

كتاب  
الله

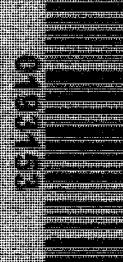
الله

الله

الله

رسالة

رسالة



رسالة

**الفلسفة الفلسفية  
والرومانية**

جميع الحقوق محفوظة  
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

٣١٤٦٥٩ }  
٣٠٩٤٧٠ } تلفون

الطبعة الأولى

١٩٨٢ تشرين الثاني (نوفمبر)

الطبعة الثانية

١٩٨٨ كانون الثاني (يناير)

اهيل برهبيه

# تاريخ الفلسفة

الجزء الثاني

الافتباقة

والرومانية

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر  
ببيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE  
PAR  
EMILE BREHIER  
TOME PREMIER  
L'ANTIQUITE ET LE MOYEN AGE

2

PERIODE HELLENISTIQUE ET ROMAINE

Presses Universitaires de France  
EDITION REVUE ET MISE A JOUR  
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL  
ET MAURICE DE GANDILLAC  
PARIS 1981

# الفصل الأول

## السقراطيون

### ( ١ )

#### خصائص عامة

يربط التاريخ باسم سocrates ، الذي منه تحدى تيار فلسفة التصور ، طائفة من المدارس المعاصرة توصف جميعها بالسقراطية ؛ وهي كلها مناوئة بقوة لهذا التيار الفكري ، علاوة على أنها تناصب بعضها بعضاً العداء بقوة مماثلة . تلهم هي المدرسة الميغاريّة التي أنشأها أقليدس الميغاري ، والمدرسة الكلبية التي ترعرعها انتستانس ، والمدرسة القورينيّة التي أسسها أرسطو القوريني .

من العسير تحديد الأهمية التاريخية لهذه المدارس الثلاث لأسباب شتى : فقد كشف شمسها أولاً معاصرة أفلاطون وأرسطو لها ؛ ولم يبق ثانياً من تأليف أتباعها سوى مجموعات من العناوين ، تحوم الشبهات حولها هي نفسها أحياناً ، ومن نظرياتها ومذاهبها سوى خلاصات متضمنة في كتب النَّقلة ومؤرخِي الأقوال<sup>(١)</sup> ومكتوبة في كثير

---

(١) ويعرفون باللاتينية باسم Doxographi . . . .

من الاحيان بلغة المدارس اللاحقة ، ومن ممثليها سوى مجموعات من النوادر Chries وضع لهاية القارئ ، وهي اقرب الى فن تجميل السير Hagiographie منها الى التاريخ ؛ وأخيراً فإن ذكرها قد احتجبت خلف ذكرى المدرستين الوثيقتين الكباريين ، الابيقوية والرواقية ، اللتين قامتا بعد وفاة الاسكندر .

على أنه يتحتم علينا الإقرار بأن هذه المدارس الكبرى ما كان ليذر قرنها لولا « صغار السقراطيين » ؛ فالروح الأفلاطوني ، الذي أعمل فيه هؤلاء هدماً في صمت وخفيه ، لم يعاود نهوضه من بعد كل السهام التي رشقوه بها ؛ وبذلك يكونون قد مهدوا السبيل أمام المدارس التي هيمنت على الحياة الفكرية في العصر الروماني . ناهيك عن ذلك ، قيَّض بعض المدارس السقراطية أن تبقى على قيد الحياة أمداً يطول أو يقصر جنباً إلى جنب مع مذاهب أبيقور وذينون : فالقولرينية ، مثلاً ، حافظت في مواجهة متعية أبيقور على تصييبها الخاص من الأصلاء ؛ كما ان مدرسة أخرى من هذه المدارس السقراطية ، المدرسة الكلبية ، عادت بعد أفال ( ظاهري على آية حال ) إلى الظهور مجدداً في مطلع التاريخ اليهودي واستمرت على قيد الوجود إلى القرن السادس ، ممثلةً الأخيرة للفلسفة الوثنية .

كان النزاع بين صغار السقراطيين وبين الفلسفة الأفلاطونية - الإرسطوطاليسيَّة أعمق من مجرد نزاع مذهبي : فقد كان موضوعه مكانة الفلسفة ودورها وقد احتفظ جل السقراطيين بواحدة من السمات الخارجية التي كان أفلاطون أنسى بسببها بأقصى الملامة على السفسطائيين ؛ فقد كانت دروسهم مأجورة ؛ كما أن مدارسهم ، التي لا ت redund ان تكون مجرد اجتماعات يتحلق فيها عدد من السامعين حول معلم يؤدون له أجرأ ، تشبه من قريب أو بعيد الاكاديمية او اللقيون اللتين كانت كل منهما عبارة عن فرقه دينية معترف بها شرعاً ، يبيع

لها القانون أن تحوز وتملك ، ولها من الموارد ما يؤهلها للاستمرار في الوجود من بعد وفاة مؤسسها . ونلحظ المفارقة عينها في توجهات الدرس والتعليم : فعلى العكس من أفالاطون الذي كان يشترط للفيلسوف إعداداً علمياً جاداً ، كان انتستانس وارستبوس يصرمان تلاميذهما عن علم الفلك أو عن علم الموسيقى لأنهما لا يريان فيهما سوى علوم عديمة الجدوى .

يقول ارستبوس مثلاً : ما الفائدة من الرياضيات ما دامت عيّة عن الكلام في الخير وفي الشر على حد سواء ؟<sup>(٢)</sup> ومع الرياضيات كان صغار السocratesيين ينتبذون الجدل كله ، فيمتنعون عن اللجوء الى النقاش في بيان الحقيقة .

لم يعد بيت القصيد اذن التعليم والنقاش والبرهان ، وإنما الإيحاء والإقناع توسلاً بفن الخطابة ، والاعتماد على التأثير الشخصي والمبادر . وهذا نهج يخالف أجيال مخالفة نهج أفالاطون .

من هنا كان ميل صغار السocratesيين الى أن يروا اصطلاحاً وتكتلاً في كل نتاج الفكر وفي كل صنائع القوة المفكرة : ذلك هو على وجه التعيين شأن القوانين ، ومعها المدن التي تقوم لها القوانين مقام البنيان والهيكل . ومن هنا أيضاً كانت لاماياتهم التامة بالسياسة ، وهو وجه آخر من وجوه اختلافهم في النهج مع أفالاطون .

( ٢ )

### المدرسة الميتافيزيقية

كان شيخ المدرسة الميتافيزيقية ، إقليدس ، على صلة مع ذلك

---

(٢) الاسكندر الانطروبيسي : في الميتافيزيقا IN MÉTAPHYSICAM ، طبعة هايدوك ، ص ١٨٢ ، ٣٢ ( على رواية أسطو ) .

بأفلاطون ، إذ استقبل في ميغارة أفلاطون وسائر تلاميذ سقراط يوم تركوا أثينا على أثر موت المعلم ؛ وأرجح الظن أن أفلاطون ، حينما قدمَ محاورة ثياتيتوس على أنها حديث لسقراط دونه عنه أقليدس ، قصد أن يقدم عربوناً على صدقة بقيت أواصرها منعقدة رديحاً طويلاً من الزمن بعد الحادثة المفجعة<sup>(٣)</sup> . على أن ذلك لا يبدل شيئاً في الواقع ان مذهب ، كما يمكن استشفافه من بعض الأسطر التي خطها يراع ديوجينس اللايرتي ، يقف على طرفٍ نقين من مذهب أفلاطون . وحسبنا أن نستذكر أن كل تعلُّق وكل حياة عقلية كانا مستحيلين في نظر أفلاطون ما لم يتم أولاً التسليم بنسب من الأفكار المتحدة فيما بينها والتمايز في آن معاً .

