر دون أن يملك الشخص تأخير شيء منه . فمن ذلك مثلاً ما ورد في كتاب « كرزيب » ثالث زعماء هذه المدرسة وأهمهم بعد مؤسسها . وهو يتلخص فيما يلي « إن الاله لا يريد بالطبع إلا الخير ، وإن الخير هو تصميمه الأساسي ، ولكن لكي يصل إلى تحقيقه ينبغي أن يستعمل وسائل ليست خالية من الخطورة والشر . ومثل ذلك أن الخير يتطلب أن تكون عظام الرأس رقيقة لكي تتيسر عملية التفكير كما يجب أن يكون ، وإلا هذه الرقعة الضرورية لكمال التفكير كثيراً ما تعرض الرأس لسهولة الانكسار . فلماذا كان من غير الممكن أن يبرأ الخير من كل شر »<sup>١٢</sup> وقال أيضاً : « إنه لا يوجد شيء أكثر حمقا من أن يظن الانسان أن الخيرات كانت يمكن أن توجد لو لم تكن الشرور موجودة ، لأن الخير يقتضي الشر ، ولا يوجد النقيض بدون تقضيه » (٣)

(١) و (٢ و ٣) انظر صفحة ٣١٨ من كتاب الاستاذ « برييه »

وهذا كله صريح في أن الشر ليس من عمل الانسان المحض الصادر عن حريته ، بل هو في الكون ضربة لازب أو هو ضروري لا بد منه للخير . وبالتالي : هذه النصوص صريحة في الجبرية الخاضعة للقضاء والقدر ، بل الآمرة بأن يجد الانسان في نفسه غبطة وسروراً عند ما تصيبه الآلام والشور . وهم لهذا يقولون إن الحكيم هو الذي يصل بوساطة ما لديه من المعرفة الى اليقين بأن الاله هو الذي أراد له هذا البؤس فيقبله لاعلى مضى واحتمال ، وإنما بسرور واغتباط .

وقد حدثنا الاستاذ « ساتلانا » عن جبرية هذه المدرسة حديثا واضحا واستدل على ما ذهب إليه في شأنها بنص آخر من نصوص « كريزيب » يؤيده في دعواه . وهالك ما ورد في كتابه . قال الاستاذ :

« والكل راجع إلى علة اللعل الموجبة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، فالعالم كله علة ومعلول لا محمل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الاله مجبور الوجود ، مجبور الأفعال لما سبقه من اللعل التي اقتضاها العقل الالهى السارى في الموجودات ، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الالهية . قال « كريزيبوس » : كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء الا وله علة ، إذ القدر ليس إلا تتابع اللعل وارتباطها بعضها ببعض إلى أن تنتهى إلى علة اللعل ، وهو مبدؤها ، فلا يقع شيء إلا ما كان واجب الوقوع في الماضى ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن» (١)

ونحن اذا وازنا بين هذه النصوص كلها أفيناهنا متناقضة تناقضا جليا . ولكن لاجب فان التناقض في آراء هذه المدرسة مألوف الى درجة أنه

(١) أنظر صفحتى ٦١ و ٦٢ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ « ساتلانا »

— كما قال الاستاذ سانت - هيلر - يستحق الشفقة أكثر مما يستحق النقد . ولم يكن المحدثون أكثر قسوة على الرواقين في هذا الحكم من القدماء حيث خصص « بلوتارك » كتابا كاملا لذكر هذه المتناقضات .

ومهما يكن من الأمر ، فكما أن الاخلاق الشخصية مؤسسة عند هذه المدرسة على الحكمة وعدم الاهتمام بحوادث الحياة خيرا وشرها وطرد جميع الأهواء المنسية في الاضطراب النفساني كما أبنا . كذلك الأخلاق الاجتماعية عندها مؤسسة على تضحية المنفعة الشخصية في سبيل منفعة الهيئة الاجتماعية وعلى سيادة مبدأ المساواة في المعاملة بين جميع أفراد بني البشر من غير استثناء ، لأنهم جميعا من أسرة واحدة لا تعرف إغريقين ولا برابرة ولا أجنب ولا أعداء ولا موالين ولا سادة ولا عبيداً . وبناء على هذا فيجب أن يتساووا في الحقوق والواجبات .

وعندهم أن هذه الحقوق وتلك الواجبات ليست منتزعة من العرف أو العادات أو القوانين المكتوبة ، بل هي مؤسسة على قوانين الأخلاق ، ومكافئاتها رضی الضمير ، وعقوباتها تأنيبه المزعج الذي كانت الأساطير القديمة تمثله بالهات الرعب والازعاج كأولئك اللواتي كن يتعقبن « أوريست » على أثر قتله أمه .

وكما حدد الرواقيون واجب الفرد نحو نفسه في الأخلاق الشخصية وواجهه نحو الجماعة في الاخلاق الاجتماعية ، حددوا كذلك واجبه نحو إلهه في نوع من الاخلاق أطلق عليه المحدثون اسم الاخلاق الدينية . وقد أوردوا في بيان هذا النوع نصا عزى إلى « كليانت » جاء فيه :

« يا زوس إن واجب كل بنى الانسان أن يتجهوا إليك بأدعيتهم  
حصولاتهم . . . . . إن هذا العالم الهائل الذى يدور حول الارض يتبعك  
إلى حيث تقوده ويدعن فى خضوع لأوامرك . . . . . إنك أنت الذى  
ترشد العقل السامى الذى يتمشى فى جميع الكائنات الارضية والذى يمتزج  
بأفلاك السماء من أكبرها الى أصغرها » (١)

ولهذا لم يكن الرواقيون قساة على الديانة الوثنية الاغريقية ، لأنهم كانوا  
يروون فيها سياجا خلقيا لا بأس به .

ولكن ينبغى أن تقرر أن الدين لم يطغ عند هذه المدرسة على  
الأخلاق الحرة ، بل إن زعماءها قد صرحوا بأنهم يحتقرون الخوف من  
الاله إذا حل فى النفس محل الواجب الخلقى . وإذا ، قداسة الواجب  
هى عندهم الدين الصحيح ، لأن الرهبة من الاله على النحو العامى ليست  
عندهم التقوى الصحيحة .

## (ى) أثر الفلسفات القديمة فى الرواقية

يلاحظ كل من يلقى نظرة فاحصة على المذهب الرواقى أنه تأثر بكثير  
سما سبقه من النظريات الفلسفية المختلفة . فمن ذلك :

(١) تأثر القسم الطبيعى الرواقى بهيراكليت فى نظرية وحدة الوجود  
حوى القول بأنه نشأ من النار وسيعود اليها ، وأن العناصر الثلاثة الأخيرة  
فليست إلا مظاهر لتغيرات النار التى لاتنقطع ، وأن الكون خاضع لقوانين  
الحركة الأزلية الخالدة .

(١) أنظر صفحتى ٣١٦ و ٣١٧ من كتاب الاستاذ « برييه »

(٢) ومن تلك الآثار القديمة على هذا المذهب تأثير « كراتيس  
السينيكي » الذي كان أستاذاً لزينون ، فانه واضح في الناحية الاخلاقية ،  
لأنه كان يقرر في جفاف : أن الانسان مستقل ، وأن الحكيم هو من  
استطاع أن يستغنى عن كل من عداه .

(٣) تأثير رجال « الأكلاديمي » مثل « إكزينوكرات » الذي  
كان هو الآخر أستاذاً لزينون فترك في مذهبه الأخلاقي أثراً قويا وهو  
اعتبار الفضيلة أهم أركان السعادة ، وأن الخير والسعادة مترادفان ، وأن  
أسعد الناس هو الحكيم .

(٤) ومن ذلك أيضاً تأثير المدرسة « الميجارية » التي تطرق إلى  
« زينون » عن طريق صديقيه « ديودور » و « كرونوس » وهو  
يظهر في الناحية المنطقية من مذهبه .

## الرواقية الوسطى

تقديم

بعد موت « كوزيب » أخذ عدد من المتفلسفين الخلفين يتعاقبون على تزعم المدرسة الرواقية وجعل كل منهم يحدث في المذهب القديم تغييراً كثر أو قل وظلت الحال على هذا المنوال إلى الثلث الأخير من القرن الثاني قبل المسيح حيث ظهر الفيلاسوف النابه الذكر « بانيسوس الرودى » ثم قفى على أثره من بعده « پوزيدونيوس الأپامى » ذاك الفيلسوفان اللذان كونا ما يعرف فى تاريخ الفلسفة باسم « الرواقية الوسطى » وهو مذهب مؤسس على مبادئ الرواقية الأولى بعد أن خذف منها ما لم يرق هذين الفيلسوفين وأدخل تعديل جوهرى على أكثر ما بقى منها بحيث أصبحت هذه المدرسة أقل تجفافاً وأدنى إلى المذاهب الفلسفية المرنة منها إلى الديانات الصلبة الجامدة . وهاك شيئاً من مستحدثات هذا المذهب المتوسط ولكن بعد موجز من حياة زعيمه الأولين :

### (١) بانيسوس

١ - حياته

ولد هذا الفيلسوف فى جزيرة « رودس » فى سنة ١٨٥ قبل المسيح

ولما شب تلقى الفلسفة على « أنتياتير » و « ديوجين السيلوسى » وعلى الأخص « كارينارد » الذى كان أستاذه المنتقى .

ولما بلغ من العمر أربعين سنة ذهب إلى « روما » وأقام بها وكان من أصدقائه فيها « أوليب » المؤرخ الشهير و « سيبيون إميليان » القائد العظيم وأخذ يلقى دووسا فلسفية على الشباب الرومانى ، فأحدث فيه آثاراً هامة وترك له هناك تلاميذ نجباء مثل « كيندوس تويرون » ابن شقيق « سيبيون » القائد السالف الذكر و « مؤسيوس شينقولا » المشرع الكبير و « روتيلوس روفوس » الذى صار فيما بعد نائب قنصل آسيا الصغرى .

ولقد كان « بانيسوس » نبيلاً ساعى الخلق إلى درجة جعلت « سيسرون » فيما بعد يقول عنه . « إن نبه وجديته جلاله جديراً بصدقة عطاء الرومان » وفى نفس السنة الأولى من سنى استقراره فى روما رافق صديقه القائد فى رحلته إلى الشرق ، فأتاحت له هذه الرحلة فرصة رؤية البلاد المصرية وغيرها من بلاد الشرق .

وفى سنة ١٢٩ أى بعد مقتل صديقه « سيبيون » ارتحل إلى أتينيا حيث أسندت إليه رئاسة المدرسة الرواقية فظل على رأس زعامتها حتى توفى فى سنة ١١٠

٢ - مؤلفاته

كتب « بانيسوس » كثيراً من الكتب ولكنها فقدت وقد اطلع « سيسرون » على هذه المؤلفات واستفاد منها واعتمد عليها فى كتابته عن



الفلاسفة السابقين ، لأن « پانيسوس » كتب عن أهم متأخري فلاسفة  
الإغريق كتابات قيمة جديرة بالخلود .

أما مذهبه فقد وصل إلى « سيسرون » بوساطة كتابه المجنون بـ  
« الواجب » والذي يقول عنه « سيسرون » انه حوى عن الواجب  
مناقشات دقيقة مضبوطة .

### ٣ - دعابة پانيسوس للمذهب الرواقي

يعد « پانيسوس » صاحب الفضل الأكبر على هذا المذهب ،  
لأنه كان أول العالمين على ذبوعه في العالم . وفوق ذلك فقد صد عنه  
غارات الناقدين الذين كانوا قد حملوا عليه حملات قاسية بسبب آرائه في  
كيفية تكوين العالم وفي القضاء والقدر وماشا كل ذلك من آرائه في الطبيعة  
والأخلاق . فلما جاء « پانيسوس » أفرغ جهده في تحليل العالم كما هو  
الآن على صورته الواقعية وهجر من مبادئ زينون الشيء الكثير واستحدث  
آراء جديدة كانت سببا في جعل هذه المدرسة معقولة النظريات ، مقبولة  
المبادئ . وهناك بعض ما جرده هذا الفيلسوف من المذهب القديم وبعض  
ما استحدثه فيه .

### ٤ - نقد زينون مع زينون

بدأ « پانيسوس » آراءه في المذهب الرواقي بمجرد منطق زينون  
واعتباره أشواكا مدمية وأحراشا مهوشة ليس لها نتيجة إلا إغلاق الطريق  
في وجه السائر والحيلولة بينه وبين البصر بالأمر .

أما القسم الطبيعي فقد ألقى منه نظرية النار البدائية والغائية ونظرية تعلق الأفلاك بمحفوظ بني البشر وما ترتب عليها من انتشار الكهانة والعرافة . وأما القسم الالهي فقد دانه كله وحكم عليه بأنه ليس إلا أثره فارغة ثم جزم بأن القدر ليس ضربة لازب تتمثل فيه هذه القسوة الوحشية على النحو الذي صورته الرواية القديمة . وأعلن كذلك أن حظ النفس ينهى بتأقاعند فراقها الجسم . ولهذا ضابغة صدور رأى خلود النفس عن أفلاطون الذي كان يحبه ويحله ويتحمس للدفاع عنه في كل مكان ويدعوه تارة بأفلاطون الالهي ، وأخرى بالتديس ، وثالثة بالعالى ، ورابعة بالحكيم العظيم . فلما صدمه هذا الرأى الأفلاطونى لم يجد فى وسعه إلا أن يجحد صدور كتاب « فيدون » عن « أفلاطون » لأن هذا الكتاب هو أصرح كتب أفلاطون فى النص على خلود النفس .

ولعل هذا الجحود وذلك التشكك قد جاءه من تأثره بفلسفة أستاذه « كارنياد » المرتاب الذى سنعرض له عند ما ندرس الاكادى الحديثة .

أما آراؤه الايجابية التى استحدثها فيظهر أن أكثرتها للغالبية تنحصر فى قسم الاخلاق ، وهى تتلخص فى أن الطمع المبالغى فى الحكمة الغير العادية عبث محض ، وأن الحكيم الحق هو الذى اتفق فى حياته العملية مع الانعطافات النظرية التى منحته الطبيعة اياها ، لأن الاتفاق مع الطبيعة هو فى رأيه الحياة حسب منحها ، وإن هذه الطبيعة التى ينبغى البحث عن إرضائها هى طبيعة الفرد لا طبيعة المجتمع . ولكن ليس معنى هذا أنه ينبغى أن تصادم طبيعة الهيئة

الاجتماعية ، كلا ، بل - اننا - مع احترامنا ايها - نستطيع أن نرضى  
ميولنا الشخصية .

وكذلك لا ينبغي أن يفهم من كلمات : الميول والانعطافات والرغبات التي  
كثيراً ما يكرها « پانيسوس » ذلك المعنى الوضع الذي يرادف الاهواء  
والشهوات فهنا لم يخطر له على بال ، لأن النزعة الفردية الفطرية عنده  
تتجه دائماً إلى السمو . وهو لهذا يقول : إن ضمير الفرد وكرامته  
كانسان ، لكفيلان بان يقفاه عند الحدود الفاصلة بين الخير والشر .

وقد روى لنا « سيسرون » المثليين التاليين من أمثله التي يوضح  
بها الفرق بين النزعة الحيوانية التي ينبغي أن لا تفهم من عباراته والنزعة  
الانسانية التي رمى اليها بجملة . قال ما معناه :

(١) إنه يوجد نوعان من الحروب : حرب لاتستعمل فيها إلا القوة  
وهي من خصائص الحيوانات ، وحرب تحترم فيها العهود والمواثيق ،  
وهي من مميزات الانسان . (٢) إنه يوجد صنفان من الجمعيات : الجمعية  
الحيوانية ، وهي التي يسود فيها حكم الغريزة . والجمعية البشرية وهي التي  
يسود فيها حكم العقل والضمير ويتفاهم أعضاؤها بالاصطلاحات اللغوية .

ومن هذا يفهم أن پانيسوس لم يقصد جعل النزعة الحيوانية هي المقياس  
وإنما قصد النزعة الانسانية التي ليست إلا إعلاء الغريزة الحيوانية ونقلها  
إلى حالة متمدينة هي نفس الفضيلة ، لأن الغريزة البيمية نفسها مشتملة  
على عناصر الفضيلة ولا يتقصها إلا الاعلاء الصادر عن فعل العقل . ولهذا  
كان الانسان مؤلفاً من شيئين هامين : إنعطاف فكري وإعلاء لهذا  
الإنعطاف بواسطة العقل .

## (ب) بوزيد ونيوس

١ - حياته

ولد «بوزيدونيوس» في مدينة «أپامى» في سوريا في سنة ١٣٥ قبل المسيح . ولما تورع ارتحل من بلاده الى أتيننا . وهناك تلقى دروسا في الفلسفة على «پانسيوس» ثم قام بعدة رحلات على شاطئ البحر الابيض المتوسط فزار صقلية وإسبانيا وتغلغل حتى المحيط . وهناك شاهد المد والجزر وأبدى عنهما ملاحظة قيمة للمرة الأولى في تاريخ العلم . وقد اشتهر في حياته العملية بصلته الوثيقة مع الرومان ولا سيما پومپيه الذي كان بينه وبينه صداقة شخصية متينة .

وفي سنة ١٥٤ استقر في جزيرة «رودس» وأسس فيها مدرسة فلسفية كان لها شأنها . وفي سنة ٨٦ بعثته حكومة «رودس» الى روما في مهمة سياسية . وفي سنة ٧٧ نزل «سيسرون» في «رودس» وأقام بها . وإذ ذاك تلمذ على «بوزيدونيوس» وأخيراً توفي سنة ٥١ .

٢ - مؤلفاته

كتب هذا الفيلسوف عددا كبيرا من المؤلفات في الفلسفة والرياضة والتاريخ والجغرافيا وفي كثير من العلوم الاخرى . وقد بلغت هذه المؤلفات من السعة والشمول جدا دفع معاصريه الى تشبيهها بكتب «أرسطو» ولكن هذه المؤلفات الهائلة قد فقدت جميعها ولم يبق منها إلا أوصافها في

كتب المؤرخين . ولهذا اضطررنا لان نتمند في حكمنا على هذا الفيلسوفه  
وقى فهم مذهبه على كتب . « سينرون » و « جاليان » الطيب  
و « سينيك » و « استرابون » الجغرافى و « پركلووس » الاسكندرى  
ولكن مؤلفات هؤلاء العلماء كلها قد عنت بالجانب العلمى عنده أكثر من  
عنايتها بالجانب الفلسفى .

وقد ترتب على هذا ان كانت نظرياته الفلسفية محل جدل وقاش بين  
الباحثين المحدثين ، بل ان الخلاف بين هؤلاء الباحثين قد وصل الى حد  
أن زعم بعضهم أن « پوزيدونيوس » كان أولى طلائع مدرسة  
« الافلاطونية الحديثة » وقد ارتكن فى هذا الزعم على أن رأيه فى النفس  
يشبه رأى « الأفلاطونية الحديثة » قبل وجودها . ولكن هذا الزعم -  
فيا أرى - غير صحيح . ولو أن القائل به تأمل قليلا لتبين له أن رأى  
پوزيدونيوس « فى النفس كان تقليداً لأفلاطون أكثر منه طبيعة  
للافلاطونية الحديثة .

### ٣ - مذهبه

أنا مذهبه فلم يختلف كثيراً عن مذهب الرواقية القديمة . فى الطبيعة  
ظل أميناً لرأى زينون يعتقد مثله بأبدية العالم . وقد بناأنا « فيلون »  
الاسكندرى انه خرج على مذهب « زينون » وقرر عدم تلاشى الموجودات  
فى النار . ولكن « ايسيوس » المؤرخ بناأنا بعكس ذلك تماماً وجزم  
بأنه كان على وفاق تام مع « زينون »

أما فى الألهيات فقد أنكر وحدة الآلهة والقدر والطبيعة التى قال بها زينون

وأعلن أن الاله غير القدر والطبيعة ، وأن القدر خاضع للاله .  
والطبيعة هي صلة هذا الخضوع ومظهره أو أن الاله هو الوحدة ، وأن  
القدر هو قوته البارزة في مظاهر متعددة .

## ٤ - مستمرات الاغريقية والاشبهاجية

أما الآراء الاجتماعية والأخلاقية فقد جدد فيها تجديداً جلياً ، إذ  
أعلن بصدد الأولى أنه يقول بالتفريق العظيم بين بنى الانسان . فيصرح  
بأنه ليس في مكنة الناس جميعاً أن يكونوا حكماء ، وإنما الحكماء هم ملوك  
العصور الذهبية الذين يتدعون الفنون والعلوم ويسنون القوانين وينشرون  
فوائد الفلسفة على العامة والجاهير ، ويحتفظون بلبابها وأسرارها لأنفسهم .  
وبناء على هذا يجب أن تمحى كلمة « المساواة العامة » الموجودة في  
المذهب القديم .

أما بصدد الأخلاق ، فقد صرح بأن « كيريزيب » كان خاطئاً ، إذ  
قرر في المذهب القديم أن الهوى البشرى لا ينشأ إلا من أمراض النفس ،  
إذ الصحيح أن سبب الهوى هو ان طبيعتنا تتكون من قوتين : إحداهما  
روح فوق طبيعية تماثل في طبيعتها الروح الالهية . والثانية قوة خبيثة حيوانية  
ملحطة محرومة من العقل . فاذا سادت الثانية الأولى وغلبتها على أمرها  
نشأ الهوى .

## ٥ - آراءه العلمية

اشتهر « پوزيدونيوس » بآرائه العلمية أكثر من اشتهاره بآرائه

الفلسفة كما أسلفنا . وقد كانت هذه الشهرة عادلة ، لأنه قد عني عناية  
عاطفة بالفنون والعلوم وترك فيها منتجات لا تزال موضع الاحترام عند  
العلماء المحدثين . فمن ذلك أنه كان أول من اكتشف نظرية المد والجزر  
وعزا سببها إلى القمر .

غير أنه — مع هذه العقلية العملية النادرة المثال — كان سريع  
التصديق إلى حد بعيد . وقد نجم عن هذا أنه سجل في كتبه للحيوان  
والنبات خصائص خرافية لا يصدقها من له بالعلم أدنى إلمام .

## (ج) الرواقية في نظر العرب

تناول الشهرستاني المدرسة الرواقية فكتب عنها صورة مماثلة للصور  
التي أسلفنا لك منها نماذج حين عرضنا لتاليس و « أناكسيمين »  
و « أمبيدوكل » حيث عزا إلى هذه المدرسة كما عزا إلى أسلافها أنها  
قالت بالبدع الأول الذي أبدع كل شيء ثم أبان رأيها في كيفية الابداع  
بعبارات لم تحظر لها معانيها على بال ، ولم تجر ألفاظها منها على لسان ،  
بل لم يخط قلم من أقلام زعمائها جملة واحدة من هذا المقال الطويل الذي  
عنوانه باسمها ثم رصعه بأسلوب تقديس هو إلى الاسلام أو إلى  
« الافلاطونية الحديثة » أقرب منه إلى أي مذهب آخر . وهاك شيئا من  
هذه العبارات :

قال الشهرستاني حكاء أهل المظال وهم « خروسيس » و « زينون »  
قولهما الخالص إن الباري الأول واحد محض هو هو وأبدع العقل والنفس  
مدفعة واحدة ثم أبدع ماتحتهما بتوسطهما وفي قدر ما أبدعهما أبدعهما

جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء . » (١)

وقد عرض الأستاذ « ساتلانا » لهذا النض الذي ذكرناه آنفاً فأثبتته في كتابه ثم نفي نسبته إلى المدرسة الرواقية نفيًا باتًا . وعلق على هذا النفي بما يلي : « والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس وكتب الاسكندر الأفروديسي المفسر الشهير لكتب أرسطوطاليس وهو المناقضة لهم . ومن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق في الفلسفة ، فكثيراً ما يذكرون أقوالهم » (٢) على أن الحق يتطلب منا أن نعلن هنا أن الشهرستاني لم يجد عن الحقيقة في كل ما كتبه عن هذه المدرسة ، وإنما قد مزج هذه الآراء الزائفة بشيء من الحق الذي ثبت تاريخياً في مذهب الرواقين وإن كان قد أحاطه بكثير من التجميل والتحسين اللذين لم يفكر أصحاب هذه الآراء في محاولتهما . فمن ذلك مثلاً أنه ذكر آراءهم في النفس فروى لنا أنهم : « ذكروا أن للنفس جرمين : جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . فالنفس متحدة بالجرم الذي من النار والهواء ، والجرم الذي من النار والهواء متحد بالجرم الذي من الماء والأرض . فالنفس تظهر أفعالها في ذلك الجرم » (٣)

ولا شك أن هذا القول يقرب من الحقيقة التي قررها الرواقيون وأشرنا إليها فيما سلف ، ولكن الشهرستاني أو مبتدع هذا التبا قدعز عليه

(١) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني

(٢) أنظر صفحة ٦٥ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للأستاذ « ساتلانا »

(٣) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني



أن يقول الرواقيون بجرمية الروح ، لأن الجرمية من خصائص المادة .  
فكيف يستساغ هذا الرأي منهم مع أن الأفلاطونية الحديثة تجزم بلامادية-  
لروح جزماً قاطماً . وإذاً ، فلا مفر من التوفيق بين القول بجرمية النفس  
الصادر عن الرواقية والقول بلا ماديتها البحتة الصادر عن الأفلاطونية-  
الحديثة . وهذا التوفيق لا يتيسر إلا بالقول بأن جرم النفس لا طول له  
ولا عرض ، إذ بهذا التحل تنفى عن النفس ماديتها فيتنفق رأى الرواقين  
مع رأى أولئك المفرضين وإن ترتب على هذا ضياع الحق وإهانة التاريخ .  
وإليك هذا التجميل المصطنع : قال الشهرستاني : « وذلك الجرم ليس له  
طول ولا عرض ولا قدر مكاني ، وباصطلاحنا سميناه جسماً ، وأفاعيل  
النفس فيها نيرة بهية . ومن الجسم إلى الجرم ينحدر النور والحسن والبهاء » (١)  
وأحسب أنك تذكر أن الرواقين قد قرروا أن ما ليس له طول  
وعرض وعمق لا وجود له . وإذاً ، فلا يمكن أن يصفوا جرم النفس بأنه  
لا طول له ولا عرض ، وإلا لحكموا عليها بعدم الوجود .

---

(١) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني

## المدرسة الايبكورية

محرر

لما كانت الطبيعة البشرية يعذبها الشك وينفضها الارتياب ، وكانت دائماً تصبو إلى الايمان والوقوف في البحث عن الحقيقة عند حد فاصل لا تيسر لها السعادة والاطمئنان إلا به ، فقد فشلت المدرسة البيرونية في تحقيق السعادة فشلاً تاماً كما سنشير إلى ذلك عند الكلام عليها ، لأنها سلكت إليها وسيلة تناقض الفطرة الانسانية تمام التناقضة . وإذا ، فالناس محتاجون إلى مدارس جديدة تحقق لهم تلك السعادة المنشودة التي ما بنذوا . فلسفة « أفلاطون » و « أرسطو » إلا ليصلوا إليها والتي أصبح بينها وبينهم من بعد الشقة أضعاف ما كان في عهد هذين الحكيمين ، فأسس فيلسوفان من فلاسفة العصر مدرستين تدعوان إلى نبذ الشك واعتناق التأكد والايواء إلى أحضان الاطمئنان . فأما الأول فهو « زينون » مؤسس المدرسة الرواقية . وأما الثاني فهو « إيبكور » مؤسس المدرسة الايبكورية وقد أسافنا الحديث عن المدرسة الاولى وسنتناول هنا المدرسة الثانية ونشرح الوسائل التي سلكتها للوصول إلى غايتها بعد أن نمر

مسرعين بشيء من حياة مؤسسها وأخلاقه

# ( ١ ) شخصية إيبيكور

١ - مبادئ

ولد « إيبيكور » في أتيننا أو في « ساموس » سنة ٣٤١ قبل المسيح .  
وكان أبوه أستاذاً في إحدى المدارس الاغريقية . أما أمه فكانت  
ساحرة تذهب إلى المنازل لتلاوة الرقى والتعاويذ التي كان العرافون والمشعوذون  
يستعملونها في ذلك الحين لبراء المرضى وطرد الارواح الشريرة من  
أجسامهم . وكان « إيبيكور » وهو صبي يصحب أمه في هذه المنازل  
جوهرى كل ما تصنعه فيها ، ويشاهد بنفسه هذا التهريج وذلك الاحتيال  
الذين كانت تتقنهما للوصول إلى كسب المال . ويؤكد بعض مؤرخي  
الفلسفة أن دجل هذه الأمم المحتالة كان له على فلسفة هذا الصبي أثر شديد ،  
فهو الذي بغضه في التدين وحمله على نبد كل فكرة تتعلق بـ « ما وراء  
الطبيعة » لأن السحر جزء منه ، ولأنه شاهد منذ نعومة أظفاره  
كيف كانت أمه تكذب في هذه الناحية . ومهما يكن من الامر فقد تفرغ  
« إيبيكور » بكل قواه لدراسة الفلسفة من طليعة شبابه . وكان « بانفيل  
الافلاطوني » و « نوزيفان الديموكريتي » أستاذين له في أول عهده  
بالفلسفة . وقد تلتقى بعض ثقافته في « ساموس » والبعض الآخر في أتيننا  
حين ارتحل إليها حوالي سنة ٣٢٣ ولكن مقامه في هذه المدينة الأخيرة  
لم يطل ، إذ لم يلبث أن غادرها الى « كولوفون »  
وفي سنة ٣٠٦ أى وهو في الخامسة والثلاثين من عمره عاد الى أتيننا

فأسس المدرسة الايبكورية في حديقته الجميلة التي اشتراها وبني فيها منزله-  
ومدرسته وظل يدرس فيها طول حياته . وكان يقبل في هذه المدرسة-  
الشبان والشابات لا يفرق في ذلك بين طبقة وأخرى بل قد قيل : انه-  
كان يقبل فيها العبيد على النحو الذي لم يكن مألوفاً عند الاغريق من قبل .  
ومن مشاهير تلاميذه الذين كان لهم شأن فيما بعد : « هيرمارك »-  
الذي خلفه على زياصة المدرسة فيما بعد : « منتهم أيضا : « ميتروودور »-  
و « پوليانوس » و « كولوتيس » و « إيلدومينييه » .

وأخيراً توفي « ايبكور » في سنة ٢٧٠ قبل المسيح بعد أن مرض-  
بالشلل مرضاً قاسياً لا يكاد إنسان يقوى على احتماله ، ولكنه كان أثناء-  
وطأة المرض الثقيلة يقابل الآلام بشجاعة واحتمال ، بل يهدوء وابتسام-  
وقد ترك بعد موته وصية مكتوبة أبانت لنا انه كان يضع مستقبل-  
مدرسته في الدرجة الأولى من مشاغل حياته . وقد وضعت الينا هذه-  
الوصية أو هذه الوثيقة التاريخية الهامة على يدي « ديوجين لا إرس » .

## ٢ - أهموف

كان « ايبكور » بشوش الوجه ، طلق الخيا لا تكاد البسمة-  
تفارق ثغره مهما تعاقبت على نفسه الحوادث وتوالت على قلبه معاكسات-  
الأيام . وكان لطيف النقاش ، حلو الحديث ، عذب النكتة لا يخلو من-  
سخر ، فجعلته هذه الخلال محبباً من جميع جلسائه ومعارفه ومكنت له في-  
قلوب أصدقائه وتلاميذه الى حد بعيد . وأكثر من ذلك كله أنه كان-  
شديد الوفاء لأصدقائه ، قوي التعلق بهم إلى درجة جعلته يضع الصداقة

حتى أعلى مرات الحياة حيث يقول ما نصه : « ان امتلاك الصداقة هو  
أهم جميع ما تقدمه الينا الحكمة من سعادات الحياة ، بل إن هذه الناحية  
تتفوق النواحي الأخرى بدرجات عظيمة » . ( ١ )

ومن أبرز الخصائص التي اشتهر بها : حبه العميق للتفلسف ،  
ذلك الحب الذي جعله يضرب عرض الأفق بقاعدتي « أفلاطون »  
و « أرسطو » اللتين تجدان بدء التفلسف بسن خاصة عند الشباب ،  
ويصرح بوجود هدمها وبضرورة البدء في التفلسف من سن مبكرة  
هو عدم الكف عنه حتى آخر الحياة . وهو في هذا يقول : « يجب على  
الشباب أن لا ينتظر الى وقت معين لكي يتفلسف كما يجب على الشيخ  
أن لا يتعب من أن يفلسف كذلك ، لانه فيما يتعلق بعناية الشخص  
ببترية نفسه لا يصبح مطلقا أن يقال : إن الوقت لم يكن بعد ، ولا إن  
الوقت قد فات ، لان من يقول : ان وقت التفلسف لم يحل بعد أو  
انه قد مضى ، يكون مثله مثل من يقول : إن ساعة اشتها السرور  
والسعادة لم تكن أو : قد انقضت » . ( ٢ )

## ( ٢ ) مصادرنا عن هذه المدرسة

تنقسم مصادرنا عن هذه المدرسة إلى قسمين : القسم الاول هو ما  
سماه الباحثون بالمصادر الباشرة ، وهو ينحصر في مؤلفات « إبيكتور »  
تفسيه . والقسم الثاني هو المصادر الغير الباشرة وهو يتكون من مؤلفات

( ١ ) أنظر الفكرة الثالثة والمشرين من مجموعة « اوزنير »

( ٢ ) أنظر فقرة ١٢٢ من الكتاب العياشر من حياة الفلاسفة لديوجين لا إرس .

المؤرخين الذين كتبوا عن هذا المذهب .  
فأما المصادر المباشرة فهي : ( ١ ) الرسائل الثلاث التي كتبها  
« إيبيكور » إلى ثلاثة رجال من أنصار مذهبه كانوا مشغولين بالتبشير  
به في بلاد أخرى . وتعرف هذه الرسائل في اصطلاح الايبيكوريين بالمناهج .  
وتحتوى الرسالة الأولى على القسم الطبيعي من هذا المذهب . وتشتمل  
الثانية على إيضاح قسم السماء والعالم . وتجمع الثالثة آراء « إيبيكور »  
في الأخلاق .

( ٢ ) مجموعتان من جوامع الكلم التي أوجز فيها « إيبيكور » آراءه  
ونظرياته في أفرع مذهبه المختلفة .

وتحتوى الأولى من هاتين المجموعتين على أربعين فكرة جوهرية .  
والثانية على إحدى وثمانين فكرة وقد كشفت هذه المجموعة الأخيرة في  
سنة ١٨٨٨ . وقد نشر الأولى منهما العالم الألماني « أوزنير » .  
هذا هو القدر الباقي من مؤلفات « إيبيكور » . وقد كتب غير ذلك  
كثيراً من المؤلفات فقدت كلها ولم يصل منها حتى الآن شيء إلى أيدي  
المحدثين . ومن هذه الكتب كتابه الذي عنوانه : « عن الطبيعة » والذي  
بلغت أجزاءه سبعة وثلاثين جزءاً . ومن ذلك أيضاً : بضع رسائل في  
المنطق والأخلاق

أما القسم الثاني وهو المصادر الغير المباشرة فمنه ( ١ ) كتاب  
« لوكريس » الذي عالج فيه القسم الطبيعي من مذهب « إيبيكور » مستنداً  
في دراسته إلى ما وصل إليه من النصوص الايبيكورية كما يقول . ( ٢ )

شذرات منفردة وصلت الينا عن طريق المؤرخين كـ « ديوجين » لا إرس  
وأمثاله . . .

## (ج) مذهب

### ١ - أصول الجوهريه وآثاره

لم يكن « إبيكور » يطمع فيما طمع فيه « أفلاطون » و « أرسطو »  
من تأسيس الأنظمة السياسية أو خلق قواعد تسيير تليها الحكومات أو  
تشريع الدساتير والقوانين ، بل لم يكن يفكر البتة في الوطن وعظمته ولا  
في الحكومة وسياستها ، وإنما كان همه هو أن يخلص النفس البشرية مما  
يحيط بها من مخاوف « ما وراء الطبيعة » وأوهامه ، وأن يحقق لها ما  
يسميه بالحرية الأخلاقية .

ويتلخص الغرض الاول في أن يتخلص الانسان من المخاوف الثلاثة :  
الخوف من الآلهة والخوف من الموت والخوف من الجحيم . وقد حدد  
الغرض الثاني بتحرير الانسان من الاخلاق الخرافية الثقيلة الاحتمال في  
رأيه . وعلى الجملة : فقد كانت فلسفته لا تنشغل إلا بالفرد على حدة ،  
وكانت تنحصر في الرمي الى إبادة أوهام العامة وخرافات الجماهير التي  
خضع لها بعض الفلاسفة عند وضع نظرياتهم فكلوا بها أفراد بني الانسان  
وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب .

ولهذا أحبه كثير من الناس وبادروا إلى اعتناق مذهبه الذي رأوا فيه  
طلائع خلاصهم من الآلام والأوهام . وقد أطلقوا عليه لذلك اسم المنقذ

أو المخلص وغالوا في الثناء عليه من أجل هذا الإقناذ مغالاة شديدة ، بل إن أحد هؤلاء المغالين وهو « لوكريس » قد رفعه الى مرتبة الإلهة بعد موته بنحو مائتي سنة حيث قال ما نصه : « إنه كان إلهاً ، نعم إنه كان إلهاً ، ذلك الذي كان أول من اكتشفوا وسيلة الحياة التي يسمونها الآن بالحكمة ، ذلك الذي بوساطة فنه أبقنا من عاصفة وأية عاصفة هي ! ومن ليل ، وأى ليل هو ! لكي يثبت حياتنا في مقر هادىء أعظم الهدوء ، ومنير أسطع النور » ( ١ )

### ٣ - تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها

عرفت المدرسة الايبكورية الفلسفة بأنها « النشاط العملى الذى يحقق السعادة فى الحياة » . ولا ريب أن السعادة التى قصدت إليها هي اللذة كما سيتبين ذلك من خلال أجزاء مذهبها . وإذا فموضوع الفلسفة عندها هو كل ماله مساس بتحقيق هذه اللذة من قريب أو من بعيد تحقيقاً عملياً . وبهذا تكون هذه المدرسة قد دانت النظريات الفلسفية العالية وورمتها بأنها غير محبوبة . وبعبارة أصرح تكون قد نزلت بالعقلية والخلقية البشريتين من انسانيتهما الى حضيض الحيوانية الزرية .

ولكن هذا النزول بالفلسفة لم يمنعها من أن تقسمها الى المنطقيات والطبيعات والالهيات والنفسيات والاخلاقيات . وسنمر بكل واحد من هذه الاقسام موضحين نظرياته ومبادئه ما استطعنا الى ذلك سبيلاً .

( ١ ) أنظر صفحہ ٣٣٥ من الجزء الاول من كتب برهبيہ .



يضع « إيبيكور » للنطق على رأس أقسام فلسفته ، بل هو يعتبره مقدمة ضرورية لقسم الطبيعيات ، ولكن منطقته خاص به فلا هو مشتمل على القضايا العقلية للمقدمة معنويًا وباللغة حد الدقة كمنطق « أرسطو » ولا على الجدليات النظرية للمغالية لفظيًا كمنطق « الرواقين » وإنما كان عبارة عن قضايا بديهية بسيطة ، مبنية كلها على الأجزاء المحسة بحسب . ولهذا كان منطقته مفهومًا لدى جميع الناس وأقلهم معرفة واستنارة . وكان ذلك مقصوداً له لأنه كان يكتب للعامة والجمهور أكثر مما يكتب للخاصة والمتقنين . وكان يرى أن كل مافي الكون من حقائق هو مأتى عن طريق الحواس وحدها ، وأن الحواس حين تدرك الأشياء تتصل بها اتصالاً صحيحاً لا يقوم دونه أى مانع . غير أن هذا الاتصال الذى بين الحواس والمدركات تارة يكون مباشراً كالذى بين حاستى الذوق واللمس ومدركتهما ، وأخرى يكون بواسطة وهو ما بين الحواس الثلاث الأخرى ومدركتها . وعلى أى الأحوال فهو اتصال مادي وجودى لا أثر فيه للنظر ولا للفروض . وهذه الوساطة لا تثبت من الحواس ، وإنما هى تثبت من الأشياء المدركة وتتم فى الهواء مكونة جسماً وجودياً ، أخذ طرفه يلامس الشيء المدرك ، والطرف الثانى يلامس الحاسة المدركة . ومن هذا التماس وحده يحدث الإدراك ، ويحدث وجود الحقائق لدى الإنسان .

وهذه الأجسام الوصلة منتشرة بكثرة فى الهواء ، وهى ككل الأجسام

الأخرى مكونة من ذرات صغيرة . ويختلف امتدادها باختلاف ذراتها  
وباختلاف الأجسام التي انبعثت عنها وظروف المدركات والحواس المدركة .  
وكذلك التصورات الداخلية التي يسميها الناس خيالية هي على هذه  
النمط تماما : تنبعث ذرات من لأشياء الوجودية التي تدركها الحاسة  
الداخلية قبل الحواس الخارجية فيظن بعض الناس خطأ أنها لم توجد بعد  
ثم تتجه هذه الذرات إلى الشخص الذي سيتخيل فتتغلغل إلى داخل  
ذاته . وهناك تلتقي بذرات أخرى فيحدث من هذا الاجتماع اتصال يشبه  
اتصال الحواس الخارجية بالمدركات . وعن هذا الاتصال ينجم الخيال .  
وإذاً . فكل إدراك داخلي أو خارجي راجع إلى الاحساس المادى  
التماس بوساطة أجسام مادية ولكن هذه الصورة أحيانا تتمزج بذرات  
أخرى أجنبية أثناء مرورها في طبقات الهواء إلى النفس فتشوه ويراهل  
الخيال أو الحلم على غير حقيقتها الوجودية كما نرى أحيانا فى المنام أو  
فى الخيال صورة مخلوق أسطوري لاوجود له فى عالم الواقع على صورته  
التي نراه بها .

أما التذكريات فهي تحدث من استيلاء الذرات الداخلية على الخارجية  
فاذا فرت منها حدث النسيان . وعند ذلك تصبح النفس فى حاجة إلى  
القيام بعمل آخر مستقر يعيد إليها تلك الذكريات المفقودة ، وذلك العمل  
هو قيام الذرات الداخلية بعملية استدعاء الذرات الخارجية ، فاذا وفقت  
إلى رغبتها بعثت الذكري من جديد . وبمقدار ما يكون هذا التوفيق تكون  
الصورة الحديثة أقرب أو أبعد من الصورة الأولى .