والحال أنه عندما يقول أقليدس أن « الخير شيء واحد ، وإن سمي بأسماء شتى : العلم ، الله ، العقل ، أو أي اسم آخر » ، وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عدم وجودها ، يبدو أن قصده من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريق القول بتطابقها وتماهيها ، أو كل محاولة لتمييزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها . فالعلم والله والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى أفلاطون ، في تيماؤس مثلاً ، إلى تمييزها بعضها من بعض وإلى تمييزها في جملتها عن الخير الاسمي ، مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي . وإن أقليدس ، إذ يماهي بينها وينفي أضدادها ، يسد الطريق على أي تأمل أو نظر جدي من قبل ذاك الذي تنطوي عليه محاورة تيماؤس أو محاورة فيلابوس ؟ فالتنوع تنوع في الأسماء فقط ، لا في الأشياء كما من قبل .

(٣) ديوجينس اللايرتي : حياة الفلسفة ، ك ٢ ، ف ١٠٦ : أفلاطون : ثياتيتوس ، ١٤٢ - ١٤٣ ج .

ومعروف لدينا أيضاً كم كان أفلاطون يعتمد في استدلالاته على برهان المشابهة؛ والحال أن إقليدس ينفي امكانية مثل هذا البرهان ويأبى الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً أو مغايراً؛ فـإما أن الحدود التشبيهية مشابهة للأشياء، ومن الأفضل في هذه الحال استخدام الأشياء نفسها؛ وإما أنها مغایرة، والنتيجة في هذه الحال لا يعتد بها<sup>(٤)</sup>.

ان المغالطات المشهورة التي يعزوها ديوجينس اللايرتي الى خليفة إقليدس ، او بوليدس الملطي<sup>(٥)</sup> ، تبدو انها تستهدف بوجه أحسن منطق أرسطو، وكذلك ، وفي الصورة التي يقدمها بها شيشرون في الأكاديميات ، المنطق الرواقي . فعمداً عدم التناقض ينبع على ان المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد ؛ والمغالطات المذكورة تشير الى حالات يتعين فيها ، بمقتضى هذا المبدأ ، الاجابة بنعم ولا في آن معاً ، مما يتربّط عليه نفي المنطق لذاته . ومن أمثلتها مغالطة الكذاب : « اذا قلت انك تكذب و كنت صادقاً ، فأنت تكذب » ، وهذا معناه انك صادق وكاذب في آن واحد ؛ وباسم المنطق يرغم الميغاري خصمه على الإقرار بأن له قرنين ، لأن من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وهو لم يفقد قرنين ؛ ويجبه على التسلیم بأنه لا يعرف أباه لأن أباه جاءه مفぬعاً ؛ وينتزع منه المصادقة على ان إلكترا تعرف الشيء ولا تعرفه في آن واحد ، لأنها حين تلتقي أخاهما ، وهي به جاهلة ، تعلم ان ابرشت أخوها ، ولكنها لا تعلم أن من التقته هو اورست . ثم إنه يفهمه بسؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ( مغالطة القياس المتسلسل ) ، أو كم شعرة يلزم ان تسقط من رأس الرجل ليقال له أصلع ؟<sup>(٦)</sup>

(٤) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ١٠٦ و ١٠٧ .

(٥) ك ٢ ، ف ١٠٨ : انظر ف ١١١ .

(٦) شيشرون : الأكاديميات الأولى ، ك ٢ ، ف ٩٦ : ديوجينس اللايرتي : حياة =

ان جميع هذه الفكاهات المنطقية تتمحض بلا ريب عن استحالة الخيار بين الايجاب والسلب ، وبالتالي عن استحالة النقاش بالاستعانة بتصورات محددة . وقد لاقت نجاحاً واقبالاً : ويقال ان استلبون الميغاري ، معاصر ثيوفراستوس ، كان يجتذب الى دروسه تلامذة المشائين وتلامذة القوريبيئيين معاً . وتنوافر لانا معرفة وافية بناحيتين من تعاليمه تتصلان بصميم فلسفة التصور : وبادىء ذي بدء نقد المثل<sup>(٧)</sup>. ومنهج هذا النقد هو ذاك الذي أشار ديوجيتس الاليريتي الى أنه هو النهج عينه الذي اعتمدته اقليدس في أغاليطه : فقد كان استلبون يسفه البراهين لا بنته المقدمات ، بل ببيانه خلف النتيجة ؛ ومن ذلك أنه كان يسلم بوجود المثل ليستنتج منها نتائج باطلة : فمثال الانسان ليس فلاناً او فلاناً ، متكلماً مثلاً او غير متكلم ؛ ومن ثم لا يسوغ لنا القول ان الانسان الذي يتكلم إنسان ؛ فهو لا يطابق التصور . ومثال البقل قديم أزلي ؛ فما تعرضه على ليس إذن بقلأ ، لأنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة . حجة أخرى : اذا أردت ان تقول إن هذا الشخص المفرد يطابق تصور الانسان ، وإذا كان هذا الشخص في ميغارة مثلاً ، يلزمك القول إنه لا يوجد انسان في أثينا ، لأنه من خاصية التصور ان يكون واحداً غير متعدد<sup>(٨)</sup> . وتكون أهمية هذا النقد في أنه لا يستهدف مثال افلاطون وحده ، بل كذلك تصور ارسطو : وحسبنا ان نستذكر هنا الجهود التي بذلها ارسطو ليرد على انتقادات من هذا القبيل .

المعروف لدينا ايضاً موقف استلبون من مسألة قريبة ، هي مشكلة الحمل أو إسناد الحكم التي كانت شغلت افلاطون في محاورة

= الفلسفه ، ك ٧ ، ف ١٨٧ ، لوقيانوس . ترجم بالمرزاد ، ف ٢٢ : الاكاديميات

الأولى ، ك ٢ ، ف ٩٢

(٧) ديوجيتس الاليريتي ، ك ٢ ، ف ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ ،

(٨) المصدر نفسه ، ك ٧ ، ف ١٨٦

السفسيطائي والتي عليها تركزت جهود خصومه كافة. والحق أن دعوى استلبون بهذا الخصوص لا تundo أن تكون وجهاً جديداً من الدعوى التي مُحصناها توأ . فمن يريد ان يتعقل ، صنيع ارسطو وأفلاطون ، بالاستعانة بتصورات محددة وثابتة ، لكل تصور منها ماهيته ، امتنع عليه النطق بحكم ما ، وإلا يكون حكمه حكماً بتطابق ماهيتيين متمايزتين . فالقول بأن الحسان يudo أو الانسان طيب يعدل القول بأن الحسان أو الانسان هما شيء آخر غير ذاتهما ؛ أو اذا أجبت بأن الطيب هو فعلاً شيء واحد والانسان ، تكون قد حظرت على نفسك إضافة الطيب الى الدواء او الى الطعام . وربما لا يسوغ لنا القول ، صنيع أقليوطس الابيقروري الذي عرض لنا مذهب استلبون هذا في كتابه ضد الفلاسفة ، إن هذه الدعوى « تلغي الحياة » ، بيد أنه من المؤكد أنها تلغي وضع الأحكام باعتبارها علاقات بين تصورات ، أي كل المثالية الاثنينية<sup>(٩)</sup> .

إنه ليحضرنا هنا ، بالفعل أن ارسطو لم يتمكن من تذليل صعوبات كهذه إلا بعد ما أدخل ، الى جانب الماهيات الثابتة والمعينة ، تصورات عن ماهيات لامعينة من قبيل تصور القوة ، وان افلاطون كان يتهم نفسه مازحاً بأنه قاتل أبيه بتوكيده ، خلافاً لأبيه بارمنيدس ، أن حياة العقل تستلزم التسلیم بوجود اللاوجود . لا غرو إذن أن يكون الميلغاريون قد تسبوا الى بارمنيدس وندّوا مجددين لفكرة . بيد أنه من المحتمل أن فكر بارمنيدس لم يكن بحد ذاته هو موضع اهتمامهم ؛ فما وضعوه نصب أعينهم هو في المقام الأول أن يبيّنوا أن الفيلسوف من جماعة التصور لا يسوغ له ، وهو الذي لا يسلم إلا بماهيات ثابتة ، أن يقول بتلك الماهيات اللامعينة التي قال بها

(٩) بلوتارخوس الرد على أقليوطس ، الفصلان ٢٢ و ٢٣ .

أرسطو : ذلكم هو فيما يبدو معنى الحجة التي يرتبط بها اسم ديدورس الكرونوسي ، تلميذ أوبوليدس ومعاصر الملك بطليموس سوتر ( ٣٠٦ - ٢٨٥ ) ؛ وبالفعل ، إن هذه الحجة التي يقال لها حجة مفهمة تصيب فلسفة أرسطو في جذورها بالذات ببيانها أن تصور الممكن ، وبالتالي القوة اللامتحينة ، في هذه الفلسفة لا يمكن أن يكون له أي معنى على الأطلاق .

يعطي أرسطو صورة بالغة البساطة عن هذه الحجة<sup>(١٠)</sup> ( دون أن يعزوها أصلًا إلى ديدورس أو حتى إلى المغاربيين ) : فحالما تسلم بصفة عامة بأن كل قضية هي صادقة أو كاذبة ، انطبق المبدأ نفسه على أحداث المستقبل كما على أحداث الحاضر أو الماضي ؛ فكل قول بصدق المستقبل سيكون صادقاً أو كاذباً ؛ ويتربّط على ذلك أنه لا وجود لعدم تعين ( أي إمكان وجود أو عدم وجود ) بالنسبة إلى أحداث المستقبل . وعلى هذا ، فإن القول بالمكان يتناقض ومبدأ عدم التناقض . هل أراد واضح هذه الحجة ( كما يتظاهر بتصديق ذلك أرسطو في تفنيده دعوى واضعها من منطلق نتائجها العملية ) إثبات الضرورة ؟ أم أليس من الأوفق ، بناء على ما نعرفه عن المغاربيين ، أن نفترض أنه أراد أن يبيّن خلُف النتائج التي ينتهي إليها منطق مبني على مبدأ عدم التناقض ، وهو منطق من شأنه أن يجعل كل إرادة وكل ترسُّ ومشورة بصدق المستقبل أمراً بحكم المستحيل ؟ ويقدم لنا ابتناؤس هذه الحجة في صورة أشد تعقيداً ، لكنها شديدة الغموض مع الأسف<sup>(١١)</sup> . فالمسلمة التي ينطلق منها الاستدلال هي أن كل قول صادق بصدق الماضي لا يمكن أن يصير كاذباً ، وإن المستحيل من جهة أخرى لا يمكن أبداً أن يكون محمولاً للممكن . ثم بعد أن يبيّن

(١٠) في العبارة ، ف . ٩ .

(١١) المباحث ، ك . ٢ ، ف . ١٩ - ٥ .

واضع الحجة في اغلب الظن ( في استدلال مشابه لذاك الذي حفظه لنا أرسطو ) ان مبدأ عدم التناقض يجب ان يكون ، في رأي الخصم ، عاماً شاملأ ، اي ان ينطبق ايضاً على الاقوال التي تتصل بالمستقبل ، يستخلص من ذلك انه اذا كنا امام خيار ( هذا الحدث سيقع او لن يقع ) فإن القول الذي يعبر عن الحدث الذي لن يقع لا يعود إطلاقاً الى الممكن ، لأن الممكن هو ما يمكن ان يكون وان لا يكون ، على حين ان الحدث المشار اليه غير كائن اصلاً ولن يكون ابداً . القول بأنه ممكن يعدل القول إذن بأن المستحيل ممكن . وعلى هذا ، لن يكون مسوغاً لفلسفة التصور ان تسلم إلا بوجود متعين تعيناً صارماً تماماً .

ان تراث الميغاريين برمته عبارة عن انتقادات ، ولستنا نجد في طياته أي مذهب اثباتي : فكل مaramهم أن يظهروا للعيان تهافت فلسفة التصور؛ لكن لا يبدو أن هؤلاء « المحاكين » قد ساورتهم النية قط ، خلافاً لما عزى اليهم في بعض الاحيان ، في إحلال نزعة مثالية خاصة بهم محل مثالية افلاطون وأرسطو . هل افاد الاستدلال قط مفكري اليونان ، بمن فيهم افلاطون ، في الوصول الى حقيقة ما ؟ أليس الاستدلال دوماً وأبداً جديلاً ، أي غرضه استخلاص النتائج من قول وضعه الخصم ؟ ولئن استطاع افلاطون ، بنقلة عبرية ، ان يجعل من الجدل مبدأ للحياة العقلية ، فإن الجدل يعاود مع الميغاريين سقوطه الثقيل أرضاً ويعود اليه وظيفته كأدلة للمحاكمة .

ولكن أليس الغرض من ذلك على وجه التعيين الافساح في المجال أمام حياة عقلية جديدة ، ذات اتجاه مغایر تماماً لاتجاهها لدى افلاطون ؟ فثمة وسائل اخرى للتنقيف والتآديب غير الجدل . فالخطيب ، مثلاً ، يعرف كيف يتكلم عن النافع من الاشياء ويتكلم عنها بالفعل بطريقة مقتنة ؛ والحال أن هذا النهج في التربية الخطابية هو ما يشيد به مقرظاً الكسيتوس الايلي ، وهو ميغاري من جيل زينون

الرواقى أورد له هرماخوس الإبىقورى شذرة من كتابه في التربية<sup>(١٢)</sup>. وفي هذه الشذرة يتبدى لنا الكسينوس ، الذى كان أصاپ شهرة ، هو ومعلمه اوبوليدس ، باعتباره مؤلف كتاب مليء بالافتراءات وبالتهجمات الشخصية على أرسطو<sup>(١٣)</sup> ، يتبدى داعيًّا إلى مثل أعلى بعيد غاية البعد عن الفلسفة ؛ ففي المشادة التي ما توقفت يوماً في اليونان ، بل حتى في النفس اليونانية ، بين الخطابة والفلسفة ، بين التربية الشكلية التي تعلم أفكاراً والتربية العلمية التي تنفذ إلى لب الأشياء ، أخذ الكسينوس بلا تردد بناصر الأولى ؛ ولكن أنهى باللائمة على أساتذة الأدب لاعتمادهم في تأليفهم منهجاً مفرطاً في التدقير في حقل نقد النصوص ، فقد كآل لهم المدح بال مقابل لمعالجتهم أموراً نافعة في خطب ذات موضوعات فلسفية ، يستخدمون فيها الاستلاحظة ومشابهة الحق ليبيتوا في المسائل . وذلك هو الوجه لما كانت المساجلة ظهره . ولسوف يطالعنا نظير هذا الایقاع في المدارس السقراطية الأخرى .