للوصول إلى المعرفة عند هذه المدرسة أربع وسائل ، وهي : الهوى ، والاحساس والشعور السلبي والتأمل الذهني . وإليك تعريفات هذه الوسائل وتفاصيلها :

١ - الهوى : هو مجموعة الشهوات والآلام ، وهو إحدى وسائل المعرفة ، لأن اللذة تبعثنا على التفكير في سببها وتلهمنا باهية معرفة هذا السبب . وكذلك الألم يدعونا إلى التفكير في منبثه وإلي البحث عن حقيقة علته . وهذا فضلا عن المعرفة التي تنجم عن انطباع ذكريات اللذات والآلام في نفوسنا انطبعا لها على ثقافتنا نتائج غير قابلة للوجود .

وإذا ، فالهوى بفرعيه طريق واضحة من طرق المعرفة .

٢ - الاحساس : هو حالة سلبية تحدث لنا على أثر طروء تغير من حال إلى حال ، وهو إحدى وسائل المعرفة أيضا ، لأنه يحدونا إلى التنقيب عن العلة الايجابية التي عنها نشأ التغير الذي سبب هذا الاحساس ، وهو وسيلة صادقة على شرط أن نبقى في دائرته الطبيعية وهي السلبية المطلقة . أما إذا قلناه منها إلى المرتبة الايجابية فقد عرضناه للخطأ . ومثال ذلك أننا حين نرى تلي بعد برجا مربعا يخيّل الينا أنه مستدير . فإذا تركنا إحساسنا في حالته الطبيعية وهي السلبية حكمتنا على البرج بأنه مستدير فحسب وكان حكمتنا صحيحا إلى أن تقترب منه فنحكم بأنه مربع . وأما إذا أخرجنا الاحساس عن فطرته كان حكمتنا هكذا : إن البرج

مستدير ، وسيظل مستديراً حتى بعد اقترابنا منه . ومن هنا يقع الخطأ في الأحكام لأن التفكير الملل إذ ذاك يشترك فيها . ونحن يجب أن نحترس من كل ما يشترك فيه التفكير الملل من أحكام . وفوق ذلك فإن الاحساس حينئذ يصبح ايجابياً ، ونحن قد اشترطنا في صدق الاحساس أن يكون سلبياً .

٣ — الشعور السلفي : هو الصورة المطبوعة في الذهن من أثر المحسات ، وهو وسيلة هامة من وسائل المعرفة . وذلك كأن ترى مثلاً فرساً للمرة الأولى فتنتطبع في ذهنك صورته ثم ترى بعد زمن حيواناً على بعد فتوحى إليك الصورة القديمة المطبوعة في ذهنك أن هذا الحيوان فرس . وبهذا الايحاء وحده تصل إليك هذه الجزئية من المعرفة ولولاه لظلت في كل مرة ترى فيها هذا الحيوان جاهلاً به حتى يعرفك معرف أنه فرس . وهذا الشعور السلفي صادق دائماً مادام مؤسساً على صورة تحققت عند أخذها سلامة الحواس وثبتت بعد هذا الأخذ صحة الموضوع الذي سجلت فيه وهو الذاكرة .

وهذه الصورة عند الايبكوريين مادية بحتة تسلك سبيلها الى موضعها من الذهن إما بوساطة الحواس ، وإما بوساطة ثقبو البدن الأخرى ولسنا نرى أنفسنا في حاجة بازاء هذه المادية المغالية الى أن نعلن أن هذه المدرسة تدين بمذهب الاسمية أو الاعتبارية إلى أبعد حدودها .

٤ — التأمل الذهني : هو عقلي محض مؤسس على المنطق التجريبي ولا يتعلق بالحواس ، وهو آخر الوسائل .

مثال ذلك : أننا لا نستطيع أن ندرك الفراغ بحواسنا ، ولكننا

يجب علينا أن نجزم بأن الفراغ موجود ، لأن الذي لا شك فيه هو أن الكون في حركة ، وان الحركة مستحيلة مع عدم الفراغ . فهذا الحكم مؤسس على قضية منطقية ضرورية وإن كنا لا نستطيع أن نثبته بالحواس . والتأمل الذهني لا يقل عما سبقه من الوسائل صدقا وقربا من الصواب على شرط أن يكون أساسه أبسط القضايا المنطقية وأكثرها بدها .

هذا كله من ناحية وسائل المعرفة ، أما الأشياء التي تقع عليها المعرفة ، فهي تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأول المحسات القريبة ، وهي كل ما نحسه عن قرب ونستطيع أن نجري عليه التجربة متى شئنا . والعلم المتعلق بهذا القسم يقيني . والثاني المحسات البعيدة ، وهي كل ما نحسه ولا نملك إجراء التجربة فيه لبعده عن تناول قدرتنا ، وذلك مثل الموجودات السماوية من : كواكب وأفلاك . والعلم المتعلق بهذا القسم ظني لغيبه التجربة الضرورية لليقين عند هذه المدرسة . والقسم الثالث ما لا يحس بالحواس الخارجية ، وهو كل ما تسلك ذراته الى الروح سبيل المسام الجسمية لا سبيل الحواس فتصل به الروح مباشرة لا عن طريق الاحساس الخارجي كغيره . والعلم بهذا القسم يقيني .

## ٤ - الطبيعيات

لا يوجد في رأي « إيبيكور » قوة عاقلة مسيرة للعالم كما رأى « أناجازاجور » ولا مبدع أنشأه كما رأى « أفلاطون » ولا محرك يقوده كما قال « أرسطو » . وإنما الكون عنده عدد من الذرات التي لا تتناهي ولا ترى ولا تقبل الاقسام الفعلية ، والتي يتخلف بعضها عن

بعض شكلا وحجما واستعداداً . وهي سابحة في الفراغ العظيم يصطدم بعضها ببعض فتكون من اصطدامها الكائنات الحية كالانسان والحيوان .

## حركة الذرات

لا تستمد الذرات التي يتألف منها الكون حركتها من قوة خارجة عنها ، وإنما هي « ديناميكية » تنبعث من داخلها . وبعبارة أدق : الحركة جزء أساسي في الذرة لا ينفصل عنها ، ولا توجد هي بدونها ، وإنما تكون هذه الحركة أحيانا كامنة في الذرة فلا تظهر . وكما تتحرك الذرات تبعاً لقانون الحركة « الديناميكي » كذلك تسقط الى أسفل خضوعاً لناموس الثقل أو لناموس التجاذب الطبيعي الموجود بينها ولا تجذبها أية قوة أجنبية . وقد جر هذا التعبير على « إيبيكور » اعتراضات وتهكمات كثيرة حتى أن خصومه كانوا يوجهون إليه هذا السؤال في شيء من السخرية : « حيث أنك تقول : إن الفراغ لا يتناهي ، فهل يعقل أن يكون لما لا يتناهي أسفل وأعلى ؟ » . غير أن « إيبيكور » أجاب على هذا السؤال بأنه لا يقصد الأعلى والأسفل بأجلى معانيهما ، وإنما يقصد الأعلى والأسفل النسبيين . ولا شك أنهما كافيان لتحقيق ناموس الثقل والتجاذب اللذين يدفعان بالذرات إلى الهوى في نظام عمودي طبيعي متناسق كقطرات المطر . ولكي يتحقق خضوع الذرات لهذا القانون الأخير فتكون بتحقيقه الموجودات المحسنة يجب أن يتعد بعضها أحيانا عن تلك الأعمدة السقوطية ، ولكن هذا الابتعاد ينشأ دائماً من حركة « ديناميكية » غير منظمة ، بل خاضعة للمصادفة البحتة ، ولهذا هي تعرض للبعض دون البعض الآخر فيحدث التقاء الذرات ببعضها فتكون

الجسم الكبير ، والفضل في ذلك عائد الى هذه الفوضى ، إذ لو كان هناك نظام في هذا الابتعاد عن الأعمدة لما وقع التصادم ، ولو اتفقت التصادم لاتفى تآلف الكائنات .

ومن المعلوم أن « الايبكوريين » لم يستطيعوا التذليل على هذه النظرية بأدلة محسوسة ، لأن الذرات وحركاتها وتحاذبها وكيفية تكون الأجسام منها غير مدركة بالحس . فليس في وسعهم إذاً ، إلا سلوك طريق التأمل الذهني المؤسس على التجربة ، وذلك مثل قولهم مثلاً :

حيث اننا نشاهد أن الاجسام تنمو وتنحف ، والأقشنة تخلق فترق ، والروائح تمتزج بالهواء ثم تدفعها قوة أخرى فتبعدها عن أمكنتها الأولى . فكل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن الاجسام مكونة من ذرات تجتمع في حالة نمو الجسم ، وصنع القماش ، وشغل الرائحة المكان الذي يمكن أن تصل منه إلى أنوفنا ثم تتفوق في حالة بدء الجسم في النقص ، وصورورة القماش في حالة الخلق ، وانهزام أجسام الروائح أمام أجسام الهواء وهلم جرا .

وعند « الايبكوريين » ان الهواء والبخار مكونان كذلك من ذرات تتميز بالحرية وعدم التقيد بالأعمدة . وعلى الجملة . فان وجود كل ما في الكون وعدمه ليس إلا اجتماع الذرات وتفككها بحسب وتبعاً لاختلاف ظروف هذا الاجتماع وذلك التفرق تتغير الموجودات . فليس وجود الكائنات الجامدة ولا سيلان السائلة إلا نتيجة لاختلاف ظروف اتصال الذرات ببعضها . وفي أثناء تآلف هذه الذرات تحدث من اجتماع بعضها مع البعض الآخر حقائق أخرى ثابتة مثل اللون والطعم والرائحة ، ولا

نزول إلا بزوال هذا الاجتماع الذي نشأت عنه هذه الحقائق . أما الوجود  
والعدم ، فهما مجازان لا أكثر ولا أقل والحياة ليست جديدة في الاجسام  
ولا طارئة عليها ، وإنما هي كامنة في كل ذرة حتى إذا ما توفرت لها  
ظروف البروز برزت ، وكل جسم يظهر ساكنا فان سكونه لا يخرج  
عن ظهور سطحي ، وإنما هو مشتمل على حركة واضطراب داخليين .

وكان « ايبيكور » في نظره الى السكون لا يجب أن ينشغل بدراسة  
النظريات العامة ، ولا أن يتغلغل إلى الجزئيات والتفاصيل ، وإنما كان يريد  
أن يصل رأسا إلى أسباب الظواهر الطبيعية . وهو لهذا كان يسخر من  
الفلكيين الذين كانوا يضطربون من كسوف الشمس وخسوف القمر ، ويعززون  
ذلك إلى تأثيرات الآلهة ، فكان يصرح بأنه ما دفعهم الى هذا الخوف  
الموهوم إلا جهلهم بمآتي هذه انظواهر وعللها الطبيعية ، ولو أنهم عرفوا  
هذه العلة ، لنجوا من هذه المخاوف الخرافية ، . فمثلا علة كسوف الشمس  
فيما يرى هي إما تعرض القمر بينها وبين الأرض ، وإما قيام جسم آخر  
غير مرئي بين الشمس وبين الأرض ، وإما حركة انطفاء طبيعية تطوف  
بالشمس كما وجدت عليها . وعلى أي الاحوال فلا توجد رابطة بين  
هذه الظاهرة وبين الآلهة .

وكان « ايبيكور » يرى - كما رأى أنا كسياندر من قبل - وجود  
عوامل كثيرة غير عالمنا هذا مؤلفة كلها من الذر الذي لا يتناهي ، وشاغلة  
بعض الخلاء الذي لا يتناهي . وكما يقول بما قال به معاصروه ومن سبقوهم  
من الفلاسفة والفلكيين من أن الأرض هي المركز الرئيسي للأفلاك في  
عالمنا هذا .



يرى « إبييكور » أنه لا أثر في هذا العالم إلا للذر والفراغ والمصادفة ، وأن الانسان مهما تقب في هذا الكون فانه لن يعثر على أى أثر للآلهة . وإذا ، فلا فائدة ألبتة في الآلهة ، لأن اجتماعات الذرات تبقى مادامت قابلة للبقاء ، فاذا أمتحت منها هذه القابلية بسبب ظرف من الظروف حدث التفتك حلالا . ولهذا لم يكن عالمنا الحاضر إلا اجتماعا متينا لا يزال النجاح حليفه ، وأن العملة الوحيدة في وجود النظام في بعض الأشياء هي زوال عدم النظام من هذه الأشياء ، وهذا الزوال يقع من نفسه .

وفوق ذلك ، فان دراسة الطبيعة وخواص الأجسام ومظاهر الكون وتبع التاريخ البشرى لا تنتهى بنا - في رأيه - إلى الآلهة ككلمة لوجودنا ، بل لا تدلنا على أن لهم أية صلة بنا .

من خلال هذه التصريحات وأمثالها يظهر للباحث الاحاد جليا في تعاليم هذه المدرسة ، ولكنه إذا درس النصوص الواردة في هذا الشأن من جهة ، ودقق النظر في بقية أجزاء المذهب من جهة أخرى تبين له أن « إبييكور » يقول بضرورة وجود الآلهة ، لأن فكرة الالهية موجودة في رؤوس الناس ، وأنت تذكر أن « إبييكور » صرح في قسم المنطق بأن الخيال لا وجود له وبأن كل فكرة حقيقة ، وأن أية فكرة لم تخطر لصاحبها إلا عن طريق إحساس حقيقى بوساطة الحاسة الداخلية ولو في حالة النوم ، ولا يمكن أن تتصل الحاسة إلا بما هو موجود فعلا

وإن لم تعترف الحواس الخارجية بوجوده . / واذاً ، فالآلهة موجودون ، لأن الانسان فكر فيهم أو رآهم في أحلامه ، ولكن هؤلاء الآلهة هم عنده عالم مؤلف من موجودات تختلف مع البشر في مادتها ، لأنها مكونة من ذرات لطيفة شفاقة ناعمة اللمس . وكما يختلف الآلهة عن البشر في المادة يختلفون عنهم في أساليب الحياة فلا ينامون مثلهم ، لأن النوم قد تتخلله أحلام مزعجة ، والآلهة لا يزعجون ولا يضطربون . وهم يأكلون من طعام خاص بهم ، لأن طعام البشر لا يتفق مع طبيعتهم ، وهم يتكلمون فيما بينهم باللغة الاغريقية ، إذ هي وحدها الجديرة بمقامهم .

وهؤلاء الآلهة عنده لا ينشغلون بهذا العالم ألبتة ، ولا يكلفونه بطقوس دينية ، ولا بأوامر اجتماعية ، ولا يطلبون منه تضحيات وقرابين . وعلى الجملة لاصلة بينهم وبين هذا الكون ، وإنما هم يعيشون في الخلاء الذي بين العوالم سعداء مغتبطين لا ينغصون أنفسهم بالآلام هذا العالم وأحزانه .

## ٦ - النفس

لا يؤمن « إبيكور » بأن هناك شيئاً وراء الطبيعة يقال له النفس ، وإنما توجد في رأيه حياة فعلية تنشأ من اجتماع الذرات ، وهذه الحياة مصحوبة في الانسان بروح طبيعية مادية تحل في الجسم ، تقوى بقوته وتضعف بضعفه وتهلك بهلاكه ، غير أن الذرات التي تتألف منها هذه الروح الانسانية ليست كثيفة خشنة كذرات الأجسام ، وإنما هي ذرات لطيفة ناعمة مستديرة دقيقة خفيفة وهي من أربعة عناصر مختلفة : النار والهواء والرياح ، والعنصر الرابع يدعى بالجواهر المفكر وهذا العنصر الأخير هو

الذى يقود الحياة العقلية فى الانسان . أما عنصر الهواء فهو جوهر الهدوء فيه . وأما عنصر النار فهو جوهر الشجاعة . وأما عنصر الريح فهو جوهر الخوف . وهذه الثلاثة الأول توجد فى الانسان والحيوان . وأما الرابع فلا يوجد الا فى الانسان وحده . وقد يتغلب عنصر من العناصر الثلاثة على الاثنين الآخرين فى حيوان من الحيوانات ، فيظهر أثر هذا التغلب جليا فى ذلك الحيوان كما تغلب عنصر النار فى الأسد ، وعنصر الريح فى الظبي ، وعنصر الهواء فى الثور . فكان الأول . مثال الشجاعة ، والثانى مثال الجبن ، والثالث مثال الهدوء . وصلة الروح بالجسم هى التى تمكنها من أداء مهمتها . وعندما تنعدم هذه الصلة تتحلل النفس وتتلاشى وتتفرق ذراتها شذر مذر .

وعند « إيبيكور » أن ذرات العناصر الثلاثة التى يشترك فيها الحيوان مع الانسان منتشرة فى جميع الفراغات الموجودة بين ذرات البدن . أما ذرات العنصر الرابع فمقرها الصدر .

## ٧ - الاخيرى

قلنا فيما تقدم : ان ايبيكور قد سجل أخلاق مدرسته فى إحدى الرسائل التى بعث بها الى أنصاره . والآن نقول : إن هذه الرسالة قد احتوت على المبدأ الآتى وهو : إن غاية كل حى اللذة . وأوضح الأدلة على هذا أن الحيوان مدفوع بغيرته إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من اللذة وإلى الفرار من الألم . ولما كانت طبيعة الانسان تشبه طبيعة الحيوان فقد وجب أن تكون اللذة مرمى الجميع وأن تكون محاولة إبعاد الانسان عن

هذه اللذة هي محاولة لاقتصائه عن طبيعته . وهذه المحاولة إما أن تفشل  
وإما أن تنتج شقاء هذا المقصي عن غريزته . وفوق ذلك ، فإن الانسان  
لا يصل إلى مرتبة الحكمة الا بعد شعوره بالهدوء التام ، وهذا الهدوء  
لا يتحقق الا بخلو الجسم من الآلام والروح من الاضطرابات ، وهذا  
الخلو لا يتيسر الا بتحقيق اللذتين السلبية التي هي عدم الاحساس بالألم  
في حالة السكون ، والايجابية التي هي الشعور بالسرور في حالة الحركة .  
على هذا المبدأ تأسست الأخلاق الايبيكورية وهو مبدأ جلي صريح  
في جعل اللذة الجسمية غاية الحياة ومرماها ، ولكنه صريح أيضا في أن  
اللذة إذا وصلت إلى حد إحداث اضطراب في الجسم أو في الروح  
انقلبت رذيلة . غير ان خصوم « ايبيكور » السيئي النية قد اتخذوا  
من هذا التصريح مستندا لرميه في أخلاقه النظرية بأنه قال باللذة الحيوانية  
التي لا تقف عند حد ، وفي أخلاقه العملية بالدعارة والمجون ثم شنوا عليه  
الغارة وأحاطوه بسياج سميك من التهم والمثالب . أما اخصوم النزهاء مثل  
« سينيك الرواقى » و « فرفيوس الاسكندرى » وغيرهما فقد اعترفوا  
بأن « ايبيكور » كان في حياته العملية قنوعا فاضلا ، بل أن هؤلاء  
الخصوم قد دافعوا عن هذه الحياة العملية دفاعا مجيدا .

وفي الحق أن التوفيق عسير بين حياة « ايبيكور » العملية التي يحدثنا  
عنها « سينيك » و « فرفيوس » وبين نظرياته الأخلاقية التي يقرر فيها  
بصريح العبارة أن اللذة التي يجعلها غاية الحياة هي اللذة الجسمية الخالصة  
التي يدعوها في غير حياء بلذة البطن ، وأن ما ادعاه السيرينيون من اللذائذ  
الروحية وهم باطل ، وهو يؤيد هذا الرأي متهمًا من خصومه أنصار اللذة

الروحية بقوله : « أنا لا أستطيع أن أدرك الخير إذا ألغيت من الحياة لذائد : الذوق والسمع والنظر والمتع الجنسية » (١) . ومن ذلك قوله أيضا : « بدون شك يوجد سرور نفسى ، ولكن هذا السرور لا يكون أبداً الا من ذكريات ماضى اللذائد الجسمية ومستقبلها . وكذلك جميع السرورات التى يخيل الى الناس أنها نفسية خالصة ، هى كلها مادية أو راجعة الى نتيجة مادية . فمثلا لا يشعر الانسان فى الصداقة بأى سرور إلا اذا تمثل فى الصديق أنه يشبه تمهدا بالأمن أو نوعا من الضمان ضد الألم (٢) .

ومثل ذلك العدالة هى فضيلة ، لأن عليها تبنى علاقات الناس التى بسببها يتمكنون من دفع المتاعب وجلب السرورات . والاعتدال فضيلة ، لأنه يقف اللذات عند الحد الذى اذا تعدته أتجت ألما ، واذا وقفت عنده أحدثت سرورا » (٣) . أو قوله :

« ليس للروح - إذا وجدت - عمل إلا التلذذ بماضى اللذات والاستمتاع بحاضرها والتفكير فى الأمل فى اللذائد المقبلة » .

ولهذا هو يمتق كل تفكير فى ماضى الآلام وكل تشاؤم يجر الى التفكير فى المتوقع منها فى المستقبل ويعده خروجا بالروح عن طبيعتها

ومما ينبغى أن يعرف فى مذهب « إبيكور » هو انه كان يفضل اللذة الطويلة على القصيرة ، والكثيرة على القليلة والتى لا تكلف صاحبها تعباً قبلها ولا بعدها على التى تكلفه ، وهو لهذا أعلن أفضلية اللذة السلبية

(١) انظر فقرة ٦ من الكتاب العاشر من (حياة الفلاسفة) لـ (ديوجين لارس)

(٢) أنظر صفحة ٣٥٧ من كتاب الاستاذ « برهيه »

(٣) أنظر صفحة ٩٧٥ من كتاب « جانبى » و « سياتى »

على اللذة الايجابية التي كان السيرينيون يقولون بها . وفي ذلك يقول ما  
معناه : لكي نعرف الفرق بين اللذتين : السلبية والايجابية يجب أن  
ننظر الى الانسان قبل أن تفسد المطامع فطرته ، فاننا نشاهد أنه لا يتطلع  
إلى شيء إلا إذا أحس بالحاجة اليه ، فإذا انتهت حاجته كف عنه واكتفى  
باللذة السلبية . فالطفل مثلا إذا شعر بالجوع والعطش طلب الطعام والشراب .  
وإذا انقطع الجوع والعطش عاد إلى سعادته الهادئة التي تفوق لحظاتها في  
اللذة لحظات الأكل والشرب نفسها ، لأنها خالية من الهياج الذي يصحب  
حتم اللذة الايجابية . وهذه النظرة الى الطفل تعلمنا أن أعلى درجات اللذة  
التي حددتها الطبيعة هي إبادة الألم لا أكثر ولا أقل . فمثلا وسائل  
إزالة ألم الجوع قد تختلف كثيراً ، ولكن الذي لا يختلف أبداً هو  
أن اللذة ستبقى دائماً منحصرة في إزالة ألم الجوع . وإذا تقرر ذلك  
استطعنا أن نحدد درجات اللذات ، مستضيئين في هذا التحديد بذلك  
النبراس الذي وضعته الطبيعة وهو جعل زوال الألم مثلا أعلى للذة . وهذه  
اللذات تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأولى اللذائد الطبيعية الضرورية وهي  
الأكل والشرب والنوم .

الثاني اللذائد الطبيعية الجمالية ، مثل الأظعمة الفاخرة والمشروبات  
اللذيذة والمتع الجنسية والزواج والأبناء وما شاكل ذلك .  
الثالث اللذائد التي ليست طبيعية ولا ضرورية كاذة المجد والشهرة  
والغنى . والفيلسوف يستطيع أن يكتفي بالأول فقط ، لأن كسرة خبز  
وجرة ماء تجعلانه يقاسم « زوس » سعادته وهناؤه . أما القسمان : الثاني  
والثالث فهما جديران بأن يجرا عليه الاضطراب . ولهذا يحسن أن يتخلى  
عنهما بتاتا .

ولسنا ندرى ما هو السلوك العملي الذى سلكه « ايبيكور » بازاء القسم الثانى من اللذائذ . أما القسم الثالث فنحن نعلم عن طريق « سينيك » و « فرفيوس » كما أسلفنا أنه كان قنوعا وأنه لم يحاول الغنى فى حياته قط ، وأنه كان يعاف المناصب الحكومية على اختلاف ألوانها وأنه كان يعمل هذه الخطة بأن المناصب تحدث حتما اضطراب النفس من جهة ، وتلجىء صاحبها الى ارتكاب جريمة النفاق فى إرضاء الرؤساء والجاهير من جهة أخرى . وهو فى هذا يقول : « إن من حسن حظى أن لم أختلط يوما باضطرابات الحكومة وأن لم أحاول قط أن أرضى الشعب ، لان الشعب لا يفهم ما أعرف ولا يتفق معى فيه ، ولأنى أيضا أجهل ما يتلامم معى » . ( ١ )

وقد احتفظ « ايبيكور » بهذه السعادة فى نفسه حتى مات بالرغم من ألم العلة المبرح الذى عاناه زمنا طويلا من حياته ، لانه كان يعتقد أن الانسان لا يجدر باسم الحكيم إلا إذا جاهد عمليا ضد الامراض والآلام والتاعب القاسية . وكان أثناء هذا الجهاد مقتبضا سعيدا . أما أولئك المتشائمون المحزونون الذين يتمنون الخلاص من الحياة لما فيها من شقاء وتنغيص ، فهم فى رأيه لا يرتفعون درجة واحدة على أولئك الموسوسين من العامة والجهلاء الذين يشقون أنفسهم بالخوف من عذاب جسمانى خرافى فيما يسمونه بالعالم الآخر ، تلك الخرافات التى أبطلتها نظرية الذرات تمام الأبطال .

---

(١) انظر صفحة ٩٧٥ من كتاب ( جانيه ) و ( سياتى )

من كل ما تقدم يتبين أن آراء « إبيكور » في الأخلاق النظرية مسفة وضیعة ترمی إلى إنزال الانسان من عرش إنسانته إلى مستوى الأنعام فتمتبر المثل الأعلى للحيوان مثلا أعلى للانسان ، وتجزم بأن ما كان غاية للأول ، وجب أن يكون غاية للثاني ، وهذا منتهى الضعة والابتدال ولكن قوما من القدماء والمحدثين الأوروبیین قد دافعوا عن إبيكور دفاعا واهنا متخاذلا ، فعزوا إليه أنه كان يقدم اللذة الروحية على اللذة الجسمية . وقد اندفع وراء أولئك الغربيين بعض المصريين فنسبوا إلى « إبيكور » تقديم اللذة الروحية على اللذة الجسمية . ولو أن هؤلاء وأولئك تأملوا قليلا في الجزئيات الأخرى من المذهب ورأوا هذه المادية التي تكتنفه من أوله إلى آخره : في الألوهية والنفس ووسائل المعرفة والمنطق ، لجزموا بأنهم حين يعززون الروحية إلى « إبيكور » إنما يسيرون في طريق لا يتفق مع المنطق في شيء .

٨ - تأثر الإبيكورية بما قبلها منه المراسم

إن أهم ما يلاحظه دارس فلسفة « إبيكور » أولا هو أثر « ديموكریت » الواضح فيها ، لأن « إبيكور » بنى فلسفته كلها على أساس نظريتي « النر والفراغ » الماديتين اللتين هما العنصران الجوهریان لمذهب « ديموكریت » . وتعرف نظرية الذرات هذه بنظرية العوالم الكروية التي لا تنهاى ، وهي تؤدى إلى نبد القول بخلق الآلهة للكون وتأثيرهم فيه ، وهذا التأثير جاء للمدرسة الإبيكورية عن طريق « نوزيفان » تلميذ « ديموكریت » وأستاذ « إبيكور » .



## المدرسة البيرونية

تمهيد

لما احتدم الخلاف بين المذاهب الفلسفية وبلغ التناقض أشده بين المدارس : فأخذ أشياع السوفسطائيين يجزمون بأنه لا وجود إلا للحقيقة الاعتبارية ، وهب أتباع « سقراط » يجاهرون بوجود الحقيقة المطلقة ، وجعل تلاميذ « أفلاطون » يتشيعون لنظرية « المثل » وأتباع « أرسطو » يهاجمونها في شيء من العنف ، وهذا فضلا عن تناقض المدارس الأخرى مثل : « الليبارية » و « السينيكية » و « السيرينائية » وغيرها .

لما ظهرت هذه المدارس كلها وأخذت أمكنتها تحت الشمس ، زاد الارتباك وعم القلق وشمل جميع النفوس اضطراب لا مصيد له إلا هذه المتناقضات المزعجة ، فشرع جماعة من المفكرين بالحاجة الشديدة إلى الراحة والهدوء وآمنوا بأن الوسيلة الوحيدة للفوز بهما هي نبد كل تعاليم هذه المدارس من غير استثناء ، وإحلال الارتياح المطلق محلها . وعلى هذا الأساس نشأت المدارس الارتياحية ، وأهمها المدرستان : « البيرونية » و « الأكاديمي الحديثة » .

وإذا فتشنا عن العنصر الأول لهذه الارتياحية في بلاد الإغريق وجدناه أقدم من « بيرون » ، بل يصرح بعض مؤرخي الفلسفة أنه خرج من مدرسة « أفلاطون » وإن كان لم يبلغ هذا القدر من الاستفحال

الجزء الثاني — ٢٠٩ — (م ١٤ - الفلسفة الإغريقية)

إلا على يد « بيرون » بعد زيارته للبلاد الهندية واصطحابه رجال الدين،  
فيها كما سنشير إلى ذلك ، لأن « أرسيزيلاس » - وهو أحد تلاميذ  
مدرسة أفلاطون - هو مؤسس « الأكاديمية الحديثة » التي كان للمذهب  
الارتيابي فيها شأن عظيم .

ومهما يكن من الأمر فإن المدرسة « البيرونية » هي أهم المدارس

الارتيابية على الاطلاق . وهاك موجزاً عنها :

## (١) حياة بيرون

لايكاد تاريخ الفلسفة يعرف شيئاً يذكر عن حياة « بيرون »  
الفيلسوف الارتيابي الشهير بالرغم من انه كان معاصراً لأرسطو ولزينون  
وإبيكور . والسبب في ذلك راجع إلى أنه لم يكتب شيئاً من المؤلفات .  
ولولا « ديوجين لايرس » و « أوزيب » اللذان كتبا عنه  
معتمدين على تلميذه « تيمون » لما عرفنا عنه شيئاً حقيقياً ، لأنه قد نسج  
حوله كثير من الخرافات ونسبت إليه آراء لم تدر له بخلد . وقد كتب  
عنه « أنتيجون الكاريسي » كتاباً حوى - فيما يظهر - كثيراً من  
المنتحلات . ولهذا يجب الاحتياط منه . وعلى أى الأحوال فكل ما نعرفه  
عنه هو أنه ولد حوالي سنة ٣٦٥ وأنه رافق الاسكندر الأكبر في حملته  
في آسيا وأنه سافر إلى بلاد الهند واختلط هناك بالكهان ورجال الدين  
والفلاسفة فتأثر بارتياهم المغالى وبعدم أكثرهم بما في هذه الحياة ، وأنه  
عين كاهناً في « إيليا » مسقط رأسه ، وأنه ذهب إلى « أتينا » في



من شاء أن يكون سعيداً فعليه أن يحيط علماً بالنقط الثلاث الآتية :  
 (١) النظر إلى الأشياء الموجودة في الكون . (٢) معرفة أى التصرفات يجب  
 أن تتبع نحو هذه الأشياء (٣) معرفة نتائج هذه التصرفات .

ويشرح «بيرون» النقطة الأولى فيقرر أنه «لا يوجد بين الكائنات  
 أى فرق ثابت يميز بعضها عن بعض ، وأن افعالاتنا وأحكامنا على  
 الأشياء نفسها يجب لهذا أن لا توصف لابصحة ولا يبطلان ، لأن  
 ماهيات الأشياء نفسها غير ثابتة ولا محققة الوجود .

وفي الواقع أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبائع الأشياء ، وإلا  
 فمن أين تأتينا هذه المعرفة ؟ أمن الجواسر ، وهي التي تكشف لنا الأشياء  
 على ما تظهر عليه ، لا على ما هي عليه في ذاتها ؟ أمن العقل ، وهو الذي  
 في أخص خصائصه وأقوى سلطانه ( أى في الناحية الاخلاقية ) لا يعتمد  
 إلا على العرف والعادات ؟ « (١)

ويلخص «بيرون» النقطة الثانية في العبارة الآتية : يجب أن لا تؤمن  
 بشيء ألبتة وأن لا يكون عندنا ميل الى أى شيء ، بل أن لا تكون لدينا  
 فكرة محددة نحز أى موجود أو معدوم في هذا الكون ويجب أن نضع  
 نصب أعيننا هذه العبارات الثلاث :

(١) « لاشئ في الكون مستمتع بمرتبة الوجود أكثر من استمتاعه  
 بمرتبة العدم » .

(١) أنظر فقرة ٦١ من الكتاب التاسع من كتاب «حياة الفلاسفة» لـ «ديوجين لايرسي»

يقصد « بيرون » بهذه العبارة أن يعلن أن جميع الإيجابيات والسلبيات مستوية في نظر العقل العارف ، وأن الحكيم حقا هو الذي يجب أن لا يحكم لأحدها بوجود ولا للآخر بعدم ، لأن هذه الأحكام بالوجودية أو بالعدمية إنما هي خصائص العامة والجواهر السطحية التي تندفع وراء حواسها وانفعالاتها فتقرر في سرعة وسهولة أن هذا موجود وذاك معدوم . أما الفيلسوف فهو الذي يعرف الأشياء معرفة حكيمة . ومعرفته إياها تستدعى اعتباره إياها في مرتبة واحدة بالنسبة إلى الوجود والعدم .

( ٢ ) « إن كل شيء موجود ومعدوم في آن واحد » .

يريد أن يقرر في هذه العبارة أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في آن واحد إذا اختلف الاعتبار له ، بل إذا اختلفت ظروف الاعتبار الواحد وانفعالاته أو غير اعتباره ، فإن العدم يصير وجوداً ، أو الوجود يصير عدماً أسرع من ضربة الصاعقة . وفي الحق أنه لم يكن هناك وجود فتحول إلى عدم ، ولا عدم فتحول إلى وجود ، وإنما هي نظرات سطحية إلى أشياء لا حقائق لها ولا مهايما .

( ٣ ) « لا موجود ولا معدوم في هذا الكون »

معنى هذه الجملة الأخيرة واضح مما تقدم وهو أن لا موجود ولا معدوم في ذاته أي وجوداً مطلقاً أو عدماً مطلقاً ، وإنما هي اعتبارات كما تقدم . وبهذا الرأي تقترب المدرسة البيرونية بعض الاقتراب من المدرسة السوفسطائية . ولعل هذا القرب هو الذي خدع التراجم العرب ودفعهم إلى عد المدرسة « اللا أدرية » ضمن فرق السوفسطائية وقد أبنا خطأ هذا الرأي ورددنا عليه في موضعه .

أما النقطة الثالثة وهي معرفة نتيجة ما يشير به بيرون من هذه التصرفات

فيوجزها هذا الفيلسوف في قوله : « إن هذا السلوك ينتج نتيجة حتمية مجزوما بها ، وهي هدوء النفس واطمئنانها » . وإذا ، فمدرسة بيرون مدرسة س-مادة وهدوء قبل كل شيء ، وهذه هي روح العصر كله إلا أن كل مدرسة سلكت إلى هذه الغاية وسيلة تباين وسائل المدارس الأخرى كما أسلفنا ، فـ « بيرون » مثلا لما رأى معاصريه ينسبون سعادتهم وشقاءهم إلى تأثيرات الأشياء الموهومة التي تحيط بهم من : غنى وفقر وصحة ومرض ، صرح بأن هذه الأشياء ليست فاقدة التأثير فيهم فحسب ، بل هي وهمية لا توصف بوجود ولا بعدم . وعلى الجملة قد أعلن بيرون أنه يجب وقف الأحكام على كل شيء معلقة في جو الريية دون بت فيها بأي حال ، لأن العدم والوجود ، والموت والحياة ، والفقر والغنى ، والمرض والصحة ، والضعف والقوة عنده متساوية لا فرق بينها مطلقا . وعدم الاكتراث بها جميعها هو الطريق الوحيد الموصل إلى السعادة .

## ٢ - نظرية المعرفة

تتلخص المعرفة عند « بيرون » في أن يصل الإنسان إلى المرتبة التي يعرف فيها أن جميع الموجودات غير قابلة بطبعها للمعرفة ، وبالتالي إلى معرفة أن المعرفة مستحيلة وأن السبب في هذه الاستحالة ليس نقص قوانا وملكاتنا وإنما هو عدم إمكان موضوعية الأشياء للعلم . أما وسائل هذه المعرفة عندها فتتخصر في التخلي عن كل جدل وتقاش ، بل عن كل محاولة يمكن أن يرمى من ورائها إلى ما يسميه السطحيون باكتشاف الحقائق . وإذا ، فجميع الذين اشتغلوا ويشتغلون بالجدل طمعا في كشف شيء من أسرار الكون هم بسطاء سذج ولو أنهم عرفوا ، لما حاولوا المعرفة .

غير أنه ينبغي لنا أن نبين هنا أن التخل عن المعرفة الذي يقول به « بيرون » ليس هو تخل العوام عن المعرفة ، بل هو تخل العلماء بعد أن يصلوا الى درجة الاقتناع بأن المعرفة غير ممكنة ، وهي عند « بيرون » أسى درجات المعرفة الانسانية . وهناك فرق بين انصراف العالم عن كشف الحقيقة بعد اقتناعه باستحالتها ، وانصراف الجاهل عن المعرفة لعدم تقديره قيمتها أو لعدم قدرته على البدء في البحث .

### ٣ - النتائج العملية لمذهب بيرون

لما أعلن « بيرون » نظريته عن وجوب الريبة في كل شيء وتعليق الأحكام في جو من الشك التام واللا أدوية المغالية لم يمتنقها من معاصريه إلا عدد ضئيل ، فزاد ذلك في تشاؤمه وتقمته على الجماهير واحتقاره إياها إلى حد أن كان يصرح بأنها مصابة بما يسمى بالجنون العام أو يعلن أن قيمة الهيئة الاجتماعية لا تتجاوز قيمة ورقة شجرة تديرها العاصفة يمينا وشمالا أو يشبه بني الانسان تارة بالنحل ، وأخرى بالتمل ، وثالثة بالطيور مبالغة في إهانتهم والخط من شأنهم . وكان على الخصوص يلح إلحاحا شديدا في التشهير بكل ما يظهر جهل بني الانسان وأخطاءهم وطفولتهم وعدولهم اليوم عما آمنوا به أمس ، واقتناعهم في الحاضر بطلان ما اتقنوا بصحته في الماضي وغير ذلك مما يدل على صغر قيمة الانسان وضعف مكاتته فأصبح بسبب هذه الخطة من أعداء الجمعية البشرية الذين لا يدخرون وسعا في احتقارها وتجنبها بقدر المستطاع .

## أريستون

### (١) حياته وفلسفته النظرية

لا يعرف التاريخ عن مولد هذا الفيلسوف وحياته الخاصة أكثر من أنه ولد في جزيرة « كيو » وأنه كان تلميذا لـ « زينون الرواقى » وكان في طبيعة شبابه يعتقد مذهبه ثم تلمذ على « پوليمون الأكاديمى » وأنه هجر المذهب « الرواقى » واعتنق الارتياب ولا يعرف متى ولد ولا متى توفى : أما مذهبه فقد وصل إلينا عن طريق « أوزيب » و « جاليلان الطيب » و « بلوتارك » و « سيسرون » . وهكـ تلخيص هذا المذهب :

بدأ « أريستون » مذهبه بإعلان احتقار الجدل النظرى وصرح بأنه عبث لا يصح أن ينشغل به عاقل وكذلك أعلن احتقار الطبيعة ودراستها واتخاذها طريقا لكشف أسرار الكون لثلاثة أسباب : الاول انها غير موثوقة النتائج ، وآية ذلك اختلاف علماء الطبيعة وتناقضهم فى نفي الحركة وإثباتها وفى تنهى العالم ولا تنهيه ، وغير ذلك مما يدل على عدم اليقين فى نتائج الدراسات الطبيعية . الثانى ان دراستها عبث ، لأنها لا تقدم الى الانسان أية فائدة فى حياته العملية ، ولا تلهمه أية فضيلة من الفضائل الأخلاقية . الثالث انها آثمة ، لان نتيجتها إما أن تنتهى الى جحود الآلهة



وإما إلى استبدالهم بمجردات غير مفهومة مثل « اللامحدود » و « اللاموجود » .  
وما شاكل ذلك .

ومن هذا يتضح ان « أريستون » لم يكن يجحد الألوهية ، وأما ما  
وجهه إلى الآلهة من مهاجمات كقوله : « أنا لا أدري على أية صورة توجد  
الآلهة ، ولا أعرف ما اذا كانوا كائنات حية أو فاقدة الشعور » . فلم يكن  
يقصد به الألوهية في ذاتها بل كان يقصد مهاجمة الرواقية التي كانت تحمل  
الاله في النار حيناً ، وتعرفه بأنه النار الفئانة حيناً آخر .

كانت غاية « أريستون » إذاً ، هي أن لا ينشغل الانسان بالطبيعة  
ولا بالجدل ولا بالبحث عما يلي هذه الحياة وأن يفصل من جميع الموجودات  
وأن المثل الأعلى عنده هو الوصول الى نهاية عدم الاكتراث

## ( ب ) الاخلاق عنده

كان « أريستون » أخلاقياً أكثر منه فيلسوفاً نظرياً ، لأن آراءه  
النظرية هدم لآبناء . أما مذهبه الأخلاقي فهو مكون من الهدم والبناء  
معاً . ويتلخص هذا المذهب الأخلاقي في ثلاث نقط قد فيها الرواقين ،  
وبنى رأيه فيها على أساس هذا النقد . فالأولى هي نقطة توحيد الفضيلة  
التي بدأها بنقد نظرية التعدد في الفضائل ، فصرح بأنه لا توجد فضائل  
متعددة ، وإنما توجد فضيلة واحدة وهي معرفة خيرات الأشياء وشرورها . فاذا  
تحققت هذه المعرفة لدى الإنسان فهو فاضل . أما تلك الاسماء المختلفة كالحكمة  
والشجاعة والعدالة والاعتدال ، فهي ليست إلا نواحي لهذه الفضيلة المتقدمة  
غاية ما هناك أنه حين يتعلق الامر بعمل الخير واجتناب الشر يسمى ذلك

حكمة ، وحين يتعلق باستعمال الاقدام وتجنب الاحجام يدعى ذلك شجاعة  
وحين يتعلق بتوزيع كل نصيب على من يستحقه يسمى ذلك عدالة وهلم جرا .  
فمن غير شك أن الذى يحرز الفضيلة التى أسلفناها يتصف بجميع مسميات  
هذه الاسماء من غير استثناء

والنقطة الثانية تتلخص فى فقد توزيع الواجبات الأخلاقية العملية  
توزيعاً لا يتناهى كما فعل الرواقيون فصوروا واجب الانسان نحو نفسه ونحو  
أولاده ونحو أبويه ، ثم فرعوا من ذلك فروعاً لا تتدرج تحت حصر ،  
ففرقوا بين واجب الابن نحو الأب الذى له أولاد آخرون ، وواجبه  
نحو الأب الذى ليس له ابن غيره ، كما فرقوا بين واجب الزوج نحو  
زوجته التى يتزوجها بكرًا ، وواجبه نحو زوجته التى يتزوجها أيما ، ونحو  
زوجته الفقيرة والغنية وهكذا بلا نهاية ، فهاجم « أريستون » هذه  
النظرية مهاجمة عنيفة وقرر أن من يقولون بها ليسوا منظمى الرؤوس ،  
وأن الحكيم المعتدل يجب أن يحصر الواجبات الأخلاقية ويحددها تحديداً  
قاطعاً وأن لا يتركها بجرأً بلا شاطيء كما فعل الرواقيون .

أما النقطة الثالثة فتتلخص فى أن الرواقيين قرروا أن الصحة والغنى  
والسرور أفضل من المرض والفقر والألم وإن كانت الصفات الثلاث الأولى  
ليست خيرات فى ذاتها . فلما جاء « أريستون » قرر أن هذا تناقض  
من جانب الرواقيين ، لأنهم ماداموا لا يعتبرونها خيرات فهم غير منطقيين  
فى تفضيلها على أضرارها ، لأنه لا يفضل على ضده إلا الخير فى ذاته .

## الأكاديمي الحديثة

عزيمير

بعد أن توفي « أفلاطون » ترأس على الأكاديمي جماعة من تلاميذه متعاقبين مثل « إكسنوكرات » و « كراتيس » و « پوليمون » وأخذوا يتابعون حركة البحث ، سالكين منهج أستاذهم دون أن يغيروا شيئاً في المذهب القديم أو يستحدثوا فيه ما يستلقت النظر وظلوا كذلك إلى سنة ٢٦٨ قبل المسيح ، وهو العصر الذي أدخل فيه جماعة من تلاميذ « أفلاطون » النابغين تجديداً على « الأكاديمي » جعلها جديرة باسم « الأكاديمي الحديثة » . وقد رأسها « أرسيزيلاس » ولكن هؤلاء التلاميذ لم يتقيدوا بمذهب أستاذهم ، بل خرجوا على أكثر تعاليمه ونظرياته . وكانت أولى ميزات هذه المدرسة التي اشتهرت بها في عصرها هي الارتياب ، ولكنه لم يكن ارتياباً سلبياً يدعو إلى العزلة والانعزالية كارتياب « بيرون » وإنما كان « أرسيزيلاس » وتلاميذه مجاهدين يقاومون خصومهم في الرأي ويهاجمونهم في عنف إذا دعت الحالة إلى ذلك . وكانت المدرسة الرواقية ألد أعدائهم وأكبر خصومهم فأخذوا يسفنون رأيها في تكون العالم وفي الأدوار الزمنية التي يمر بها في رأي الرواقيين وغير ذلك من النظريات التأكديفة التي كانوا يتهمون بالرواقيين من أجلها مثل نظرية القضاء والقدر

والنظام المحكم وإنكار المصادفات وما شا كل ذلك مما أطلقوا عليه استهزاء.  
اسم الدين الرواق لا الفلسفة الرواقية .

## (١) أرسيزيلوس

### ١ - حياته وأهمه

ولد « أرسيزيلاس » في « يتان » في آسيا الصغرى في سنة ٣١٦ .  
ولما شب ارتحل إلى أتينا ليدرس الفلسفة . وهناك تعلم على « تيوفرست »  
تلميذ « أرسطو » ولكنه لم يلبث أن هجر المدرسة الأرسطوطاليسية  
متجها إلى المدرسة الأفلاطونية ليدرس الفلسفة على زعمائها الذين كان السمو  
يتمثل فيهم في ذلك العهد كما أنبأنا هو أنهم هم البقية الباقية من الموجودات  
الساوية التي كانت تعيش على الأرض بوفرة في العصور الذهبية الأولى .  
وبعد ذلك عرف « تيودور السيرينائي » تلميذ « بيرون » . وعن طريق  
هذا الفيلسوف - فيما يظهر - تسرب الارتباب إلى عقله .

وفي سنة ٢٦٨ اختير رئيسا للأكاديمي فلم يلبث أن غير فيها وبدل  
وخرج على كثير من مبادئ أسلافه ولم يحاول إخفاء هذا الخروج ،  
بل شاء أن يعطيه صبغة رسمية فأطلق على المدرسة اسم « الأكاديمي  
الحديثة » وظل على رأسها حتى توفي في سنة ٢٤١ .

وقد كان « أرسيزيلاس » عالما متفوقا في أهم معارف عصره حتى  
لقد قيل عنه : إنه أحد أرواح الثقافة الانسانية ، ولكنه كان كسقراط  
لا يحب التأليف ويفضل عليه الخطب والمحاورات . ولولا « سيسرون »

هو « بلوتارك » و « ديوجين لا إرس » و « سكستوس أمپيريكوس »  
لما عرفنا عنه شيئاً وخصوصاً هذا الأخير ، لأنه هو الذى لخص بهيئة  
عاقمة جده مع « زينون » حول التأكدية والارتياب .  
وكان « أرسيزيلاس » يمتاز بالفصاحة ولدونة الأسلوب ورقة العبارة  
وهو لهذا كان يحمل على التعبيرات الثقيلة المتعملة التى كان الرواقيون  
يستعملونها . وكان شديد السخرية ، حاد اللسان فى شىء من الرشاقة الفنية  
التي ترعب خصومه ولا تحنقهم عليه . ومما كان يقوله سخرية من المدرسة  
الرواقية هذه الجملة : « مهلا ياهؤلاء ، فليست الفلسفة فى تكلف العبارات  
السمجة وإنما هى فى الفكرة الصحيحة ، وفى المنطق السليم من التناقض .  
ولو كان حقاً ما تتصورون لما كان « سقراط » الذى ظل طول حياته يخاطب  
العامة بأسلوب سهل بسيط فيلسوفاً » .

وكان يعتقد أن النظريات الفلسفية لا تنتشر ولا تثبت دعائمها إلا عن  
طريق المحاورات والدفاع عن الرأى ومهاجمة الخصوم . وأخيراً لخص مؤرخو  
الفلسفة « أرسيزيلاس » فيما يأتى : « إنه اجتمع فيه « سقراط » و « أفلاطون »  
و « بيرون » و « ديودور الميجارى » . فقد أخذ من الاول تواضعه ، ومن  
الثانى تفاؤله وعذوبة أسلوبه ، ومن الثالث ارتيابه ، ومن الرابع مهاجمة  
خصومه فى الرأى » .

## ٢ - مزهبه

كان « أرسيزيلاس » يعتقد أن الحقيقة شىء لا يدرك ، وأن أعقل  
الحكام من يكرر دائماً كلمة « سقراط » وهى : « إن الشىء الذى أعرفه هو

أنتى لا أعرف شيئاً . وقد وصل « أرسيزيلاس » إلى نتيجة حاسمة  
بإزاء خصومه الرواقين حين أخرجهم بقوله : إما أن تكون أحكامكم معصومة  
من الخطأ ، وبهذا يكون لكم الحق فى أن تزعموا لأنفسكم المعرفة والوصول  
إلى الحقيقة ، وإما أن تكونوا معرضين له ، وفى هذه الحالة يجب أن  
تعلقوا أحكامكم فى جو الشك وأن ترتابوا فى كل شىء . والطريقة  
الأولى مستحيلة بدليل أنكم لا تستطيعون التمييز بين توءمين أو بيضتين  
أو ورقتى شجرة واحدة كما اعترفتكم بذلك فى فلسفتكم فأحرى بكم أن  
لا تميزوا بين نظريتين تتعلقان بالكون العام ، إحداهما حقيقة والأخرى  
خاطئة . نعم إنه توجد بدون شك صور حقة وصور زائفة ، ولكن كيف ،  
يستطيع الإنسان الفانى أن يميز بينهما تمييزاً يقينياً لاسيما بعد أن ثبت أن  
دعوى التأكد من أى شىء ضرب من الحماقة . وليس أدل على ذلك  
من تناقض الرواقين حتى فى أوليات التعريفات وبسائطها فهم مثلا حين  
يعرفون الإدراك يقولون : إنه موافقة العقل على تحقق الصورة ، وحين  
يعرفون هذه الموافقة فى موضع آخر يقولون : إنها لا تنصب إلا على خطبة  
أو حكم ، ولا شك أنه قد توجد الصورة حيث لا خطبة ولا حكم .  
وينجم عن هذا أن تكون الموافقة مقصورة على الخطب والأحكام ، وهى  
رغم هذا القصر شاملة للصور . وليس أدعى إلى السخرية من هذا  
التناقض المحجل .

وإذاً ، فليس أمام الرواقين بإزاء هذا المنطق إذا أرادوا أن يكونوا  
حكماً إلا اتباع مذهب الارتيايين .

على الرغم من أن « أرسيزيلاس » قد اتفق مع « بيرون » في وجوب تعليق الأحكام في جر الرية ، فإن هذه النظرية لم تقده إلى الخمول والسلبية اللذين قادت إليهما « بيرون » وإنما أعلن أن الانسان ينبغي أن يكون نشيطاً في الحياة وأن يعمل دائماً وإن لم يحكم على ما يعمل حكماً مطلقاً ، وذلك لأن العمل أساس السعادة ، والسعادة لا تتحقق الا بالحكمة ، والحكمة لا تتحقق الا بالاستقامة ، والاستقامة يجب أن تبنى على أساس العمل المعقول ، والعمل المعقول هو الذى يحتوى في داخله على عناصر الدفاع عنه أمام العقل . ولا يوجد عمل يحتوى على هذه العناصر الا ما تدعو اليه الانعطافات الطبيعية .

## (ب) كارنياد

تحرير

بعد موت « أرسيزيلاس » سقطت مدرسة « الأكاديمي الحديثة » في هوة مظلمة ، وانظفاً لمعانها الذى كان يشع في ربوع أتيننا أيام رئسها الجليل : أرسيزيلاس « وظلت في هذا الجمود يتعاقب على رياستها زعماء خاملون ليس لهم في الانتاج العقلى شئ يستحق الذكر حتى جاء « كارنياد » فأعاد اليها شبابها الاول ، وبعث عظمتها الغابرة من مرقد الجهل والتأخر ورد اليها الاحترام الذى كان لها في نفوس المثقفين في القرن الثالث ثم فقدته

بسبب ضآلة زعمائها في العهد الذي سبق عهد « كارنياد » وستيوس معك  
هنا آراء هذا الفيلسوف في شيء من الايجاز بعد أن نشير الى حياته

## ١ - حياته

ولد « كارنيارد » في مدينة « سيرين » حوالي سنة ١١٤ ولا يعرف  
التاريخ عن حياته العملية أكثر من حادث سفارته في روما . وقصة ذلك  
أن مجلس شيوخ روما قد فرض على أتينا في سنة ١٥٦ مبلغا ضخما من  
المال عقابا لها على غلظة سياسية اقترقتها ، فاستاء الشعب الأتيني من ذلك  
واعتبر هذا الحكم جائرا ثم قرأه على أن يبعث ثلاثة سفراء ، ليثقلوا  
ببلادهم أمام هذا المجلس ويقنعوه بيجور القرار الذي اتخذه . وقد وقع  
الاختيار على ثلاثة من مشاهير رجال ذلك العصر ، وكلهم من الفلاسفة  
الممتازين . فأولهم « كريتولاووس » المشأى . وثانيهم « ديوجين الرواقى »  
وثالثهم « كارنيارد الأكاديمى » فلم يكادوا يصلون إلى عاصمة الرومان  
حتى فتنوا سكانها : حكومة وشعبا ، الأول بحكمته وعبارته الرصينة  
المضمية بالعظمة ، والثانى باعتداله وتواضعه . والثالث بلباقته التي لا نظير لها .  
وفي الحق أن الرومان لم يكادوا يرون للمرة الأولى الجدل المنطقي الذي  
تؤيد فيه الآراء بالحجة والبرهان حتى اعترفوا بأنهم دون هؤلاء القوم  
ثقافة وعرفانا ، وليس هذا فحسب ، بل إن كثيرا من شباب روما قد  
شغف بالفلسفة شغفا عظيما وتجمعوا حول « كارنياد » يدعونه بأستاذهم  
الأعظم ويتوسلون إليه أن يلقى عليهم دروسا في الحكمة ، فأزعج ذلك  
مجلس الشيوخ والحكومة الرومانية حتى رأى « كاتون » أحد مشاهير



أعضاء ذلك المجلس نفسه مضطرا إلى أن يطلب إلى « كارنياد » وزميلاته  
مفادرة روما .

وأخيرا توفي « كارنياد » في سنة ١٢٩ ، ولا يعرف متى اختير رئيسا  
بملا كاديمي الحديثة ، وإنما كل ما يعرف في هذا الصدد هو أن هذا  
الاختيار قد وقع قبل حادث السفارة إلى روما ، وأنه ظل رئيسا لهذه  
المدرسة حتى توفي .

أما مصادرنا عن مذهبه فهي مؤلفات « سبسون » و « سيسكتوس  
أمبريكوس » و « أوزيب » و « ديوجين لايرس » . وقد اعتمد  
الأول والثاني من هؤلاء المؤرخين على « كليتوماك » تلميذ « كارنياد »  
وخلفه على رئاسة مدرسة « الأكاديمي » وعلى تلاميذ آخرين . والسبب  
في ذلك أنه - كسلفه أرسيزيلاس - لم يكتب شيئا .

## ٢ - مذهبه

يعتبر « كارنياد » في الحقيقة ناقداً لا مؤسساً لمذهب كما قال هو نفسه :  
« لو لم يوجد كوريزيب لما وجدت أنا » . ومعنى هذا أنه لو لم تتح لكارنياد  
خوصة نقد « كوريزيب » الرواقى لما ظهر له شيء في عالم الفلسفة .  
وقد شملت مهاجماته الرواقين جميع نواحي مذهبهم أى أنه قد وجه  
نقده إلى آرائهم في المعرفة والطبيعات والالهيات والأخلاقيات .  
فأما نظرية المعرفة فقد نقد منها التأكيدية الرواقية المغالية ولكن  
لا يعرف بالضبط إلى أى حد وصل هذا النقد ، إذ أنه قد اختلفت الروايات  
في هذا الشأن اختلافات شتى فحدثنا تلميذه « كليتوماك » أنه كان يرى

— كما رأى أرسيزيلاس من قبل — وجوب تعليق الأحكام في جو  
الارتياب . وروى تلاميذه الأخيرون أنه كان في هذه النقطة على  
خلاف شديد مع « أرسيزيلاس » بل إنه تخلى نهائياً عن هذا الرأي ،  
لأنه رأى فيه تحول الحياة إلى جذب مستحيل الاحتمال ، ولكن يظهر أن  
هؤلاء التلاميذ الأخيرين كانوا مغرضين في نسبتهم التأكدية إلى « كارنياد »  
لأنهم كانوا قد بدأوا يتحولون عن الارتياب فلم يكن من مصلحتهم أن  
ينسبوه إلى أستاذهم الأول .

على أن الذي لأشك فيه أن « كارنياد » كان على وفاق تام مع  
« أرسيزيلاس » في استحالة معرفة حقيقة الأشياء في ذاتها ، وإن كانت  
تلك المعرفة ممكنة بالنسبة إلى ما يظهر لنا .

ومن هذا يتبين أن « كارنياد » قد امتاز بالاعتدال فلم يكن يقول  
بالتأكد المطلق كالرواقين ولا بالارتياب المغالى كـ « بيرون » وإنما كان  
يعتقد أنه من الممكني القرب من الحقيقة بوساطة المحاورات ، لأن طبيعة  
الأشياء قابلة للمفهومية والادراك ، فإذا لم يحدثا لم يكن ذلك من عدم  
قابلية الموجودات للادراك كما يرى « بيرون » وإنما كان ذلك من نقص  
الحواس أو تغير الظروف ، وكلاهما يستتبع تبدل تمثل الكائنات أمامنا  
فينشأ من ذلك تغير الحكم .

ويسوق على رأيه الدليل الآتي فيقول : « اننا لو رأينا على بعد جبلا  
موضوعا على شكل دائرة وتصورنا أنه ثعبان حتى اذا ما قربنا منه أدركنا  
أنه جبل ، فليس معنى هذا أن ماهية هذا الشيء المرئي قد تغيرت ، وإنما  
قوة حاسة الابصار فينا هي التي قد تأثرت ببعد المسافة وقرنها . فلو كانت

نظرية « بيرون » صحيحة لجزئنا في مثل هذه الجزئية بأن ماهية الجبل هي التي قد تغيرت ، ولو كانت نظرية الرواقين هي الصحيحة لجزئنا بأن حكمنا في كلتا الحالتين كان حقا . وهذا وذلك غير الواقع .

وبناء على ذلك فهناك أمل كبير في الوصول الى حقيقة ولو نسبية .

أما نظرية الالهية فقد حمل عليها في أسلوب لذاع . وتتلخص حملته

فيما يلي :

(١) ان الاله إما أن يكون جسما أو غير جسم . فان كان جسما ، فكل جسم قابل للفساد . وإن كان غير جسم ، فهو غير مؤثر ألبته ، لأن الرواقين صرحوا بأنه لا أثر الأ للجسم الوجودي . واذا ، فلا مخلص من سقوط هؤلاء القوم في أسر أنواع التناقض

(٢) ان هذه المدرسة وصفت الآلهة بأنها « كائنات حية متصفة بأسمي الفضائل » . فلننظر الى كل من هاتين النقطتين على حدها :

أما النقطة الاولى وهي التي ثبتت للآلهة الحياة ، فتنفرع عنها السلسلة الآتية : ان كل حي يحس ، واذا ثبت الاحساس للآلهة ، فقد وجب أن لا يكون أقل من إحساس البشر ، والبشر ثبت لهم الذوق ، فيجب أن يكون للآلهة ذوق . واذا ثبت ذلك أحسوا باللذة والمرارة ، واذا أحسوا بهما ، فقد تماقت عليهم حالتان مختلفتان ، ومن كان هذا شأنه كان متغيراً ، ومن كان متغيراً ، كان قابلا للفساد ، ومن كان قابلا للفساد فليس بله . وهذه هي نتيجة الوصف الاول من أوصاف الرواقين للآلهة أما النقطة الثانية وهي القول باتصاف الآلهة بالفضيلة فيتنفرع منها ما يأتي : إن من الفضائل العفة والشجاعة . ومعنى الاولى الاعتدال في الشهوات ،

ومعنى الثانية تحمل المكاره فى شىء من الصبر واذا ثبت أن للآلهة شهوات يعتدلون فيها ، أو ثبت أنه تنصب عليهم المكاره فيحملونها ، نجم عن النعت الأول أن يكونوا من الموجودات الحيوانية المتغيرة الفاسدة . ونجم عن الثانى أن يكونوا سلبيين خاضعين لمن يصب عليهم تلك المكاره ، وكلا الأمرين مناف للألوهية . وهكذا تحطمت نظرية الرواقين فى الألوهية أمام هذا النقد الكارنى الذى أرى أنا شخصياً أنه فيما يختص بالنقطة الأولى مئزى مستقيم . أما فيما عدا ذلك فهو لا يزيد عن كونه تحككاً فى الالفاظ ، أذلو نظر « كارنىاد » إلى معانى عبارات الرواقين وصرف النظر عن ألفاظهم لما وجه اليهم مثل هذا النقد ، لان ادعاءه أن الاحساس ملازم للحياة ليس صحيحاً إلا فى جانب الكائنات القابلة للاحساس . أما تعميمه هذا الحكم وجعله إياه شاملاً للقابل وغير القابل فهو من السفسطة بموضع غير يسير ، بل هو تلاعب بالالفاظ لا يستساغ من فيلسوف محترم مثل « كارنىاد » . وأما محاسبه للرواقين على تعبيرهم بكلمة الفضيلة فى جانب الاله فهو تعمل مغال ، وتحكك لفظى ممقوت ، إذ لا ريب فى أن الرواقين يقصدون بكلمة الفضيلة المنسوبة الى الاله معنى الخير العام ، لا العفة ولا الشجاعة ، ولا أحسب ان هذا يؤخذ عليهم إلا فى نظر المغالطين ، ولكنه بالرغم من هذا قد نجح فيه وأثر به على أهل عصره . ومنذ ذلك الحين أصبحت نظرية التأليه سراً غامضاً ليس من السهل التعبير عنها بالكلمات التى يعبر بها عن البشر . ومعنى ذلك ان هذا النقد الكارنىادى - على ما به من مغالطة - قد أحاط الألوهية بسياج من الجلال وأعاد اليها المثل الأعلى الذى كان « أفلاطون » قد وضعه لها .

أما الاخلاق فقد هاجم فيها الرواقين مهاجمة عنيفة من أجل تناقضهم

في القول بالقضاء والقدر من جهة ، وبالحرية الانسانية من جهة ثانية وانتهى من هذا النقد باثبات ان القول بالقدر ينفي القول بالحرية تمام النفي ولكن ليس معنى هذا أن « كلتياد » كان يائسا من وجود الحرية الانسانية ، كلا ، وإنما كان في الحقيقة حاملا على تأكيد الرواقيين وادعائهم أنهم يستطيعون الجزم في كل شيء بهذه السهولة

أما الخير الأعلى فهو لم يقل فيه كلمته الفاصلة ، وإنما قال تلك الكلمة في الخيرات النسبية أو المعقولة أو المفيدة . وبهذا قد أسس تلك النظرية المعروفة باسم المشتهى أو المرغوب فيه .

# الفلسفة في روما

عزيمبر

كان الرومان إلى منتصف القرن الثاني قبل المسيح لا يتدقون الفلسفة ولا يدركون قيمتها ، بل كانوا يعتبرون النظريات الماوراء الطبيعية العالية نوعاً من التمرينات المدرسية التي يقصد بها شحذ عقول التلاميذ لا أكثر ولا أقل . أما الرجال العقلاء المسئولون عن نظام الدولة فلا ينبغي لهم أن يشتغلوا إلا بما ينفع الهيئة الاجتماعية أو يساعدهم على تسيير دفة الأعمال في الحكومة . وقد ظل الرومان على هذه الحال إلى أن بعث « كارنياد » سفيراً في روما فحمل إليها تعاليم أساتذته الفلسفية ، وأخذ يدعو لها تارة وينظر نظرة ازدراء واحتقار إلى من لا يأنسون للفلسفة تارة أخرى . وانتهى الأمر بأن مال بعض الشبان اللاتينيين العاملين إلى احتضان الفلسفة كما أسلفنا ، فسافر فريق منهم إلى أتيننا ونزح آخر إلى « رودس » إحدى مدن آسيا الصغرى ، ليتمموا تربيتهم هناك .

وفوق هذا ، فقد هاجر منذ ذلك الوقت من الاغريق إلى روما عدد عظيم احترف التربية والتهذيب ففازوا بتلاميذ كثيرين من الرومان كان لهم على عقلياتهم أثر كبير حتى أصبحت اللهجات والتعبيرات الاغريقية برهان الثقافة والرشاقة وحسن الذوق ، فأخذ كثير من الشبان يتكلمها

حدون أن يكون له من المواهب ما يجعله قينا باسم العالم أو المستنير .  
وكذلك طفي علم الاغريق على روما وإن كانت كتاب روما الحرية  
القوية قد اكتسحت بلاد العلم والعرقان . وهكذا ورث الرومان عن  
الاغريق معارفهم وثقافتهم ، فامتلات دورهم بالكتب القيمة والتماثيل  
المتقنة غير أنهم لم يستطيعوا أن يرثوا عنهم عبقرتهم النظرية ولا مواهبهم  
« الماوراء الطبيعية » ولا حيدتهم العلمية ، وإنما بقوا رومانين عمليين  
كما كانوا لايهتمون من الأشياء إلا بما كان له نتائج واقعية . بل إن  
الفلاسفة كثيراً ما ذاقوا مرارة الاضطهاد والتعذيب والقتل من أباطرة  
الرومان . ولنذكر لك على سبيل التمثيل بعض أولئك الطغاة التوحشين  
الذين كان على أيديهم عذاب أولئك المفكرين التمساء الذين أشقتهم الاقدار  
بمعاصرتهم إياهم :

( ١ ) « الأمبراطور نيرون » وقد قتل في سنة ٦٢ بعد المسيح  
« روبيليوس پولوتوس » حفيد « الامبراطور أوجوست » لارضاء شهوته  
السياسية ، ولكنه اتخذ هذه الجريمة كمبرر أن هذا الشاب رواق خطر  
على الدولة . وليس هذا فحسب بل إن هذا الأمبراطور الطاغية قد نفى  
في سنة ١٥ بعد المسيح « موزونيوس روفوس » و « كورنوتوس »  
بجبهة أنهما يعلنان الشباب الفلاسفة وهي من أكبر الجرائم في ذلك العهد  
( ٢ ) « الإمبراطور فيسپازيان » وقد نفى في سنة ٧١ بعد للمسيح  
جميع الفلاسفة الموجودين في روما . فلما رأى التملقون ذلك أخذوا  
يحملون على الفلاسفة والفلاسفة ، بل إن أحد أولئك الوضيحاء وهو « ديون  
كوزوستوم » قد ألقى خطبة في أحد ميادين روما دعا فيها الفلاسفة :

( وباء الدولة والحكومة ) تقربته هذه الخطبة من الامبراطور ، ولكن سرعان ما اعتلى العرش امبراطور آخر فنفى ذلك التعلق وصادر الثروة التي أدرها عليه ذلك النفاق ، فلم يسعه إلا أن يمتنع الذهب السينيكي وأن يتية في الأرض حاملا عصاه متسولا على النهج الذي كان أنصار تلك المدرسة يسلكونه في ذلك العهد .

( ٣ ) « الامبراطور دوميسيان » وقد قتل في سنة ٨٥ بعد المسيح « ماتيرنوس السوفسطائي » و « أورلينيوس » و « سينيسيون » بتهمة أنهم كانوا يفسفون . ( ١ )

وأحسب أن هذه الوقائع تعطينا صورة تقريبية لما لاقته الفلسفة في روما .

ومهما يكن من الأمر فليس للرومان فلسفة إلا مع التجوز الكبير والتسامح الوافر ، لأن الفلسفة الحققة هي ما ضرب فيها الابتداع بسهم نافذة ، وهذا الابتداع كان ينقص الفلسفة الرومانية التي لم تستحدث شيئا في عالم التفكير الانساني ، وإنما سارت على نفس الخطط التي رسمتها لها الفلسفة الاغريقية . وكل ما لها من فضل هو أنها عمت هذه الفلسفة وجعلتها في متناول القرائح والأذهان العادية ، لأنها كانت حبل الاتصال بين الفلسفة الاغريقية وبين الأمم القديمة في أوروبا وإفريقيا . وسنمر هنا ببعض مشاهير فلاسفة الرومان الذين لا مناص من الاشارة اليهم ولو في شيء من الايجاز .

( ١ ) أظر صفحتي ١٩ ، و ٢٠ ، من كتاب الاستاذ برييه .



## سيسرون

### (١) حياته

ولد « سيسرون » في مدينة « أرينوم » في سنة ١٠٦ قبل المسيح من أسرة عسكرية . ولما شب ارتحل إلى روما فعرف فيها بفصاحته ومقدرته على الخطابة ثم لم يلبث أن اتصل ب « پومپيه » القائد العظيم والزعيم المشار إليه بالبنان ، فصار من أصدقائه الأخصاء .

وبين سنتي ٦٩ و ٦٧ قام برحلة طويلة إلى مدن متعددة . ولما مر بأتينا نزل بها وأقام فيها زمنا غير قصير أمضاه كله في حضور دروس المدارس الفلسفية على اختلاف أنواعها . وبعد ذلك ارتحل إلى « رودس » فلقى فيها على « پوزيدونيوس » الرواقى كما أبنا ذلك آفا . وأخيراً عاد إلى روما فتلمذ على « فيلون » اللاريسى وكل أحد الرؤساء السابقين للأكادىمى الحديثة . ومن هذا يتبين مقدار ثقافته الفلسفية الواسعة .

وفى سنة ٦٣ عين قنصلاً فى مجلس الشيوخ فأتاح له هذا الاضطلاع ببعض مهام الدولة فرصة اكتشاف مؤامرة « كاتيلينا » التى كان قد حاكها ضد روما فتمكن من إحباطها . وبهذا استحق اسم أبى الوطن . وبعد أن توفى « پومپيه » التحق « سيسرون » بحزب « يوليوس قيصر » . ولما قتل هذا الأخير ظل « سيسرون » وفياً له وأخذ يهاجم

« أتوان » مهاجمة عنيفة فألقى ضده أربع عشرة خطبة حادة قاسية ثم سجلها ونشرها .

ولما نشط « أوكتاف » قريب « يوليوس قيصر » لمناهضة « أتوان » كان « سيسرون » في صف « أوكتاف » يساعده ويناصره ، غير أنه عاد فاقنع بأن « أوكتاف » ليس جديراً بالسلطان ، فتخلى عن مناصرة الاثنين معا بل اشترك مع أعضاء مجلس الشيوخ في مناوأتها .

فلما رأى « أوكتاف » هذا التطور الجديد غير سياسته وتقرب من « أتوان » وافقاً على أن يتقاسما الحكم . وقد تم لها ما أراداه . فلما استقر لها الأمر بدأ بالقضاء على خصومها فذبحا ألفي فارس وثلثمائة من أعضاء مجلس الشيوخ وكان ذلك سنة ٤٣ . وكان « سيسرون » أبرز هذه الضحايا وأهمها في نظر « أتوان » وزوجته . ولهذا أمر بأن يؤتى له برأسه فحمل إليه ، وكان يتناول طعام الغداء ، فلما وقعت عينه عليه ابتسم وأحس بالراحة والهدوء وتركت زوجته المائدة مسرعة إلى الرأس تخز عينيه بالابر .

## (ب) مؤلفاته

كتب « سيسرون » عدداً ضخماً من المؤلفات نكتفي بأن نذكر منه على سبيل المثال الكتب الآتية : (١) « عن طبيعة الإلهة » (٢) « عن النبؤ » . (٣) « عن الواجب » . (٤) « الأكاديميون الأولون » . (٥) « الأكاديميون » . (٦) « عن الجمهورية » (٧) « عن الغايات » . ويجمع مؤرخو الفلسفة على أن الأثرية الغالية من الأفكار التي

تجربتها هذه الكتب ليست لـ « سيسرون » وإنما هي تقليدية استفادها  
من كتب الفلاسفة التي قرأها . وكل ما لو في مذهب الفيلسوف هو ذلك  
المزيج الذي كونه من مطالعته الواسعة . ولكن ينبغي لنا أن نثبت هنا  
أن « سيسرون » كان حجة فيما ينقله عن غيره .

ومما يلفت النظر أن شهرة « سيسرون » في الفلسفة لم تقده اسمه  
كخطيب روماني ، فظل كما كان يخطب الجماهير ، داعياً إلى مذهب  
الفيلسوف ، وكانت مناقشاته ترمي إلى أسر محاديه بالأسلوب الخطابي أكثر  
سما ترمي إلى قهرهم بالأسلوب الجدلي .

ومما يستحق القول أيضاً أن « سيسرون » كسا الرواية معطفاً جميلاً  
من سحر أسلوبه البليغ وفتنة طريقته الخطابية البالغة حد الاجادة والاتقان ،  
فكان لهذا أمره في انتشار هذه المبادئ وتغلغلها في البيئات المختلفة  
بواتقالها إلى الشرق انتقالاً عملياً وخلودها على الزمن .

## (ج) فيلسوفه

### ١ - آراءه النظرية

لم يفاجيء « سيسرون » مواطنيه بادية ذي بدء باعلانه بمحاربة  
الاغريق في التحليق في جو المسائل النظرية التي لايسينها للعقل الروماني  
كما قدمنا ، وإنما بدأ حياته الفلسفية بالتبشير للفلسفة والبرهنة على أنها نافعة  
في الحياة العملية . وبهذه الوسيلة استطاع أن يبرر اشتغاله بها في نظر بني  
جبلته الذين لايقبلون إلا على كل نافع . وهو لهذا يصرح بأن ما دعاه

إلى الانشغال بالفلسفة هو العمل على إزالة الأشواك الرواقية التي  
اعتزت طريق الفلسفة فحالت بينها وبين النفع العام الذي هو المراد  
من دراستها .

غير أن « سيسرون » حين بدأ بالتفلسف لم يكن من أصحاب  
المذاهب المستقلة ، وإنما كان مختاراً مرجحاً لما يروقه من المذاهب القديمة  
فحسب كما أسلفنا . فلم يكد يدرس المنتجات الاغريقية حتى قطع بوجود  
الاله وخلود الروح ، ورفض الايمان بكل ما في الأساطير الاغريقية ونبد  
تعاليم « إبيكور » وصرح ببطلان نظريته الذرية وأعلن في تهكم ماسبقه  
إليه الرواقيون من أنه لايسع أى عقل متزن أن يكون هذا الوجود الفخم  
وليد المصادفة العمياء ، وصنعة اصطدام الذرات بلا نظام ولا تقدير كما  
كان يرى « إبيكور » وكان يقول : إن التاريخ يشهد بأن أفراد  
الانسان جميعا كانوا ولا يزالون دينيين بفطرتهم . وهذا برهان على أن  
التدين والتأليه من وحى فطرم التي تختلف عن فطر الكائنات الأخرى ،  
ولا يمكن ان يكون وحى الفطر العالية باطلاً .

أما نظرية المعرفة فقد كان « سيسرون » بازائها يدين بمذهب  
« كارنياد » أى أنه لم يكن تأكيدياً مثل الرواقيين وإن كنا رأينا في  
نظريتي الألوهية وخلود النفس يقينا بعيداً عن الرية كل البعد .

## ٢ - الاضمرى عنده

كان « سيسرون » فى آرائه الأخلاقية رواقياً بحتاً ، إذ أنه حمل على  
الأخلاق الايبكورية الملاجنة التي وجدت لها مرعى خصيباً فى روما عاصمة المدينة

والترف إذ ذاك وكانت هذه الحملة موجهة منه إلى الايبكورية باسم الكرامة  
الانسانية التي حطت من شأنها حتى ساوتها بالحيوانات ، ولكنه مع  
ذلك كله قد أبى أن يشر لكل المذاهب الرواقية بخدافيرها ، لأن  
إغراق هذه المدرسة في الخيال كان يشوك فطرته الميالة إلى الواقعية كما  
أسلفنا . فاعتنق من مبادئها نظريتي الفضيلة والارادة العاقلة المستنيرة الموجودة  
في الفطرة البشرية ، وآراءها الاجتماعية النافعة في تربية الأفراد وتهذيب  
الجماعات ، ولكنه كان يفرغ جهده في التوفيق بين ما اعتنقه من مبادئ  
هذه المدرسة وبين السعي المعتدل إلى السعادة .

# الايبيكورية في روما

## (١) لوكرس

١ - ميانه وشتجان

ولد هذا الفيلسوف في روما حوالي سنة ٩٥ قبل المسيح من أسرة عسكرية ولا يعرف التاريخ عن حياته الاطاحة أكثر من أنه كان يميل إلى الوحدة وابتزال المرافق العامة وتجنب الخوض في الشؤون السياسية والاجتماعية. وهذا التقزز وذلك الاحتياط قد نشأ عنده من تجارب طويلة درس أثناءها الهيئة الاجتماعية دراسة خرج منها مقتنعا بأنه يجب عليه أن يعتزل الناس لأنهم لا يساوون شيئاً .

وقد روى القديس « جيروم » أحد زعماء الكنيسة اللاتينية أن خصوم هذا الفيلسوف قد دسوا له سائلاً في شراب ، فلما تناوله جن لساعته ولكنه كان جنونا متقطعا ، وأنه كتب قصيدته « اللادينية » الشهيرة التي عنوانها « عن الطبيعة » في أوقات إفاقة من الجنون ، وأنه مات منتحراً في إحدى نوباته حوالي سنة ٥١ وكانت سنه ثلاثاً وأربعين سنة تقريباً .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن ناقل هذه الرواية هو قسيس يسه أن يكون أكبر زعماء الملحددين قد جن ، وأن تكون قصيدته الهائلة

المرعبة التي تعد من أفسى السهام المسممة التي أجهت إلى صدر النباتات  
قد كتبت في أوقات الأفاقة من الجنون المتقطع . وبناء على هذا ، فينبغي  
أن نحافظ من زواية ذلك القسيس وإن كان قد عدنى باستادها إلى مصدرها  
الذي رواها عنه حتى لا يطعن عليها أحد .

أما منتجاته الفلسفية فتتعرض في هذه القصيدة الجريئة الهدامة التي لم  
تكذب تذاع حتى أحدثت ثورة عظيمة في الحياة الاجتماعية من : دينية  
وفلسفية وعلمية .

## ٢- آراؤه الفلسفية

تنقسم آراء « لوكريس » الفلسفية إلى قسمين : الأول سار فيه  
على نهج « إبيكور » تماما ، بل إنه أعلن أنه في هذا القسم لا يزيد  
عن أنه يرسم لوحة لايبكور . ويتلخص هذا الجانب من فلسفته في آرائه  
عن الطبيعة والآلهة من حيث عدم تأثيرهم في الكون ، ومن حيث  
استيلاء المخاوف الخرافية على الناس وسقوط المتدينين في ظلام التعاسة  
والبأساء من جراء تلك الرهبة الباطلة التي احتلت قلوبهم فجعلتها تضطرب  
أمام مايسمونه - عبثاً - بسخط الآلهة أو بالعقاب الأوحده .

أما القسم الثاني فهو الذي ابتدعه وهو يشتغل على الأدلة التي أقامها  
على عدم خلود النفس في الفلسفة النظرية ، وعلى التشاؤم والعزلة والقسوة  
في الفلسفة العملية . وهناك شيئاً من تلك الأدلة التي ساقها على عدم خلود  
النفس ولم تكن قد خطرت - فيما يظهر - لايبكور على بال : إن من  
المشاهد أن النفس تولد مع الجسم وتشب كما يشب ، وتشبخ كما يشبخ

ويُلحقها كل ما يلحقه في الحياة وتؤثر فيها صعوداً وهبوطاً صحته ومرضه ،  
وقوته وضعفه ، ولذائده وآلامه . وفي أثناء الشيخوخة يضطرب حكم  
النفس على الأشياء كما يضطرب الثمل ويضل التفكير فيجذب معه اللسان  
إلى هذا الضلال . وحينما يصل الجسم الى حد معين من المرض تخرج  
النفس عن الصراط السوي وتنغمس في التخريف والهذيان ، بل إن العقل  
نفسه كثيراً ما يمرض فلا يشفى إلا بوساطة الطبيب كما يحدث في حالات  
الجنون . فاذا كان الامر كذلك فكيف تستطيع هذه النفس الأسيرة  
الخاضعة لكل مؤثرات الجسم أن تمتد بها البقاء بعيدة عنه ؟

الحق أن النفس بدون الجسم لا تستطيع أن تقوم بأية وظيفة من  
وظائف الحياة ، وبدون الحواس لا تستطيع أن تستمر في الاحساس .  
على أنه إذا لم تكن النفس فانية وكانت تنتقل في الاجسام كما يقول  
أنصار فكرة التناسخ ، فلماذا لا نذكر أى شيء من حياتنا الماضية ؟  
وإذا ثبت أن النفس ليست خالدة فلا يصح مطلقاً أن نزرع من  
الموت ، لانه لا يعقبه شيء .

وقد علق الاستاذ « چانيه » على هذه البراهين بقوله : إنها هي نفسها  
التي يستدل بها ماديو العصر الحديث على مادية الروح دون أن يضيفوا  
اليها شيئاً يذكر . ( ١ )

أما آراؤه الأخلاقية فهي ملي النقيض من آراء « ايبيكور » لأنها  
تتلخص في التشاؤم المفرط الذي يفضل الموت على الحياة ويصور الهوى على  
جميع ألوانه ولا سيما الحب منها بصورة وباء فتاك يجب على كل عاقل الابتعاد

(١) أنظر صفحة ٨٩٧ من كتاب « چانيه » و « سيبي » .



-عنه والذي يرى في المدينة أسوأ أنواع السقوط والانحمار الذين يصيبان  
الانسانية . وقد أوجب على كل حكيم أن يفر من بنى الشر جميعا وأن يحتقرهم  
ولا ينشغل بهم أو يأبه لأى شأن من شؤونهم

## ( ب ) فيلوديم الجادارى

حياته ومنتجانه وآراؤه

لا يعرف التاريخ عن حياته شيئا أكثر من أنه كان « إبيكوريا »  
- وأنه كان يعيش فى روما فى عصر « سيسرون » وأنه كان من أصدقائه  
الأخصاء ولم تكن حياته وحدها هى المجهولة ، بل ان تفاصيل آرائه الفلسفية  
ظلت كذلك مجهولة حتى كشفت التنقيحات الأثرية فى العصر الحديث  
« هيركولانوم » أى مدينة « هيركول » التى طغى عليها بركان « فيزوف »  
مدفنها فى سنة ٧٩ قبل المسيح . فلما كشفت هذه المدينة عثر فى خرائبها  
على بعض منتجات هذا الفيلسوف ، فأضاء ذلك السبيل نوعا أمام الباحثين  
المحدثين وساعدهم على تفهم شىء من مذهبه ولو أنه ضئيل . فمن تلك المنتجات  
التي اكتشفت كتابه الذى عنوانه : « على الأمارات » . ومما يحتويه هذ  
الكتاب محاوره قوية حلول أن يثبت فيها صواب اتخاذ « ايبيكور » الحركة  
أماره من أمارات الفراغ ، وهو فى هذا يقول ما معناه : « حيث اننا نشاهد  
أن حركات الأجسام المرئية لا تحدث إلا فى فراغ خال من جميع العقبات  
فقد وجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى حركات الأجسام الغير  
المرئية ، لأن عدم رؤيتها لم ينشأ إلا من صغرها ودقتها بالنسبة الى حواسنا  
الجزء الثانى - ٢٤١ - ( ١٦م - الفلسفة الاغريقية )

وهذا الصغر وتلك الدقة لا يعيران شيئاً من طبيعتها ولا من شروط حركاتها .

هذا هو موجز أهم ما كشف من آرائه النظرية . أما آراؤه الاخلاقية فقد كشفت عنها رسالة درس فيها الغضب والاحساس بلاهانة وأبان الفرق بينهما ، وقرر أن الأول عبث سخيف لا يتصف به إلا أشرار العامة والدهماء . أما الثاني فهو مباح حتى للحكام .