(٣)

### الكلبيون

يتسم الفكر في القرن الرابع بسمة مشتركة ، ترجع في أصلها إلى السفسطائيين ، وهي الثقة التي تكاد تكون بلا حدود في التربية لتأهيل الانسان وتغييره وفق طرائق عقلانية .

تلقي هذه السمة لدى كزينوفونس ، مثلاً ، ونجد أن واحداً من

(١٢) حفظها لنا فيلودامس القدارى في الكتاب ب من مؤلفه الخطابة (VOLUMINA RHETORICA) ، طبعة سودهاؤس : الملحق ، لايبزغ ، توبن ، ١٨٩٥ ، العدد ٤٠ - ٢ - ١٨ .

(١٣) نقلأً عن اوسيبيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١١ ، ف ٢ ، ٤ - ٥ .

مؤلفاته الرئيسية ، وهو تربية قورش CYROPÉDIE ، يرمي الى ان يبيّن ، من خلال مثال قورش ، أنه يوجد فن لسياسة الرجال وأن معرفة هذا الفن قمينة بأن تطوي صفحة عصر الثورات وبأن تضع حدأً لازمة السلطة التي كانت تقض مضاجع اليونان . ويبين كزينوفونس في الماثورات ، وايزوقدراطس في الخطاب الى نيقوقليس ، الصفات والفضائل التي يتعين على الملك ان يحوزها ليقتدر على الحكم<sup>(١٤)</sup> .

« رياضة النفس للملك أهم من رياضة الجسم للمصارع » . وعلى تربية القائد هذه معقد الرجاء في تحسين أحوال المجموع . « تربية الأفراد تعود بالفائدة عليهم ودهم ؛ أما حث الأقوياء على الفضيلة ففي ذلك منفعة لأصحاب القوة ولرعاياهم معاً ». اخيراً ، فإن تصور الملك الفيلسوف لدى افلاطون يعكس الميل نفسه .

لا تبرز هذه السمة لدى أحد بروزها لدى الكلبين الذين يصوروه انفسهم في المقام الاول في صورة هداة للناس وقادة . يروي كلبي من القرن الثالث ، وهو منيوبوس ، في كتابه بيع ديوجينيس ، أن ديوجينيس كان يحب الشراء ، وهو يباع في سوق العبيد ، اذا ما سأله ماذا يتقن من الاعمال : « إمرة الناس »<sup>(١٥)</sup> .

ولا يرد في أي موضع ذكر لكليبين قنعوا بإصلاح داخلي لأنفسهم ؛ فحتى اذا أصلحوا أنفسهم فإنما ليقودوا غيرهم من الناس وليكروا لهم قدرة ؛ وما وجودهم في هذه الدنيا إلا ليراقبوا ويرصدوا ، لا أنفسهم ، بل الغير ، وعند الاقتضاء ليؤاخذوا الملوك أنفسهم على ما لا يعرف الشبع من شهواتهم .

---

(١٤) انظر ماتيو : افكار ايزوقدراطس السياسية LES IDÉES POLITIQUES

D'ISOCRATE ، باريس ١٩٢٥ ، ص ٢٥ : « بحثاً عن قائد » .

(١٥) ديوجينيس اللايرتي : حياة الفلسفه ، ، ك ٦ ، ف ٩ .

« الفضيلة يمكن تعلمها » : هذا هو البند الأول في لائحة أقوال انتستانس<sup>(١٦)</sup>. بيد أن هذه التربية ليست عقلية خالصة . فانتستانس خصم لدود ، مع الميغاريين ، لتحقيف العقل بالجدل والعلوم . لهذا لا يتكلم عنه أفلاطون وأرسطو دون ان ينعتاه بكل ما يتنمّ من النعوت عن الأزدراء . يقول عنه أفلاطون وكان يصغره بحوالي خمسة وعشرين عاماً : « شيخ بليد العقل » ؛ ويضيف أرسطو القول : « أحمق وشخص فظ » . وكانت حججه ضدهما تشبه حجج الميغاريين : فأفلاطون يبغي أن يناقش ويفند الأغالطي ويعرف ؛ والحال أنه لا النقاش بممكن ولا الغلط ولا التعريف ، وهذا لسبب واحد لا يتبدل ، وهو أن الشيء لا حد له سوى ذاته ولا سبيل إلى تعقل شيء فيه غير ذاته . ومن هنا استحالة النقاش : إذ إما أن يتعقل المتحاورون شيئاً واحداً وعندئذ يتتفقون ، وإما أن يتغلوا أشياء مختلفة وعندئذ لا يكون للنقاش من معنى . والغلط مستحيل ، لأنه لا يمكن لنا أن نتعقل إلا ما هو موجود ، في حين أن المقصود بالغلط تعقل ما ليس بموجود . وأخيراً ، ان التعريف مستحيل ، لأنه إما أن يكون موضوعه ماهية مركبة ، وعندئذ يمكن في الامكان تعداد العناصر الاولية التي تتألف منها ، ولكن لا بد في هذه الحال من التوقف عند هذه الحدود غير القابلة للتعريف ؛ وإما أن تكون الماهية بسيطة ، وفي هذه الحال يمكن فقط بيان مشابهتها لغيرها<sup>(١٧)</sup> .

لم يكن ازدراء انتستانس للرياضيات ولعلم الفلك بأقل من ذاك

(١٦) ديوجينس اللاميرتي ، ك ٦ ، ف ١٣ .

(١٧) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، ك ٤ ، ف ٢٩ ، ٢٩ ، ١٠٢٤ ب ، ٣٢ ، والموضع ، ك ١ ،

ف ٩ ، ١٠٤ ب ، ٢١ : قارن مع أفلاطون : اوثيرديموس ، ٢٨٢ د ، ٢٨٥ د ،

وأقراطيلوس ، ٤٢٩ : أرسطو : ما بعد الطبيعة ، ك ٧ ، ف ٣ ، ١٠٤٢ ب ،

٢٤ ، وأفلاطون : تيانيتوس ، ٢٠١ د - ٢٠٢ ج .

الذي يفصح عنه كزينوفونس على لسان سقراط في المأثر .