## الرواقية الحديثة

### (١) سينيك

تمهيد

لم يكد القرن الأول بعد المسيح يحل حتى أصبحت الفلسفة في روما هي المذهب الوحيد الساهر على الفضيلة والأخلاق ولا سيما في الأسر الأريستوقراطية المحافظة وأضحى الفيلسوف في ذلك العصر شبيهاً بالقسيس في القرن السابع عشر في فرنسا لكل منزل من منازل الاشراف فيلسوفه الخاص يعترف أمامه أفراد الأسرة بما فعلوا من خير وشر . فيطريهم على الأول ويؤنّبهم على الثاني . وعلى الجملة أصبح الفيلسوف يطلق عليه اسم « مربي الوجدان » أو أستاذ الروح الذي يوكل إليه إيقاظها من غفلتها وإيقاظها من هذتها . وكان الرأي السائد في ذلك الحين أن الفلاسفة مرسلون من عند الله لحماية الفضيلة وتخليص البشر من الشرور والآثام . وقد كان الفلاسفة الرواقيون في مقدمة أولئك للريين . وكان « سينيك » واحداً من هؤلاء الفلاسفة أساتذة الروح وكان من أمهر الأطباء النفسانيين القادرين على تشخيص أمراض الأرواح ومعالجة الأدواء الأخلاقية . وهاك شيئاً عن حياته ومؤلفاته وفلسفته :

١ - مبادئ

ولد « سينيك » في مدينة قرطبة في سنة ٤٤ قبل المسيح . وكان

والده من أشهر خطباء عصره وفصحائهم . ولما ترعرع عنيت الأسرة بتربيته وتثقيفه ، وتولت الاشراف على هذا التثقيف عمته ، وكانت سيدة ممتازة بمكانتها الاجتماعية ، لأن زوجها ظل محافظا لمصر ستة عشر عاما فتأسست طفولة « سينيك » على أساس متين من العلم والمعرفة .

وفيا عدا هذه النشأة لا يعرف التاريخ الذى وصل إلينا شيئا يذكر عن شبابه ولا عما قام به فى طبيعة حياته العملية .

غير أنه لم يكد يبلغ السابعة والثلاثين حتى عاد التاريخ إلى الحديث عنه فنبأنا أن الامبراطور « كلوديوس » قد نفاه إلى « كورسيكا » فى سنة ٤١ على أثر فضيحة وقعت فى البلاط واتهم بالاشتراك فيها . وفى سنة ٤٩ دعت الامبراطورة « أجريبين » وعينته مرياً لـ « نيرون » فلم يلبث أن استولى على قلب الامبراطور الشاب . وفى سنة ٥٤ عينه وزيراً له فظل فى الوزارة إلى سنة ٦١ حيث غضب عليه الامبراطور فأحاله إلى العاش . وقد ظل هذا الغضب يزداد حتى بلغ غايته فى سنة ٦٥ فأمره الامبراطور بالانتحار فاتحرج .

## ٢ - مؤلفاته

كتب « سينيك » فى العشرين سنة الأخيرة من حياته كثيراً من المؤلفات فى الأخلاق وفى التربية فوضع مثلاً فيما بين سنتي ٤١ و٦٢ عشر رسائل فى الأخلاق ، وفى سنة ٥٩ ألف كتاب « الاحسان » وفى سنة ٦٢ أخرج كتاب « المسائل الطبيعية » . وأخيراً كتب رسالته الشهيرة إلى « لوسينيوس » حاكم « صقلية » وهى تعد مثلاً علياً فى قيادة

الوجدان ، وعددها مائة وأربع وعشرون رسالة . وتعتبر أهم منتجاته على الاطلاق ، لأن عليها اعتمد العلماء الذين كتبوا عن آرائه الأخلاقية

### ٣- آراءه النظرية

يرى « سينيك » أنه لا ينبغي أن يعنى بدراسة العلوم الطبيعية والرياضية إلا بالقدر الذى يوصل إلى سمو النفس ، لأن من موضوعات هذه العلوم دراسة العوامل السماوية ، وهذا يعود النفس على التفكير فى الكائنات العليا ومحاولة التشبه بها فى الرفعة .

والسبب فى ذلك انه كان عملياً ككل مواطنيه الرومان الذين لم يستطيعوا مطلقاً أن يتذوقوا الفلسفة النظرية تذوقاً صحيحاً ، وإنما كانوا يجارونها بجارة ظاهرة لا تلبث أن تتفكك عراها ، وهو فى ذلك يقول « ليس عندنا من الوقت ما نضعه فى ذلك العبث الخيالى الذى يدعو له الفلاسفة النظريون ، فالغرض الأساسى من الفلسفة هو الخير الأسمى الذى يتحقق فى الواقع باعانة العاجزين ومساعدة الضعفاء ، وإيقاظ المعوزين من محال الفاقة ومثيلات هذه الفضائل » (١) .

وكما اتخذ « سينيك » الطبيعة والرياضة وسيلتين إلى سمو الأخلاق اتخذ قسم الالهيات كذلك وسيلة إلى هذه الغاية فلم يأبه كثيراً لمحاولة معرفة سر السكون ولا الانشغال بالافكار النظرية عن الاله وصفاته كما فعل الفلاسفة النظريون ، وإنما حصر كل مجهوده فى الأخلاق وحدها . وهو لهذا ينصح المشتغلين بالألوهية النظرية بالانصراف عنها إلى الاشتغال بمحاكاة الاله فى خيراته ، فان ذلك أجدى عليهم من محاولة معرفة

صفاته أو مميزاته فيقول : « إذا أردت أن تكون محبوباً لدى الإله فكن خيراً . وإذا شئت أن تؤدى إليه عبادة فحافظه في خيراته » (١). وعلى الجملة : الحكيم عنده هو الذى يعتقد أن الإله هو المحسن الخير ، وهو الذى سيتولى الحكم على أعمالنا ، لا الذى يضيع أوقاته فى البحث عن طبيعة الإله أو ماهيته أو صلته بالعالم كما فعل السابقون .

#### ٤ - آراءه العملية

كان « سينيك » شديد التشاؤم إلى حد الغفلة ، « سيب ، العقيدة فى بنى الإنسان للدرجة بارزة حتى أنه كان يقول : « إن الجمعية البشرية فى عصره ليست إلا مجموعة من الحيوانات المفترسة ، بل إن الفرق بينها وبين تلك الحيوانات هو أن الحيوانات فيما بينها وديعة يحترس بعضها من بعض البعض الآخر ، أما بنو الإنسان فهم يتسادلون التمزيق فيما بينهم (٢) » .

وقد ترتب على إسبابه فى ذم الحياة وفى إذاعة التشاؤم أن نزع حبه من نفس صديقه « سيرينوس » القائد وصيره متفززاً من كل ما حوله . غير أن هذا التشاؤم لم يدفعه - كما كان منتظراً - إلى الخلق على بنى الإنسان ، بل بالعكس كان يشفق عليهم ويصرح بأن الحكيم يجب أن ينظر إلى الآئمين بعين الرحمة التى ينظر بها الطبيب إلى مرضاه . وقد نجم عن هذه الرحمة أنه صار متسامحاً إلى حد الترحيب بما يصاد

(١) انظر صفحة ٤٢٦ من كتاب الأستاذ برييه .

(٢) انظر فقرات ٨ وما بعدها من المقالة الثالثة من كتاب (عن الغضب) .

أفكاره . وهذه الصفة قيمتها في روما التي لم يكن التسامح فيها فائزاً  
بجنس من الحياة .

وأخص ما اشتهر به « سينيك » هو مهاجمته العنيفة لنظام الرق  
الذي كان سائداً سيادة قوية في بيئته ، بل وفي اتينا من قبل  
روما حتى أن « أرسطو » أباحه ولم يشهر به أدنى تشهير . وكان دليل  
« سينيك » على صحة نظريته هو أنه لم يخضع للرق من الانسان إلا  
الجزء الحيواني فيه . أما القسم للنبيلى الخلد وهو الروح فقد ظل حراً  
طلاقاً ليس للسيد عليه أى سلطان ، فلو كان الرق نظاماً طبيعياً مشروعاً  
لتناول الروح .

ومن الأخلاق التي اشتهر بها « سينيك » الجِد الذي زاد عنده حتى  
حمل على مهاجمة الألعاب العامة التي كانت مألوفة في عصره مهاجمة جعلت  
القائمين بالأمر يتحزون عنها .

أما سلوكه العملى ، فقد كان مثالا لأكثر الفضائل ، إذ كان يحسن  
إلى الفقراء ويعزى المنكوبين ، ويعنى البائسين وإنما أقول كثيراً من  
هذه الفضائل ولا أقول كلها ، لأنه - فيما روى التاريخ - قد لوث  
نفسه حين كان في القصر الامبراطورى بالاشتراك في بعض المؤامرات ،  
بل والجرائم أيضا . ولهذا يعتبر بعض العلماء الذين كتبوا عن حياته  
حادث انتحاره مطهراً له مما قاده اليه الضعف للنفسى من آثام .

## ( ب ) إبيكتيت

١ - حياته ومنتجانه

ولد في مدينة « هيرابوليس » في آسيا الصغرى في سنة ٥٠ بعد المسيح ، وكان رقيقاً فلما شب اشتراه « إپافروديت » أحد أخصاء « نيرون » المقربين ثم أعتقه فعاش في روما حراً ، ولكن في فقر مدقع إلى سنة ٨٩ .

ولما نفى الامبراطور « دميبيان » الفلاسفة - كما أبنا - كان « إبيكتيت » أحد المفكرين الذين شملهم هذا السخط فالتجأ إلى مدينة « نيكوبوليس » بالقرب من « مقدونيا » . وهناك لعب دوراً هاماً في الحياة الفكرية حيث أنشأ مدرسة قصد إليها عدد كبير من شبان المدينة - ولاسيما أبناء الأثرياء الذين يطمعون في تولى إدارة المرافق العامة ، فعلاجه ، وتآلق حظه وظل في تلك المدينة حتى توفى بها في سنة ١٣٨ .

أما منتجانه فقد حدثنا أحد تلاميذه وهو « أريان » الشهير الذي وضع تاريخ الاسكندر أنه كتب بخطه بعض محاضرات أستاذه ومحاوراته - فبلغ هذا البعض عشرين كتاباً ، ولكن لم يبق لنا من هذا العدد إلا أربعة كتب يحتوي كل كتاب منها على خطب في موضوع أو موضوعات معينة . وعلى البقية الباقية من هذه الكتب اعتمد العلماء في دراساتهم عن إبيكتيت .



كان « إبيكتيت » يرى أن أهم أجزاء الطبيعة هو الانسان ، لأن كل الكائنات الاخرى من صنع الاله . أما هو فبعض هذا الاله . ويظهر أنه تأثر في هذا الرأي بـ « كرزيب » الرواقى ، وقد نجم عن هذا الرأي أن يكون الانسان عنده ذأ صلة خاصة بالاله ، بل انه هو الكائن الأوحد الذى يأبه الاله له من بين جميع الموجودات ما دامت هذه الموجودات كلها لم تصنع إلا له . ومما يدل على ذلك فى رأيه أن الاله وضع فيه من صفاته الشيء الكثير ، وذلك كالسمو والحرية والارادة وغيرها مما يحتفظ بالعلاقة بين الجزء وكله أو بين الانسان والاله .

وعنده أن الارادة وليدة الحرية ، وأن الحرية تتناول كل ما يتعلق بالعالم الداخلى من نفوسنا كالتفكير والاعتقاد والاحترام والاحتقار وما شا كل ذلك . والانسان فى كل هذه الامور مطلق الحرية . وقد شرح إبيكتيت هذا الرأي فى محاوره بينه وبين أحد تلامذته تقتطف منها ما يلى :

الاستاذ : أليس هناك شيء أنت سيده ؟ ،

التلميذ : أنا لا أدرى ،

الاستاذ : هل يستطيع أحد أن يقهرك على تحبذ الباطل ؟

التلميذ : كلا . .

الاستاذ : هل يستطيع أحد أن يرغلك على أن تريد ما لا تريد ؟

التلميذ : استطاع هذا فى حالة تهديدى بالموت أو بالسجن .

الاستاذ : ولكن اذا كنت تحترق الموت والسجن ، فهل تنشغل  
بهذا التهديد أيضا ؟ .  
التلميذ : كلا .

الاستاذ : وهل احتقار الموت بارادتك ؟ .  
التلميذ : نعم .

الاستاذ : إرادتك إذا حرة ( ١ ) .

من هذا يتضح أن الحرية عند « إبيكتيت » هي الأساس الجوهري  
للحياة الاخلاقية ، وهي التي عليها تبنى آرائه في الفلسفة العملية ، بل  
بفضلها وحدها يتطوع الشخص أن يقوم أفكاره ، ويكبح جماح شهواته ،  
وأن يحفظ نفسه من الآلام الخارجية .

ومن أهم الفضائل التي دعا إليها « إبيكتيت » فضيلة الصبر التي لها  
الفضل الأسمى في تعليمنا أن المرض والفقر وجميع المصائب ليست إلا من  
تقدير الحكمة الالهية التي يجب علينا أن نتقبلها بصدر رحب . وقد لخص  
هذه الفضيلة العظمى في الجملتين الآتيتين : « احتمل ولمنع نفسك » .

## ( ج ) مارك أوريل

١ - مبان

ولد « مارك أوريل » في روما في سنة ١٢١ بعد المسيح . ولما نشأ  
تلقى تربية عالية وثقافة تعد من المثل العليا في عصره ، إذ أنه تلمذ على

( ١ ) انظر صفحتي ٤٨٨ و ٤٨٩ من كتاب ( چاينه ) و ( سیاى )

أعلم الأساتذة وأوسعهم خبرة في شؤون التهذيب ، ولكنه أظهر منذ  
طليعة شبابه انعطافا خاصا نحو الفلسفة وشغفا بالتهام آراء الفلاسفة وتشرب  
أفكارهم بهيئة تسترعى الانتباه ، بل انه لم يكد يبلغ الثانية عشرة من  
عمره حتى ارتدى المعطف الخاص الذي كان الرواقيون يتخذونه شعاراً  
لهم ، وليس هذا فحسب ، بل قد بدأ منذ هذه السن المبكرة في مزاوله  
حياتهم المستقيمة القاسية .

ولما رأى منه « الامبراطور أتونان » الملعب بالتقى هذه الاستقامة  
النادرة المثال تبناه واتخذه وليا للعهد ولم يكن ذلك عجيبا في هذه الاسرة  
الامبراطورية ، إذ ثبت عن أكثر من واحد من أفرادها أنهم اختاروا  
ورثة لهم من الأجانب ، لانهم رأوا فيهم الحكمة والتفوق على أبنائهم .  
ولهذا سمي عصر هذه الاسرة بالعصر الذهبي أو عصر الحكمة .

وفي سنة ١٦١ صعد فيلسوفنا على عرش الامبراطورية فكان نموذجا  
أعلى للحكمة والاستقامة والعدالة والقيام بالواجب . وقد كلفته هذه الفضائل  
كثيرا من العناء إذ لم يسترح أثناء حكمه من المتاعب الخارجية والداخلية .  
فالأولى بسبب الحروب الكثيرة التي كان يشعلها الأجانب على امبراطوريته  
فيضطر إلى إخمادها . وأما الثانية فكانت بسبب الفيضانات والزلازل  
والأوبئة التي وقعت في عهده . وفوق ذلك فان زوجته وأولاده وإخوته  
في التبني ، كل أولئك كانوا من الأشرار الذين ابتلى بهم هذا الامبراطور  
الحكيم .

وايكنه قد قابل هذا كله بشجاعة نادرة وصبر فائق ، وقناة لا

تتنحنى ولا تلين .

ومما يلفت النظر في حياة هذا الفيلسوف أن كثيراً من الأنظمة الاجتماعية التي شادها ، والأساليب السياسية التي اتبعتها كانت وليدة آرائه الفلسفية .  
وأخيراً ، وبعد كل هذه الحياة الحافلة بالمجد والعظمة توفى مرهقا بما كان يقوم به من العناية بجيشه الذي كان الوباء يكاد أن يفنيه . وكان ذلك في سنة ١٨١ .

## ٢ - مستبوات

تنحصر منتجات هذا الفيلسوف في تلك المجموعة الفخمة التي عنوانها : « مجموعة التأملات » والتي يرجح المؤرخون أنها كتبت بين سنتي ١٦٦ و ١٧٤ . وقد حوت هذه المجموعة آراء مؤلفها التي ألهمته إياها التجارب وحوادث الحياة . فكان مثلا اذا مثل بين يديه شخص متملق يكتب على أثر خروجه من لدنه فصلا عن التملق وما يتركه في نفس الحكيم وما عساه أن يتركه في نفس العامى من تأثير . وإذا شاهد شجاعة أحد جنوده الأبطال اختلى بنفسه وحرر فصلا عن الشجاعة وقيمتها وآثارها في المجتمع وهلم جرا . وقد وصف هو نفسه هذه الفصول بأنها لغة الحقيقة التي لا تخين عن الظهور

## ٣ - آراءه النظرية

على الرغم من أنه اعتنق المذهب الرواقى منذ نعومة أظفاره فإنه لم يدين بهذا المذهب فيما يتعلق بالقسم الطبيعي ولم يتفق مع الرواقيين في آرائهم التأكيدية التي قذفوا بها عن الطبيعة في سهولة ساذجة ، وإنما وقف بازاء هذا القسم موقف الحيطة والحذر ، بل الشك والارتياب فأعلن أن كل جزم في هذا الشأن هراء ، وكل تأكيد ضلال . وهو في هذا يقول :

ما ترجمته : « ما هي حياة الانسان في الكون ؟ - انها نقطة من خط .  
وما هي أحاسيده ؟ - إنها ظلمة حالكة . وما هو تكوين جسمه ؟ . - إنه  
شيء معد للفساد . وما هي روحه ؟ - إنها دخان . وما هو حظه ؟ - إنه  
سر غامض . وما هو مجده ؟ - إنه « اللاتأكدية » نفسها .

وفي العموم : إن كل شيء في الانسان عبث : جسمه ماء يسيل ،  
ونفسه حلم من الأحلام ، وحياته معركة دأمة . وشهرته بعد الموت هي  
النسيان التام . فماذا إذاً ، يستطيع أن يرشدنا ؟ - إنه شيء واحد ،  
وهو : الفلسفة « (١) .

غير أنه مع عدم يقينه بالمصير الطبيعي الذي قرره الرواقية كان مؤمناً  
بالارتباط الوثيق بين الانسان والكون العام . وكان يرى أن حظ الاول  
من حظ الثاني وغايته من غايته ، ولكن في غموض وإبهام ، إذ لم  
يحاول أن يشرح كيف وإلى أي مدى وصل هذا الارتباط ، وإنما كل  
ماعتناه في هذا الشأن هو أن يثبت أن الانسان جزء من الكون العام ،  
وأن ما يقع له هو ضروري الوقوع لهذا الجزء من الكون .

وبالتالي : يجب على الشخص أن يتلقى ما يحدث له بصبر واحتمال ،  
لأنه اقتضته صلاحية النظام الكوني ، وهو في هذا يقول مخاطباً الكون :  
« إن كل ما يصلح لك يصلح لي (٢) » .

وقد حمله هذا المبدأ على الإفراط في التفاؤل ، فجعل يرى في كل  
شيء خيراً وجمالاً ، وأعلن ان هذا الخير وذلك الجمال يتحققان إيجاباً  
بمزاولة الأشياء الخيرة والجميلة ، وسلباً بتجنب ما يظهر شراً ودمياً ،

(١) انظر ٧٣ من كتاب (فيكتور دلبوس) .

(٢) أنظر صفحة ١٢٩ من كتاب « چانيه » و « سيبي »

وأن الاستفسار عن علة هذا الشر أو تلك اللمامة مفسد لبعض نواحي  
اللمعة النفسية الناشئة من تجنب ما يجب تجنبه . وهو فى هذا يقول : « إننا  
أحرار فى تجنب ما تضاد به طبيعة الكون العام طبيعتنا أو تجرحها ،  
ولكن لا يوجد شىء أبعد عن التقل من أن يسخط الانسان احتجاجا  
على وجود هذه الأشياء التى تضاد طبيعتنا . إذا صادفتك خيارة مرة  
فألقها ، وإذا اعترض طريقك شوك فاستبدله بطريق آخر ، وسر إلى  
غايته ولا تردف هذا السير بقولك : لماذا وجد هذا فى العالم » (١) .

وكما يجب على المرء أن يقبل كل أساليب الحياة ، لأنها من ضرورات  
انظام العام ، كذلك يجب عليه أن يقبل الموت باسمها ، لأنه أحد هذه  
الضرورات التى اقتضاها النظام ، وأن يفارق الحياة وقلبه مفعم بالشكر  
والعرفان بالجميل لمن أوجده وغذاه وأنضجه . وهالك قوله فى هذا : « لننفصل  
من الحياة فى احتمال كالزيتونة الناضجة التى تسقط مباركة الأرض التى  
غذتها والشجرة التى حملتها (٢) .

وعنده أن فكرة الموت - وإن لم تخف الانسان - يجب أن  
تلهمه الآراء الحقة فى الحياة فتعلمه مثلا أن المجد فى عمل الخير ، لافى  
مظاهر الحياة الفارغة ومناصبها وأموالها ، لأن الاسكندر المقدونى وراعى  
بقاله خضعا بعد الموت لحالة واحدة (٣) » .

#### ٤ - الاقهار وعنه

رفع « مارك أوريل » الأخلاق إلى درجة فائقة وأعلن وجوبه

(١) أنظر صفحة ٨١ من كتاب « فيكتور دلبوس »

(٢) انظر صفحة ٧٦ من كتاب دلبوس

(٣) انظر صفحة ٧٥ من الكتاب المذكور .

استقلالها عن كل شيء حتى عن الفكرة ، الميتافيزيكية « فصرح بأن عمل الخير لا ينبغي أن يقصر على من له مبدأ « ميتافيزيكي » سام ، بل يجب أن يتناول كل بني الانسان بصرف النظر عن أن يكون من أصحاب الآراء النظرية أو من العامة والجاهير . وهو في ذلك يقول : « لاتتخل عن أن تكون حراً متواضعا مطيعا للاله بحجة أنك يائس من أن تكون من أصحاب المذاهب الجدلالية أو من علماء الطبيعة » (٧) .

وليس هذا محسب ، بل إن عمل الخير لا ينبغي أن يتعلق بإيمان الشخص بالاله ، وإنما يجب أن يكون لذاته مادام هو من طبيعتنا . وهو في هذا يقول : « إذا كان الاله موجودا ، فمن الطبيعي أن تتبع أوامره ، وإذا كان كل شيء في الكون راجعا الى المصادفة فلا تعمل أنت على الاقل تبعاً لهذه المصادفة » (٣) .

امتاز « مارك أوريل » على من سبقوه من الأخلاقيين بوضع نموذج خاص لأخلاق الملوك ، وان كان هذا النموذج لم يخرج عن كونه جزءاً من الأخلاق العامة ولكن إحساسه بثقل مسؤوليته ومضاعفة عقوبته قد ألهمه هذه العناية الخاصة بأخلاق الملوك ، ليعظ نفسه ويكمل ذاته . وقد خلاص هذا النموذج فقال مخاطباً نفسه : « احترس من أن تفجر كما فعل بعض التياصرة واحتفظ بنفسك بسيطاً ، خيراً ، قياً ، جدياً عدواً للافراط في اللذائذ ، صديقاً للعدالة ، متديناً ، محسناً ، إنسانياً ، حازماً في تطبيق الواجب ، وجاهد لتبقى كما أرادت الفلسفة أن تكونك : أي عظم الآلهة وأسرع إلى مساعدة الانسان .

(١) و (٢) انظر صفحة ٧٨ من كتاب دلبوس .

إن الحياة قصيرة ، وإن الثمرة الوحيدة للوجود على الأرض هي الاحتفاظ بالنفس في الاستعداد النقي للأعمال النافعة للإنسانية « (١) .

على أن هذه الخيرية وذلك العطف البالغ حد النهاية اللذين نشاهدهما عند « مارك أوريل » لم يمنعهما من أن يفهم الإنسانية على حقيقتها ومن أن يحيط بمعاييب الناس وشروهم وكذلك لم تعلق به ثقته في الأخلاق في جو الخيال الخداع الذي يهوى بصاحبه إلى حضيض الآمال الكاذبة ، بل إنه كان دقيقا إلى حد يستوجب الإعجاب ، فأدرك كل شيء على حقيقته ، ورسمه على طبيعته ولم يلهه تعلقه بما يجب أن يكون عن إدراكه لما هو كائن . وإليك فقرة موجزة من تصويره الأمين لبني الإنسان . قال :

« إن الناس تتبادل قلوبهم الاحتقار ، ومع ذلك يلتقي كل واحد منهم الآخر بالبشاشة واللفظ والمودة . إن كل واحد منهم يود أن يدوس الآخر ويتخذ منه مكانا يقف عليه ، وهم مع ذلك ينحني كل منهم للآخر إجلالا . . . . . وإذا رأوك تهلك من الغضب أو من الشعور بالاهانة فلا يحول ذلك بينهم وبين الاستمرار في عملهم » (٢) .

ولكنه لا يبيح للإنسان الخير أن يحزن نفسه لما يراه من انغماس الإنسانية في الشر إلى هذا الحد ، وينصحه أن يكتبه بتقويم نفسه إن لم يستطع فعل ما هو أكثر من ذلك فيقول : « إنهم يقتلون ويمثل بعضهم ببعض ، ويلعن بعضهم بعضا ، ولكن ما الذي يمنع نفسك من أن تظل بين كل هذا حكيمة معتدلة عادلة » (٣) .

(١) انظر صفحة ٨٥ من كتاب دلبوس .

(٢) راجع صفحة ٨٨ من هذا الكتاب نفسه .

(٣) انظر صفحة ٣٠ من كتاب « چاينه » و« سیاى » .



## (د) أثر الرواقية في تشريع روما

لما طرد الأباطرة الرومانيون الثلاثة كل الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم لئلا يزعجوا روما وحدها ، بل من كل الأراضى الأيتالية لم يخفت صوت الفلسفة الرواقية منها ، لأنه كان قد ارتفع وتغلغل إلى كل مسمع بدرجة يتعذر معها خفته . وكانت فلسفة السوفسطائيين التى أسست بين القانونيين : الطبيعى والمدنى خصومة أحنقت المقتنين والمشرعين عليها قد هيأت الفرصة لاتتصار المدرسة الرواقية التى كانت تعاليمها تساعد المشرعين الرومانيين على نشر العدالة واستتباب الأمن وسيادة السلام ، فهى — وإن لم تستطع أن تمحو الرذائل من روما — قد نجحت فى تخفيفها وإرجاعها إلى درجة الاعتدال بعد التطرف . أما المبادئ العالية كالعدالة والاحسان والمساواة أمام القانون فقد أصبحت فى روما بفضل المدرسة الرواقية شيئاً طبيعياً عاماً يدركه كل أفراد الشعب . ولقد بلغ الأمر بفلسفة هذه المدرسة أن أصبحت لغتها هى أسلوب عطاء المقتنين والقضاة فى روما أمثال : « جايوس » و « بول » و « أولبيان » و « پاپيان » وأصبحوا لا يعترضون على تعاليمها الأخلاقية الجوهرية ، بل أصبحوا يتشيعون لها ولا يضحون شيئاً منها إلا لضرورة حفظ نظام الدولة فى الأحوال النادرة التى يتصادم فيها بعض هذه المبادئ مع دساتير الامبراطورية . ومن ظواهر اصطباغ القوانين الرومانية بالتعاليم الأخلاقية الرواقية ما يقوله « أولبيان » وهو أحد كبار رجال القانون : « كل أفراد بنى الانسان ولدوا أحراراً ومتساوين ، فامتلاك الانسان أخاه الانسان من وضع الانظمة الغير الطبيعية ، وإن العقود

الجزء الثانى — ٢٥٧ — (م ١٧ - الفلسفة الاغريقية)

قد استمدت عناصرها الأولى من الهب المتبادل والرغبة في تأدية الخدمات من الجانبين». ويقول «بول»: «إن العقوبة لم تفرض إلا لتحسين أحوال بني البشر» وهؤلاء المشرعون - وإن لم يجرؤا على التصريح بمحو نظام الرق - قد عملوا على إلغاءه بوسائل كثيرة، لأنه كان من الصعب على الطبيعة الرومانية الخروج على الأنظمة القوية، فكان المشرعون غالباً يكتفون بتلطيف الظلم التقليدي قليلا قليلا دون الاجترار على محوه دفعة واحدة.

وفي الواقع إن الفلسفة تبعت في سيرها الطبيعي حركة المدنية ذراعا بذراع وشبرا بشبر كما يقول العرب. ففي أول عهد الاغريق بالمدنية لم تستطع الفلسفة أن تسوى بين الطبقات، وظل التماحن بين الارستوقراطية والديموقراطية قاحلا مجذبا لم ينزل الاولى عن شيء من غطرستها، ولم ينل الثانية شيئا من حريتها. ومن أكبر دواعي الدهش والاستغراب أننا نرى «أفلاطون» و«أرسطو» يصرحان بأن من الطبيعي أن تتحقق الأخوة والصدقة والمساواة بين الاغريق وحدهم، أما البربر - وهم كل من عدا الاغريق من النوع البشرى - فهم خارج الهيئة الاجتماعية أى ليس من الضروري أن يفوزوا بحقوق سياسية أو عمرانية، وليس من الطبيعي أن تتحقق العدالة بينهم وبين الاغريق. ولما درس الاسكندر المقدوني نظرية أستاذه «أرسطو» في هذه الناحية لم يرقه ما فيها من سطحية، فصمم على أن يحقق نقيضها تحقيقا واقعا فأخذ يعمل على أن يجمع البشرية كلها تحت علم واحد، وأن ينشر فيها ثقافة واحدة، وأن يحقق المساواة أمام القانون وفي جميع الحقوق بين كل أفرادها دون أن

يعبر الفروق بين إغريق وغيره أى اهتمام .

وقد شرع فى تحقيق هذه الفكرة ، فبدأ يمزج الشرق والغرب ، وأعلن أن كل شرقى يتزوج بغيرية ، أو غربى يتزوج بشرقية له مكافأة ، فاندفع الناس يحققون هذه الفكرة حتى قيل : انه قد تمت فى ليلة واحدة عشرة آلاف عقد من هذا النوع . وكان أول هذه العقود هو عقد الاسكندر نفسه على بنت عامل طرس . ومهما يكن من نصيب هذه الرواية من الصحة فان الذى لا ريب فيه هو أن الاسكندر قد خرج على نظرية أستاذه وحلول هذا المزج محاولة فعلية .

ولما جاءت المدرسة الرواقية رأت أن هذا التفريق الذى لا مبرر له بين الاغريق وغيرهم مناف للكرامة الانسانية ، فهبت تعمل على تحطيمه بكل ما أوتيت من قوة حرصاً على هذه الكرامة واحتفاظاً بها ، وأعلنت وجوب سيادة الاخاء والمساواة . وإذاً ، فالرومان لم يكونوا مبتدعين فى هذه الفكرة ، وإنما كانوا محققين لها عملياً ، وحسبهم هذا .

# الفلسفة الاسكندرية

## نظرة عامة

من مبادئ الرواقية التي كانت تعمل على تحقيقها مبدأ الوحدة الانسانية ، لأنها كانت تعتقد أن اشتراك بني البشر جميعا في هذا العنصر السامى وهو العقل يجعل فكرة إزالة الفروق الوطنية والجنسية أرقى ما تصل اليه الهيئات الاجتماعية من سمو وعظمة . ولقد مر بنا شيء من هذه النظرية حين درسنا « سينيك » الفيلسوف الرواقى الرومانى ، وقلنا : إن الاسكندر الاكبر قد سبق الرواقية الى محاولة تحقيق هذا المبدأ ، ولكن المنية لم تتمكنه من إتمام مبتغاه ، فظلت هذه الغاية قبلة كل فيلسوف يدين بفكرة الاسكندر التي اعتنقها الرواقيون من بعده ثم أخذت تقوى وتنتشر مع الزمن فى الشرق والغرب الى أن سطع كوكب الفلسفة الاسكندرية فى سماء العالم العقلى ، فوجد أنصار هذه الفكرة فى عاصمة مصر العظيمة مرعى خصيبا لمبادئهم حيث كانت هذه المدينة أول عاصمة فى العهد القديم اجتمعت فيها أجناس مختلفة ، وتلاققت فوق أرضها عناصر متباينة ، إذ كنت تشاهد فيها المصرى آخذاً بيد الاغريقى ، وترى اليهودى يصادق الفارسى ، وتسمع الرومانى يتودد الى السورى . وعلى الجملة : كانت الاسكندرية هى المدينة الوحيدة التي يمكن فيها تحقيق فكرة الوحدة الانسانية السامية .

أضف الى هذا أن مكتبتها الغنية التي أنشأها البطالسة ووصلوا بها الى الأوج حتى أضحت منقطعة النظير في العالم كله ، كان لها في نشر الفلسفة أثر بعيد النور .

غير أن مهاجمة المدارس : « الايبكورية » و « الارتياية » للديانات والأرواح الخفية قد أحدثت رد فعل في هذا العصر ، فبدل أن كان الناس قبل « إيبكور » و « بيرون » لا يؤمنون مما وراء الطبيعة إلا بما تؤيده العقول السليمة ، أصبحوا يؤمنون حتى بالخرافات التي لا يستسيها العقل مطلقا . وكأن الانسانية كائن حي يريد أن يأكل ليعيش . فاذا حيل بينه وبين الغذاء الجيد ، اندفع يلتمهم ما يصادفه من غذاء خبيث ، لأنه في حاجة الى ما يقيم أوده ويحفظ حياته .

وهكذا الانسان ديني بفطرته ، محتاج الى الايمان . فاذا منع من الاعتقاد بالحقائق هرع الى التصديق بالأساطير والخرافات ، وهذا هو الذي حدث في ذلك العهد الاسكندري . وقد ساعد على هذه الحالة وجود دجالين ومهرجين من الفرس كانوا يحترفون التنجيم والسكھانة ، وآخرين من المصريين يمتنون السحر والاتصال بالأرواح الشريرة التي تؤثر في الانسان .

وفوق ذلك فقد انتشر في الاسكندرية في ذلك الحين كثير من العقائد الدينية الشرقية مثل الديانة الاسرائيلية ومثل ديانة « ميترا » الفارسية وديانات الكلدانيين وعتقيدتى . « ايزيس » و « سيراپيس » المصريتين وغير ذلك من عقائد أسلاف ذلك الخليط الذي تلاقى في الاسكندرية في تلك الفترة . ومثل الديانة المسيحية التي كانت لا تزال في ذلك العهد ناشئة ضعيفة فأدى ذلك كله الى وجود جو خاص يتحقق فيه التوفيق بين جميع هذه العقائد

والخرافات من جهة والفلسفة الاغريقية من جهة أخرى .

ولما كان هذا التوفيق المراد يستلزم التأويل المتكلف في الناحية الدنيا ، لتقريبها من الناحية العليا ، فقد أخذ المثقفون يؤلون النصوص الدينية بما يقربها من الفلسفة الاغريقية ، ليضيقوا الهوة بينهما بقدر المستطاع على ماسيجي . غير أن هذه الفلسفة التي كانوا يحاولون التوفيق بينها وبين العقائد القديمة لم تكن فلسفة محددة ولا واضحة ، وإنما كانت هي الأخرى خليطاً مظلماً من مذاهب : « هيرا كليت » و « فيثاغورس » و « أفلاطون » و « أرسطو » و « زينون » و « إبيكور » والارتيانيين ، إذ ظهرت في ذلك العهد في الاسكندرية نهضات الفيثاغورية الحديثة والارسطوطاليسية والبيرونية ، وعلى الأخص الافلاطونية . أما الرواقية فلم يكن لها ممثلون في الشرق ، وإنما كانت ساطعة في روما .

كان العصر الأول في الاسكندرية عصر شروح وتعليقات وتأويلات أكثر منه عصر ابتداء وتجديد . وقد ظل كذلك إلى أن تغلبت الآراء الافلاطونية على غيرها نهائياً . فاستقرت بهذا التغلب الحركة العقلية في البلاد استقراراً هياًها للنضوج ثم لانتاج أسى مدارس ذلك العصر على الاطلاق وهي الافلاطونية الحديثة التي سنعى بدراستها بعد أن نطوف في إيجاز بالعصر الذي تقدمها . وإليك هذه الطوفة :

## تطور الارتياية

عمره

يحدثنا تاريخ الفلسفة أن الارتياية قد تطورت في القرون الأولى قبل المسيح وفي القرون الثلاثة التي تلتها تطوراً كاد يقطع الصلة بين زعمائها المحدثين وهم : « إينزديم » و « أجريبا » و « سيكتوس أميريكوس » أي « سيكتوس » التجريبي ، وبين « أرسيزيلاس » و « كارنياد » المعتدلين ويعود بهم إلى مبادئ « بيرون الأولى المنطوقة التي لم تكن تؤمن بشيء » .

غير أن هؤلاء الزعماء المتأخرين — على الرغم من ذبوع مبادئهم — ظلت حياتهم الخاصة مجهولة كل الجهد ، إذ لم يعرف التاريخ عنها إلا لمحات غاية في الإيجاز والابهام ، كأن يعرف مثلاً عن « إينزديم » أنه عاش قبل المسيح بقليل وأنه كان أستاذاً للفلسفة في الاسكندرية وعن « سيكتوس أميريكوس » أنه عاش في النصف الأخير من القرن الثاني بعد المسيح . وعن « أجريبا » أنه عاش في عصر محدد بين هذين العصرين .

أما آراؤهم فقد وصلت إلينا عن طرق مختلفة ، إذ عرفنا مذهب « إينزديم » بفضل « فوسوس » البيزانتى الذى حفظ لنا ملخصاً قيماً كتابه المسمى : « الخطب البيرونية » الذى قد والذى لولا هذا الملخص

لما عرفنا عنه شيئاً . وبفضل « سيكتوس » الذي بسط مذهب  
« إينيزيديم » في كتبه بسطاً وافياً  
أما مذهبا : « أجريبا » و « سيكتوس » فقد وجدناهما مفصلين  
في كتب هذا الأخير تفصيلاً كافياً . وإليك هذه الآراء حسب ترتيبها :

## (أ) مذهب ( إينيزيديم )

صدر « إينيزيديم » في مذهبه عن مبدأ أساسى خليق بأن يضع آراءه  
في الصف الأول من صفوف الارتياية المغالية ، وهو أن الحكيم يصل  
حقاً الى السعادة بفضل تنبهه إلى أنه من غير الممكن أن يدرك الانسان  
شيئاً مؤكداً لاعتن طريق الحس ولا عن طريق العقل .

نعم إن « بيرون » قد سبق « إينيزيديم » الى هذه الفكرة كما أسلفنا  
ولكن أهمية هذا الأخير تنحصر في أنه كان أول من جمع الاسانيد  
العشرة « tropes » التي تؤيده في لا أدريته وتبرهن على أن جميع القائلين  
بالحقائق التأكيديّة في نظره واهمون . وهذه الأسانيد تتعلق أربعة منها  
بذات الشخص المدرك ، والستة الباقية تتعلق بالمدركات .

وإليك هذه الأسانيد :

- ( ١ ) إن الشيء الواحد يتمثل للحيوانات المختلفة بكيفيات متغايرة بسبب  
الاختلافات القائمة بينها .
- ( ٢ ) إن بين بنى الانسان أنفسهم اختلافات مادية ونفسية تجعل الشيء  
الواحد يدرك لديهم بطرق متباينة .
- ( ٣ ) إن حواس الفرد الواحد من بنى الانسان ليست دائماً على وفاق  
بل انها أحيانا تتناقض فيما بينها .



(٤) من الممكن أن يوجد خلاف بين إحساسات حاسة واحدة بسبب اختلاف الظروف والعوارض كالسنن والهوى والتخيل ، والجزن والفرح والجنون .

(٥) إن الشيء الواحد يظهر لنا في صور مختلفة حسب المظاهر المتباينة التي يرتديها . فمثلا إذا لمسنا وحدة من وحدات الرمل ، أحسنا بخشونتها وصلابتها بينما إذا لمسنا كومة من الرمل ، ألفيناها ناعمة لينة .

(٦) إن نتائج الملاحظات تختلف باختلاف الظروف . فمثلا : البرج المربع يظهر على بعد مستديراً .

(٧) إن الانفعالات التي تحدثها الأشياء في نفوسنا تختلف قوة وضعف باختلاف اعتيادنا عليها .

(٨) إن معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكنة بسبب نسبية انفعالاتنا بازائها .

(٩) إن بعض حواسنا لا تدرك إلا عن طريق واسطة تصل بينها وبين مدركاتها كالهواء والسوائل ، ولا نستطيع أن نقدر بالضبط تأثيرات هذه الوسائط على إدراكاتنا .

(١٠) إن اختلاف القوانين والعادات تجعل من المستحيل تحديد ماهو حق وما هو باطل ، وما هو أكثر اتفاقا مع الطبيعة (١) .

هذا هو مجمل أسانيد العشرة التي هاجم بها المذاهب التأكيديّة . ولم يقتصر « إينيزيديم » على هذه الأسانيد ، بل إن له مهاجمات

---

(١) أنظر صفحات ٣١ وما بعدها الي ١٦٣ من الكتاب الاول من « الهياكل البيرونية » تأليف « سيكستوس أمبيريكوس » وصفحات ٦٩ وما بعدها الي ٨٨ من الكتاب التاسع من حياة الفلاسفة لديوجين لا ارس .

عنيفة أخرى وجهها إلى نظرية العلل والمعلولات ، ولكنه من الغريب أن هذه المهاجمات لم تتجه إلى تلك النظرية في ذاتها ، وإنما اتجهت على الأخص إلى آراء الالبيكوريين فيها .

وهاك شيئاً منها :

( ١ ) لماذا تتلمس علل الظواهر الطبيعية في « اللامرئي » ؟ .

( ٢ ) كيف يمكن أن يكون المرئي الحائل الفانى برهان اللامرئي

الثابت الخالد ؟

( ٣ ) لماذا نرجع علل ظواهر عالنا المتعددة إلى وحدة مبدأ معين

( كالذر مثلاً ) ؟

( ٤ ) كيف نعزو نظام العالم إلى علل خاضعة للمصادفة ( ١ ) ؟ .

وبعد أن فرغ « إينزديم » من هذه الاعتراضات انتهى إلى تقيجتها

المحتومة وهي قوله : « لا يستطيع أحد أن يؤكد حتى ريته ذاتها » .

غير أن « سيكستوس أمپيريكوس » — على الرغم من هذه

الارتيازية القصوى التي عزيت إلى « إينزديم » — يعود فينبئنا أن

هذا الشك لم ينع من أن يكون في الطبيعة هيراكليتيا بوجه ما ، ومن

أن يتخذ الهواء مبدأ للكون ويؤمن بنوعين من التغير : أحدهما التغير

الموضعي الذي يتتالي على الجواهر ، والثاني التغير العرضي الذي يتعاقب

على الصفات .