أيترتب على ذلك أن أول الكلبين هذا كان يرفض كل تربية عقلية ، وهل ينبغي أن نحمل على محمل الجد قوله الهازلي : « اذا كنت حكماً ، فخذار أن تتعلم القراءة ، حتى لا يفسدك الغير<sup>(١٨)</sup> » ؟ في الواقع ، لم يكن التعليم الذي يعطيه في قينوسارجس<sup>(١٩)</sup> يختلف اختلافاً بيناً عن تعليم السفسطائيين . وايزوقراطس ، الذي يهاجمه مراراً وتكراراً بدون أن يسميه ، وعلى سبيل المثال في مفتتح مدح هيلانة وفي الخطاب ضد السفسطائيين ، يصف هذا التعليم بقدر كاف من الوضوح والدقة : فقد كان التلميذ يدفع له أربعة أو خمسة من الميلات<sup>(٢٠)</sup>؛ وإذ كان يعلمه فن المحاكمة والنقاش الفارغ ، كان يعده بأن يعرفه إلى طريق السعادة ؛ وفي ختام كتاب التقريري يكرر ايزوقراطس انتقاده له على البون الشاسع بين هذه الوعود الرحبة وتلك المناقشات الخسيسة . وفي الحقيقة كان ايزوقراطس يرى في انتستانس منافساً ، ويدلنا العديد من عنوانين كتب هذا الاخير أنه كان - وهو الذي درس على غورغياس - يعلم الخطابة القضائية وفن تحرير المرافعات ، وأنه دارت بينه وبين ايزوقراطس مناظرات كثيرة تشهد عليها أيضاً الفقرات التي تقدمت الاشارة إليها من كتب الخطيب<sup>(٢١)</sup> .

ان واحداً من الموضوعات التي شغلت حيزاً كبيراً في المدرسة كان

(١٨) ديوجينس اللاديتي ، ك ٦ ، ف ١٠٣ .

(١٩) قينوسارجس : ضاحية في أثينا كان فيها ملعب يعرف بهذا الاسم ، وترجمته « ملعب الكلب » ، وذلك هو في أرجح النظر السبب في تسمية اتباع انتستانس بالكلبين .  
• م •

(٢٠) المين : مئة دراخمة لدى قدماء الاغريق . « م » .

(٢١) معلوم ان ايزوقراطس ( ٤٣٦ - ٣٣٨ ) كان من أشهر خطباء أثينا ، وقد دعا في خطبه حتى الى التحالف مع مقدونيا لمواجهة الخطر الفارسي . وتعد خطبه نموذجاً للفصاحة الأثينية . « م » .

التفسير الرمزي لأشعار هوميروس؛ وقد استثار هذا التفسير بجميع مباحث مجلدين من المجلدات العشرة التي صُنفت اليها تأليف انتستانس<sup>(٢٢)</sup>؛ ومفامرات اولييسس بوجه خاص هي الموضوع الذي تدور عليه بضعة من كتبه؛ ومعلوم ان رحلات اولييسس مثلت في الأدب الرمزي اللاحق انتصارات نفس الحكم على مغريات العالم الحسي. وربما كان علينا أن نبحث لدى انتستانس عن أصل هذا التأويل. وعلى كل حال ، كان الأول ، أو فلننقل واحداً من الاولئ الذين رأوا في أشعار هوميروس وسيلة بناءة لتهذيب النفس؛ وكان انكساغورس قد أكد من قبل ان أشعار هوميروس يدور موضوعها حول الفضيلة والعدالة؛ وفي المادبة لكيزنيوفونس فقرة (ف ٣ ، ٦) تظهر بوضوح كيف كان الرمزيون ، وفي عدادهم انتستانس ، يقفون موقف المعارضة من الرواة المحترفين الذين كانوا يكتفون بتلاوة أشعار هوميروس، ويتطبعون الى الافادة من القصائد التي جرى التقليد على حفظها واستظهارها في ميدان التربية الأخلاقية . ومعروف لدينا كيف وقف افلاطون في الجمهورية (٣٧٨ د) معتبراً ومنوهاً بخطر هذا التعليم ، بالنظر الى أن الفتى يعجزه أن يميز ما هو رمزي في القصيدة مما هو غير رمزي؛ وكيف ندد في محاورة ايون بتعسف شراح هوميروس وتنكفهم عن جادة الجد .

بيد ان تلك الرموز الأخلاقية ، التي تبدو لنا صبيانية ، تتجاوب وأهم سمة في الكلبية . فمبدأ انتستانس هو : « انما الفضيلة في الافعال ، ولا حاجة بها لا الى الخطب المطلولة ولا الى العلوم ». بيد ان الافعال لا تعلم : وإنما بالمران والتمرس ASKESIS تُكتسب القدرة عليها . هل هذا معناه ان التربية العقلية لا مكان لها بينها ؟ كلا

(٢٢) ديجينس الابيرتي ، ل ٦ ، ف ١٥ - ١٨ .

إطلاقاً : فأسمى الفضائل في نظر الكلبي الفضيلة التي من طبيعة عقلية ، وهي الحصافة أو الحكمة PHRONÉSIS ؛ فهي « أمنع الأسوار وأمنها »؛ وهذا السور لا يبنتى إلا بمحاكمات عقلية منيعة<sup>(٢٣)</sup> . بيد أن كلمات المحاكمة العقلية أو العقل، التي يكثر من استخدامها، لا تشير فيما يبدو إلى تسلسل منطقي في التعقلات المنهجية والبرهان عليها كما لدى أفلاطون أو ارسطو؛ وهو لم يخلف لنا سوى طائفة من الحكم التي توحى أكثر مما تعلم وتحمل على التأمل والنظر أكثر مما تثبت وتبرهن : « الحكم يحب ، لأن الحكم وحده يعلم أن الحب واجب ». ولئن صح ، كما هو مرجح ، أن كزينوفونس يعطينا ، في كتابه المأدبة ، فكرة عن نهج انتستانس في الخطاب الذي يضعه على لسانه بقصد الغنى الحقيقي ، فإن ما يطالعنا فيه هو في الواقع صورتان متناقضتان : فمن جهة أولى الغنى الظاهري ، غنى المال ، بكل ما يستتبعه من شرود ، ومن الجهة الأخرى الغنى الفعلى ، غنى الحكم بكل مزاياها وفوائدها .

التربية العقلية إذن تأثير مكثف و مباشر لقول ماثور أو لحكمة من الحكم، وتأمل في فكرة من الأفكار، أكثر منها بناء عقلياً، وهذا التأمل يمهد للعمل والفعل ويفترق وبالتالي افتراقاً بيئناً عن النظر المحس الذي موضوعه الحقيقة . بيد أن أهم هذه التأملات التأمل في الأمة التي يضر بها لنا أبطال الحكمة . وترتکز هذه التربية في الواقع إلى طريقة شغفية و مباشرة في التعليم ترمي إلى التأثير في الذهان وأخذها بباهر أعمال هرقليس أو تيزيوس<sup>(٢٤)</sup> ؛ وتصبح هذه الطريقة أصلأ

(٢٣) ديجينس الاليتي ، ك ٦ ، ف ١٠ - ٧٣ .

(٢٤) تيزيوس : في الميتولوجيا الإغريقية بطل اثينا وملكتها ، اهتدى إلى طريقة في متاهة كريت وقتل المينوتور . واليه يعنو المؤرخون وضع أول تشريع لاثينا . « م » .

لاستخدامات شتى : ويعتمدتها باستمرار واضع تلك الرسالة التي تعرف باسم الخطاب الى ديموننيقوس والتي - وان كانت تعزى الى ايزقراطس - لا تعدو كونها طائفة من النصائح يسديها كاتبها ، الذي يدعى بأنه معلم فلسفة ، الى شاب غر ؛ ومن ذلك مثلاً أنه بعد أن يعدد باقتضاب فوائد الفضيلة يضيف قوله : «من السهل فهم كل ما تقدم بالرجوع الى مهام هرقليس او خوارق تيزيوس » ؛ او كذلك : «إذا تذكرت أفعال أبيك ، كان لك مثال جيد على ما أقوله لك ». ومفهوم لدينا في هذه الحال ما الدور الذي أنيط بالتأويل الرمزي لهرميروس ، وماذا يمكن ان يكون فحوى تأليف انتستانس ، التي ما وصلنا منها سوى عناوينها ، عن هيلانة وبنلوبيه ، والسيكلوب<sup>(٢٥)</sup> واوليسيس ، وقيرقيا<sup>(٢٦)</sup> ، واوليسيس وبنلوبيه والكلب ، والتي يصور لنا فيها الابطال وقد عقد لهم إزار النصر على الاغراءات والتجارب<sup>(٢٧)</sup> .