ولا ريب أن هذه مشكلة عويصة لم تحل بعد ، إذ أن هذا

الفيلسوف يظهر في اعتراضاته الثمانية عشر ارتيايا ، بل يصرح بأنه

---

(١) انظر صفحات ١٨٠ وما بعدها من كتاب « ألها كل البيرونية » .

لا أحد يستطيع أن يؤكد حتى ريبته نفسها ثم يعود فيؤكد أن مبدأ الكون هو الهواء ويؤمن بوجود نوعين من التغير . ولكن الأستاذ « برييه » قد لطف من حدة هذه المشكلة فأعلن أن بين جميع الشكك وبين « هيراكليت » صلة قوية (١) . ومعنى ذلك أنه لاغرابة في أن يكون « إينزليديم » هيراكليتيا من بعض نواحيه .

## (ب) مذهب أجرينيا

يعزو « سيكستوس » و « ديوجين لا إرس » إلى « أجرينيا » خمسة اعتراضات ضد الآراء التأكيديّة ، ولكن طبيعتها تختلف عن طبيعة اعتراضات « إينزليديم » . وإليك هذه الاعتراضات :

(١) إن الفلاسفة يتناقضون فيما بينهم من جهة ، ويتناقضون مع العامة من جهة أخرى .

(٢) إن برهان كل دعوى يحتاج بدوره إلى برهان ، والبرهان يحتاج إلى برهان وهكذا رجوعا إلى الوراء بلا نهاية .

(٣) إن أحكامنا على الأشياء لا يمكن أن تكون إلا نسبية ، لأنها تتعلق بصلات الأشياء معنا ، لا بالأشياء في ذاتها .

(٤) لكي نفر من الرجوع إلى الوراء بلا نهاية لابد من وضع فرض ولكنه غير مبرهن عليه .

(٥) لا يمكن الفرار من العودة إلى الوراء ومن الفروض الغير المدعومة إلا باستعمال الدور في التدليل وباتخاذ النتيجة كبدأ للصدور .

(١) أنظر صفحة ٤٣٤ من الجزء الاول من كتاب الاستاذ « برييه » .

ومن هذا كله يتبين أن كل معرفة تأكيديّة حسية كانت أو عقلية  
مستحيلة (١) .

## (ج) مذهب سيكستوس أمبيريكوس

اشتهر « سيكستوس أمبيريكوس » على الأخص بمعلوماته الوافرة  
والمحددة التي أدلى بها عن الفلاسفة الارتيايين ، ولكنه - على الرغم  
من وفرة معارفه في هذا الشأن - لم يزد على آراء من تقدموه من  
الشكك شيئاً يستحق الذكر ، ومع ذلك ، فلا ينبغي الحكم بجرمانه نهائياً  
من التجديد ، إذ أنه صرح بإنشاء بأنه مادام ليس في مكنة أحد أن  
يعرف حقائق الأشياء ، فإن أحكامنا الظاهرة كافية في تنظيم حياتنا  
اليومية لأن « الشكك لا يهدمون الظاهر » (٢) .

فمثال ذلك أنه يكفي<sup>١</sup> الانسان أن يلاحظ أن العسل يصير مايمتزج به  
حلوا لكي يحكم أنه يمكن أن يؤكل دون احتياج إلى البحث عما إذا  
كان يشتمل في ذاته على صفة الحلاوة أو لايشتمل . ومن هذا نشأت  
أهمية الملاحظة والتجربة . وقد صرح « سيكستوس » أيضاً بأن في  
الأشياء التي تتعاقب علينا في حياتنا العادية دائماً نواحي جديدة بالملاحظة  
وأن الانسان يتذكر أنه قبل هذا الشيء أو بعده ينتج شيئاً آخر ، وهذا  
هو الفارق بينه وبين بقية الكائنات الحية .

---

(١) أنظر صفحة ١٦٦ وما بعدها الى ١٧٧ من الكتاب الاول من « سيكستوس »  
وصفحتي ٨٨ و ٨٩ من الكتاب التاسع من ( حياة الفلاسفة ) - ( ديوجين لا ارس ) .  
(٢) أنظر صفحة ١٩ وما بعدها من كتاب « الهياكل البيرونية » .

وعنده أن النفس لا تجاهد ضد المادة كما كان القدماء يتصورون ،  
وإنما هي تدع نفسها تقاد بقوة المؤثرات القاهرة مثل الطبيعة وضرورة  
الهوى والتقاليد والعرف والتوازين .

هذا هو مجمل آراء الارتيايين بعد تطورهم الأخير . ومنها يبين  
في وضوح أنهم عادوا إلى تطرف زعيمهم الأول بعد الاعتدال الذي  
ترأيناه عند مدرسة الرجحان .

## نهضة الفيثاغورية

نهرير

في أوائل القرن الأول للميلاد المسيحي هبت الفيثاغورية من مرقدتها بعد خمول طويل كاد يمحوها من البيئات العلمية ، ولكن الصورة التي نهضت عليها لم تعرف على حقيقتها لأن المصادر التي تحدثت عنها في ذلك العهد قليلة لا تكفي لايضاها .

أما منتجات أعلامها في هذه النهضة فقد كانت على الأخص أخلاقية متنسكة عليها طابع الأفلاطونية وكانت هذه المبادئ الأخلاقية في أكثر نواحيها مشوبة بنوع من الرياضية الخرافية التي تعزو إلى الأعداد خواص سحرية وتأثيرات غير طبيعية كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للمدرسة الفيثاغورية في الجزء الأول من هذا الكتاب .

ومهما يكن من هذا الغموض فأننا سنحاول أن نستشف ما يمكن استشفاه من آراء أهم زعمائها الذين كلهم الفضل في نهضتها . وهاك تلك المحاولة :

### (١) موديرانوس الجاديزي

لا يعرف التاريخ عن هذا الفيلسوف أكثر من أنه عاش في القرن

الأول بعد المسيح وأن كل ما وصل إلينا عنه إنما جاء عن طريق  
« ستمپليسيوس » .

أما مذهبه فيتلخص في أن كل شيء يجب أن يرجع إلى العدد، وهو  
يجزم بأن أفلاطون قد استعار مذهب المثل من أعداد الفيثاغورية القديمة ،  
وهو يجتهد في إحكام الصلة بين ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وبين الفيثاغورية-  
ثم يسلك إلى هذا التوفيق سبيل التأويل كما هي روح ذلك العصر كله ،  
فيعلن أن الموجود الذي هو فوق كل الموجودات والذي هو عند أفلاطون  
الخير الأعلى إنما هو الوحدة الأولى . وتلى هذه الوحدة وحدة ثانية-  
وهي الموجود الحقيقي الذي كان أفلاطون يدعوه بالموجود العقلي أو المثل .  
وبعد هاتين الوحدتين توجد وحدة ثالثة هي النفس التي تساهم في المثل .  
وبعد هذه الوحدات الثلاث يوجد كائن رابع ليس وحدة وإنما هو مركب  
وهو « ερβερ » أو المادة المؤلفة من المحدود و « اللامحدود » . وهذا  
الكائن الرابع لا يساهم عنده في المثل وإن كان منظما حسب صورها .  
وهذه النظرة التي نظرها « موديراتوس » إلى العالم هي التي ستكون فيما  
بعد أساسا لفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

غير أن « موديراتوس » يعترف بأن الأعداد ليست حقائق قائمة  
بنفواتها ، وإنما هي رموز لشرح طبائع الأشياء الحقيقية ، وفي هذا يقول  
« فرفيوس » : « إن الفيثاغوريين لما لم يستطيعوا أن يشرحوا  
المبادئ الأولى بوساطة الخطب في وضوح هرعوا إلى الأعداد ليوضحوها  
بوساطتها » (١) .

(١) انظر صفحتي ٤٨ و ٤٩ من كتابنا حياة فيثاغورس تأليف (فرفيوس)

ومن هذا يتبين أن فيثاغوريي القرون الأولى بعد المسيح كانوا يرون في العدد وسيلة للوصول إلى الحقائق اللاحقة أكثر منه علما مقصوداً لذاته .

## ( ب ) سيكتوس الأرب

لأنعرف شيئاً عن هذا الفيلسوف أكثر من أنه عاش في روما في القرن الأول وأنه كتب مؤلفات في الأخلاق لم يصلنا من أبنائها إلا ثناء على الفضيلة متحمس بقلم « سينيك » الفيلسوف الروماني ، وإلا مجموعة مؤلفة من أربعمئة وسبع وعشرين حكمة تفيض كلها بالأخلاق السامية والعواطف الدينية .

وقد ارتاب الباحثون في هذه الحكم فعزاها بعضهم إليه ، ونسبها البعض الآخر إلى ابنه « سيكتوس » الأصغر .

## ( ج ) أبولونيوس التيباني

عاش « أبولونيوس » في النصف الثاني من القرن الأول بعد المسيح . ولم يكد يموت حتى اعتبره معاصروه قديسا من قديسي الفيثاغوريين ثم نسجوا حوله طائفة من الخرافات أسندوا إليه فيها معجزات لا يقبلها العقل . فمن هذه الخرافات المدهشة أن « فيلوسترات الأتيني » كتب حوالى سنة ٢١٧ حياة « أبولونيوس » بطريقة هي إلى الأساطير أقرب منها إلى الحقائق التاريخية حيث أخذ منه قديسا متنسكا تصدر عنه المعجزات ، بل إنه اعتبر في القرن الثالث ممثلا للمسيح ووضعت كتبه في صف



الأناجيل .. واشتعلت بسببه نيران المجادلات بين المثقفين من الوثنيين  
والمسيحيين ..

غير أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يصل منها إلى العصر الحديث  
إلا بضعة سطور من مؤلفه عن الألوهية حفظها « أوزيب » المسيحي .  
وفي هذه الفقرات القليلة التي تلوح عليها روح الفيثاغورية حمل المؤلف  
حملة قاسية على شعيرة التضحية وأوصى بالصلوات التي هي من عمل  
سالفكر المحض ..

## (د) نيكوماكوس

ولد هذا الفيلسوف في البلاد العربية وعاش في القرن الثاني بعد المسيح .  
وهو الذي زعم العرب أنه والد أرسطو على الرغم من هذه القرون العديدة  
التي فصلت بينهما كما أشرنا إلى ذلك في موضعه .

ويظهر أنه كتب عدة مؤلفات عن الفيثاغوريين وآرائهم بقيت منها إلى  
الآن شذرات هامة ولا سيما من كتابه المعنون : « الألوهية الرياضية » .  
وعنده أن العدد هو النموذج الذي كان يوجد في علم الصانع قبل  
إنشائه المحسات .. وبالتالي إن الأعداد والمثل هي الفكر الإلهية التي على  
نماذجها صاغ الصانع العلم .

## نهضة الافلاطونية

تمهيد

لم يكد عصر « كارنياد » ينهى ويخلفه على رياسة الأكايمي أولئك القوم الخاملون حتى هوت الأفلاطونية في عصر مظلم انعدم فيه إنتاجها العلمي تماما وتقدمتها للمدرستان التأكيديتان : الرواقية والايبيكورية من جهة والمدرسة الارتياية من جهة أخرى . وقد ظلت ترزح تحت هذا الخمول حتى بداية القرن الأول بعد المسيح حيث هبت من سباتها وأخذت تستعيد مكانها شيئاً فشيئاً حتى سطعت سطوعاً تاماً لون العصر كله بلونها وجعله خليقاً باسم عصر الأفلاطونية الحديثة .

غير أن هذا النهوض لم يؤت ثماره دفعة واحدة ، وإنما استغرق عصرًا غير قصير كانت أثناءه نار الخلاف تشتعل بين الأفلاطونية البادئة في نهضتها والرواقية المثبتة الدعائم في عصر الأمبراطورية الرومانية .

ومن أهم أسباب الشقاق بين الامبراطوريتين أن الرواقية كانت ذائعة بين العامة والجماهير على حين كانت الأفلاطونية مقصورة على الخاصة المتمازين ، وأن مبادئ الأولى كانت أميل إلى الديموقراطية والحرية الشعبية ، بينما كانت الثانية أريستوقراطية تميز بين الطبقات وتحد الحرية بحدود قاسية لاتعرف لنا ولا هوادة .

وقد بنانا « فيلوسترات الأتيني » في كتابه « حياة أبولونيوس التيانى » أن هذا الأخير اصطدم يوماً مع « إيفرات الرواقى » أمام الإمبراطور « فيسپازيان » فأنهى بهما الحوار إلى نوع من الحدة ظهر خلالها « أبولونيوس » مؤيداً للنظام الإمبراطورى الذى يضمن الحرية المحدودة ويقر الملكية الثابتة على عكس « إيفرات » الذى رأيناه صديقاً للديموقراطية إلى حد أن ينصح للإمبراطور فى جرأة بالتخلي عن عرشه وهكذا ظل النزاع فى أعنف حالاته بين الأفلاطونية التى كانت تدعى أن عنصرها سماوى ، وأنها لا تحترم فى الإنسان إلا ناحيته القدسية وهى النفس ، وبين الرواقية التى كانت تعلن أن أهم شىء فى نظرها هو التوفيق بين الإنسان وبين الطبيعة ، وأن أجل غايات الإنسان هى رسالته الاجتماعية .

## ( ١ ) فيلونه الإسكندرية

٦ - مبان

ولد « فيلون » فى الإسكندرية حوالى سنة ٤٠ قبل المسيح من أسرة يهودية كان أفرادها يشغلون مكانة رفيعة بين رجال الدين ، بل بين الجاليات اليهودية الثرية المتقفة فى المدينة والتى كانت ثقافتها هيلينية أكثر منها أى شىء آخر .

ولما نشأ « فيلون » تلقى إلى جانب تربيته العبرية تربية إغريقية قيمة كان لها على حياته العقلية أثر بعيد ، ولكن أثر أفلاطون على الأخص هو الذى طبع تفكيره بظايمه .

ولما أتم ثقافته عين - فيما يظهر - أستاذاً في إحدى المدارس الدينية اليهودية كما تدل على ذلك أساليبه في كتبه العلمية .

وفي عهد الأباطورين : « كاليجولا » و « كلود » تهرش المصريون والاعريقق بيهود الاسكندرية واضطهدوهم اضطهاداً عنيفاً كان من نتائجه أن قتل منهم عدد عظيم فأوفدوا « فيلون » إلى « روما » ليعسط ظلامته بني جلدته أمام الامبراطور . فلما مثل بين يديه ، انتهز الفرصة لاطهار ثقافة اليهود ، بل حاول أن يفهم الرومان أن الفلسفة الاغريقية التي هم مفتونون بها ليست إلا شعاعاً من أشعة التوراة ، ثم برهن على دعواه بتلك التأويلات الخيالية التي كان اليهود قد بدأوا منذ ثلاثة قرون يؤولون بها نصوص التوراة ، ليوقعوا بينها وبين الفلسفة الاغريقية .

وأخيراً عاد إلى الاسكندرية وظل بها إلى أن قضى نحبه فيها حوالي سنة ٤٠ ميلادية بعد حياة نشيطة مليئة بالإنتاج المشرف .

## ٢ - مؤلفاته

كتب « فيلون » عدداً كبيراً من المؤلفات فقد أكثره ، ويمكن تقسيم هذه المؤلفات في مجموعها إلى قسمين : القسم الأول ينحصر في شروح الأسفار الموسوية الخمسة . القسم الثاني ينقسم بدوره إلى طائفتين : الأولى دعاية دينية ، والثانية دراسات عقلية محضة للنظريات الفلسفية . وإليك عناوين أهم هذه المؤلفات :

## منه القسم الاول

(١) « مسائل وحلول » وقد حوى إيضاحات ضرورية لسفري

التكوين والخروج ولم يبق منه إلا شذرات متفرقة .

(٢) « الشروح المجازية لسفر التكوين » وقد عني فيه مؤلفه

بإثبات أن سلسلة الخلق المذكورة في هذا السفر ليست إلا سلسلة تكوين النفس منذ نشأتها ثم صعودها في درجات سموها حتى تصل إلى أعلى آواج

كاملها الذي رمز إليه بموسى . وقد بقي أكثر هذا الكتاب .

(٣) « عرض القانون » وهو يعنى بالتشريعات الدينية والأخلاقية

والسياسية وقد بقي أكثر من نصفه .

### الطائفة الأولى من القسم الثاني

---

(١) « موسى » وهو كتاب ضخم في ثلاثة مجلدات وقد بقي كله .

(٢) « تقریظ اليهود » ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا « أوزيب »

(٣) « على الانسانية » . (٤) « على النوم » . (٥) « على النبل » .

(٦) « على الحياة التأملية » . (٧) « السفارة إلى كاليجولا » .

### الطائفة الثانية

---

(١) « عبودية الغير الحكيم » وقد فقد . (٢) « على حرية الحكيم » .

(٣) دراسات على العناية » . (٤) « الاسكندر » . وهذان الأخيران لم

يبقى لهما أصل عبرى ولا إغريقي ، وإنما بقيت لهما ترجمتان أرمنيستان .

### ٣ - مذهبه

---

### مذهبه المجازي

---

لم يتدع « فيلون » ذلك المنهج المجازي الذي نهجه في شرح التوراة :

وأما سبقه إليه فلاسفة الاغريق وعلى الأخص الرواقيون الذين حاولوا جهد طاقتهم تأويل الأساطير القديمة ولا سيما شعر « هوميروس » بما يتفق مع آرائهم كما أشرنا الى ذلك في موضعه ، وليس هذا فحسب ، بل ان يهود القرنين : الثالث والثانى قبل المسيح قد سلكوا هذا الطريق عينه الى تأويل التوراة كما رأينا في الفلسفة الشرقية .

ولكن « فيلون » هو الذى يرجع إليه الفضل فى بسط هذا المنهج بوضوح . وقد نشأ الميل إلى هذا المنهج عنده من الاحتقار الذى قام فى نفسه للمعاني الظاهرة التى تؤديها حرفية التوراة والتى كان يراها غير جدية بصدورها عن الاله فلم يجد بداً من أن يؤولها تلك التأويلات المجازية التى تتفق مع أفكاره وأن يضع على لسانها كل ما يدين بصحته من نظريات .

ومن الغريب أنه قد استطاع فى هدوء واطمئنان أن يعثر فى التوراة على مذاهب : فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو والرواقيين ، وأن يعلن فى أسلوب الواثق أن منبع كل هذه المذاهب يهودى .

### ما وراء الطبيعة

على أن هذا التكلف الذى حول مذهب « فيلون » الى نوع من المزيج المعقد لم يمنعه من أن يشتمل على بعض الافكار القيمة فى ما وراء الطبيعة مثل الالهية والنفس والمعرفة وماشا كل ذلك . وهاك شيئاً من هذه الآراء يرى أن الاله واحد لاشريك له ، وأنه منزه عن جميع نعموت البشر الا الخيرية والايجابية والاحسان وما أشبه هذه الصفات التى لا تحيط بمقام

الألوهية ، وأنه يستحيل وصفه كما يستحيل حده ، وأنه ليس لا ينزل إلى الاتصال بالعالم المحس ولا يكون مسئولاً عن تقائمه ، خلق كائنات أسى من الانسان ، لتقوم بالوساطة بينه وبين العالم الأدنى . وهذه الكائنات هي في نفس الوقت مثل أفلاطون ، وعلل أرسطو ، وعقل الرواقين ، وشياطين الوثنيين وملائكة التوراة .

وأهم هذه الكائنات وأسماها هو الفعل الذي هو الوساطة العليا بين الاله الحقيقي والعالم ، والذي لولاه لما استطاعت النفس أن تصعد إلى حضرة الاله ولما وصل الحكيم إلى حالة النقاء النفسى . ويلاحظ الأستاذ « برييه » أن في ميتافيزيكية فيلون شيئاً من الخلط ، إذ هو يظهر حيناً كبقية الساميين يصور الاله على اتصال بالانسان يساعده ويثبته ويعاقبه ، وحيناً آخر يظهر حراً مفكراً يرسم لنا إلهاً رفيعاً لا يستطيع الانسان أن يسمو إليه الا اذا تجردت نفسه عن بدنه وأصبح في حالة النقاء الروحانى أو النيبوبة .

### الافلاطون عثره

تأثر « فيلون » في آرائه الأخلاقية بالرواقين تأثراً واضحاً ، فانعطف إلى التنسك واحتقار كل ما يتعلق بالارادة كالمواطن والهوى وإلى الجزم بأن الحكيم ممكن أن يصل الى كل شيء .

غير أن هذه الأخلاق الفيلونية لم تسلم أيضاً من اليهودية . ولا من الروح الأفلاطونية ، إذ أنه كان يرى أن الحكمة ليست إلهية من الاله يمنحها من يشاء ويجدها على الدوام كما أن مثله الأعلى لم يكن إنسانياً ، وأن أعز أحلام النفس المغمرة بالخير هو التخلص من الجسم والحياة

الأرضية والصعود إلى الاله في تأمل مفعم بالسرور والحب . ويعتبر هذا التنسك والحماس في الاتصال بالاله تجديداً من جانب « فيلون » لم يسبق اليه على هذه الصورة ، وهو الذي جعله جديراً بأن يعتبر طليعة للأفلاطونية الحديثة .

## ( ب ) بلوتارك

١ - حياته

ولد « بلوتارك » في مدينة « كيرونيه » باغريقيا بين سنتي خمس وأربعين وخمسين بعد المسيح من أسرة نبيلة عريقة في المجد يتغلغل في عروقه الدم الهيليني . وقد نشأ متشعباً بالروح الدينية والوطنية ، محترماً للتقاليد ، ولكن دون أن يحول ذلك بينه وبين التزود بالمعارف العصرية والمدنية الحاضرة . فبينما كان يعكف على الثقافة العالية في شغف شديد كان يتشرب القصص التاريخية التي كان جده يرويها أمامه ويصنع إلى أحاديث ضيوف والده . ولما بلغ من العمر عشرين سنة ذهب إلى أتيناً ليتدبر فيها ثقافته . وهناك درس العلوم الطبيعية والرياضية والطب ، ولكن الفلسفة وحدها هي التي ملكت عليه كل شيء فمنحها من نفسه المكان الأعظم ووقف عليها قوته ونشاطه . وكان من بين ما عني به عناية خاصة : أفلاطون فدرس في عمق أخص نواحي تجردياته بمساعدة أستاذه « أمونيوس الأفلاطوني » .

وبعد أن أتم ثقافته قام برحلة طويلة إلى شهيرات المدن الراقية في



ذلك العهد ، فزار مصر وأعجب بها إعجاباً كان له فيما بعد على منتجاته أثر بارز ثم زار روما عدة مرات ، بل عاش فيها زمناً كأستاذ للفلسفة . وكان يلتقي محاضراته باللغة الاغريقية . وزار بقية مدن إيطاليا ثم بعثه مواطنوه سفيراً في « كورانت » . وأخيراً عاد الى مدينته وقضى فيها بقية حياته الطويلة التي ظلت الى نهايتها محوطة بالتشريف والاجلال من الجميع . فكما عظمه الخاصة والعامة من بني وطنه ، أجله الأباطرة ورجال السياسة المشار اليهم بالبنان . وعلى الجملة : كان بلوتارك جديراً بأسرته كما كانت أسرته جديرة به ، فزوجته « تيموكسينا » كانت ملمة بالفلسفة إلاما لا بأس به ، كما كان أبناؤه في طليعة المتعلمين في عصرهم .

غير أن نهاية حياته كانت حزينة بسبب وفاة ابنة كان يعزها . ثم توفي في سنة ١٢٥ بعد هذه الحياة الحافلة بالعظمة والجلال .

## ٢ - مؤلفاته

كتب بلوتارك عدداً عظيماً من المؤلفات فقد أكثره . وقد قسم العلماء الباقي منه إلى قسمين : القسم الاول هو الذي يحتوي على « الحياوات المقارنة » لمشاهير الرجال ، وفيه يظهر المؤلف مؤرخاً يعنى بتواريخ عظماء الاغريق والرومان . وسنشير إلى هذا القسم عند حديثنا عن أدبه . والقسم الثاني هو بقية كتبه ، وتدعى كتب هذا القسم بالكتب الأخلاقية وإن كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الاخلاق مثل الفلسفة والدين .

هذا من ناحية الموضوع . أما من ناحية طريقة التأليف ، ففيها

البحوث والمحاضرات ، وفيها الرسائل والمحاورات . ولكن الطابع العام الذي يظهر على هذه المؤلفات جميعها هو طابع الخطيب الفصيح ، والكاتب الساطع الأسلوب ، والمحدث اللبق أكثر منه طابع الفيلسوف العبقري الذي يشبه أفلاطون وأرسطو مثلاً . وإليك شيئاً عن هذه المؤلفات :

### ١٠. الكتب الفلسفية

---

( ١ ) المحاورات وهي ست أو سبع كتبها على نهج محاورات أفلاطون تقريباً إذ يشاهد فيها القارئ « بروتارك » على المسرح جدياً ، ولكنه رحيم ويشاهد شقيقه « لامبرياس » ساخراً محباً للجدل . ويرى كذلك جماعة من السوفسطائيين الرحالة ومن الاشراف المحبين للاطلاع .

( ٢ ) الكتب التي عنيت بفلسفة أفلاطون مثل منشأ النفس كما هو في « تيميه » وهو دراسة دقيقة ، ومثل « المسائل الافلاطونية العشر » ومثل « محادثات الموائد » التي تعتبر كذكرات يومية لمناقشاته مع اصداقائه . ولما تشتمل عليه هذه المحادثات من آراء وأفكار .

( ٣ ) الكتب التي نقد فيها النظريات المخالفة لمذهبه مثل كتاب « تناقضات الرواقين » الذي أظهر فيه أن أوهامهم فاقت خيالات الشعراء في بعدها عن الحقيقة ، ومثل كتابيه اللذين هاجم فيهما الايبديكوريين ، وهما : كتاب « إبطال آراء كولوتوويس » والمحاووة التي عنوانها : « لا يوجد في رأي إيبديكور سرور بالحياة » .

### الكتب الريفية

---

( ١ ) « على الوسوسة » وهو نقد للطرفيين المغالين : الاحاد والوسوسة

(٢) ثلاث محاورات عن وحى « ديلف » أثنى عليه فيه ثناء خليقا

يصدوره عن كاهن من كهنة « أبولون » كما كان « بلوتارك » ،

(٣) « على آجال الانتقام الالهى » .

(٤) « على إيزيس » . وقد نص فى هذا الكتاب على كل ما هو

دخيل على العقيدة المصرية من الديانة الهيلينية ، وليس هذا فحسب ، بل قد

يرأى فى أسطورة « إيزيس » نظرية الثنائية الأفلاطونية التى يقابل الاله

فيها المادة .

وعنده ان هذا المنهج يمكن تطبيقه على جميع الديانات . وبهذا يعلن

عن ديانة جديدة عالمية تستطيع أن تصل بين بنى الانسان جميعا دون أن

تفصل أحداً من دياناته الخاصة .

### الكتاب الاخرى

(١) « عن الفضيلة الاخلاقية » . (٢) « عن الفضيلة والرذيلة » .

(٣) « على شفاء الغضب » . (٤) « على الثروة » . (٥) « على الحسد » .

(٦) « على شهرة الغنى » . (٧) « على سلام النفس » . (٨) « على

النفى » . (٩) « على هتك أسرار الغير » . (١٠) « عظات فى الزواج » .

(١١) « على فضيلة النساء » . (١٢) « على كثرة عدد الأصدقاء » . (١٣)

« حكم فى السياسة » . (١٤) « إلى أمير جاهل »

## آراءه النظرية

يعتبر « بليوتارك » في آرائه النظرية أفلاطونياً محافظاً ظل طول حياته متمسكاً بمذهبه فلم يستطع قط أن يستسيغ وحدة الوجود الرواقية التي لا تفرق بين الاله والعالم ، ولا أن يقر قدر الرواقين المحتوم الذي كان يظهر له متناقضاً مع العقل والضمير الانسانيين . ولا أن يتذوق أخلاقهم المغالية التي كانت مؤسسة على إساءة فهم الانسان ، ، ولا أن يوافق على جمودهم . السطحي الختبيء وراء ستار ديني ودعواهم الحكمة العملية .

ومن هذا كله يتبين ميله الى فلسفة « أفلاطون » ، ولكن ينبغي أيضاً أن نعلن أن هذه الآراء الأفلاطونية التي تأثر بها كانت ممتزجة ببعض آراء « فيثاغورس » ولا سيما فيما يتعلق بخواص الأعداد وفضائلها .

أما أرسطو فانه - على الرغم من أنه كان لا يحبه - قد تأثر به في تنظيم المنهج وتحديد العبارات ودقة الاسلوب .

وعلى الجملة : لم يشأ « بليوتارك » الكاهن الفيلسوف أن يهجر شيئاً من التراث الاغريقي ، بل نماه بما أضاف إليه من عقيدة « إيزيس » المصرية ، أما أخلاقه ، فهي مزيج من آراء « أفلاطون » وأرسطو . إذ هو يرى مع « أفلاطون » أن الرذيلة جهل ، وأن الفضيلة علم نظري يدرس ، وهو يتفق مع « أرسطو » في أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين . أما الرواقيون فانه - على الرغم من مهاجمته إيائهم - كلن يرى نفسه

مضطراً أحيانا الى الايمان ببعض آرائهم النبيلة ، ولكنه أعلن في صراحة  
أنه لا يوافق على أصل مذهبهم وهو أن إلغاء الهوى نهائيا شر ، لأنه مهما  
يمكن من شأنه فهو قوة من قوى النفس التي بدونها تصبح كميته ، ولكن  
الانسان المثقف هو الذي ينجح في وضع الهوى تحت سلطان العقل .

وهذا الاعتدال الرحيم هو الذي طبع أخلاق « بلوتارك » بطابعه وهو  
تراث إغريقي قديم يوضح لنا كيف أن هذا الفيلسوف كان طليعة من  
مطالعي الأفلاطونية الحديثة

## ( ج ) افلاطونيو القرن الثاني

تمهيد

تبعث حركة الأفلاطونية سيرها في طريق النهوض ، فكثرت إنتاجها  
وتضاعفت مؤلفاتها ، وإن لم يظهر بين مشاهيرها في ذلك العهد عباقرة  
أفذاذ .

وقد فقد أكثر هذه المؤلفات ، ولكن القليل الذي بقي منها  
كاف لاعطائنا صورة عن عقليات هؤلاء الكتاب وأفكارهم . وهذه  
الصورة تستطيع أن تمكننا من الحكم بوجه عام بأنه قد ظهرت في ذلك  
العصر فلسفة ذات صبغة خاصة وإن كانت ظلت كما هي تدعى بالأفلاطونية .  
وهاك مجالا عن أعلام ذلك العهد .

( ١ ) « مابايوس » و « أبوليه » و « ألبينوس »

لا يعرف المؤرخون عن هؤلاء الثلاثة أكثر من أن أولهم وهو

« جايوس » كان أستاذاً للفلسفة في أتيننا في شبابه ، وأنه لم يكتب شيئاً أو ضاع كل ما كتبه ، وأن « أوليه » و « ألبينوس » قد تلقيا عليه دروساً كانت فيما بعد هديهما الذي أنار لهما السبيل في مؤلفاتهما ، وأن « ألبينوس » ألقى فيما بعد دروساً في الفلسفة في سميرن ، وأنه كان أستاذاً لجاليان الطبيب .

ومن هذه المؤلفات التي كتبها ذاك التلميذان رسالة ألفها « أوليه » .  
حوالى سنة ١٤٠ بعد المسيح عن مذهب أفلاطون . ومنها مؤلف ضخيم كتبه « ألبينوس » عن أفلاطون أيضاً ، ولكنه فقد ولم يبق منه إلا قطعتان ظلتا مذيلتين زيفاً باسم « ألكينوس » إلى أن أبان العالم الالمانى « فريديناند » أنهما لهما « ألبينوس » . والقطعة الأولى منهما كقدمة لفلسفة أفلاطون عرف فيها محاوراته وناقش أنظمة مؤلفاته . والقطعة الثانية عرض موجز لمذهبه .

ومن هذه البقايا التي وصلت إلينا من تلك الكتب عرفنا أن « أوليه » و « ألبينوس » قد أضافا إلى مذهب أفلاطون بعض آراء أرسطو وزينون . وأكثر من هذا أنهما صوروا مذهبه بصورة علمية ومنطقية محددة وسيجاه بسياج من الاحكام الفنى الذى لا نظير له إلا عند أرسطو . ونسبا إليه من الآراء الدقيقة فى علم الطبيعة ما لا يهد له به .

أما أهم نقط مذهبهما فهى أن العالم أزلى ، وأن الاله منزه عن كل علائق المادة ، وأن طبيعته محدودة بحدين ، أو هى محصورة بين نفين أى أنه لاخير ، ولا شرير ، ولا يوصف ، ولا بدون صفات ، على نحو طريقة أفلاطون فى « پارمينيد »

يحدثنا « أوزيب » أن « أتيكوس » كان في أوج شهرته في عهد الامبراطور « مارك أوريل » وقد كتب شروحا وتعليقات على كتب أفلاطون لم يبق منها إلا شذرات متفرقة . وأخص ما يستحق العناية من هذه المؤلفات شرحه لـ « تيميه » الذي حفظ لنا منه « بروكلوس » قطعا لها أهميتها . ومن تلك المؤلفات أيضاً كتاب لا نعرف عنوانه ألفه للدفاع به عن بعض آراء أفلاطون ضد أفكار أرسطو التي كانت تضايق طبيعته الميالة إلى التنسك فوق مضايقتها لروح العصر الذي كان متأثراً بالفلاطونية . وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا « أوزيب » .

لا نعرف شيئاً عن حياة هذا الفيلسوف ، ولكننا نعلم أنه كتب كتاباً قما عنوانه « عرض الحقيقة » وقد بقى منه جانب هام حفظه خصمه اللدود القسيس « أوريجين » الذي ذكر نصوصه ليرد عليها وينقض ما فيها من آراء . وقد قور الباحثون المدققون أن هذا الكتاب يعد أول دفاع فلسفي جدى ، بل أهم هجوم قامت به الافلاطونية ضد المسيحية التي كانت قد بدأت تستهوى العقول المترددة ، إذ حكم مؤلفه العقل بين أفلاطون والمسيحية في أهم المشكلات التي اختلفت فيها هذه الديانة الناشئة

مع الفلسفة الاغريقية . فمن ذلك مثلاً ما يأتي :

( ١ ) إن الاله الذى يتجسد ويظهر على الارض كأحد الأناسى لا يصلح لأن يكون على رأس العالم العقلى كما هو شأن الاله . وبالتالي لا يكون قابلاً للمعقولة .

( ٢ ) إن التصوير الذى صورت به المسيحية الاله وتصرفاته تستلزم عدم ثباته على حالة واحدة . وبما أن الثبات فى مقدمة شرائط الالهية الكاملة ، فقد استحال أن يكون إله المسيحية على الصورة التى صورته بها حائزاً نعوت السمو الالهى .

( ٣ ) إن احترام القومية يقضى على كل عاقل أن يعتنق عقيدة آباءه وأن لا يستبدلها بهذه الديانة المتشردة التى لاوطن لها .

## ٤ - نوميينيوس الابامى

لم يكن حظ « نوميينيوس » من معرفة التاريخ بحياته أعظم من حظوظ سالفيه ولكنه يعتبر بحق طليعة للافلاطونية الحديثة ، وإن كان ذلك لم يمنع أن تكون فلسفته مصبوغة بلون فيثاغورى جلى الدلالة . وقد كتب كثيراً من المؤلفات فى الفلسفة وتاريخها وفى الاخلاق والاجتماع . فمن ذلك رسالته التى عالج فيها تاريخ ابتعاد الأكادى عن مذهب أفلاطون ومنه أيضاً رسالته عن الخير ، وهى رسالة قيمة كثيراً ما تحدث عنها « أوزيب » . ومما عنى به وحاول إثباته فى مؤلفاته أن مذهب أفلاطون الحقيقى لا يختلف عن مذهب فيثاغورس ، وأن مذهب فيثاغورس لا يختلف عن مذاهب حكماء الشرق من : هنود وفرس ومصريين وعبرانيين ، بل



ذهب الى ما هو أبعد من هذا فأعلن أن الفلسفة الاغريقية لم تكن إلا  
تقليداً من التعاليم الموسوية، وأن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتكلم الاغريقية  
ولا أحسب أنى فى حاجة إلى أن أعود فأنبه القراء إلى ما نبهتهم  
إليه مراراً، وهو أن منشأ ضلال مؤلفى العرب فى إسناد أصل الفلسفة  
الاغريقية الى اليهود هو أمثال هذه الآراء التى بدأت منذ عهد الترجمة  
«السبعينية للتوراة» ثم أخذت تقوى وتثبت فى عهد « فيلون » ثم زادها  
تثبيتاً تصديق الفلاسفة إليها . وأهم ما يسترعى الانتباه فى فلسفة « نوميديوس »  
هو قوله بالثالوث الزاجع الى أصل واحد . وقد نشأت عنده هذه الفكرة  
من تأويله كتاب « تيميه » فأعلن أنه يوجد فوق جميع الموجودات العقل  
«الأول أو الخير فى ذاته أو منشأ العالم العقلى ، ويليه « الديمورج » أو  
صانع العالم المحس . وبعد هذين يوجد العالم الذى هو الآخر إله . وبهذا  
يكون « نوميديوس » حلقة هامة فى سلسلة الحياة العقلية يصل بين فلسفتى  
فيثاغورس وأفلاطون من جهة والأفلاطونية الجديدة التى لم تكن قد وجدت  
بعد من جهة أخرى .

## نهضة الارسطوطاليسية

تمهيد

على الرغم من أن الارسطوطاليسية لم تكن تتفق مع روح العصر في القرون الأولى للميلاد المسيحي ولم تكن مستعدة للامتزاج بعقائد الجماهير كما امتزج غيرها فانها فازت بنهضة لا بأس بها في ذلك العهد . غير أن الفضل في هذه النهضة ليس راجعاً الى ميزات خاصة في آرائها أو انعطاف الناس الى تعاليمها ، وإنما منشؤه هو التيار الشامل الذي كان قد جرف الخواصة الى التنقيب عن آراء جميع القدماء من غير استثناء دون أن يفرقوا في ذلك بين مثالي المذاهب وواقعيها . وقد ظهر هذا الميل قبل ذلك العصر إذ نشر « أندرونيكوس » كتب أرسطو بعناية سنة خمسين قبل المسيح وإذ هب عدد من الشراح تناولوا كتب هذا الحكيم . وكان كل همهم أن يفسروا عباراته ويشرحوا غوامضها دون أي التفات الى التحقيقات العلمية الهامة ، فكانت مؤلفاتهم في ذلك عبارة عن تحركات لفظية لا طائل تحتها . وأقدم هذه الشروح — فيما حفظ التاريخ — هي شروح « أدرستوس » الذي عاش في عهد الامبراطور « أدريان » وقد قعدت جميعها . وأقدم ما بقي لنا من شروح ذلك العصر شروح الاسكندر الافروديزي .

ومنذ ذلك العهد أصبحت شروح كتب أرسطو أمراً لا بد منه لجميع المدارس الفلسفية على الرغم من أن الافلاطونية كانت قد هزمت الارسطوطاليسية هزيمة عملية واضحة ، بل إن كثيراً من مبادئ افلوطين التي ظهرت فيما بعد في « تاسوعات » الفلسفية كانت مؤسسة على تأويلات لمؤلفات أرسطو وذلك كالباب السادس من التاسوع الرابع مثلاً . ولهذا فقدت الارسطوطاليسية وحدتها كدرسة وأصبحت آراء عامة موزعة على جميع المدارس ، إذ أصبح لها من جميع أتباع المدارس الأخرى شراح لهم أهميتهم مثل : « فرفيوس » و « تيميستوس » و « سمبليسيوس » .

استمرت هذه السلسلة الطويلة التي تألفت حلقاتها من الشراح الاغريق ثم السريان ثم البيزانتين ثم العرب ثم الغربيين في أواخر القرون الوسطى . وهذه السلسلة الطويلة المتتابعة الحلقات لها أهمية عظمى من الوجهة التاريخية لأن إليها يرجع الفضل الأكبر في نقل وسائل عرض النظريات الفلسفية وترتيب الأفكار العلمية من جيل إلى جيل

## (١) آراء مختلفة

تعتبر تلك المناقشة التي أثارها « تيوفراست » حول طبيعة القوى العاقلة والعرفة العقلية واستمرت حتى نهاية القرون الوسطى من أهم ما شغل البيئات العلمية في العصر الاسكندري ولا سيما الشراح منها . وكان السبب في هذه المناقشة ذلك الفصل المظلم الذي ورد في الباب الخامس من المقالة الثالثة من كتاب « النفس » لأرسطو والذي شرحه « تيوفراست » فيما روى لنا « تيميستوس » بأن أرسطو يرى أن المعرفة هي اكتشاف الصور العقلية

المحتواة في المحسات بواسطة القوة السلبية المقودة الى العمل بفضل القوة  
الايجابية .

و « تيوفرست » بهذه المناسبة يوجه الى أرسطو الاعتراضات التالية .  
( ١ ) هل القوة السلبية فطرية أو مكتسبة ؟ . ( ٢ ) ما هي طبيعة الافعال  
الذي تحتمله هذه القوة ؟ . لو كان أصل المعرفة العقلية في الاحساس ، للزم  
أن تخضع القوة لفعل الجسم ، ولكن كيف يمكن ذلك وهي لا جسمية ،  
و « اللاجسمية » لا تخضع للجسم ؟ ( ٣ ) إذا كان هذا العقل السليبي هو  
بالقوة فماذا يختلف عن الهيمولي ؟ . ( ٤ ) هل القوة الايجابية تجيء الى  
النفس من الخارج أو هي مرتبطة بها ارتباطا طبيعيا ؟ . فان كانت الاولى  
فكيف هذا الحياء ؟ وإن كانت الثانية فكيف يستساغ النسيان  
والكذب والخطأ ؟

هذا هو مجمل الاعتراضات التي وجهها « تيوفرست » الى آراء أستاذه  
في طبيعة القوتين العاقلتين . فلما جاء « أريستوكليس » أستاذ « الاسكندر  
الافروديزي » فهم من عبارة أرسطو غير ما فهمه « تيوفرست » فقرر أنه  
قصد بتلك الجمل الغامضة أن يقول ان القوة السلبية فطرية في النفس ، وانها  
تنمو بكتية الملكات فتصبح قادرة على تجريد صور المحسات وجعلها قابلة  
للتعقل . ولكن هذه الايجابية لا تيسر لها إلا بواسطة قوة تجيء اليها  
من الخارج ، وهي فكر محض وعقل إلهي منتشر في كل مادة وهو يخترق  
كل شيء ويمكن أن يوجد في كل جسم . وعلى الجملة : كلما صادفت القوة  
الايجابية مزيجا جسميا صالحا استخدمته كأداة لتحقيق مهمتها . وإذا فليس  
عقلنا السليبي إلا خليطا ماديا يمكن أن يصلح لأن يكون أداة للتفكير شأن

جميع ملكاتنا الأخرى . وينجم عن هذا أن يكون العقل السلبي في كل مزيج جسمي صالح على حين لا يوجد الفكر الفعلي إلا في بعض الكائنات .