بيد ان البطل الكلبي الامثل هو هرقليس ؛ وعنه كتب انتستانس ثلاثة كتب . فحياة الكلبي محاكاة حقيقة لهرقليس ، الابن الحبيب لنفس الذي منحه الخلود مكافأة له على فضائله ؛ وستصير فيما بعد محاكاة لديوجينس . ويرويد الكلبي دوماً ان يلعب دوراً ، وأن يطرح نفسه قدوة أو أن يعرّف الناس الى أبطال يمكن اتخاذهم قدوة ؛ والمصورة المشهورة عن العالم بوصفه مسرحاً يؤدي فيه كل انسان

(٢٥) السيكلوب : مارد اسطوري بعين واحدة في وسط جيشه ، فقاموا له اوليسيس بعد ان افترس نصف رفاقه . « م » .

(٢٦) قيرقيا ساحرة مشهورة في الميثولوجيا الاغريقية مسخت عدداً من رفاق اوليسيس الى خنازير ، ورمت سحرها على اوليسيس ، فعاش معها سنة كاملة ، وانجبت منه عدداً من الارواح . ولم تكن شريرة كغيرها من الساحرات ، ولكن الآلهة ضمنت عليها مع ذلك بالخلود ، فلاقت حتفها على يد ثملاخوس ، ابن اوليسيس من بنلوبيه . « م » .

(٢٧) ديوجينس الاليري ، ك ٦ ، ف ١٨ .

دوراً في تمثيلية إلهية ، وهي صورة ستتيروا مكانة عظيمة في الأدب الأخلاقي الشعبي ، ربما كان مصدرها كتاب انتستانس عن أرخيلاوس<sup>(٢٨)</sup> . وهرقليس هو نموذج الارادة التي لا تلين لها قناعة والحرية الكاملة .

لقد تسألاً الامبراطور بوليانوس ، في الخطاب السابع ، هل الكلبية مذهب فلسفى أم نوع من الحياة . وبالفعل ، كان الكلبي يرتدي ، منذ أيام انتستانس ، رداء عامة الناس ويتزينا بزيهم العادى ، ويضع معطفاً ( يلفه على نفسه في فصل الشتاء ) ويرسل لحيته وشعره ، ويحمل بيده عصا وحربجاً على ظهره : بيد أنه احتفظ بهذا اللباس وبهذا الذي حتى بعد أن درجت ، بتأثير المقدونيين ، درجة جديدة ، شيمته في ذلك شيمته الفرق الدينية والرهيبانيات التي احتفظت حتى في زمننا هذا بالزى الدارج في زمن تأسيسها : ومن ثم ما كان لأحد ان يتتجاهل عابر السبيل الغريب الاطوار ذاك ، بلباسه المميز له ؛ ولا سيما أنه كان ، رغبة منه في إظهار جلده وقوه احتماله لكل الناس ، يسير حافى القدمين تحت المطر ، ويدوس في الشتاء فوق الثلوج ، ويمكث في الصيف تحت الشمس<sup>(٢٩)</sup> . وهذا الحكيم ، بكلامه الصريح الجريء الذى لا يراعي ثرياً أو ملكاً والذى ما كان ارسسطو ليتردد في رميه بالاسفاهة أو الفظاظة<sup>(٣٠)</sup> ، لم يكن ينتمي بائمة آصرة الى آية فئة اجتماعية . وكان يلقى من سوء المعاملة ما لا يلقاه حتى المسؤولون المحترفون ، وكان ( كما قال ديوجينس عن نفسه بلسان أحد كتاب المأسى ) « بلا مدينة ، بلا مأوى ، بلا وطن ، يهيم على وجهه ليشحد كفاف يومه من الخبز » . وكان يوم الاماكن العامة ، ويلوذ بحمى

. (٢٨) دومل : الأكاديميات AKADEMIKA ، ص ١ - ١٨ .

(٢٩) ديوجينس الاليري ، ك ٦ ، ١٢ ، ٤٢ ، ٤١

(٣٠) الاخلاق النبقوماخية ، ك ٦ ، ف ٦ .

المعابد ، ويتطفل على موائد الناس . على هذا النحو فحسب، كان يسعه ان يقوم بمهمته ، مهمة من بعثه نفس رسولًا وكلفه بأن يراقب رذائل الناس ويحصي أخطاءهم . وهذه المهمة هي التي يشير إليها ، ولا بد ، عنوان كتاب انتستانس الراصد : وهي التي لكتها ديوجينس حينما قال لفيليبيوس إنه مراقب شهواته التي لا تعرف الشبع ؟ وهي أخيرا التي لفت إليها أنظار الناس الكلبي مينادامس ، معاصر فيلادلفس ( ٢٨٥ - ٢٤٧ ) ، بينما تزيا بزي الاربنتيات ( ٣١ ) ووزعم أنه قدم من العالم السفلي ليراقب خطايا الناس ولينقل خبرها إلى الجن ( ٣٢ ) .

حول ديوجينس السينوبسي الشهير ( ٤١٢ - ٣٢٧ ) نسجت الاسطورة جميع صفات هذه الحياة الكلبية . فهل يسعنا استخلاص الصورة الحقيقة لديوجينس من كل ذلك الركام من التوارد والنكبات والحكم التي جمعها على الاخص ديوجينس اللايرتي ودييون البروسي والتي ذاع أمرها بين الناس ( ٣٣ ) ؟ لقد لاحظ بعضهم بسدهاد أن تلك الوثائق لا تتفق جميعها فيما بينها ، وانها تعطينا صورتين لديوجينس متداخلتين تداخلاً لا يعرف له أول من آخر . فهناك من جهة أولى ديوجينس الفاسق ، الداعر ، الذي لا يكبحه كابح ، والذي يسخر من زهد افلاطون ؛ وديوجينس هذا يشبه أشد الشبه الماجئين من المتعين

( ٣١ ) الاربنتيات : إلهات الانتقام او جنيات في الميتولوجيا الاغريقية ، وهن ثلاث لهن جسم مجنب وشعر ثابيني ، وبايديهن سياط ومشاعل ، اوكلت اليهن الآلهة ان يطاردن الأقمين من البشر اينما حلو من الأرض . « م » .

( ٣٢ ) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ٢٨ ، ١٧ ، ٤٣ ، ١٠٢ ، ٤٣ ؛ ايقتاتوس : المباحث ، ك ٣ ، ف ٢٢ ، ٢٨ . واظظر مقال نوردين في NEUE JARBUCHER ، ١٨٩٢ .

( ٣٣ ) انظر ل. فرانسوا : دراسة عن ديون فم الذهب ESSAI SUR DION CHRYSOSTOME DEUX DIOGÉNIQUES ، ١٩٢٢ ، ص ١١٩ - ١٤٠ ، باريس ١٩٢٢ .

حتى لقد عزّيت إليه نكات أرستيبوس ؟ وهو متحلّل من روابط الدين حتى لقد نسبت إليه فكاهات ثيودورس الملحد<sup>(٣٤)</sup> . وهناك من الجهة الثانية ديوجينس الصارم ، المترزم ، القوي الإرادة ، الزاهد الذي يجرب ، وقد طعن في السن ، من ينصحه بالإخلاد إلى الراحة : « لو كنت عداء في الملعب الطويل ، فهل كنت سأخلد إلى الراحة في نهاية شوطي ، أم سأضاعف على العكس من جهدي ؟ » : المعلم الذي يشبه قائد جوقة الإنشاد الذي ينبر بقوّة النغمة التي ينبغي أن ترتفع بها عقائر المنشدين من التلامذة ؛ وبكلمة واحدة ، بطل العمل والجهد ponos . وثمة أكثر من دليل يشير إلى أن ثانية هاتين الصورتين هي التي تمثل ديوجينس الحقيقي<sup>(٣٥)</sup> . فأقدم الكلبين ، أولئك الذين كان شيخهم انتستانس يعلن أنه « يؤثر أن يبتلى بالجنون على أن يشعر باللذة » ، ما كان لهم أن يشابهوا أرستيبوس إلى هذا الحد. بل سوف نرى على العكس من ذلك ، في الفصل التالي ، أن كلبيي القرن الثالث حدث بين صفوفهم ضرب من الانزلاق نحو مذهب اللذة، ويومئذ رأت النور الكلبية المتعية ، تلك المدرسة التي لا تعرف تحرجاً ولا تردعها فظاظة ، والتي صارت هي الكلبية بالمعنى الشائع في أيامنا هذه<sup>(٣٦)</sup> . وربما كانت هذه الروح الجديدة هي وراء ذلك الركام من التوارد الذي دس على حياة ديوجينس .

يلوح أدنى أن كلبية ديوجينس كانت ممارسة أكثر منها نظرية ومذهبية ؛ فبقدر ما كان ديوجينس ينأى بنفسه عن العلوم النظرية ، كان يعمل على تقرير الشقة بين فلسفته وبين الفنون الآلية والصنائع اليدوية . فالدليل على أن الفضيلة ليست هبة فطرية أو مكتسبة

(٣٤) ديوجينس اللايريتي ، ك ٤ ، ٢٥ - ٤٢ .

(٣٥) ديوجينس اللايريتي ، إد ٦ ، ٢٤ - ٣٥ .

(٣٦) المقابل العربي للكلبيّة بهذا المعنى هو المجنون « م » ..

بالعلم ، وأنها على العكس نتيجة مران وتعود Askesis ، هو أن « الصناع في الفنون الحرفية وغيرها يكتسبون بالخبرة مهارة غير عادلة »<sup>(٣٧)</sup> ؛ ومن شاكلتهم أيضاً مزاولو ألعاب القوى والناحخون في النادي . « لا فلاح في الحياة بغير المران ؛ وبالمران يمكن تذليل كل الصعاب » . وليس المقصود بالمران رياضة البدن التي تعطينا القوة فحسب ، بل كذلك التأمل الداخلي ؛ فكل منها متكم للآخر . وتتمحور كلية ديوجينس حول ضرب من الثقة التامة بالجهد ، وهي ثقة مبنية على الخبرة والتجربة ، ولكن بشرط أن يكون المقصود لا أي جهد كان ، بل بالتحديد الجهد العاقل ؛ إذ ان الخير لا يمكن في الجهد بحد ذاته ، وما أكثر ضروب « العناء اللامجي » التي يتجشمها الإنسان ؛ ومهمة الفلسفة ان « تختار الجهود الموائمة للطبيعة لكي تقيض للإنسان السعادة ؛ ومن ثم فإن نقص الحصافة هو علة شفائه » . ومن هنا كان على العقل أن يضطلع بدور رئيسي ؛ والحق أن الكلية تبقى متشحة بنزعة عقلية لا مراء فيها ، وذلك ما دام العقل وحده هو الذي يعطي معنى للعمل الواجب القيام به .

فإن غابت عننا هذه السمة ما استطعنا ان نفهم لماذا حمل الكلبيون تلك الحملة العنيفة على الأحكام المسقبة والظنون الكاذبة . « كل ظن دخان هباء » : هذا هو القول الذي يضعه الشاعر التمثيلي الهنلي ميتاندرس (٣٤٢ - ٢٩٠) على لسان الكلبي مونيموس<sup>(٣٨)</sup> . وإحدى ثمار تعليم ديوجينس هي التنديد في كل مجال بمواقف الناس ، ومحاربتها بالطبيعة . وبمقتضى مأثور يعود إلى ديوقليس ، كان ديوجينس ابن صيرفي في سينوب نفي من موطنه لتزييفه العملة ؛ وكان

(٣٧) المصدر نفسه ، ك ٦ ، ف ٧٠ .

(٣٨) نقلأ عن ديوجينس الاليريتي ، ك ٦ ، ف ٨٢ .

ديوجينيس يتبااهي بأنه شارك أباه فعلته لأنه رأى فيها صورة مسبقة لما ستكون عليه رسالته هو ؛ فكما زيف أبوه النقود سينيُّف<sup>(٣٩)</sup> هو ( أي سينزدري ) جميع القيم التي تواضع عليها الناس<sup>(٤٠)</sup> . وليس الغرض أصلًا من تقويض الأحكام المسبقة الاجتماعية إصلاح المجتمع : فلنسلم الكلبيون على متوازن افلاطون بشيوع النساء ، مثلاً ، فما ذلك بغية توثيق الأصرة الاجتماعية ، نظير ما قصد هو ، بل بغية إرخائهما بحيث يتاح للحكيم قدر أكبر من الحرية . والحق أن إصلاح المجتمع كان آخر همومهم ، فيما كان حتى لرادع الحياة ان يردعهم عن اجتناء الفوائد من المدن الغنية التي ابتنوها الكبراء البشرى ؛ وكان ديوجينيس يقول ساخراً إن رواق نفس قد شيد كي يقيم فيه هو . بيت القصيدة إذن من هذا الانفتاق من الأحكام المسبقة الاصلاح الداخلي والفردي .

ان المدينة التي يحلم بها الكلبيون لا تستبعد ، بل على العكس تستدعي المدينة الفعلية الواقعية . هذا ما ي قوله أقراطس ( نحو ٣٢٨ ) ، تلميذ ديوجينيس ومعلم زينون الرواقي ، في قصيدة حفظها لنا الزمن : « في وسط دخان الكبراء الاحمر شيد الخرج ، مدينة الكلبي التي لا يحط فيها رحال اي طفيلي ، والتي لا تنتفع سوى الصعتر والتين والخبز الذي لا يشهر الناس السلاح على بعضهم بعضاً ليضعوا اليده عليه<sup>(٤١)</sup> . »

ويروح معاكس تماماً لروح افلاطون وحتى لروح ارسسطو ، يفصل الكلبي الحياة الأخلاقية عن المشكلة الاجتماعية ، ويقصي في الوقت

(٣٩) في اليونانية جناس ، غير قابل للترجمة ، بين « زيف » و« ازدرى » . . . م .

(٤٠) ديوجينيس الاليري ، ك ٦ ، ف ٢٠ .

(٤١) ديوجينيس الاليري ، ف ٨٥ .