## (ب) الاسكندر الأفروديزي

١ - مبادئ ومؤلفاته

لا يعرف التاريخ المعتمد عن حياة الاسكندر الأفروديزي الخاصة شيئاً يستحق الذكر ، وكل ما نبأنا به عنه هو أنه عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث بعد المسيح وأنه كان أحد أعيان شراح أرسطو المتأثرين وأن آراءه في نظريات المعلم الأول كانت مثار جدل هام ، وأنه كتب شروحا قيمة لكتب : « ما بعد الطبيعة » و « التحليلات الأولى » و « الجدل » و « نقض شبه المغالطين » و « الاحساس » و « الآثار العلوية » وكتب الى جانب ذلك مؤلفات خاصة مثل : رسالته « عن النفس » ورسالته « عن القدر »

٢ - آراؤه

لم يتأثر الاسكندر بآراء أستاذه « أريستوكليس » في نظرية القوتين العاقلتين ، بل رأى أنه في شرحه قد ابتعد كثيراً عن المعنى الذي قصد إليه المعلم الأول وجزم بأنه من غير الممكن تفهم عبارات ارسطو في هذه المشكلة إلا مع القول بأن هناك أربع قوى عاقلة : الأولى العقل بالقوة ، وهو استعداد بسيط لتلقي الصور يشبه لوحة ملاء ، ولكنه يختلف

عن الهيولى بأنه سيظل دائماً بالقوة ، وأنه لا يكون ألبتة شيئاً خاصاً ،  
وأن تعاقب الصور عليه لا يغيره كما تتغير الهيولى .

والثانية العقل المستفاد وهو يتولد لدى الانسان حينما يستولى عقله على  
الكليات العامة على أثر تجردها بفضل صور مفرداتها من المادة ، وهذا  
العقل يكون مجموعة الأفكار التى هى دائماً تحت تصرفنا كالعلم الذى هو  
تحت تصرف العالم وإن كان لا يفكر فيه فى كل لحظة بالفعل .

والثالثة العقل الفعال أو الفكرة الفعلية التى حين تتحقق كما ينبغى بصير  
المعقول فيها شبيهاً بالعقل .

وهذه العقول الثلاثة تكون درجات التعقل الانسانية الثلاث . أما  
الرابعة فهى العقل الفعال الذى يصيرها بالقوة من المعقولات بالفعل ، وهذا  
يستلزم أن تكون طبيعته بالفعل .

والاسكندر لا يرى فى هذا العقل الفعال ملكة من ملكات النفس ،  
وإنما يرى فيه الفعل المحض أو فكر الفكر . وعلى الجملة : هو إله أرسطو  
وإذاً ، فالاله نفسه هو منشئ العملية العقلية فى نفوسنا . وهكذا أصبح  
التأمل فى طبيعة المعرفة العقلية بفضل الاسكندر عند المشائين كما هو عند  
الأفلاطونيين لا يقود إلى العلم ، بل الى الألوهية .

ومن أشهر شراح العصر الاسكندرى الذين قتلوا هذه المشكلة  
وغيرها من نظريات ارسطو بحثاً وأحدثوا فيها حدثاً جديداً وصدعوا  
فيها برأى صريح كان له أثره الفعال فى عصره وفى القرون الوسطى عند  
المسلمين والمسيحيين ثم فى النهضة الأوروبية الحديثة هو الشارح العبقري

« تيمستوس » . ولهذا آثرنا أن نذكر هنا لمحة عنه لما له من فضل عظيم  
في إيضاح غوامض كتب العلم الأول . واليك هذه اللوحة :

## (ج) تيمستوس

١ - حياته

ولد « تيمستوس » في « أفلاجوني » بآسيا الصغرى فيما بين سنتي  
٣١٠ و ٣٢٠ بعد المسيح من أسرة ثرية . وكان والده « أوجينيوس »  
رجلا مثقفا حسن الذوق ، فنشأه على حب الأدب والفلسفة فنال منهما  
حظا موفورا .

ولما شب أغرم بالأسفار فارتحل إلى عدة بلاد شاهد فيها كثيرا من  
الآثار والعادات .

وفي سنة ٣٤٧ مثل بين يدي الأمبراطور « كونستاس » فنال لديه  
حظوة سمحت له بأن يلقي في حضرته خطبة رسمية . ومنذ ذلك العهد  
صمم على الإقامة في القسطنطينية ثم أنشأ فيها مدرسة كان لها من النجاح  
حظ يكفي أن يقال في وصفه : إن الشباب كان يتدفق من إيونيا وإغريقيا  
أفواجا إلى هذه المدرسة ليفوز بسماع دروس أستاذها .

وأشهر ما كان يدرس في هذه المدرسة هو شروح الفلاسفة القدماء ،  
سولا سيما أرسطو من ناحية ، ودروس الأخلاق التي كان ابتداء هذا  
الفيلسوف يظهر فيها بوضوح من ناحية أخرى .

وفي سنة ٣٥٠ عينه الامبراطور عضوا في مجلس شيوخ القسطنطينية .

وفي سنة ٣٥٧ أراد مجلس الشيوخ إيفاده الى روما ليحيي الأمبراطورين .  
فرفض هذه المهمة ولم ينبئنا ما لدينا من كتب التاريخ بسبب هذا الرفض .  
وقد ظل محتفظا بحظوة البيت المالِك أثناء حكم الأباطرة : « جوليان »  
و « چوثيران » و « فالانس » و « تيودوز » . وقد عينه هذا الأخير  
في سنة ٣٨٩ محافظا للمدينة ووكل إليه تربية ابنه « أركاديوز » .  
وأخيرا توفي في سنة ٣٩٥ قبل صعود تلميذه على العرش .

## ٢ - مؤلفاته

كان « تيمستئوس » مؤلفا موهوبا وشارحا دقيقا كتب كثيرا من  
المؤلفات ، ولكنها فقدت ولم يبق منها إلا : (١) خمس وثلاثون خطبة في  
الأخلاق أو في موضوعات خاصة . فانخطبة الخامسة مثلا وجهها إلى  
الأمبراطور « چوثيران » حول التسامح الديني ، والخطبة التاسعة عشرة  
إلى الأمبراطور « تيودوز » حول الانسانية ، والثالثة والعشرون هي  
لوحة أمينة لتاريخ حياته . (٢) مجموعة من شروحه لمؤلفات أرسطو ،  
وكانت غالبا حاوية شروح جميع كتب المعلم الأول ، ولكن لم يبق منها  
إلا شروح « التحليلات » و « علم الطبيعة » ورسائل : « النفس » و  
« الذاكرة » و « النوم » و « الأحلام » و « التنبؤ » .  
وقد أجاد في هذا القسم ، لأنه - وإن لم يتدع - قد جلا  
غوامض كثير من عبارات أرسطو المظلمة ، فكان له الفضل في تفهم هذه  
الفلسفة الأرسطو طاليسية المعقدة وفي الحيلولة بين المتعلمين وبين الارتباب  
في جمل حكيم « استاجيرا » المتقضية التي لولا الشراح الموهوبون أمثال  
« تيمستئوس » لظلت سرا مغلقة .



وفي النهاية نستطيع أن نقرر أن « تيمستيوس » كان واسع الاطلاع: غزير الثقافة ، مرن العقل ، متمكنا من معلوماته تمكنا جعله لا يتردد في الجزم بما قصد اليه أرسطو على عكس مايفعل الشراح الغير الواثقين بأنفسهم . وقد ترجمت شروحه إلى اللغة العربية في عهد النهضة العباسية فكان لها أعظم الأثر ، ولا سيما فيما يتعلق بمشكلة القوتين العاقلتين : السلبية والايجابية التي اشتد حولها الجدل بين الشراح منذ عهد « تيوفراست » إلى أن جاء « تيمستيوس » فصرح في شأنها بما أزال التردد من نفوس المثقفين ولو إلى حين .

## الافلاطونية الحديثة

نمبر

إن الجهود التي أخذت تنمو لاعادة سلطان المذاهب القديمة ،  
وكل المحاولات الحية التي كانت تبذل للتوفيق بينها والتي كانت ترمى إلى  
تكوين وحدة ثقافية تلتقي فيها الآراء القديمة بالعقائد الحديثة ، كل ذلك  
كان لا بد له أن ينتهي إلى شيء مبتدع أكثر تحديداً ووضوحاً مما كان  
معروفاً عند « فيلون » و « بلوتارك » و « نومينيوس » . ويعتبر ذلك  
بعثاً للفلسفة الهيلينية بعد موتها ، ولكن هذا البعث لم يبلغ أشده إلا  
عند « أفلوطين » الذي إليه يرجع الفضل في عودة هذه الفلسفة إلى عالم  
الوجود وفي بقائها عدة قرون مستمتعة بجدة وقوة عظمتين تحت اسم  
الافلاطونية الحديثة .

غير أن أفلوطين لم يكن — فيما يظهر — هو الأول الذي أنشأ  
هذه المدرسة ، وإنما سبقه إليها أستاذه « أمونيوس ساكاس » الذي كان  
يلقب بالحمال والذي لا يعرف التاريخ عنه أكثر من أنه كان فيلسوفاً يتلقى  
عليه الشباب الفلسفة في الاسكندرية وأنه كان أستاذاً لأفلوطين منذ سنة  
٢٣٢ إلى سنة ٢٤٣ وأن له على مذهبه الفلسفي أثراً بارزاً ، وأنه كون  
هير « أفلوطين » عدة تلاميذ آخرين مثل « لونجان » و « هيرينيوس »  
و « أوريجين » .

أما مذهبه فلا يمكن أن يقول فيه أحد كلمته الفاصلة مادام تلميذه  
« أفلوطين » لم يحفظ لنا عنه شيئاً محددًا .

وإذاً ، فمصادرنا عن هذه المدرسة تنحصر في منتجات « أفلوطين » .

وهناك شيئاً من هذه المنتجات بعد أن نمر مسرعين بحياة صاحبها .

## ١ - حياة أفلوطين

ولد « أفلوطين » في مدينة « ليكوبوليس » إحدى مدن الوجه  
القبلي في سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد المسيح . وبعد بلوغه الثامنة  
والعشرين من عمره ذهب إلى الاسكندرية ليتخصص في الفلسفة على أشهر  
أساتذتها وهو « أمونيوس ساكاس » وظل يتلقى عليه العلم أحد عشر  
عاماً . ولكي يدرس الفلسفة الفارسية في ربوعها التحق بالحملة الحربية التي  
بمشها الامبراطور « جورديان الثالث » في سنة ٢:٣ لتغزو بلاد فارس  
ولولا أنه نجا بمعجزة لأصابه شيء مما حل بهذه الحملة من سوء الطالع  
ونكد الحظ ولم يكد يظفر بالنجاة حتى أبحر تواءً إلى روما وكان ذلك في  
سنة ٢٤٤ وأقام بها ستاً وعشرين سنة يعلم الفلسفة .

اشتهر بعمق التفكير وجلال التفلسف وتقاء الأخلاق ، فضاعف  
ذلك عدد تلاميذه والمستمعين إلى دروسه . من الخاصة الاريستوقراطيين ،  
إذ كان أكثرهم من حكام المدينة وأعضاء مجلس شيوخها ومن السيدات  
النبيلات . وقد اتخذ « فريريوس » مؤلف كتاب « ايساغوجي » في  
المنطق سكرتيراً له لما رآه فيه من ميزات .

ولما وصلت أنباء علمه وذكائه الى مسامع الامبراطور « جاليان »

وزوجته « سالونين » قدراه تقديرا يليق به فأنالاه الحظوة الجديرة بأمثاله من الفلاسفة الممتازين . بل قد روى « فرغوريوس » في الباب الثانى عشر من كتابه « حياة أفلوطين » أن الأمبراطور كان مقتنعا بمبادئه الى حد أن عرض عليه مساحات واسعة من الأرض ، ليقم عليها مدينته الثالثة التى كان يعزم إنشاءها بمقاطعة « كامباني » بايتاليا على غرار مدينة أفلاطون التى كان يريد أن يدعوها . « أفلاطونوپوليس »  
ويعلق الأستاذ « كروازيه » على هذه القصة بما يفيد تردده فى قبولها .

وأخيرا ، وبعد هذه الحياة المليئة بالمجد والابداع توفى بالقرب من مدينة « پوزول » فى سنة ٢٧٠ .

## ٢- صورته

حدثنا فرغوريوس أن أفلوطين كتب كثيرا من المؤلفات ولكنه لم يكن يعيد قراءة ما يكتب أو يعنى بتصحيح ما عسى أن يكون قد وقع فيه من أخطاء وأنه ما كان يكثر بالأسلوب أو بتنميق العبارة ، بل كان كل هم محصورا فى الفكرة وحدها ، وأنه كان يطلب الى فرغوريوس أن يجمع منتجاته وأن ينظمها ويوبها كما يريد على أن لا يغير شيئا من آرائه . وقد بلغت مؤلفاته أربعة وخمسين كتابا ، قسمها فرغوريوس الى ست مجموعات ، كل مجموعة منها تسعة كتب . ولهذا دعيت بـ « التاعوسات الأفلوطينية »

وقد اجتهد فى أن يتبع فى هذا التقسيم نظاما معيناً ذكره فى كتابه « حياة أفلوطين » وهالك هذا النظام :

عنى التاسوع الأول على الأخص بالأخلاق ، والثانى والثالث بالعالم وبالطريقة التى يدبر بها ، والرابع بالنفس ، والخامس بالعقل ، والسادس بمسائل مختلفة حول طبيعة الوجود ، ولكن هذا المنهج ليس وافياً الى حد الدقة ، لأن الباحث يعثر فى كل تاسوع على مزيج مؤلف من أكثر هذه المشكلات .

غير أنه لاينبغى أن يفهم من نسبة العناية بتنظيم هذه المؤلفات الى « فرفيوس » أنه طنبى على أسلوب مؤلفها ، كلا ، بل إنه كان يحترم نصوصه الى حد بعيد . ولهذا بقى فى تلك الكتب كثير من الاهمال والظلمة الى جانب ما فيها من فصول قيمة كتبت فى أوقات التحمس والالهام . ولم يبدأ فرفيوس فى تنظيم الكتب وتبويبها إلا بعد وفاة أستاذه .

### ٣- ما جبر الطبيعة

---

### الجبر آله الاساسيه

---

لم يدع مذهب « أفلوطين » بالأفلاطونية الحديثة بغير حق ، لانه - وإن يكن قد تأثر بأرسطو والرواقين و « فيلون » - قد استعار من أفلاطون أحد مبادئ مذهبه الأساسية ، وهو تمييز العالم المعقول عن العالم المحس . ولكن بين الحكيمين فى هذه النقطة فرقاً جوهرياً ، وهو أن أفلاطون عنى بالتدليل على وجود العالم المعقول بينما اعتبر « أفلوطين » وجوده أوضح من أن يبرهن عليه .

أما المبدأ الثانى الذى ينفرد به هذا الحكيم عن جميع الفلاسفة السابقين

فهو الوحدة المطلقة التي نعت بها مبدأه الأول ، لأن خير أفلاطون الذي هو على رأس العالم المعقول ليس وحدة مطلقة ، إذ يمكن حده بالقول الشارح . وفوق ذلك فانه مؤلف من الجمال والانسجام والحقيقة وإن كان الكل واحداً (١) .

وكذلك العقل الالهى الأرسطوطاليسى يستلزم ضرورة ، الثنائية المؤلفة من العقل والمعقول وإن كانا واحداً أيضاً . وليس إله فيلون هو الآخر وحدة مطلقة ، لأنه وإن كان قد صرح بأنه مجرد عن النعوت جميعها ، فقد أعلن أنه متصل بينى الانسان يساعدهم ويكافئهم ويعاقبهم .

أما المبدأ الأول عند أفلوطين فهو الواحد الأوحد بدون قيد .  
ويظهر انه في هذه النقطة متأثر بالروايتين الذين أعلنوا أن درجة حقيقة الموجود تتبع درجة اتحاد أجزائه أى بقدر ما يكون ائتلافها قويا يكون نصيبها من الحقيقة وافراً ، وقد يزداد هذا الائتلاف عندهم قوة إلى حد أن تصبح أجزاء الموجود غير قابلة للانفصال . ولهذا كانت كل حقيقة ليست كاملة ائتلاف الأجزاء غير كاملة الحق ، وكانت فوقها حقيقة أخرى متناهية فى الوحدة . فمثال ذلك أن أجزاء الجسم الحى وأجزاء العالم متحدة اتحاداً ما يتمثل فى الألفة التى تجمع بينها بقدر الامكان ، ولكنها ليست كاملة الاتحاد . ومن أجل ذلك كانت فوقها حقيقة أخرى هى غاية فى الاتحاد وهى النفس الخاصة فى الجسم الحى ، والنفس العامة فى العالم .

وفى الحق أنه لو لم تكن هذه الوحدة العليا موجودة لتمزق كل شىء

(١) انظر صفحة ٦٥ ، ٦٦ من كتاب « فيليب » .

وقد وجوده ، لأنه لا يوجد أى شيء إلا بواسطة التوحد الذى يخضع له كل موجود .

غير أن الواحد لا يمكن أن يكون مبدأ هذه الموجودات إلا إذا كان محتويا على جميع الحقائق التى تنتج منها . فمثلا النفس الخاصة تشتمل على تفاصيل الجسم الذى تقطنه ولكن بهيئة لا تقبل الانفصال ألبتة .

على أن أفلوطين بعد هذا الاتفاق مع الرواقين على أن الوحده تأتى من الأعلى الى الأدنى يعود فيختلف عنهم فى كيفية سريان هذه الوحده . فبينما يرى الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذى يتولى توحيد الأدنى بفعل إيجابى من جانبه ، نرى أفلوطين يجزم بأن الواحد الأعلى لا ينزل إلى توحيد الأدنى ، ولكنه يظل فى وحدته الذاتية وكاله الثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك ، وإنما الذى يحقق الوحده فى الموجودات الدنيا هو مشاهدة ذلك الواحد من جانب هذه الموجودات ولا يمكن أن يتسرب شيء من المبدأ الأعلى إلى الأدنى . وعلى الجملة : لا يقوم الأعلى بعمل إيجابى إلا ملء الموجودات الدنيا بأنواره وانعكاس كاله على كل ما هو جدير بأن يتلقاه . فالمقل مثلا يشاهد المبدأ الأول فينتقى من فيضه ما يحقق حقيقته ويجعله قادراً على توحيد ما هو أدنى منه ، بل إن الطبيعة نفسها فى تأمل لا شعورى صامت دائم فى المثال المعقول يدفعها الى محاولة محاكاته .

### نظريّة الافانيم الشهيرة

بعد أن أوضحنا مذهب الوحده المطلقة عند أفلوطين نريد الآن أن

تأتى على الأقسام الثلاثة أو الحقائق العقلية الثلاث التي لا يتطرق إليها الشر من أية جهاتها .

والأقسام الأول أو الحقيقة الأولى أو الواحد - هو الاول الذى لم ينقسم والذى هو لا شيء وكل شيء فى آن واحد : هو لا شيء ، لأنه لا يمكن أن يميز فيه شيء معين ، وهو كل شيء ، لأن منه سينبثق كل شيء .

ويظهر أن « أفلوطين » قد استعار من محاوره « پارمينيد » هذا المبدأ الذى يمكن بمقتضاه عزو كل شيء الى الواحد وسلبه عنه كما تأثر بالكتاب السابع من الجمهورية الذى يصرح بأن الخير هو الذى يحقق لكل موجود وجوده ويضعه فوق الجوهر . وهكذا الواحد الأول عند « أفلوطين » هو حقيقة دون أن يكون جوهرًا ، أى أنه ليس محددًا بنعوت إيجابية أو ذا صورة معينة . ولهذا وجب أن ينبه هنا على أن نعوت الوحدة والأولية والخيرية ليست صفات إيجابية أو صورًا محددة للواحد ، وإنما هى أساليب مجازية تسومح فى إطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن بالأدنى به .

إنه ليس محدودًا ولا مشخصًا من أية جهاته . إنه ليس مشتلا على الجمال ، ، ولكنه فوق الجمال وعلته . إنه ليس له إرادة ولا إيجابية ، وإن العقل نفسه لا يتحد معه . إنه ليس هو الكائن ، لأن الكائن هو كل ، والكلية تتنافى مع الوحدة المطلقة . انه كـ « لا موجود » پارمينيد أى لا يلحقه الفكر ، ولا يمكن وضع لفظ للتعبير عنه .

ومع ذلك فاستحالة وجود منشأ الكثرة والتحديد إلا لديه تضطرونا ضرورة إلى أن نضع له فعنا إيجابيا وهو العلة اللامتناهية لكل شيء .



وهنا تعرض مشكلة معقدة تنشأ من سؤال يقتضيه المقام وهو : لماذا لم يظل في وحدته المطلقة ، ولم تظل الحقيقة محصورة فيه ؟ ولكن أفلوطين بدل أن يجيب على هذا السؤال بما يحل المشكلة نراه يلجأ إلى المجازات والصور الشعرية التي يمكن أن يستخلص منها بعد لأي أن الواحد لا يحدث آثاره إحدانا إراديا ، وإنما إذعانا لضرورة طبيعته ، لأنه كما أن الكائن الحي البالغ ينسل شبيهه ، كذلك الكامل ينتج شبيهه . وهذا الانتاج الغير الارادى ناتج عن الوفرة المتحققة في الواحد كالنور الذي ينتشر فيفيض على ماحوله دون أن ينقص منه شيء . وما ذلك إلا لأنهما من الواحد ليس هو جوهره ، وإنما هو نتيجة من نتائج عليته التي لا تنتهى . ونستطيع أن نسمى هذا الانتاج مع شيء من التجوز بالفيض أو الانبثاق . وليس هذا المنبثق إلا صورة أو طلا لمنتجه ، وهو يشتهى أن يقترب منه بقدر المستطاع . ولهذا لم يكده ينبثق عنه حتى أتجه نحوه ، ليشاهده . ومن هذه المشاهدات يتولد الأقسام الثانية الذى هو الكائن والعقل والمعقول فى آن واحد ، ولكنه تولد أزلى لا يدخل فى الزمان .

### الأقسام التالى أو الحقيقة الثابتة أو العقل

بلى الواحد الأول العقل الذى هو فيضه وانعكاس نوره . ولما كان أقل منه كمالا فقد أمكن أن يقبل الكثرة . غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يعتمد عن الوحدة مع قبوله الكثرة .

إنه يتمثل لنا فى عدة أشكال : أولها العالم المعقول . وثانيها الكائن الأو الجواهر . وثالثها العقل .

ففي العالم المعقول نشاهد الحقيقة التي كانت متمركزة في الواحد ،  
وقد انتشرت في كثرة متفاوتة الدرجات أي انتشرت أجناسا وأنواعا .  
وينبغي أن يلاحظ هنا أن هذا النظام ليس محدثا وإنما هو أزلى ، غاية  
ما في الأمر أن أفكارنا هي التي تتحرك نحو هذه الحقائق سالكة إلى  
إدراكها سبيل تقسيم أفلاطون .

أما الناحية الثانية من الأقسام الثاني فهي سر الكائن أو الجوهر  
أي المحتوى الوجودي الذي تشتمل عليه الكائنات والذي يحقق موضوعيتها  
للمعرفة . وبهذا يكون الأقسام الأول فوق الكائن . والأقسام الثاني  
هو الكائن نفسه إذا نظر منه إلى هذه الناحية .

أما الناحية الثالثة فهي العقل نفسه . وفي هذه النقطة يجب أن  
يعترف لأفلوطين في هذا المذهب بالتجديد العظيم الذي لفت أنظار  
معاصريه والذي شك فرغوريوس في مبدأ عهده باعتناق الأفلاطونية الحديثة .  
ويتلخص هذا التجديد في أن أفلوطين كان أول من أدخل التوحيد  
بين العقل والمعقول في الأفلاطونية . وبيان ذلك هو أن العقل عند  
أفلاطون هو المدرك ، وأن الكائن أو المعقول هو المدرك . ولا ريب  
أن هذا هو التعدد بعينه ، بل إن الأفلاطونية قد رتبت هاتين الحقيقتين  
المختلفتين فوضعت المعقول قبل العقل ، وجزمت بأن المعقول فعل دائما ،  
وبأن العقل هو بالقوة ولا يصير بالفعل إلا عند استيلائه على المعقول .  
فلما جاء « أفلوطين » لم يتبع هذا الرأي ، بل اعتنق في هذه النقطة  
مذهب أرسطو الذي يصرح بأن المدرك والمدرك شيء واحد ويرفض  
في صرامة أن يعترف بمعروف خارج عن العارف ، بل استعار « أفلوطين »

عبارة المشهورة في ذلك وهي قوله : « في العلم ، المعروف هو نفس العارف » .

وهذا هو سر تعدد نواحي الأقسام الثاني عند « أفلوطين » وجعله إياه عقلا ومعقولا وجوهراً في آن واحد .

وبرهانه على ذلك هو أنه لو كان المعقول غير العقل للزم عليه تصور عقول لا تعقل بالفعل في حالات معينة ولترتب عليه أن تنطبع المعقولات الأجنبية فيها انطباع المحسات في الحواس . وهذان الأمران يقتضيان النقص ، لأن الأول منهما يميز على العقل عدم التعقل ، والثاني يجعل متعلقاته غير مؤكدة ، لأنه لا يملك منها إلا صورها المنطبعة فيه .

ولكنه على الرغم من هذا ظل أفلاطونياً بعض الشيء في هذه النقطة ، إذ وضع فوق العقل حقيقة أخرى كما فعل أفلاطون في « تيميه » وإن كانت هذه الحقيقة ليست هي المعقول كما رأى حكيم أتينا ، بل هي الواحد الأول كما أسلفنا .

وهذه الناحية من الأقسام الثاني يطلق عليها أفلوطين اسم العقل الأول ، وهو عنده محتو على جميع عناصر العالم المعقول . وتعقله للواحد ينتج له معرفته بنفسه ، ومعرفته بالعالم المعقول . وتعقله ذاته تنتج له التأكد المطلق من وجوده ومن وجود كل ما يشتمل عليه .

ويمكن بعد هذا أن نلخص العالم المعقول عند أفلوطين في فكرة واحدة لها أهميتها من العمق لما ترتب عليها من آراء ونظريات في فلسفة هذا الحكيم نفسه ، وفي فلسفة القرون الوسطى عامة ، ولدى فلاسفة الاسلام خاصة . وهذه الفكرة هي أن « أفلوطين » قد ألف من العالم العقلي هيئة

متعددة إذا تعقل أحد أفرادها نفسه ، تعقل جميع الآخرين في نفس الوقت ، وهي تنتهي إلى واحد ، أو قل : إنها لا تكون إلا واحداً .

### القنوم الثالث أو الحقيقة الثالثة أو النفس

بنفس الطريقة التي اثبتت بها العقل عند « أفلوطين » عن الواحد ، اثبتت النفس عن العقل ، ويمكن لكى يدرس الباحث هذه النظرية عند هذا الحكيم يبنى أن يسلك نفس المنهج الذى سلكه صاحبها وهو عرض آراء أرسطو في النفس من جهة وآراء أفلاطون والرواقيين فيها من جهة أخرى . ويتلخص هذا العرض في أن أرسطو ألغى النفس من الصورة التي تصور العالم عليها ، وجزم بأن الأفلاك مدارة بعقول وبأن النفس لا تظهر إلا في الأجسام الأرضية الحية تحت عنوان : ( صورة الجسم ) وأنها ليست إلا مبدأ وظائفه المختلفة . أما مركزها كقمر للمصير فلم يعد له وجود .

وعلى عكس ذلك أعلن أفلاطون في « فيدر » و « تيميه » و « النواميس » ، وأعلن الرواقيون أنه يوجد للعالم نفس عامة وهي التي تدير العالم المحس والتي ليست النفوس الخاصة كنفوس الأفلاك والبشر إلا أجزاء صغيرة منها ، يتولى كل جزء منها وظيفته في الجسم الصغير على نحو ما تفعل النفس العامة في جسم الكون الكبير .

هذا موجز الرأيين المتعارضين في النفس . وقد تبع أفلوطين الرأى الأخير طبعاً ، ولكنه أحدث فيه تجديدات خاصة ، فذهب الى أن النفس يعض العالم العقول ولكنها قابلة للامتداد والانفصال عنه ، بل وللانقسام

المنطقي ومشملة على القدرة على إنعاش العالم المحس الذي هي حالة فيه ،  
وهي عنده أزلية أبدية ، لأنها قبل الزمان ، وهي في نهاية الدائرة النورانية  
التي تحوط مصدر النور ، وبمدها يتبدى عالم الظلام . ومن هذه الأوصاف  
يتبين أهم اختصاصاتها المميزة لها وهو توسطها بين العالم العقول والعالم  
المحس . هي متصلة بالأول لأنها متجهة إليه لتشاهده أبداً . وبهذه الشهادة  
ينعكس منها نور هو سر نظام العالم المحس ، ولكنه أثر غير إرادى ،  
لأن النفس تظل في مشاهدتها النقية وسموها الدائم ، بينما يتصل بها العالم  
المحس فننتقل إليه الصور التي يسمح له استعدادها بها دون قصد منها .  
غير أن وضع أفلوطين النفس العامة دون مرتبة العقل قد سمح له بأن يرى  
فيها ناحيتين مختلفتين : أولاهما الجانب الأعلى وهو دائم الشهادة للعقل  
وليس له تفكير ولا ذاكرة ولا إحساس . وليس له صلة بالعالم المحس  
إذا استثنينا الكواكب أو الآلهة المرئية ، فان نفوسها فاضت عنه مباشرة .  
وثانيتها الجانب الأدنى وهو صورة الأعلى في بعض نواحيه ، ولكن له  
قدرة على إدراكه نفسه وإدراكه غيره ، وهو متصل بجسم العالم وعن  
طريقه تجوز الصور من العالم العقول الى العالم المحس . وهذا القسم من  
النفس العامة هو الذى يدعى بالطبيعة . وكما أن العقل العام هو رابطة  
العقول الخاصة بالفكر كذلك النفس العامة هي منشأ صلة النفوس الخاصة  
التي هي بالنسبة الى النفس العامة تقط متباينة من وحدة تماسكة . غاية  
ما فى الأمر أن نفوس الكائنات الأرضية الحية هي قط في القسم  
الأدنى من النفس العامة وأن نفوس الكائنات السماوية تقط في القسم  
الأعلى منها .

ولكن أهم ما يعنى أفلوطين فى هذه الناحية هو مصير النفس الانسانية التى يرى أن النفس العامة حددت لكل واحدة منها البدن الذى يلائمها والذى يجب أن تدبره زمنًا محددًا يعينه لها نظام الأشياء ولكن القدرة على هذا التدبير لا تجرى الى النفس إلا عن طريق مشاهدتها للعالم العقول. وعنده أن النفس روحانية محضة لا تتطرق إليها المادة مطلقا. وهو فى هذا يخالف الرواقين الذين يزعمون أنه لا موجود إلا الجسم المادى، وأن اللامادية البحتة ضرب من الخيال، وهى ليست صورة الجسم كما رأى أرسطو، بل إن ميزتها الحقيقية تنحصر فى انفصالها عن الجسم حينما تتحرر منه .

وعنده أن تغفل النفس فى الأجسام لا يفقدها طبيعتها الأولى، ولكن اتصالها بالعناصر المادية المختلفة يحدث فيها شيئا من التفريق فتقسم كالنفس العامة الى قسمين: أعلى وأدنى. فأما الأعلى فهو يظل دائما متجها نحو العالم العقول يشاهده. وأما الأدنى فيساهم مع الجسم فى حياته المادية، ولكن هذه المساهمة لا تحول بينه وبين القدرة على الاتجاه إما الى الجانب الأعلى من النفس، وإما الى انعكاسها. وفى هذه الحالة الأخيرة يدل أن يشاهد المثال لا يرى إلا صورته. وهى فى الناحية الدنيا فيقذف بنفسه نحوها فيهبوى فى أثر المحسات ويسقط فى قبضة آلاف من الحاجات المادية التى يتطلبها جسمه ويأسف على الخير الزائف الذى انفلت منه فيكون مثله كمثل « نارسيس » الذى روت الأساطير الاغريقية أنه كان شابا جميلا مفتونا بنفسه، فنظر يوماً الى الماء فرأى صورته فيه فانحنى عليها ليقبلها فسقط فى الماء وغرق. وكذلك يسمى أفلوطين هذه الحالة « سقوط

«النفس» . وهو يرى أنه لا منقذ لها من هذا السقوط إلا التربية الفلسفية  
فهي وحدها القادرة على أن تعيد إليها حالة مشاهدتها للعالم العقول ،  
ولكنها لا تعود إلى هذه الحالة الأولى في سهولة بل لابد لها من تخطي  
عقبات صعبات واحتمال تغيرات جسام تتعاقب عليها في صعودها إلى مرتبة  
المشاهدة بعد هويها . وقد وصف أفلوطين هذه التغيرات في إسهاب في  
التاسوع الرابع من كتبه نلخصه فيما يلي :

إن النفس حين نهوى إلى جضيض المادة تصبح سلبية خاضعة  
للشهوآت . فإذا اتبعت قواعد الفضائل الاجتماعية صعدت إلى مرتبة التفكير  
الذي يمكنها من أن تعود إلى نفسها وتتعلل الحقائق وتحكم  
عليها . وإذا ذاك تصعد إلى مرتبة أعلى من الأولى وهي مرتبة سيادة  
العقل وتحكيم المنطق واستخدام البرهان . وفي هذه الحالة تلحق أعلى  
درجات التعقل ، وبالتالي تدرك الجواهر الأولى . وليس هذا هو منتهى  
درجات صعودها ، بل أنها تستطيع أن تصعد إلى ما هو أعلى من  
ذلك حتى تصل إلى الواحد . وإذا ذلك لا تكون في مرتبة التفكير ولا في  
مرتبة الأفعال البصري الذين لا يدركان إلا المحدود ، بل تكون في حالة  
تمام من شأنه أن يفيض على النفس سعادة تزيد على حد المألوف ، ولكن  
الذين يصلون إلى هذه الحالة هم من الندرة بموضع . وفوق ذلك فإن  
هؤلاء القليلين الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها إلا كذكريات ،  
لأنهم حين يحسون بها يتلاشون في الواحد فيفقدون كل احساس بأنفسهم  
ولا يعودون إلى شعورهم إلا بعد إفاقتهم من الغيبوبة فيروون ما وقع لهم

كما تروى الحوادث التاريخية . وقد قيل إن أفلوطين أنبأ فرقريوس بأنه ذاق هذه الغيبوبة أربع مرات في حياته .

أما خلود النفس ، فأفلوطين يرى أنه نتيجة حتمية لنظرية سابقتها على الجسم . وقد عني بالتدليل على هذا الخلود معتمداً في ذلك على البراهين التي ساقها أفلاطون في « فيدون » والتي أسلفناها حين عرضنا لأفلاطون في الجزء الأول من هذا الكتاب ، ولكنه أضاف إليها شيئاً جديداً وهو التدليل على استحالة بعث الأجسام . وقد دفعه الى الخوض في هذه المشكلة ما أتت به الديانة المسيحية من عقيدة عودة الأجسام في الحياة الأخرى .

وكما استغل براهين أفلاطون على خلود النفس ، تبعه كذلك فيما يعرض لها بعد فراقها الجسم من تناسخات مختلفة بدون عظيم ابتداء ، اللهم إلا ان النفوس عنده تخضع بعد الموت لناموس العدالة الخالد الذي يتولى الحكم عليها ثم يقرر مصائرهما تبعاً للدركات سقوطها . فالنفوس الأكثر آثاماً تهوى في أجسام نباتات وحيوانات ، وذوات الهفوات الصغيرة تتناسخ في أجسام إنسانية أخرى بينما تشوى النفوس الأفضل أحوالاً في الكواكب ، أما النفوس الطاهرة النبيلة ، فانها تعود إلى النفس العامة .

يلاحظ المتأمل في نظرية النفس الانسانية عند أفلوطين أن فيها كثيراً من الصعوبات والعقبات نشأت من ظلمة عباراته في هذه المشكلة الى حد يدفع الباحث الى الحكم عليه بالتناقض ، لأنه حيناً يعتبر النفس والجسم متعارضين لا يمكن اتفاههما ولا تفاههما بحال . وحيناً آخر يؤكد أن الجسم



ليس إلا نتيجة لفعل النفس وفي الحالة الأولى يستطيع الباحث أن يتساءل :  
كيف أمكن اجتماعهما أثناء الحياة ؟ وفي الحالة الثانية يتساءل : لماذا كان  
الفرق بينهما أعظم من الفرق بين النفس والعقل أو بين العقل والواحد ؟

### الاقنوم الرابع أو الحقيقة الرابعة أو المادة

تحت هذه الحقائق الثلاث التي أسلفنا أنها غير قابلة للحوق الشربها ،  
وضع أفلوطين حقيقة رابعة وهي الهيولى الضرورية للصيرورة الواقعة في  
الكون بغير انقطاع . ولكن هذه الهيولى لا يمكن أن تدرك إلا بطريقة  
سلبية ، لأنها مجردة من الصور التي هي منشأ التحديد والتعريف بالقول  
الشارح . وليست الهيولى هي المجردة من الصور وحدها عند «أفلوطين»  
بل ان المادة أيضا عنده مجردة منها وغير قابلة للتحديد . وأما ما تشاهده  
الحواس من تحديد ظاهر ، فليس إلا عرضا حائلا ينشأ من مرور الصورة  
على عجل بالهيولى . وآية ذلك أن المادة بعد مغادرة الصورة اياها تعود  
إلى إنبهاهما الأول الذى فارقه أثناء هذا التصور العارض ، وليس الامر  
كما زعم أرسطو من أن الهيولى مبهمه بالفعل ، محددة بالقوة . والمادة  
محددة بالفعل من جهة صورتها الراهنة ، مبهمه بالقوة من جهة غيرها  
من الصور التي هي قابلة لها . وبناء على هذا كله يقرر « أفلوطين »  
أنه لا يوجد اجتماع حقيقى بين الهيولى والصورة ، وإنما كل مافى الأمر  
هو أن المحسات ليست إلا انعكاسا بسيطا من الصورة على الهيولى يظل  
زمتا ثم لا يلبث أن ينمحي تاركا موضعه منها لانعكاس آخر . ومثلها فى

هذا مثل النور حين ينعكس على جسم الهواء الذى يشغله ردحا من الزمن ثم يتوارى فيتترك مكانه مظلماً مبهماً كما كان .

والعلة فى عدم ثواء الصورة فى المادة هى سموها وعدم كفاية المادة لقبولها . وهذا العجز هو سبب سلب جميع الصفات الايجابية من المادة . وبالتالي هو سبب كل شر فى العالم المحس ، إذ ليس ناشئاً من مجرد نقص المادة ، وإلا للزم أن يكون فى النفس شر لنقصها عن العقل . وفى العقل شر لنقصه عن الواحد ، وأما هو ناشئ من عجزها العميق عن القرب من مصدر النور .

وقد نشأ هذا العجز المسبب للشر فيها من أنها أحط الكائنات وأبعدها عن الواحد الذى هو مصدر كل خير ونور والذى لا يتحقق الشر الا فى تناهى الابتعاد عنه كما هى حالة المادة .

أما النفس فكل ما يقع لها من ضعف أو شر لاسبب له إلا اتصالها بالمادة . ولهذا هى لا تنظر الا بعد فراقها اياها .

ومع ذلك فالمادة موجودة ، وكل موجود يتعلق بالواحد من قريب أو من بعيد . أو بعبارة أدق : هو انعكاس ما لهذا الواحد ، وذلك شرف — مهما ضؤل — يقيه أن يكون شراً فى ذاته .

من هذا يتبين أن « أفلوطين » كان يرى أن الشر الانسانى ناشئ من اتصال النفس بالمادة ، وأن الوسيلة الوحيدة للتخلص منه هى فرار النفس من العالم المحس ، ولكنه عاد فى آخر حياته فقرر أن الشرور الخاصة لا تتعارض مع الخير العام . ولهذا يجب على كل كائن أن يقوم بدووه فى الحياة وأن يحتمل فى سبيل الانسجام العام ما يقاسيه من ألم قد

يكون ضرورياً لتحقيق هذا الانسجام . فبطء السلحفاة مثلا قد يكون  
شراً لها ، لأنه يحول بينها وبين فرارها أمام سحق الانسان اياها ، أو  
لكنه قد يكون لحكمة من حكم الخير العام .

ولاريب أن أثر أرسطو والرواقين في هذه النظرية الأخيرة جلي ،  
لأن آراءهم في عدم الالتفات إلى الشر الخاص في وسط الخير العام  
مشهورة .

وقد علق الأستاذ « برييه » على هذين الرأيين بقوله مامعناه : إن  
هاتين الفكرتين مختلفتان ، ولكنهما ليستا متناقضتين ، ففي الأولى يشرح  
رأيه في العالم المحس وعدم ثباته ويجزم بأنه لانجاة من الشر إلا بالفرار منه  
وفي الثانية يعبر عن رأيه في القانون العام المنظم واعترافه بأن العالم خاضع  
لناموس عادل مستقيم . وإيضاح التباين الظاهر بين هاتين الفكرتين يتلخص  
في أنه إذا نظر من العالم إلى جانبه الأدنى تفرز منه وتشاءم وجزم بأنه  
لاخلاص من الشر إلا بالبعد عنه . وإذا التفت إلى جانبه الأعلى تفاءل  
وأعلن وجوب رضى كل كائن بمهمته في الحياة . وهاتان النظريتان المتعارضتان  
تذكراننا بنظرتي أفلاطون إلى العالم : الأولى نظرتة التنسكية المتشائمة التي  
وردت في « فيدون » والتي يرى فيها الباحث محاولة الخلاص من  
المادة . والثانية نظرتة المتفائلة التي جاءت في « تيميه » والتي صرح فيها  
باعتجابه العظيم بكل أفعال « الديمورج » .

## ٤- العالم المحس

يدعو « أفلوطين » العالم المقابل للعالم المعقول بالعالم المحس أو بعالم

المادة أو بعالم الصيرورة أو بعالم الظواهر . وعنده أن هذا العالم بانضمامه إلى العالم المعقول يكونان كلا محدوداً أزليا أبديا . وهو يرى أن عالم المثل يتطابق مع هذا العالم المحس ، لأنه لا يتفق مع أرسطو في أن في العالم المحس تفاصيل مادية لا يمكن وجودها في العالم المعقول . وفي أن تحقق هذه التفاصيل في الشخصيات يجعلها أدخل في باب الحقيقة من عالم المعاني ، بل هو يؤكد أن العالمين : المعقول والمحس متماثلان بقدر الامكان ، وفوق ذلك هو يجزم بأن الشخصيات أقل حقيقة من المثل ، لأنها ليست إلا محاكاة ناقصة للحقائق العليا .

وأخص ما يظهر فيه النقص في محاكاة العالم المحس للعالم المعقول هو أن جميع الصفات السامية الموجودة في المثل والتي ليس من طبيعة المادة أن تحدثها تنقلب في العالم المحس إلى أضدادها . فالوحدة مثلا تتحول إلى كثرة ، والانسجام ينقلب تصادما ومعارضة ، والأزل يستبدل بالزمان ، والحقيقة تستبدل بالظاهر . والسبب في كل هذا هو نقص المادة وعدم استعدادها لقبول هذه الصفات .

غير أن « أفلوطين » بالرغم من سوء رأيه في العالم المحس إلى هذا الحد الذي رأيناه كان لا يزال محتفظا بالطابع الاغريقي العام الذي يرى أن الاستهانة بالعالم المادي من الصعوبة بموضع ، فهب يدافع عن هذا العالم دفاعا مجيداً ضد المسيحية الناشئة التي كانت قد بدأت منذ زمن تهاجم العالم المادي مهاجمة عنيفة وتصوره في صورة دنسة ملوثة ، فأعلن أن العالم الأرضي هو محاكاة أمينة للعالم المثالي تحقق فيها الكمال الذي في طبيعة المادة أن تقبله ، وأنه جميل بقدر ما تسمح به طبيعة المادة ، وأن

تأثير النفس العامة فيه صيره حيا في جميع أجزائه كما يقول الرواقيون .  
ولم يقتصر « أفلوطين » على دفاعه عن الفكرة الاغريقية ضد المسيحية ،  
بل هاجمها في مبادئها الأساسية مهاجمة حكم فيها المنطق بين الفلسفة وبين  
تلك الديانة نلخص منها الاعتراضات الآتية :

(١) كيف تنفى المسيحية سماوية أصل العالم وتعترف بسماوية النفوس  
الانسانية مع أن النظام والعقل هما أكثر ظهوراً في الكواكب منهما  
في بني الانسان ؟

(٢) كيف تعتقد بخلود النفوس جميعا حتى أحطها قيا وأسوئها أفعالا  
وترفض أن تعترف للسماوات والكواكب بنفوس خالدة ؟

(٣) كيف تقدر الاله اللامرئى في حالة احتقارها صورته المرئية ؟

هذا هو رأى « أفلوطين » الفلسفى فى العالم المحس . أما تصويره العلمى  
له فهو يتلخص فى أنه أزلى أبدي وأن له - كما رأى « هيراكليت »  
و « أفلاطون » و « الراقيون » - دورات زمنية منظمة ، وأن كل دورة  
حين تعود تحمل معها جميع الحوادث والظواهر التى وقعت فى الدورة  
السابقة .

وعنده أن العالم المعقول هو الذى يدبر العالم المحس ، وأن أكثر هذا العالم  
قبولا لتدبير العالم الأعلى هو السماء ، وأن جسمها مكون من نار هى  
أنتق من النار الأرضية ، ونفسها هى انبثاق مباشر من الجانب الأعلى  
لنفس العامة ، وأن الحركة الوحيدة التى تتفق مع طبيعتها هى الحركة الدائرية ،  
وأن كل الكواكب الثاوية فيها هى آلهة مرئية وصور لآلهة غير مرئية ،  
وأن هذه الآلهة دائماً المشاهدة للعالم المعقول وليس لها أى علم بما هو

دونها من العالم المحس .

وبناء على ذلك فلا يمكنها التدخل في الحوادث الأرضية ولا يعقل أن يكون لها تأثير على مصائر بني الانسان وحظوظهم بالقدر الذي تزعمه الوسوسة . غاية ما في الأمر أن أشعة كمالها يمكن أن تتصل بالنفوس الانسانية الهاوية اتصالا غير إرادي فتجذبها الى السمو بقدر المستطاع .

٥ - الاله

انعقد إجماع الباحثين على أن « ميتافيزيكية » أفلوطين تشتمل على نوع من الألوهية العالية وإن كان الاستاذ « بريهيه » يرى أنه لم يرد عنه ذكر الاله مرادفا للواحد الأول إلا في نص مشكوك فيه ، ولكن ورد عنه أنه أسى الكواكب والنفوس المدبرة للكون آلهة ، بل قد ألجأه ذلك إلى الدفاع عن التعدد الاغريقي .

وفي الحق أنه أسهب في هذا الدفاع ، بل أغرق في التأويل المجازي للأساطير الاغريقية فأعلن أنها لو جردت من أسطوريتها الساذجة لأفيناها محتوية على جميع الروابط المنطقية للموجودات التي لا يحصرها الزمان والتقينا بين ثناياها بالحقائق الفلسفية الناصعة . فمثلا « أورانوس » الذي هو في الأسطورة أبو الآلهة الأول هو الواحد الازلي ، و « كرونوس » الذي تصوره الأسطورة يلتهم أطفاله ليس إلا العقل الذي يبتلع العقول فتتحد به ، و « زوس » الذي ترسبه لنا وقد نجا من أبيه لم يكن إلا النفس الكلية التي انفصلت من العقل . وعلى العموم كل الآلهة والالاهات الذين وردت أسماؤهم في الأساطير يمثلون عقولا ونفوساً . فمثلا : « ديمتير »

و « هيسْتيا » تمثل كل منهما أسطورة نفس العالم . و « هيرا » رمز للنفس الأرضية . و « هيرمس » يمثل الصورة العقلية . و أسطورة « نارسيس » ليست إلا تصويراً لهوى النفس إلى حضيض الشهوات كما أسلفنا .

و « أوديسوس » في نجاته من « سيرسيه » و « كاليسو » يرسم لنا النفس البشرية التي تنجح في التخلص من أسر المحسات .

ولم يكن هذا النوع من التأويل غريباً في ذلك العصر . فقد رأيناه في أتيننا عند « أنتيستين » ومن أتوا بعده من الفلاسفة الذين نحوا نحوه . وفي الاسكندرية عند « أريستوبول » ثم عند « فيلون » كما أشرنا إليه في مواضعه .

حملت هذه المشابهة في التأويل المجازى بين « فيلون » و « أفلوطين » بعض الباحثين على عقد الصلة بين الوسطاء الذين يضعهم « فيلون » بين إلهه والعالم ، والوسطاء الذين يضعهم « أفلوطين » بين الواحد والعالم كذلك . وقد رد الاستاذ « بريهييه » هذا الرأي إذ لاحظ بحق أن وسطاء « فيلون » يعنون بمحظوظ بنى الانسان ولا سيما العقل منهم فانه ليس له عمل إلا العناية بخير البشر . وهو لهذا يثيب الخير ويعاقب الشرير . بينما أن وسطاء « أفلوطين » كالعقل والنفس مثلا ليس لهم أى عمل إيجابى ، بل أية نية في إقناذ بنى الانسان . ويعلق على هذه الملاحظة بقوله : وهذه هى البابتة الجليلة بين تقوى السامين المثلة فى فيلون ، وتفكير الاغريق الممثل فى أفلوطين .

الى جانب هذه الألوهية النظرية العالية التي رأيناها عند أفلوطين نجد في مؤلفاته جانبا آخر من الدين العملي المحتوى على كثير من الطقوس المادية التي تشبه أساليب العامة والجمهير والتي يبرر فيها عقائد الشعب وتقاليد بآدلة فلسفية ، فأعلن مثلا أن الشعب محق في عبادته الاوثان ، لأنه وإن كانت الألوهية لا تقطن في تمثال محس ، فان الجاذبية العامة التي توجد بين جميع أجزاء الكون تجعل تأثير كل جزء منه متصلا بالأجزاء الأخرى ، وعلى الاخص ما يشبهه . ومن حيث إن التماثيل تشبه الآلهة ، فمن الطبيعي أن تكون مقرا لتأثيراتها لالها .

وكذلك قرر أن الآلهة وإن لم يكونوا ملزمين بتنفيذ كل ما في الصلوات إلا أن تأثيراتها تنال منهم بوساطة الجاذبية نيلا ديناميكيا يحول حظوظ بني البشر إلى نوع من الملاءمة السعيدة . وهذه الجاذبية هي سر تأثير السحر واعتباره أفضل أنواع العبادات .

أخذ هذا الجانب الشعبي من فلسفة أفلوطين يقوى ويزداد نفوذاً لدى الجماهير حتى كادت الأفلاطونية الحديثة تتحول إلى ديانة وثنية شعبية . بل انتهى بها الأمر إلى الاقتراب من ديانة « ميترا » . وهذا هو سر النضال الطاحن الذي احتدمت ناره بينها وبين المسيحية زمناً طويلاً كان في مبدئه فلسفياً مؤسساً على الخلاف بينهما في نظريات : أزلية العالم ونفي كل إنشاء من عدم وتأليه الكواكب ثم تحول بعد ذلك إلى عناد ديني شعبي ضاعف اتساع الهوة بين هذا المذهب وتلك الديانة .



ويستطيع الباحث أن يجد تفاصيل هذا الجانب الديني من الأفلاطونية الحديثة في كتابين هامين : أحدهما عنوانه « النبوءات الكلدانية » ومؤلفه مجهول . وكان « فريريوس » يحب هذا الكتاب ويعجب به كثيراً . والثاني عنوانه « أسرار المصريين » . وقد عزي إلى « جامبليك » .

## ٧ - الاضمر

تصل أخلاق أفلوطين بفلسفته النظرية اتصالاً وثيقاً ، بل هي مؤسسة عليها ، إذ يعلن أن النفس كانت تقيّة سامية ثم هوت إلى الجسم فلحقها الدنس . ولهذا لا تستطيع أن تظفر بالسلام والسعادة إلا إذا عادت إلى حالتها الأولى ، وهي لا تفوز بهذه العودة إلا إذا تخلصت من علائق المادة ووجهت كل جهودها إلى مشاهدة العالم العقول . ومتى تحققت السعادة للنفس تحققت للفرد الذي يحمل هذه النفس ، لأن تحقق الخير لأهم أجزاء الكل يستتبع تحققه للأجزاء الأقل أهمية . ولذلك كان الخير الأعلى لكل كائن منحصراً في النشاط الذي يتفق مع طبيعته . والطبيعة الحقيقية لكل مركب من عدة أجزاء هي طبيعة أسمى أجزائه . ولما كانت النفس أشرف أجزاء الانسان وكانت طبيعتها التفكير ، كان نشاط التفكير هو الذي يحقق أنقى الحياة الانسانية وأكملها . أما نشاط بقية نواحي تلك الحياة فليس إلا صوراً ضعيفة للجانب الحقيقي . وعنده أن سعادة الكائن الفكر ليست شيئاً حائلاً يتحقق حيناً ثم لا يلبث أن يتوارى ، وإنما هي التحقق التام لطبيعته . ومن أجل ذلك لم يكن للأشياء الخارجية من رفهية أو بأساء على هذه السعادة أى تأثير . فلو أن حكماً أصابه هو

أو أسرته أو أصدقائه أشد الآلام وأقسى الأرزاء أو هوى في ذل  
الأسر ، أو أحق به الموت ، لما اضطرت نفسه أقل اضطراب .  
وعلى العموم كان أفلوطين أكثر استهانة بالمظاهر الخارجية من الرواقين .  
أنفسهم كما كان يرى أن الإنسان كلما زاد في هذه الاستهانة سما قدره  
وعلا شأنه ، أما السياسة والاجتماع فلم يشغلا من مؤلفاته إلا مكانا ضيقا  
تمثل في إعلانه مناصرة الأريستوقراطية العقلية وفي تفكيره في تحقيق المدينة  
المثالية التي حاولها أفلاطون من قبله والتي منحها الإمبراطور مساحة واسعة  
من الأرض لتحقيقها فوقها إذا صحت هذه الرواية كما أسلفنا .  
ولكن ليس معنى إغضائه عن الشؤون السياسية أنه كان يحتقر الفضائل  
الاجتماعية التي لها الفضل في تثبيت الأنظمة وتركيز السلام ، ولكنه  
يرى أنه لا يمكن أن يطلب إلى الحكيم أن يهجر الالهية المتحققة في  
التفكير لكي يكرس نفسه لشؤون الحكومة .

## (ب) فروريوس

١- حياته

ولد « فروريوس (١) » في سوريا سنة ٢٣٣ بعد المسيح . وفي طفولته  
شبابه عرف « أوريجين » العالم المسيحي الشهير . وبعد ذلك سافر إلى  
أتينا ودرس فيها العلم على « لوجان » وهو أحد مشاهير الأساتذة في  
ذلك العهد .

١- كان اسمه الحقيقي « مالكوس » ومعناها بالسوريلانية : الملك ثم حرف الي « فروريوس »

ولما بلغ من العمر ثلاثين سنة توجه إلى روما وفيها عرف أفلوطين  
واتصل به اتصال تلمذ وصداقة . وفي ذلك العهد كان لضعف صحته  
واسوداد مزاجه قد صمم على الانتحار لولا أن اكتشف أفلوطين هذا  
التصميم فزعه من نفسه وأعاد إليه شجاعته ووضعته تحت حمايته ومنحه  
عظفه ونصحة وإخلاصه واتخذة سكرتيراً له مدى ستة أعوام ارتحل بعدها  
« فرفيوس » إلى صقلية ليعالج صحته فتوفي أفلوطين في غيبته ولا يعرف  
التاريخ عنه بعد ذلك أكثر من أنه عاد إلى روما ثم تزوج بأيم تدعى  
« مرسىلا » لها من زوجها الأول سبعة أولاد ، وأنه رتب كتب أستاذه  
وبوبها كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا لمؤلفات أفلوطين . وأخيراً توفي  
في روما حوالى سنة ٣٠٥ بعد المسيح .

#### ٤ - مؤلفاته

كان « فرفيوس » أقل ابتداء من أفلوطين ، ولكنه كان واسع  
الثقافة غزير الاطلاع ، عظيم النشاط ، فكتب عدداً ضخماً من المؤلفات  
وكان في كتابته فيلسوفاً وناقداً ومؤرخاً ونحويًا ورياضياً . فكتب في كل  
فرع من هذه الأفرع عدداً من المؤلفات فقد منها الشيء الكثير . ولكن  
بقي أهمها وأجدرها بالعناية . ومما بقي منها مايلي :

#### في الفلسفة

( ١ ) مقدمة في العقولات ، وهو ملخص وجيز في الفكر الأساسية

للأفلاطونية الجديدة ، وقد بقي كله .

(٢) « على قوى النفس » وهي رسالة هامة ذكر فيها نواحي النفس ووظائفها ولم يبق منها إلا شذرات .

(٣) « على النفس » وقد ذكر « أوزيب جانباً منها .

(٤) « إيزاجوج » المعروف عند العرب بـ « إيساغوجي » وهو مقدمة لمقولات أرسطو ، وله في المنطق أهمية فائقة وقد شملت سيادته كل البيئات المثقفة طوال القرون الوسطى شمولاً تاماً . ويعتبر هذا الكتاب أهم الدعائم التي تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب ، لأنه كان لهم بمثابة أستاذ في مبادئ هذا العلم فضلاً عن أنهم اتخذوه نموذجاً لهم في التأليف . وكان لا يزال إلى العهد الأخير الحجر الأساسي في بناء المنطق في الأزهر . وسنشير إلى هذا الكتاب عند حديثنا عن شرح كتاب المقولات والتقديم له به .

(٥) « شرح المقولات » وقد ترجمه إلى اللاتينية « بويش » في

القرن السادس .

(٦) « على الابتعاد عن أكل اللحوم » وهو موجه إلى « فيرموس »

أحد تلاميذ أفلوطين وكان قد رجع إلى أكل اللحوم بعد أن حرمها عليهم أستاذهم . ويعتبر هذا الكتاب تفصيلاً مسهباً للحياة التنسكية والآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين .

(٧) « على فلسفة التنبؤات » .

(٨) « على تماثيل الآلهة » . وميل هذين الأخيرين إلى الدين

والتنسك أكثر من ميلهما إلى الفلسفة .

(٩) « رسالة إلى مارسيليا » وهي كتاب أخلاقي وجهه إلى زوجته

بعد اقتراحهما ، وهو خليط من عدة مذاهب أخلاقية قديمة .

## في النقد

أما في النقد فله كتاب ضخيم عنوانه « ضد المسيحيين » وهو هجوم عنيف على هذه الديانة يحتوي على نقد علمي عميق لنصوص الإنجيل وللشروح المعترف بها من الكنيسة ولا سيما شروح « أوريجين » . وقد اعتبرته المسيحية من أجل هذا الكتاب ألد أعدائها واهتمت بالرد عليه اهتماماً فائقاً حتى أن « أبولينير » اللاأوديسي رد عليه في القرن التالي في مؤلف بلغت كتبه ثلاثين كتاباً .

## في التاريخ

( ١ ) « تاريخ الفلسفة » وهو أربعة مجلدات وهو ينتهي عند نهاية أفلاطون وقد عنى في المجلد الأول منه بحياة فيثاغورس عناية عظيمة لفتت أنظار الباحثين القدماء والمحدثين وهو من أهم مؤلفاته لاشتماله على معلومات قيمة .

( ٢ ) « حياة أفلوطين » وقد كتبه في شيخوخته .

## ٣ - فرغوريوس كنهيميز لأفلوطين

لم يكد فرغوريوس يغير شيئاً من الآراء الجوهرية في مذهب أستاذه ، وإنما كل ما قام به هو شرح هذه الآراء والدفاع عنها والتدليل على صحتها ومن أهم ما ألح على إثباته من آراء أفلوطين هو نظرية سمو النفس وعدم

لحوق الخصائص المادية بها وسلامتها من كل ما يلحق الجسم . ومنها تقدمه  
للذى وجهه الى « أتيكوس » الافلاطونى من أجل قوله بأن المادة حقيقة  
مستقلة عن المبدأ الأول الذى أعلن فيه أنها منبثقة عن هذا المبدأ على  
نحو ما أسلفنا عند أفلوطين .

ولكن الجانب الذى برز فيه مجهود « فرفيوس » بروزاً قويا من  
الافلاطونية الحديثة هو الجانب الدينى ، إذ كان أول من حول العناصر  
الدينية الأولية التى ظهرت فى مذهب أفلوطين إلى فلسفة إلهية قيعة .  
فمثلا : أفلوطين بدأ يوضح الصلة بين فلسفته وبين العقائد الهيلينية ، ولكنه  
وقف من هذه السلسلة عند حلقاتها الأولى . فلما جاء فرفيوس استغل  
معارفه الواسعة ومجهوده القوى فى إحكام هذه الصلة لابين الفلسفة والعقيدة  
الهيلينية القديمة فحسب ، بل بينها وبين تلك العقيدة بعد تطوراتها العديدة .  
ومن ذلك نشأت ألوهيته المجازية المؤسسة على التأول وليس هذا هو كل  
شئ ، بل إنه جمع كل التأويلات التى سبقه إليها الفلاسفة والشعراء القدماء  
ثم لوى عنانها جميعا نحو مذهب الافلاطونية الحديثة وأضاف إلى ذلك  
ما ابتدعه هو حتى تكونت لديه فى هذا الشأن مجموعة لانظير لها .

بهذه الخطة منح فرفيوس العقيدة الأسطورية سلطة فلسفية قوية وبعث  
أسطورة التنبؤ والعرافة من مرقدها وحول الافلاطونية الحديثة الى ديانة  
تنسكية ، مدارها الطقوس المكتوبة ، لا النشاط العقلى الذى كان مألوا  
قبل عهده .

انتشرت كتبه الدينية انتشاراً بعيداً وذاع أثرها فى ذلك العصر وفى  
العصور التالية له ذيوعا يكفى أن نقول عنه : إنه هو الذى دفع الامبراطور

« جوليان » في القرن التالي لعصر فرغوريوس الى اضطهاد المسيحية ، بل  
الى اعتزازه اقتلاع جذورها من السكون كله :

## ع فرغوريوس كاتاريجي ارسطو

نهج فرغوريوس منهج عصره في العناية بالنصوص القديمة وحل عباراتها  
وتأويل مراميتها فكتب شرحا قويا لكتاب « المقولات » ولكنه رأى  
أن هذا الكتاب لا يمكن فهمه أو الاستفادة منه كما ينبغي إلا إذا وضع  
تله كتاب آخر يوضح الأوليات المنطقية التي لم يجلب أرسطو غوامضها ،  
فوضع كتاب « إيزاجوج » وفيه درس الكليات الخمس : الجنس والنوع  
والفصل والخاصة والعرض العام دراسة وافية تهيء صاحبها لمزاولة كتاب  
« المقولات » وقد ظل العلماء زمنا يحسبون أن « فرغوريوس » هو مبتدع  
هذه الكليات ، ولكن هذا الحسبان كان مبنيا على الجهل بالتاريخ ، إذ  
أثبت « بويس » في أوائل القرن السادس أن أرسطو عرض في كتبه  
المنطقية للكليات الخمس ، وأن الفلاسفة الذين أتوا بعده تابعوا دراستها ،  
ولا يمكن فرغوريوس أكمل هذا البحث ونظمه وجعله مقدمة ضرورية لدراسة  
المنطق . ومنذ ذلك العهد انفصل المنطق عن ( ما بعد الطبيعة ) انفصالا  
جذريا وأصبح علما مستقلا يعني بقوالب العقول دون التفات الى ما يصاغ  
فيها . وبالجملة : أصبح كعلم رياضي يتخذ الجردات موضوعا له ويجزم بأنه  
إذا سلمت أقيستها من الأخطاء صحت نتائجها .

## (ج) الفرع السوري أو (جامبليك)

لهذه المدرسة فرعان جوهریان تفرعا عن أصلها الاسكندري : أحدهما يدعى في تاريخ الفلسفة بالفرع السوري ، والثاني يدعى بالفرع الأتيني .  
وسنعرض لهما في إيجاز بادئين بالفرع السوري .  
ولما كان « جامبليك » يمثل هذا الفرع أحق تمثيل فقد آثرنا أن نتخذ دراسته مثالا له . وإليك هذه الدراسة :

### ١ - حياته

ولد « جامبليك » في « كالسيس » بسوريا حوالي سنة ٢٨٠ . وقد ارتحل في طليعة شبابه الى أتيننا . وهناك تلقى دروسا في الفلسفة على « فرفيوس » ثم عاد بعد ذلك إلى آسيا واستقر في مدينته وأخذ يلقى دروسا على الشباب في « مابعد الطبيعة » حتى ذاع صيته وعلا قدره بين معاصريه لافى العلم وحده ، بل في الأخلاق والتنسك إلى حد أن أذيع عنه أنه كان يأتي بالمعجزات ويأمر الشياطين ويتحدث مع الآلهة . وقد جعلت هذه الشهرة تلاميذه ينظرون إليه نظرة غير طبيعية ، بل يكادون يعبدونه . وقد ظلت مدرسته قائمة حتى اضطهدت وتفرقت في أواخر حكم الأمبراطور قسطنطين . وأخيراً توفي حوالي سنة ٣٥٠ . وقد حدثنا « أوناب » في كتابه « حياة الفلاسفة » أنه توفي حوالي سنة ٣٥٥ . ولكن الباحثين المحدثين عثروا على رسائل موجهة إليه من الأمبراطور « جوليان » قبل صعوده على العرش ، ولما كان هذا الأمبراطور قد ولد



في سنة ٣٣١ فلم يكن من الممكن أن يكتب إلى « جامبليك » وهو في العام الرابع من عمره ، بل أقرب ما يتصوره العقل أن تبدأ كتابته القيمة بعد بلوغه السنة الخامسة عشرة مثلا أي حوالي سنة ٣٤٦ وهي بعد السنة التي حددها « أوناب » لموت هذا الفيلسوف بعشرة أعوام .

## ٢ - مؤلفاته

كتب « جامبليك » كثيرا من المؤلفات في الفلسفة والتاريخ والدين ولكنه لم يمن بجمال الأسلوب ، بل قصر كل همه على العناية بالمعاني كما فعل « أفلاطون » . وقد بقي من كتبه عدد غير يسير . وهاك أهم مؤلفاته .

(١) سبعة كتب عن فلسفة فيثاغورس بقي منها خمسة أهمها كتاب « حياة فيثاغورس » وكتاب « ألوهية علم العدد » .

(٢) « على النفس » وفيه توجد آراء مؤلفه عن النفس . وقد حفظ جزءا منه الكاتبان الشهيران : « أرسطويه » و « يوحنا الدمشقي »

(٣) « شروح على أفلاطون و « أرسطو » وقد فقدت كلها .

(٤) « الهيات الكلدانيين » وهو مؤلف ضخمة في ثلاثين كتابا فقدت كلها .

(٥) كتاب « عن الآلهة » وقد أعجب به الأمبراطور « جوليان » واستغله في كتابته عن عقيدة الشمس التي كان يريد أن ينشرها إحياءا للديانة الاغريقية القديمة .

(٦) كتاب « ثناء على التماثيل » وقد شرحه « فوسسيوس » .

ويعتبر تقوية جديدة لرأى الأفلاطونية الحديثة الذي أسلفناه عن التماثيل .

### ٣ - آراؤه

تعتبر آراء « جامبليك » اتجاهها جديداً في مذهب الأفلاطونية الحديثة ظل سائدا عليها منذ عهده حتى نهايتها . وتتلخص هذه الآراء في محاولة إحياء المذهب الأفلاطوني الأول وتخليصه من كل ما أضافه إليه التلاميذ والشراح المتأولون .

وقد سلك إلى هذه الغاية سبيل دراسة المحاورات الأفلاطونية بعيدا عن كل تأثير . وقد رسم لهذه الدراسة منهجا منظما فطلب إلى الباحث أن يبدأ بدراسة محاورة « ألسياد الأول » التي احتوت على معرفة الانسان نفسه ثم يثنى بمحاورة « جورجياس » التي عنيت بالفضائل السياسية ثم يتابع دراسته حتى يتمها بمحاورة « پارمينيد » . وبهذه الطريقة تصير المحاورات هاديا عظيما إلى الحياة الروحية ومرشدا إلى المبادئ العالية التي ارتآها أفلاطون حقا ثم بدلها الفلاسفة الذين أتوا من بعده عازين إليه هذه التبديلات . فمن ذلك نظرية اتحاد النفس بالحقيقة العليا التي فاضت عنها ، تلك النظرية التي كان « نوميديوس » أول القائمين بها والتي أجمع فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو على تقيضها ، إذ صرحوا جميعا بأن النفس مغايرة لهذه الحقيقة العليا وبأن لها خاصيات مقصورة عليها . وبهذا يبين الفرق - كما لاحظ الأستاذ برييهيه - بين الأفلاطونية المتأثرة بالرواقية الممتلة في « نوميديوس » ومن أتوا بعده والتي تعتبر النفس جزءا من العقل الإلهي ، وبين الأفلاطونية الأولى الممتلة في

« جامبيك » والتي تعدد حقائق للعالم المعقول مع اجتنافها لكل حقيقة منها بميزات الخاصة بها .

ولكي نوضح الفرق بين هذين المذهبين ينبغي لنا أن نوجز في بضع جمل ما أسلفناه من رأى أفلوطين في نشوء الحقائق الدنيا عن الحقيقة العليا وهو يتلخص في أن شعاعا من النور ينبثق عن الحقيقة العليا ثم لا يلبث أن يقفل راجعا إلى مصدره فيتجه إليه بكلتيه ويظل يشاهده ويتقبل به حتى ينبثق عنه بدوره شعاع آخر وهكذا دون أن يكون في كل ذلك تعدد حقيقي ، بل هي وحدة محضة .

أما « جامبيك » فهو يرى أن كل إنتاج لا بد له من ثلاث حقائق منفصلة الأولى هي ما بها تتحقق وحدته . والثانية هي ما بها يمكن أن تنشأ عنه الكثرة . والثالثة هي ما بها يظل حافظا وحدته رغم نشوء الكثرة عنه ، وبعبارة أظهر : ما بها تعود إليه وحدته الأولى بعد التكرر الظاهر الذي نجم عن صدور الكثرة عنه ، وهذه الحقائق الثلاث هي الكائن والحياة والعقل ، وهي التي حلت محل الواحد والعقل والنفس عند أفلوطين ، وهي لا تختلف عنها في التسمية والترتيب فحسب ، بل في العينية والغيرية وفي أن حقائق أفلوطين ترمى إلى تقدم مطرد نحو الكثرة ، بينما تسير حقائق « جامبيك » نحو الكثرة قليلا ثم تعود أدراجها نحو الوحدة .

وهناك فرق جوهري آخر بين المذهبين وهو أن جميع منتجات العالم المعقول ينقسم كل منها عند « جامبيك » إلى ثلاث يشبه الثلاث الأولى ، وأن كل ثلاث أدنى هو صورة لثالث فوّه وهو منفعل به .

ومن براهينه على سابقة أقتوم الحياة على أقتوم العقل ما يشاهد في الحياة الواقعية من سابقيتها على العقل ونمو عناصرها قبل تحققه في الكائن الحي لأن هذا الانتاج هو الصورة الأئينة لتطور هذه الأقتوم ، إذ يشاهد الأقتوم الأول في الكائن قبل حلول الحياة فيه ثم الأقتوم الثاني بعد انتشارها في جسمه وظهور أثرها ثم الأقتوم الثالث بعد تحقق العقل فيه .

## ( د ) الفرع الابنى

تمهيد

كانت أئينا هى الموضوع الأخير الذى ظهرت فيه آخر صورة من صور الأفلاطونية الحديثة أو الذى سطع فيه آخر قبس من أقباس ضوئها قبل أن تتوارى إلى العدم . وبيان ذلك أنه بعد وفاة « جامبليك » ظلت هذه المدرسة بدون رئيس قادر على فرض سلطانه العلمى فى تثبيت مذهبه ، وبالتالي : ظلت بدون اتجاه معين . وفوق ذلك فان انعطافها نحو الدين كان عاملا أساسيا من عوامل ضعفها الفلسفى جعلها عرضة لانواء الأخطار .

فلما أحس بعض أنصارها المتأزمين بهذا الخطر ، بذلوا مجهودا وافرا فى إنعاش ميتافيزيقيتها التى كادت تندثر . وقد وقفوا إلى هذا بعض الشئ فأعادوا إلى هذه الميتافيزيكية نهضة قصيرة هى أشبه الأشياء بصحوة الموت التى يصحوها المريض المشرف فى ساعاته الأخيرة ثم لم يلبث أن يصبح فى خبر كان .

لم تزد هذه النهضة الأتينية في إنتاج الأفلاطونية الحديثة شيئاً ، وإنما ربطت بين أفرعها المختلفة ، فاستطاعت أن تحفظ تماسكها أكثر من مائة سنة ، ولكنها كانت في هذا العهد جامدة راکدة . وإليك لحة موجزة عن أهم زعماء هذا الفرع :

## ١ - زعماءه الاولون

يعتبر « نيستوريوس » أول زعماء هذا الفرع الذي نقل مبادئ « جامبليك » التفسكية إلى أنصار الأفلاطونية الحديثة في أتيانا . وكان له عقيدة دينية يخفيها عن الجماهير . وقد سرت منه إلى « بروكلوس » بواسطة حفيده « أسكليبيجينيا » ومن زعماء الفرع الأتيني أيضا « پلوتارك » بن « نيستوريوس » الذي توفي في سنة ٤٣١ .

شرح هذا العالم كتب أرسطو وأفلاطون متأثرا في شرحه بمذاهب « أفلوطين » و « فرغوريوس » و « جامبليك » .

وبعد وفاة « پلوتارك » رأس « سيريانوس المدرسة من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٣٨ وكان أستاذا لـ « بروكلوس » فكان هذا الأخير يقوم له بدعاية عظيمة ويعلن على الملأ أنه مدين له بكل شئ .

وقد بدأ هذا الأستاذ دروسه في الفلسفة بشروح أرسطو ، ولكن ذلك لم يكن إلا مقدمة توالى بعدها إنتاجاته العظيمة ، إذ أنه لم يكذب يتوغل في شروح أفلاطون حتى فاضت أنوارها على عقله وقذفت اليه بملهمات بصيرية كان لها في حياته الفلسفية أثر بعيد الغور إذا صح ما حدثنا به تلميذه « بروكلوس » . ومن أهم ما عني به « سيريانوس » هو محاولته التوفيق

بين حكاء الأغريق من جهة وبينهم وبين « هوميروس » و « أوفيد »  
وكتب الوحي الشهيرة في ذلك العهد من جهة أخرى . وقد قرر الاستاذ  
ساتلانا أن الفارابي قد اقتبس فكرة التوفيق بين الحكيمين : أفلاطون  
وأرسطو من الاسكندرانيين . وهو فيما يظهر محق في هذا . ولو أن لدينا  
شيئا من مؤلفاته ، لاستطعنا أن نصدر عليه حكما قاطعا ، ولكننا مضطرون  
الى أن نتمد على ما رواه لنا عنه تلميذه « بروكلوس » .

## ٢- بروكلوس

مبانيه

ولد « بروكلوس » في مدينة القسطنطينية حوالي سنة ٤١٠ من أسرة  
ثرية شهيرة . ولما أتم ثقافته أراد والده على أن يكون حقوقيا ولكن ميله  
الفطري إلى الفلسفة قد تخطى رغبة والده فصدف عن دراسة القانون  
وارتحل الى الاسكندرية حيث تعلم على « أولامبيودور » الأرسطوطاليسى  
ثم عاد الى أتيننا سنة ٤٣٠ وهناك تلقاه « بلوتارك » الشيخ و « سيريانوس »  
كما يتلقى الوالد ابنه ثم كرساه للفلسفتيما التي أفرغ كل ما لديه من جهد  
في العناية بها حتى تشربها وكشفت له غوامضها وهو لا يزال في طليعة  
حياته . ولهذا لم يكد يبلغ الثامنة والعشرين حتى صار رئيسا للمدرسة ففتحها  
كل قوته ونشاطه وإنتاجه زهاء خمسين سنة . وقد بلغ به إخلاصه للفلسفة  
حداً جعله على رفض الزواج خشية أن تحول شواغل الحياة العائلية بينه  
وبين العناية بمدرسته

وقد حدثنا تلميذه « مارينوس » أنه كان دائماً مستغرقاً في الدراسة يفكر ويتأمل ويكتب ويحاور . وكان محبوباً من تلاميذه ومن جميع عارفيه لخيريته ووداعته . وكان متنسكاً يصوم دائماً آخر يوم من كل شهر ، وكان يقيم في كل يوم ثلاث صلوات : عند طلوع الشمس وعند زوالها وعند غروبها .

ولم تعرف الجماهير الدين الذي كان يطبقه بأفعاله هذه ، وإنما كل ما عرف عنه هو أنه كان يعتنق عقيدة سرية تلقاها عن أستاذه « بلوتارك » .  
ومما أثر عنه في الناحية العلمية أنه كان يلقي دروسه من غير تحضير . وكان فصيحاً ، سهل العبارة تنساب الجمل من بين شفثيه كأنه ملهم . وكانت عيناه لامعتين ونظراته ساحرة إلى حد أن كان تلاميذه وهم في حضرته يتصورون أنهم في محضر إله .  
وأخيراً توفي في سنة ٤٨٠ عن خمس وسبعين سنة كانت خافتة بأسباب المجد والخلود .

## مؤلفاته

كتب « بروكلوس » كثيراً من المؤلفات فقد أكثرها وبقي منها عدد كبير نذكر منه ما يلي :

( ١ ) « عناصر الألوهية » وهو موجز واضح لألوهية « أفلوطين »

و « فرغزيوس » . ( ٢ ) شروح على بعض كتب أفلاطون كالجهورية

و « تيميه » و « پارمينيد » . ( ٣ ) « الألوهية الأفلوطينية » . ( ٤ )

« اعتراضات ضد المسيحيين » .

لم يجدد « بروكلوس » فيما بعد الطبيعة شيئاً يسترعى الانتباه ، ولكنه نظر إلى أكثر منتجات الفلاسفة السابقين ، فأصلح ما بها من أخطاء ، ونظم ما فيها من فوضى ، ووضع لها مناهج قيمة هي أقرب إلى العلوم الرياضية المحددة منها إلى النظر القابل للأخذ والرد . وأظهر ما تتمثل فيه هذه المناهج هو كتابه « عناصر الألوهية » الذي سلك فيه إلى البرهنة على وجود الحقيقة « اللاحقة » سبيل قواعد « أوكليد » الرياضية . بل اتقى من بين هذه القواعد أدقها وأسلمها من الخطأ ، وهي قاعدة التدليل بوساطة الخلف التي تنتهي بإقرار حقيقة واحدة وإبعاد كل ماعداها من الحقائق : فتمثل حد بعينه في بعض حدود كمية من الكميات أو فيها جميعها لا يكفي وحده لأن يشرح هذه الكمية ولا أن يبرهن على وجوده فيها إلا إذا ثبتت سابقته عليها جميعها ، لأنه لو تمثل في بعضها دون البعض ، لما كان وجوده محققاً في الجميع ، ولاستحال بالتالي أن يشرح الحد ما هو أجنبي عنه . ولو تمثل في الكل ، لافتقر إلى حد آخر يجمع أشناته المنتثرة في جميع الحدود ، ولكن إذا ثبتت سابقته عليها كلها ، ثبت استغناؤه عن كل ماعداها ، لأن السابق مستغن ضرورة عن اللاحق . فاذا وجدت مثلاً مجموعة من الموجودات الخيرة ، فإن تمثل الخير في بعضها أو فيها جميعها لا يقوى على شرحها لأنه يكون منتشرًا في أفرادها ، مفتقراً إلى ما يجمع أجزائه . ولكن سابقة الخير على جميع الموجودات الخيرة هي وحدها الكافية بهذا الايضاح .



ولاريب أن هذا النهج ينتهي إلى « Le réalisme » أي الحقيقية  
 الأفلاطونية . وبناء على هذه القاعدة يقرر « بروكلوس » أن هناك  
 ثلاثة حدود بالنسبة إلى كل فصيلة من الكائنات . فالحد الأول هو  
 الشيء في ذاته أي الذي لا تقبل طبيعته أن تتقاسمه موجودات أخرى مثل  
 الخير في ذاته والجمال في ذاته . والحد الثاني هو ما يفيض من الأول  
 ويقبل الانقسام على جميع الأفراد المساهمة فيه مثل الخير والجمال موزعين  
 على أفرادها . والحد الثالث هو نفس الكائنات المساهمة في الحد الثاني  
 ككل خير وكل جميل محسين . ومن هذا يتضح أن ميتافيزيكية  
 « بروكلوس » نزولية تتجه من العمومية إلى الخصوصية ، وهو يعتبر  
 كل حد أعم علة فيما هو أخص منه . وينجم عن هذا أن تكون  
 البساطة والعمومية مراقبتين للسمو . ولهذا كان الكائن المجرد أسمى من الحياة  
 كما قرر « جامبليك » وكانت الحياة أسمى من العقل ، لأنها أعم منه ،  
 ولكن لا ينبغي أن ينظر في هذه النقطة إلى نواحيها المحسة ، بل إلى الناحية  
 المجردة فيها . أما في ناحية المحسات فالأمر على العكس أي بقدر  
 ما تتحقق الخصوصية يتحقق سمو ، لان الكائن الحى العاقل أسمى من  
 الكائن الحى فحسب . وهذا الأخير أسمى من الكائن بلا حياة .

بان من كل هذا أن العالم العقول مكون من فصائل ، وأن كل  
 فصيلة مؤلفة من الحدود الثلاثة التي أسلفناها وأنه بقدر ما تكثر  
 العمومية في الفصيلة تسمو على نظيراتها ، وأن الحد الغير النقسم في كل  
 فصيلة هو صاحب السيادة عليها وأن فوق هذه الفصائل جميعها يوجد  
 الجزء الثاني

الواحد الأول الذى ليس - فيما أرى - إلا واحد أفلوطين أو خير أفلاطون .

وتلى هذا الواحد الفصيلة الأولى وهى فصيلة الوحدات أو فصيلة الآلهة . وبعد هذه الفصيلة توجد فصيلة الموجود . وعلة سمو فصيلة الوحدات على فصيلة الموجود هى تفوقها عليها فى العمومية ، لأن كل موجود واحد ، وليس كل واحد موجودا . فالعدم مثلا واحد ، ولكنه ليس موجودا . وتلى فصيلة الموجود فصيلة الحياة ثم فصيلة العقل ثم فصيلة النفس .

وعنده أن كل فصيلة جنس . ولهذا احتوت على جميع الأنواع ، بل على جميع الحقائق ، فكأن كل واحدة منها عالم بأسره ، وإن كانت أنواع كل فصيلة وأفرادها متداخلة فى الفصائل الأخرى باعتبارات مختلفة . فسقراط مثلا فى فصيلة الموجود باعتباره موجودا ، وفى فصيلة الحياة باعتباره حيا . وفى فصيلة العقل باعتباره عاقلا . وفى فصيلة النفس من حيثية أشماله على نفس وهكذا . ويترتب على ذلك أن يكون كل متحقق فى الفصيلة الدنيا من فصائل المجردات متحققا فى الفصيلة العليا ولاعكس . وكل متحقق فى الفصيلة العليا من المحسات متحققا فى الفصيلة الدنيا منها ولاعكس . ولكن المراد بالعليا والدنيا فى جانب المحسات هو عليا ودنيا المكان لا المكانة .

والعلة الوحيدة فى وجود هذه الفصائل هى تعدد وظائف الواحد التى هى صنع الموجود ومنعه من التفرق وحفظه مما عداه ، وذلك لأنه من غير الممكن أن تؤدى هذه الوظائف أتمهاها إلا بعد تمثلها فى الخارج

وقد اقتضى هذا التمثل أن يوجد ثلاثة أنواع من آلهة تتحقق في كل نوع منها وظيفة من الوظائف . ومجموعة هذه الأنواع الثلاثة هي فصيلة الوحدات التي تلي الواحد الأول مباشرة . فاذا أدت هذه الفصيلة عملها في الفصيلة التي تليها ، أفاضت عليها هذه الوظائف الثلاث ، فأصبحت هي الأخرى قادرة على التأثير في الفصيلة التي بعدها وهكذا حتى الفصيلة الدنيا ففصيلة الآلهة أفاضت وظائف الصنع والمنع من التفرق والحماية على فصيلة الكائن . وهذه أفاضتها على فصيلة الحياة وهلم جرا .

وينبغي أن يعرف أنه في كل فصيلة تتحقق خصائص جميع الفصائل الأخرى . ففي فصيلة الآلهة توجد الوحدة والكيونة والحياة والعقل والنفس . فيوجد الإله الواحد ويليهِ الآلهة المعقولون ثم الآلهة العقلاء ثم الآلهة المتجسدون وهكذا في بقية الفصائل . فنتج من هذا أن كان في كل فصيلة ما يكفي لطوائم أفرادها ، لأنه يرى أن أفراد كل فصيلة لاتصل بأفراد الفصيلة الأخرى . فعقل الفصيلة الرابعة مثلا لا يمكن أن يشاهد معقول الفصيلة الثانية . وهذا هو أحد الفروق الجوهرية بين « پروكولوس » وأفلوطين الذي يرى أن كل أقنوم متصل بالأقنوم الأخرى . فالنفس مثلا عنده تستطيع أن تشاهد جميع العالم المعقول .

وعنده أن الخير عام في الكون بسبب ما يشمله من نظام وانسجام أما الشر ، فليس منشأه الصورة ولا الهيولى ، وإنما منشؤه التباين الأساسي بين طبيعتهما ، لأنه لا توجد بينهما أية علاقة من علائق الانسجام .

وهو يرى أن العالم ثابت ثباتا تاما ولم يتحول فيه منذ الأزل عدم

الى وجود ، وأنه لا توجد ظاهرة واحدة من ظواهر تتفق مع إمكان  
الايجاد من العدم . وهو في هذا يقول موجها تقده اللاذع الى المسيحيين :  
« باى باعث صمم الاله على الخلق بعد الخمول والتعطل اللذين ظل فيهما  
منذ الأزل إلى زمن بدئه في الخلق ؟ لأنه رأى أن هذا هو الأفضل  
وفي هذه الحال إما أنه كان يجهل هذا الفضل أو كان يعلمه . فاذا كان  
يجهله فالجهل لا يتفق مع الألوهية . وإذا كان يعلمه فلماذا لم يبدأه قبل  
ذلك العهد ؟

### ٣- داماسيوس

لم يكند پروكلاوس « يموت حتى هوت مدرسته في حضيض الخمول والعقم  
وتعاقب على رياستها تلاميذ ضعفاء مثل : « مارينيوس » و « هيچياس » ولم  
تنهض إلا على يدي « داماسيوس » الذي ترأس عليها حوالى سنة ٥١٠  
بعد المسيح ونفض عنها غبار الكسل والظلمة وظل حاملا لواء التفكير المنظم  
فيها حتى أغلقها الامبراطور « جوستينيان » مع جميع المدارس الفلسفية في  
سنة ٥٢٩ واضطهد الفلاسفة وشرذد المفكرين الأحرار حتى حملهم على  
الهجرة إلى بلاد فارس . وكان « داماسيوس » بين أولئك فأوى الى تلك  
البلاد وأقام بها حتى هدأت العاصفة فعاد الى أتيننا وظل بها حتى توفي  
فيها . ولا يعرف التاريخ سنة موته بالضبط .

أما مؤلفاته فلم يبق منها إلا اثنان : أحدهما عنوانه : « ريبة وحل  
لمشكلة المبادئ الاولى » وثانيهما عنوانه : « حياة إيزيدور » وقد عرض فيه  
لإيزيدور ، وهو أحد أنصار الأفلاطونية الحديثة الأتقياء .

بدأ « داماسيوس » آراءه بمعارضة « بروكلوس » فأبان أن الحواجز التي وضعها بين الفصائل فحال بها دون اتصالها لم يستقها من محاوره « پارمينيد » كما زعم وأعلن أنه لا يصح القول بأن المبدأ الأول هو الواحد المجرد عن جميع غواشى العالم المحس مع القول بتحديد وظائفه وبقصر تأمبها على توحيد الحقائق المتكثرة وصرح بأن فوق الواحد يوجد ذلك الذى « لا يمكن التعبير عنه » بالألفاظ والغير القابل للمحدودية بأى وجه كان ، والمفارق إلى درجة أنه لا يمكن وصفه بالمفارقة ، لأن المفارقة لا تتحقق إلا بين كائنين تنعقد بينهما النسبة ، والنسبة هنا محالة . وإذا ، فينبغى وضع هذا المبدأ فوق كل شىء وخارج كل شىء ، والاحتراس من وضع النظام أو التفاصيل بين نواحيه . إنه نوع من الحرية الكاملة والمفارقة المطلقة وعدم الارتباط بأى جوهر كان والقدرة الغير المحددة . على حين أن عليه الواحد تمحصره بسبب بيان وظائفه وارتباطه بمموله .

ولكن مع ذلك هل لم ينشأ عنه شىء من الموجودات أو نشأ عنه شىء ؟ فان كان الأول فكيف ساغ أن يطلق عليه اسم المبدأ الأول ؟ وإن كان الثانى كان ما صدر عنه هو « ما لا يعبر عنه » فى كل كائن . وهذا الذى لا يعبر عنه ليس من الكائنات بدرجة واحدة ، بل كلما صعدنا الى الأكثر عموماً ألفيناه أكثر وجوداً . غير أن هذا أيضاً يقودنا الى التفاضل بين فصائل ما صدر عن هذا المبدأ . ونحن قد حظرننا نسبة التفاضل الى أية ناجية من نواحيه وإلى كل ما يفيض عنه ، وهذا خلف . وبناء على

هذا ، فليس أمامنا إلا القول بأنه لا يتصل من أية جهاته بأية حقيقة مما صدر عنه .

وكما قد « داماسيوس » نظرية اتصال مالا يعبر عنه بالموجودات الأخرى عند أسلافه ، فقد كذلك قولهم بتألف الحقيقة الأولى الصادرة عن الواحد الأول من الوحدة والكثرة ، إذ أن هذه الحقيقة الصادرة عنه ما زالت وحدة ولم يتميز فيها شيء عن شيء ، لأن عناصرها ليست متميزة ، وإنما هي مؤلفة من ثلاث حقائق ، لا يشوك تألفها منها الوحدة بحال ، بل لا تمتاز حالة الوحدة عن حالة تألفها منها . وهذه العناصر هي : الأول وهو الواحد الكل ، والثاني وهو الكل الواحد ، والثالث وهو مزيج منهما . وقد دعى الأول بالواحد ، لأنه واحد بذاته ، وبالكل لأنه نشأ عنه الثاني ، ودعى الثاني بالكل ، لأنه كل بذاته ، وبالواحد لأنه إنتاج الأول الواحد . أما الثالث فقد استمد من الأول الوحدة ، ومن الثاني الكلية وفي الحق : إن كل حد من هذه الحدود ليس إلا مظهراً للحقيقة الأولى نفسها .

وعنده أن العالم المحس ليس صورة للعالم العقلي كما قرر أفلوطين وإنما هو صورة لبعض نواحيه فحسب وهو عالم المثل .

أما انبثاق الحقائق عن مصدرها وعودة بعضها إلى هذا المصدر لمشاهدته فلا يمكن أن يكونا حقيقيين إلا بالنسبة إلى الطبائع العقلية ولا يمكن أن يكونا وسيلة لايضاح جميع الحقائق .

هذا هو موجز تلك الآراء العميقة المستحدثة التي قال بها « داماسيوس » ولكن الزمن لسوء الحظ لم يمكنها من أن تؤتي ثمارها المرادة منها ، فبنا

نورها وهو على أتم ما يكون إشعاعا حين هوت المدارس الاغريقية تحت  
خربة ذلك الامبراطور المتعصب الذي سجل على نفسه بعمله عداءه لحرية  
الرأى واستقلال التفكير .

## ع - سامبليسوس

ولد « سامبليسوس » في « سيلسى » بآسيا الصغرى ، ولا يعرف  
التاريخ عن حياته أكثر من أنه كان أحد أولئك الذين هاجروا إلى  
بلاد فارس على أثر إغلاق المدارس الفلسفية في أتنا ، وأنه كتب شروحا  
قيمة لكتب أرسطو ، فكان بذلك حلقة هامة من سلسلة الشراح  
الأرسطوطاليسيين ولكنه لم يبق من كتبه إلا شروحه لكتب :  
« المقولات » و « الطبيعة » و « السماء » و « النفس » . وقد قرر  
الباحثون أن هذه المؤلفات تمتاز بغزارة المعلومات التي تحتويها عن آراء  
الفلاسفة الذين عرضت لهم فضلا عن أهميتها العلمية .

كتب « سامبليسوس » إلى جانب شروحه لكتب أرسطو شرحا  
لأحد كتب « إبيكتيت » الأخلاقية فكان بمثابة عرض واف لفلسفة  
مذهبية محددة.

## الاسكندر يوره في نظر العرب

عرض الشهرستاني في كتابه لمشاهير فلاسفة الاسكندرية فتناول  
أفلوطين وفرفيوس وپروكلوس والاسكندر الأفروديزي وتيمستوس ،  
مخابان آراءهم في وحدة البارى وكاله ومسألة علمه بسواه وفي صدور العالم

عن مبدئه ثم في أزلية نوعه وقبول أشخاصه للكون والفساد ثم في الهبولى  
والصورة وغير ذلك فذكر أن أفلوطين شبه الهبولى بالأُم والصورة بالأب  
ووصف الأولى بالفقر والرعونة والثانية بالجود والفيض فقال : « إن  
أمك روم ، ولكنها فقيرة رعناء ، وإن أبك لحدث ، لكنه جواد  
مقدر » ثم علق الشهرستانى على هذه العبارة بقوله : « يعنى بالأُم الهبولى  
وبالأب الصورة ، وبالروم اتقيادها ، وبالفقر احتياجها إلى الصورة ،  
وبالرعونة قلة ثباتها على ما تحصل عليه ، وأما حداثة الصورة أى هى مشرقة  
لكن بملابسة الهبولى . وأما جودها أى أن النقص لا يعترىها من قبل  
ذاتها فإنها جواد لكن من قبل الهبولى فإنها إنما تقبل على تقدير .

هذا ما فسر به رمزه ولنغزه ، وحمل الأُم على الهبولى صحيح مطابق  
للعنى وليس حمل الأب على الصورة بذلك الوضوح ، بل حملها على  
العقل الفعال الجواد الواهب للصور وعلى قدر استعدادات القوابل أظهر  
هذا الرمز الذى نقله الشهرستانى عن أفلوطين صحيح ، إذ هو  
يوضح مذهبه الحقيقى فى الهبولى والصورة . لأنه وصف الأولى بالفقر  
والعجز ، والثانية بالشرف والجود مع عدم الاستقرار .

وليس ما كتبه الشهرستانى عن فرفرىوس والاسكندر الأفروديزى  
وتيميستىوس بأقل قيمة مما كتبه عن أفلوطين . ولعل السبب فى إجادته  
الكتابة عن هؤلاء الحكماء هو أن شروحه لمؤلفات أرسطو وتعليقاتهم  
على نظرياته بما يوافقها أو يخالفها كانت كلها أو الشئ الكثير منها بين  
يديه فاستطاع أن يعرف منها مثلا أن الاسكندر الأفروديزى وفرفرىوس  
وتيميستىوس وپروكلوس متفقون مع أرسطو فى أزلية العالم وأن الأخير



منهم آتى فى هذه النظرية بشبه رد عليها الشهرستانى فى كتاب أفردته .  
لذلك وأن پروكلوس خالف أرسطو فى مسألة علم الله بالعالم ، وأن تيمستىوس  
قال بثلاثة مبادئ : الهيولى والصورة والعدم . فخالف بذلك أرسطو ومن  
سبقوه من حكماء الاغريق القائلين بأن العدم لا يصلح لأن يكون مبدأ  
للوجود ، وأن الاسكندر الأفروديزى خالف أرسطو مخالفة صريحة فى  
نظرية علم البارى ، إذ جزم بأنه يعلم جميع ما فى الكون من كليات  
وجزئيات وبأنه قال بأن لكل كوكب نفساً شخصية وطبعاً خاصاً ، وأن  
هذه النفس هى منشأ تحركه ، لأنه لا يقبل التحريك من غيره ، وأن  
فرفيوس صرح بخطأ كل من فهم أن أفلاطون قال بحدوث العالم حدوثاً  
زمانياً وجزم بأنه لم يقل إلا بحدوثه من جهة علتة (١) . وهذا التصريح  
هو نتيجة موجزة لذلك الجدل العنيف الذى اشتعل أواره فى العصر  
الاسكندرى بين أنصار فكرة أزلية العالم وأنصار فكرة حدوثه ، والذى  
كان قد بدأ منذ زمن طويل بين أرسطو وتلاميذ الأكاډمى الأولين  
حول ماورد فى كتاب « تيميه » مما يشبه التناقض بلزاء هذه المشكلة  
وأشرنا إليه فى الجزء الأول من هذا الكتاب .  
هذه لمحة وجيزة مما كتبه الشهرستانى عن فلاسفة الاسكندرية والذى  
لايسعنا إلا أن نثنى عليه من أجله أطيب الثناء .

---

١ - انظر صفحة ١٤٧ من الجزء الثالث ومن صفحة ٢ الى صفحة ١٥ من الجزء الرابع  
ن كتاب الشهرستانى

## نهاية الفلسفة الاغريقية

قضى الأمر الذي أصدره « جوستينيان » في سنة ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية على دراسة الفلسفة في أتنا بطريقة علنية قضاء مبرما ، ولكنه لم يقو على إطفاء نور الأفلاطونية الحديثة فظل يسطع في يثبات الخاصة الممتازين ثلاثة أعوام ارتحل الفلاسفة بعدها في سنة ٥٣٢ إلى فارس حيث لجأوا إلى كنف « كسرى أنو شروان » وكان من أجل العلماء المفكرين في عصره ، فأكرم رفقهم وقربهم من مجلسه ، ومنحهم أكبر نصيب ممكن من حرية التفكير . وفي سنة ٥٣٩ عقد معاهدة مع « جوستينيان » اشترط فيها أن تباح حرية الرأي لجميع المفكرين ، وأن يمنح الفلاسفة حقوقهم الطبيعية في القول والاعتقاد .

وعلى أثر هذا الحلف عاد الفلاسفة إلى الأمبراطورية الرومانية ، ولكنهم فضلوا الإقامة في الاسكندرية وأخذوا يوالون فيها بحوثهم وإنتاجهم ولكننا لم نعر على شيء من هذه المنتجات في الخمسين سنة الأولى التي تلت استقرارهم في الاسكندرية . وأول ما حفظه لنا التاريخ بعد هذه الخمسين سنة هو : شروح لـ « جورجياس » و « ألسيبياد » و « فيليب » من محاورات أفلاطون كتبها أحد شراح ذلك العصر ، ويدعى « أولامبيودور » الأصغر ، ولكنها كتب ليست ذات قيمة عظيمة من الناحية الفلسفية .

لم يكد القرن السادس ينتهى حتى انتهت بانتهائه الأفلاطونية الحديثة بل الفلسفة الاغريقية كلها . والسبب في ذلك هو طغيان تيار المسيحية

الجارف الذى كان قد بلغ فى ذلك العهد حداً يستحيل معه أن يسود العالم الاغريقى شىء آخر غيره ، فلم يكن فى وسع الفلسفة إلا أن تنحنى أمام هذا الطغيان فتتقرف إثم التأول المتكلف ، لتصحح مواقف المسيحية التى لا يستسيغها العقل أو لتعلن أن مهمتها هى شرح أسرار الكون بما لا يتنافى مع الوحى .

وبهذا التكلف الذى اضطرت إليه الفلسفة ، لتعيش فى ظل سلطان الديانة المستبدة استطاعت الأفلاطونية الحديثة أن تتغلغل فى تلك الديانة بتعاليمها كما حدث ذلك على يدي يحيى النحوى الذى لم يمنعه تعلمه لهذا المذهب من أن يكون مسيحياً وفاقاً لدينه إلى حد أن كتب شروحا للأفلاطونية الحديثة حسب وجهة نظر المسيحية .

وعلى هذا النسق نفسه سار كثيرون من المفكرين المسيحيين مثل يوحنا الدمشقى الذى عاش فى القرن الثامن والذى أول أهم الآراء الفلسفية بما يتفق مع المسيحية فى كتابه الضخم القيم الذى عنوانه : « منبع المعرفة » . وقد تمكن يوحنا الدمشقى بمجهوده هذا من الاجهاز على البقية الباقية من أوجه الخلاف بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية .

وهنا انقضى عهد الفلسفة الحرة وخلفه عهد الجدل الدينى المعروف فى تاريخ الفكر باسم : « البيزانتية الدينية » . ولهذا السبب دعيت العصور التالية لذلك العصر بعصور السكوت .

ظلت الفلسفة الهيلينية سجيئة يدرها الاهمال والنسيان والظلم والجهل إلى أن أتت النهضة الاسلامية فبعثتها من مرقدتها وأنارت بها حنادس القرون الوسطى إنارة لها الفضل الأعظم فى النهضة الأيوبية الحديثة التى لمع فيها بريقها لماعانا أخذ بالبصائر والعقول أخذوا سنفضله فى الحلقات التالية من هذه السلسلة .

# خاتمة

الآن وقد أتينا على آخر حلقة من سلسلة الفلسفة الاغريقية ينبغي لنا أن نعود بك هنيئاً إلى العصر الذي بدأنا منه فتعيد إلى ذاكرتك صورة مصغرة من المنظر العام لتلك الفلسفة فنلقى نظرة عاجلة على نشأة الفكر الحر في « إيونيا » ثم شبابه في « إيليا » ثم نضوجه في « أتينا » ثم كهولته في روما والاسكندرية ثم شيخوخته وانطفاء لمعانه في هذه المدينة الأخيرة ردحا من الزمن إلى أن يثون أو ان انتعاشه من جديد . بهذه النظرة السريعة نشاهد كيف كانت الفلسفة في طفولتها تقصر بحوثها على الطبيعة فحسب فلا تعنى إلا بالمادة وحدها . فتشرح كل مظاهر الكون بوساطة العناصر ثم لم تلبث أن لفت نظرها شيئان متعارضان في الكون ، أحدهما مشاهدة الصيرورة التي لاتنتقطع ، وثانيهما الشعور بأن في كل كائن شيئاً ثابتاً ، فآمن « هيراكليت » بسيادة الظاهرة الأولى ، واقتنع الایليائيون بثبوت الحقيقة الثانية وحدها . فاتسع الخلاف بين الفريقين وظل لهيبه مستعراً بينهما حتى قامت المدرسة الذرية بالتوفيق فقررت أن كلا الرأيين حق ، إذ أن الصيرورة الدائمة متحققة في الاجسام الكبيرة المحسوسة ، وأن الثبات الشامل متحقق في الذر الذي لايتغير ألبتة . وبهذا تكون هناك حقيقتان : إحداهما واقعة تحت الحس ، وهي في صيرورة مستمرة . وثانيتها غير محسوسة ، وهي ثابتة دائماً .

وقد نشأ عن هذه الفكرة بعد ذلك التوفيق أن عمت فكرة « الميكانيكية » التي لم تلبث أن ارتقت إلى « النوس » أو العقل المدبر الذي قال به

« أناجزاجور » . وعلى أثر ذلك تمرت بعض العقول وأعلنت ربيتها  
فخما وصل اليه الفلاسفة السابقون من نتائج قنشات السفسة التي جحدت  
الحقيقة المطلقة ونزعت الثقة من التفكير البشرى . وهنا ثار العقل لكرامته  
وأحس بأن في وسط الرية تأ كدأ وبأنه لا يحصل عليه إلا إذا انشغل  
بنفسه وصرف النظر عن كل ماعده ، فهب سقراط يؤسس فلسفته على  
تلك الحكمة الشهيرة : « إعرف نفسك بنفسك » ويقصر بحوثه على  
الانسان وحده ، فيدرس نفسه وأخلاقه .

غير أن فكرة العقل المدبر لم تنطفئ ، بل بالمكس زاد سطوعها  
وأخذت تسمو حتى بلغت الأوج في عهد أفلاطون الذي عنى بدراسة  
الوحدة والكثرة ثم وضع الواحد المعقول فوق الكثرة المحسة وأخضعها له  
في الكينونة والحركة والديمومة ، فصعد بالفلسفة إلى أسى ما يطمح  
إليه فيها .

وفي هذا العصر الذى لم يكن فى مكنة الفكر البشرى أن يصعد إلى  
أعلى مما صعدت إليه العقلية الاغريقية فيه ظهرت — كما يقول الأستاذ  
« كروازيه » — تلك العبقرية القديرة على معرفة كل شىء وفهم كل شىء  
وتنظيم كل شىء لتستنبط أكثر ما يمكن استنباطه من هذه الابتداعات  
الاخاذاة التي سبقتها ، ولتضيف إليه من منتجاتها انخاصة ماهو قمين بأن  
يجعله كافيا لتربية الأجيال المقبلة . تلك هى عبقرية أرسطو الذى إليه  
يرجع الفضل فى وضع الفلسفة الاغريقية فى المناهج العلمية الدقيقة .

تضافرت بعد عصر أرسطو العوامل السياسية والاجتماعية المختلفة  
هو سيادة الدوافع النفعية ونقص الكفايات على إضعاف الروح الميتافيزيكية

والاشتغال بالبحث عن سعادة الانسان وعن الوسائل المحققة لها ، فظهرت المدارس الثلاث : الرواقية والايبيكورية والارتيابية ، وسلكت كل واحدة منها إلى تحقيق هذه السعادة سبيلا تختلف عن سبيلي المدرستين الآخرين . فسادت العصر روح غريبة هي أدنى بكثير من روح العصر السابق ، فكان ذلك أشبه شيء برد فعل للسمو الميتافيزيكي الذي كان قد بلغ غايته عند أفلاطون .

ولكن هذه المادية الطارئة لم تحقق السعادة المنشودة ، فلم تلبث النفوس أن ملتها وأخذت تبحث عما يحقق لها الهدوء الداخلى فلم تجده أفضل من الاستهانة بالظواهر والاقصرار على التأمل فى عالم الملكوت . والانفاس فى الغيبوبة والتفانى فى الواحد الأول الذى هو ألف كل شيء . وياؤه كما حدث لأفلوطين الذى اليه انتهت الفلسفة الاغريقية والذى باختفاء مدرسته خبا آخر شعاع من نورها وظل خايا حتى سطعت أنوار النهضة الاسلامية فى بغداد ثم فى الأندلس ، فأفاضت من أنوارها على أوروبا ، وكانت إذ ذاك مظلمة الجنبات فاستيقظت من سباتها وأنتجت هذه المنتجات المعجزة فى العلم والفن والفلسفة .

من كل هذا يتضح أن العالم الحديث مدين بكل ما هو يتباهى به الآن للعبقرية الاغريقية التى — كما يقول الاستاذ ريثو — واجهت جميع النظريات والأسانيد والناهج وقدمتها بحرية رائعة ثم أنشأت فى جميع نواحيها مالم يكده المحدثون يضيفون إليه شيئا يستحق الذكر . ولهذا ينبغى الرجوع إلى الفلسفة الاغريقية فى كل شيء مابقى على ظهر الأرض . عالم أو فيلسوف .

# فهرست الموضوعات

## الفلسفة الريبانية

الصفحة	الموضوع
٥	أرسطو
٥	(أ) حياته
	(ب) مؤلفاته :
٩	في المنطق ، في الطبيعة ، في ما وراء الطبيعة ، في الفلسفة العملية
١٤	(ج) تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها :
	العلوم النظرية ، العلوم العملية ، العلوم الشرعية
٣٠	(د) المنطق
	( ١ ) الجدل . ( ٢ ) تحرير العبارة . ( ٣ ) القضية الكلية . ( ٤ ) الكليات الخمس .
	( ٥ ) العكس . ( ٦ ) المقولات . ( ٧ ) التناقض . ( ٨ ) القياس وأشكاله .
	( ٩ ) البرهان . ( ١٠ ) الاستقراء .
٤٠	(هـ) الطبيعة
	( ١ ) الحركة . ( ٢ ) اللامتناهي . ( ٣ ) المكان . ( ٤ ) الخلاء . ( ٥ ) الزمان .
	( ٦ ) العالم الاعلى . ( ٧ ) العالم الادني . ( ٨ ) الكون والفساد .
٦١	(و) ما وراء الطبيعة
	( ١ ) الجوهر . ( ٢ ) نقد الشكك أوجاحدي الجوهر . ( ٣ ) نقد نظرية المثل .
	( ٤ ) الهولي والصورة . ( ٥ ) الملل الاربع . ( ٦ ) الاله ، المحرك الاول ، نفيه
	علم الكون عن المحرك الاول ، نفيه التدبير الالهي ، نقد تلاميذه اياه .
٩٠	(ز) النفس ونظرية المعرفة
	( ١ ) القوة الغاذية . ( ٢ ) القوة الاحساسية . ( ٣ ) أهمية التجارب .
	( ٤ ) القوة الناطقة .

١٠١

(ح) الأخلاق .

(١) عدم ثبات النظريات الاخلاقية : (٢) الخير هو السعادة . (٣) الفضيلة  
أو نظرية الاوساط .

١٠٨

(ط) السياسة

(١) رفعة السياسة علي علم الاخلاق . (٢) الاستقلال الاقتصادي . (٣) أنظمة  
الحكم وأصلحها للدولة .

١١٦

(ي) أرسطو المزيف

(١) في الكتب الاسكندرية . «٢» في الكتب العربية ، معنى اسم أرسطو ،  
نسب ارسطو ونشأته ، سلوكه ونبوته ، مصيره بعد الموت ، رؤيا المؤمن ،  
آرائه الفلسفية .

١٢٦

(ك) مدرسة المشائين .

١ حياة تيوفراست ومؤلفاته ٢ آرائه

١٣٠

## الفلسفة المسترلينة

١٣١

نظرة عامة

١٣٥

مميزات هذا العصر .

١٣٨

«الفلسفة اللاتينية» بعراً أرسطو

١٣٩

(١) المدرسة الرواقية الأولى

(١) تسمية هذه المدرسة ونشأتها .

١٤١

(ب) زعمائها

«١» زينون ، مؤلفاته . «٢» كليات «٣» كرينيب .

١٥٠

(ج) مصادرنا عن هذه المدرسة

١٥١

(د) تعريف الفلسفة وموضوعها

١٥٣

(هـ) المنطق



~~١٥٧~~

(و) الطبيعيات

(١) عناصر الكون . «٢» نوعا الكائنات .

~~١٦٣~~

(ز) الالهيات .

١٦٤

الآلهة الثانويون .

~~١٦٥~~

(ح) النفس

~~١٦٦~~

(ط) الأخلاق .

١٧٣

(ي) أثر الفلسفات القديمة في الرواقية

١٧٥

- الرواقية الوسطى .

»

(أ) بانيسيوس

(١) حياته . (٢) مؤلفاته . (٣) دعاية بانيسيوس للمذهب الرواقي .  
(٤) اختلافاته مع زيثون .

١٨٠

(ب) پوزيدونيوس .

(١) حياته . (٢) مؤلفاته . (٣) مذهبه . (٤) مستحدثاته الاخلاقية  
والاجتماعية . (٥) آراؤه العلمية .

١٨٣

(ج) الرواقية في نظر العرب

١٨٦

- المدرسة الايبكورية

١٨٧

(أ) شخصية إيبكور

(١) حياته . (٢) أخلاقه

١٨٩

(ب) مصادرنا عن هذه المدرسة

~~١٩١~~

(ج) مذهبه .

(١) أصوله الجوهرية وآثاره (٢) تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها .  
(٣) المنطقيات ، وسائل المعرفة ، الهوى ، الاحساس ، الشعور السلفي ،

التأمل الذهني. (الطبيعات ، حركة الذرات. ~~الالهيات~~ . ~~الانفس~~ .  
 (أ) تأثر الابيكورية بما قبلها من المدارس .

٢٠٩

٤ - المدرسة البيرونية

٢١٠

(أ) حياة بيرون

٢١١

(ب) مذهبه .

(١) أساسه الجوهريان ، المبدأ الاول ، المبدأ الثاني (٢) نظرية المعرفة  
 (٣) النتائج العملية لمذهب بيرون

٢١٦

٥ - أريستون .

٢١٧

(أ) حياته وفلسفته النظرية .

٢١٧

(ب) الأخلاق عنده .

٢١٩

٦ - الأكاديمي الحديثة

٢٢٠

(أ) أرسيزيلاس

(١) حياته وأخلاقه . (٢) مذهبه (٣) النتائج العملية لمذهبه

٢٢٣

(ب) كارنياد

(١) حياته (٢) مذهبه

٢٣٠

## الفلسفة في روما

٢٣٣

١ - سيسرون

»

(أ) حياته

٢٣٤

(ب) مؤلفاته .

٢٣٥

(ج) فلسفته

(١) آراؤه النظرية (٢) الاخلاق عنده

## ٤ - الايبيكورية في روما

(١) لوكريس .

(١) حياته ومنتجاته . (٢) آراؤه الفلسفية .

٢٤١

(ب) فيلوديم الجاداري

حياته ومنتجاته وآراؤه

٢٤٣

## ٣ - الرواقية الحديثة

(١) سينيك

(١) حياته . (٢) مؤلفاته (٣) آراؤه النظرية (٤) آراؤه العملية

٢٤٨

(ب) ايبيكيتيت .

(١) حياته ومنتجاته . (٢) آراؤه

٢٥٠

(ج) مارك أوريل

(١) حياته (٢) منتجاته (٣) آراؤه النظرية (٤) الاخلاق عنده

٢٥٧

(د) أثر الرواقية في تشريع روما

٢٦٠

الفلسفة الايبكورية

٢٦٣

## ١ - تطور الارتياية

٢٦٤

(١) مذهب اينزيديم

٢٦٧

(ب) مذهب اجريبا

٢٦٨

(ج) مذهب سيكستوس امپريكوس

٢٧٠

## ٢ - نهضة الفيثاغورية

»

(١) مودبر اتوس الجاديزي

٢٧٢

(ب) سيكستوس الأب

- »
- ٢٧٣ (ج) أبولونيوس التيباني
- ٢٧٤ (د) نيكوما كوس
- ٢٧٥ ٣ - نهضة الأفلاطونية  
(أ) فيلون الاسكندري
- (١) حياته (٢) مؤلفاته ، من القسم الاول ، الطائفة الاولى من القسم الثاني  
الطائفة الثانية (٣) مذهبه ، منهجه المجازي ، ماوراء الطبيعة ، الاخلاق عنده
- ٢٨٠ (ب) بلوتارك .
- (١) حياته (٢) مؤلفاته ، المكتب الفلسفية ، المكتب الدينية ، الكتب الاخلاقية  
(٣) مذهبه ، آراؤه النظرية .
- ٢٨٥ (ج) أفلاطونيو القرن الثاني .
- ١ - « جايوس » و « أبوليه » و « ألبينوس » ٢ - « أتيكوس »  
٣ - « سيلس » ٤ - نومينيوس الاپامى
- ٢٩٠ ٤ - نهضة الارسطوطاليسية
- ٢٩١ (أ) آراء مختلفة
- ٢٩٣ (ب) الاسكندر الأفروديزي
- (١) حياته ومؤلفاته (٢) آراؤه
- ٢٩٥ (ج) تيمستوس
- ١ - حياته ٢ - مؤلفاته
- ٢٩٨ ٥ - الأفلاطونية الحديثة
- ٢٩٩ (أ) أفلوطين
- ١ - حياة أفلوطين ٢ مؤلفاته ٣ - ما بعد الطبيعة ، المبدأن الاساسيان نظرية  
الاقانيم الثلاثة الاقنوم الاول ، الاقنوم الثاني أو الحقيقة الثانية ، أو العقل ،  
الاقنوم الثالث أو الحقيقة الثالثة أو النفس ، الاقنوم الرابع أو الحقيقة الرابعة  
أو المادة ٤ - العالم المحس ٥ - الاله ٦ - الدين العملي ٧ - الاخلاق

٣٢٢

(ب) فروريوس

١ « حياته ٢ » مؤلفاته ، في الفلسفة ، في النقد ، في التاريخ ٣ « فروريوس  
كتليد لافلوطين ٤ » فروريوس كشارح لازسطو

٣٢٨

(ج) الفرع السوري أو جامبليك

١ - حياته . ٢ - مؤلفاته ٣ - آراؤه

٣٣٢

(د) الفرع الأتيني .

١ - زعماؤه الاولون ٢ - پروكلوس . حياته ، مؤلفاته ، مابعد الطبيعة  
٣ - داماسيوس . آراؤه ٤ - سامپليسيوس

٣٤٣

الاسكندريون عند العرب

٣٤٦

نهاية الفلسفة الاغريقية .

٣٤٨

خاتمة

صفحة الأخطاء المطبعية

خطأ	صواب	صفحة	سطر
والذي	والتي	١٥	٢
هذا	هو	١٦	١١
وتفصيل	وتفصيل	٢٥	١٥
لا يرتفعان	ولا يرتفعان	٣١	٢٢
في محاولاتهم	في محاوراتهم	٣٢	١٩
ولاباة	ولابانة	٣٧	٤
النير	الغير	٤١	٢
عقل	طفل	٤٢	٢
غايته	قامته	٤٢	٢
من ذاتها أيضا	من ذاتها التعود إلى ذاتها أيضا	٤٤	٩
تلك القمر	فلك القمر	٥٩	٢
حولها	هو لهما	٧٢	١٤
المثال	التمثال	٧٩	١٩
عمله	علمه	٨٨	٣
أقام	قام	١٤٩	٣
فكرى	فطرى	١٧٩	٢٠
مرات	مراتب	١٨٩	١
الشر	البشر	٢٤١	٢
الأمبراطوريتين	المدرستين	٢٧٤	١٤
أثيلوس	أتيكوس	٢٨٧	١
بفضل	بفضل	٢٩٤	٤
سنة ٢٣	٢٤٣	٢٩٩	١١

- Proclus — Commentaire du Parménide. traduction Chaignet, 1900—1902. Paris.
- F. Ravaisson — Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 2 vol., Paris 1836.  
— Essai sur le Stoïcisme, Paris 1856.
- Renan — Marc-Aurèle, Paris.
- A. Rivaud — Les grands courants de la pensée antique, Paris 1932.
- L. Robin — La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923.
- G. Rodier — Etudes de Philosophie grecque : Aristote, les Stoïciens. Plotin, Paris 1926.
- E. Ruelle — Le philosophe Damascius, Paris 1861,
- Sextus Empéricus — Edition Mutschmann, Bibliot. Teubner Leipzig 1916 — 1918.
- J. Simon — Histoire de l'école d'Alexandrie. 2 vol., Paris 1843—1845.
- C. Thurot — Etudes sur Aristote Paris 1861,
- E. Vacherot — Histoire critique de l'école d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846--1851.
- Zeller — Die Philosophie der Griechen. 3ème et 4ème parties, 4e édition. 1903 et 1909.

### مصادر عربية

عنوان الكتاب	اسم المؤلف
علم الأخلاق إلى نيقوماخوس	أرسطو
- علم الطبيعة - الكون والفساد	
ترجمة الأستاذ لطفى السيد باشا	
الملل والنحل	الشهرستاني
تاريخ الحكماء	القفطى
تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط)	الأستاذ ساداتلانا
مذكرات فى الفلسفة	الدكتور على العناني

- Diogène Laërce** — Vie des Philosophes, Bibliothèque Didot Paris.
- Epicure** — Doctrines et Maximes traduites par M. Solovine, Paris 1925.
- Epicurea** — Edition Hermann Usener (introduction, trois Lettres d'après Diogène Laërce et Fragments), Leipzig 1887.
- Eunape** — Vie des Philosophes, Bibliot. Didot, Paris.
- Eusébe** — Préparation à l'Évangile, bibliot, Teubner, Leipzig 1867 — 1871:
- Gomperz** — Les Penseurs de la Grèce, traduit par Raymond, 3 vol. Paris 1908—1909.
- E. Guimet** — Plutarque et l'Égypte, Paris 1898.
- M. Guyau** — La Morale d'Epicure — 2ème édition, Paris 1881.
- P Janet et G. Séailles** — Histoire de la Philosophie — nouvelle édition, Paris 1932.
- E. Joyau** — Epicure, Paris 1910:
- O. Hamelin** — Le système d'Aristote publié par L. Robin, Paris 1920.
- Sur la logique des Stoïciens, dans Année philosophique, Paris 1912.
- Lalo** — Aristote, Paris 1923.
- Lucrece** — texte et traduction Ernout, 2 vol., coll. G. Budé, Paris 1920.
- Cl. Piat** — Aristote, Paris 1903.
- Plotin** — Ennéades (avec vie de Plotin de Porphyre) édit. et trad. par E. Bréhier, collection G. Budé Paris 1924 — 1931.
- Plutarque** — Œuvres morales — traduction Bétolaud Paris 1870.



# BIBLIOGRAPHIE

---

- Aristote** — Œuvres complètes par Barthélémy St Hilaire, 35 vol., Paris 1837 - 1892.  
— traductions partielles — Métaphysique, 3 vol. par Colle, 1912-1922 Paris — De l'Ame, par Rodier, 1900, Paris — Physique de I à IV par Carteron, 1926, Paris — Politique par Thurot, 1824, Paris et par Cougny, Paris 1876.
- J. Bidez** — Vie de Porphyre, Gand 1913.
- E. Bréhier** — Histoire de la Philosophie, tome 1. Paris 1931.  
— Chrysippe, Paris, 1910.  
— Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924.  
-- La philosophie de Plotin dans Revue des cours et conférences, Paris 1922.
- V. Brochard** — Pyrrhon et le scepticisme primitif dans Revue philosophique, Paris mai 1885.  
— Les sceptiques grecs, Paris 1923. 2em édition.
- Cicéron.** — Premiers Académiques — Derniers Académiques.
- T. Collardeau** — Etude sur Epictète, Paris 1903.
- A. et. M. Croiset** — Histoire de la littérature grecque, 5 vol., Paris 1895 - 1928.
- V. Delbos** — Figures et doctrines de philosophes (Lucrèce, Marc-Aurèle), Paris 1918.

# ترجمة المصادر الأوروبية

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
أرسطو	مجموعة كاملة من مؤلفاته ، عددها خمسة وثلاثون مجلدا ترجمة الأستاذ «سانت-هيلير»	باريس سنتي ١٨٣٧ و ١٨٩٢
	ترجمات جزئية : ما وراء الطبيعة في ثلاثة مجلدات ترجمة « كول »	باريس سنتي ١٩١٢ و ١٩٢٢،
	« رسالة النفس » ترجمة « روديه »	باريس سنة ١٩٠٠
	الطبيعة في ٤ مجلدات ترجمة « كارترون »	باريس سنة ١٩٢٦
	« السياسة » ترجمة « تورو »	باريس سنة ١٨٢٤
	وترجمة « كونييه »	باريس سنة ١٨٧٦
أفلوطين	« التاسوعات مع حياة «أفلوطين» لفرغوريوس ترجمه الأستاذ « بريبييه » ونشره في مجموعة « جيوم بوديه »	باريس سنتي ١٩٢٤ و ١٩٣١
أوزيب	« التحضير للإنجيل » نشر في مجموعة « تونبير »	ليزيج سنتي ١٨٦٧ و ١٨٧١
أوناب	« حياة الفلاسفة » نشر في مجموعة « ديدو »	باريس
إبيكور	« نشره هيرمان أوزنير » ( ويحتوي على مقدمة وثلاث رسائل لايبيكور وبعض شذرات )	ليزيج سنة ١٨٨٧
ف. بروشار	مذهب وحكم - ترجمه « سولوفاين » « بيرون والارتياية الأولية » نشر في عدد مايو من المجلة الفلسفية .	باريس سنة ١٨٨٥

موضع وتاريخ الطبع	عنوان الكتاب	اسم المؤلف
» سنة ١٩٢٣	« الارتيايون الاغريق » .	ث . بروشار
باريس سنة ١٩٣١	« تاريخ الفلسفة » ( الجزء الأول ) .	١٠ . برييه
باريس سنة ١٩١٠	« كرزيب »	» »
باريس سنة ١٩٢٤	« أفكار فيلون الاسكندري الفلسفية والدينية	» »
	« فلسفة أفلوطين » ( نشر في مجلة الدروس	» »
باريس سنة ١٩٢٢	والمحاضرات	
جان سنة ١٩١٣	« حياة فرفوريوس »	ج ، بيدز
باريس سنتي ١٩٠٠	« شرح پارمينيد » ترجمه « شينييه »	بروكوس
» ١٩٠٢		
» سنة ١٨٧	كتب اخلاقية ترجمة « يتولو »	پلوتارك
» سنة ١٩٠٣	« أرسطو »	ك . پيا
» سنة ١٨٦١	« دراسات على أرسطو »	ت . تورو
» سنتي ١٩٠٨	« مفكرو الاغريق » ترجمه « ريمون »	جومبيرز
» ١٩٠٩		
» سنة ١٨٩٨	« پلوتارك ومصر »	جيميه
» سنة ١٨٨١	« أخلاق إبيكور » طبعة ثانية	م . جويوه
» سنة ١٩٣٢	« تاريخ الفلسفة »	پ . جانيهوج . سياي
» سنة ١٩١٠	« إبيكور »	چويو
	« صور ومذاهب الفلاسفة » : « لوكريس »	ث . دلبوس
» سنة ١٩١٨	مارك أوريل .	
»	« حياة الفلاسفة » مجموعة « ديدو »	ديوجين لا إرس
» سنة ١٨٣٦	« محاولة على مابعد الطبيعة لأرسطو » (مجلدان) .	ف . راقيسون
» سنة ١٨٥٦	« محاولة على الرواقية »	» »

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
ل . روبان	« الفكرة الاغريقية وأصول الروح العلمية »	برلين سنة ١٩٣٣
ج . روديه	« دراسات الفلسفة الاغريقية : . أرسطو ،	
أر	الرواقيون ، أفلوطين .	باريس سنة ١٩٢٦
رويل	« الفيلسوف داماسيوس »	سنة ١٨٦١
ريشو	« التيارات العظمى للفكرة القديمة »	سنة ١٩٣٢ »
رينان	« مارك أوريل »	
البر	« فلسفة الاغريق » ( الجزء ان الثالث	
	والرابع طبعة رابعة »	سنتي ١٩٠٣
		و ١٩٠٩
سيكستوس أمپريكوس « مجموعة تونبير »		ليزيح سنتي ١٩١٦
		و ١٩١٨
أف ج . سيمون	« تاريخ مديونة الاغريقية (مجلدان)	باريس سنتي ١٨٤٣
		و ١٨٤٥
البر	« تاريخ نقدي لمدرسة الاسكندرية »	
		باريس سنتي ١٨٤٦ (ثلاثة مجلدات)
		و ١٨٥١
أو	« كروازيه » - تاريخ الأدب الاغريقي	
أو	في خمسة مجلدات	باريس سنتي ١٨٩٥
أد		و ١٩٢٨
ت . كولاردو	« دراسة على ابيكتيت »	سنة ١٩٠٣
لالو	« أرسطو »	سنة ١٩٢٣
لوكريس	« ترجمة إيرنو » مجموعة « جيوم بوديه »	سنة ١٩٢٠
أ . هاملان	« مذهب أرسطو » . نشره « روبان »	سنة ١٩٢٥
»	« على منطق الرواقين »	نشر في السنة الفلسفية سنة ١٩١٢