نفسه العلوم الرياضية عن التأمل العقلي للحكيم . وبما أنه ما من أحد يضاهي الكلبي في التجدد من الروح العلمي ، فلا أحد يضاهيه في التجدد من الروح المدنى .

ان الكلبي لا يشاطر افلاطون أو ايزوقراطس فخرهما بأنهما خلقاً يونانيين وتحدرا من سلالة أولئك الاثنين الذين ردوا الغازي الفارسي على عقيبه ؛ بل يبدو ان انتستانس قال حقاً إن انتصار الاغريق على الفرس كان مسألة بخت لا أكثر . بيد أن الكلبي ان كان يعلن على رؤوس الأشهاد أنه مواطن عالمي ، وأن « سياسته تتقييد بقوانين الفضيلة أكثر مما تتقييد بقوانين المدينة » ، فإنه يؤثر بلا مراء ما كان يتناهى من الاشكال السياسية مع الحاضرة الاغريقية ، نظير الامبراطورية الفارسية أو امبراطورية الاسكندر ؛ فثلاثة من كتب انتستانس تحمل اسم قورش عنواناً لها ، وربما كانت هي المصدر الذي استوحاه كزينوفونس في تعظيمه لكورش بوصفه مثال الملوك في كتابه تربية قورش ؛ وهذا تقليد تواصل لدى الكلبيين ، ودليلنا على ذلك ان أحد تلاميذ ديوجينس ، المعروف باسم اوناسيقراطس ، كتب قصة بعنوان الاسكندر يقال إنه حاكى فيها تربية قورش

## ( ٤ ) ارستبوس والقوريينائيون

لدى ارستبوس القوريينائي وتلاميذه ناقى الازداء عينه بالعلوم الرياضية واللامبالاة عينها بالتنظيم الاجتماعي ؛ وخطهم من هذا المنظور يطابق خط المغاربة والكلبيين ( ويختلف خط افلاطون ) . فما الجدوى من الاشتغال بالعلوم الرياضية ؟ أفلیست أنسى منزلة من

أدنى الفنون والصناعات ما دامت لا تهتم لخير او لشر<sup>(٤٢)</sup> ؟ اما الدور الاجتماعي الذي يختص به الفيلسوف نفسه فهو بالمقابل ، وبمعنى من المعاني ، نقىض دور الكلبيين ، وان تم خض عملياً عن اللامبالاة عينها . وبالفعل ، يقول ارستيبوس في مخالفة ظاهرة لرأي الكلبيين ( هذا ان لم تكن الكلمات التي وضعها كزينوفونس على لسانه تحرف فكره تحريفاً مجاوزاً للحد )<sup>(٤٣)</sup> : « انتي لا اضع نفسي في عداد أولئك الذين يطلبون إمرة الناس » . فمن به مس هو وحده الذي يمكن أن يتجلّش من المتابع وأن يتتكلّف من النفقات ما يتجلّشه ويتكلّفه أولئك الشأن « الذين تستخدّمهم مدنهم كما يستخدم صاحب العبيد عبيده » . وإنما جلّ مبتغاه أن ينعم بحياة ميسورة وبهجة .

كان ارستيبوس معاصرأً لافلاطون ، وقد ساقته الى اثنينا الرغبة في الاستماع الى دروس سocrates ، ثم نزل ، مثله مثل افلاطون ، ضيفاً على دونيسوس طاغية سراقوصنة الذي اذاقه ، على ما جاء في الاساطير التي أحاطت بشخصه ، من الهوان والخسف الواناً ، تحملها صابراً خانعاً استيقاءً للنعمة وإشباعاً لنهمه الى الرغد ومونق العيش . ومن العسير جداً ان نعيّد بناء مذهبه . وكل مراجعتنا عنه تنحصر بثلاثة: أولاً ثبت بعناوين تأليفه أورده ديوجينس اللايرتي (ك ٢ ، ف ٨٦ - ١٣) ، وقد شكل المؤرخون منذ العصور القديمة في نسبة اكثراها إليه ، وثانياً طائفة من الاقوال المتناقلة والمنسوبة الى القورينائيين بوجه عام ، وتلح فيما يبدو اكثراً ما تلح على النقاط التي تتميز بها المتعة القورينائية عن متعة ابيقور ، وأخيراً عرض لنظرية « القورينائيين » في

(٤٢) نقلأً عن ارسطو : ما بعد الطبيعة ، الباء ، ف ٢ ، ١٩٩٦ ، ٣٢ ، الميم ، ف ٢ ،

١٠٧٨ ، ٢٣ .

(٤٣) الماثر ، ك ٢ ، ف ١ ، ٨ .

المعرفة لدى الشكلي سكتوس امبيريقوس<sup>(٤٤)</sup> الذي يكثر من استخدام المصطلحات التقنية الخاصة بالرواية

وقد وجد من أراد أن يغنى هذه الذخيرة ببعض نصوص لأفلاطون وأرسطو مما يعتقد أنها تتضمن تلميحات وإشارات إلى ارستبوس . ومن الممكن تقسيم هذه النصوص إلى فئتين : نصوص محاورة فيلابوس والأخلاق النيقوماخية والجمهورية ، وفيها عرض للمتعية<sup>(٤٥)</sup> أو نقد لها، ونص ثياتيتوس الذي يقال أن أفلاطون عرض فيه ، على لسان بروتاغوراس ، نظرية ارستبوس في المعرفة . والفئة الأولى من هذه النصوص ، التي تتصل بمذهب اللذة ، تطرح مسألة على جانب كبير من الغموض . فهي تتكلم عن متعينين ، لكن هل تتكلم عن ارستبوس ؟ من الحق أن الجواب بالسلب فيما يخص نصاً واحداً منها على الأقل . ففي الفصل الثاني من الكتاب العاشر من مؤلف الأخلاق النيقوماخية ، يسمى ارسطو المتعي الذي يتكلم عنه : فهو اودوكسوس القندي ( المتوف سنة ٣٢٥ ) ، الفلكي المشهور الذي تردد على مدرسة أفلاطون<sup>(٤٦)</sup> . هل كان اودوكسوس متعمياً بحصر المعنى ؟ كان رجلاً معروفاً بتقشفه واحتشامه ، على ما يخبرنا ارسطو ، وما حبأ منه باللذة وإنما توقيراً للحقيقة أكد ان كل كائن ينشد اللذة ويتجنب الألم ، وإن اللذة تُطلب لذاتها ، وأنها إذا ما أضيفت إلى شيء هو في أصله خيراً زادت في قيمته ؛ والحال أن هذه كلها صفات كان يسلم بها الجميع باعتبارها صفات الخير والخير الأعظم . وإنه لمن المفيد أن نلاحظ أن ارسطو ، بعد أن يورد حجج اودوكسوس هذه في

(٤٤) ضد الرياضيين ، ك ٦ ، ف ١٩٠ - ٢٠٠ .

(٤٥) المتعية : مذهب اللذة ، وفي الأصل الهيدونية HÉDONISME . وهيدون باليونانية اللذة . « م . . . »

(٤٦) انظر ديوجينس الاليرتي ، ك ٨ ، ف ٣٦ .

تأيد الداعوى القائلة ان اللذة هي الخير الاعظم ، يدرس وينقد محاجة فيلابوس التي تكاد ترد نقطةً نقطهً على محاجة اودوكسوس ؛ ومن الواضح بناء على ذلك ان المتعى الذي يقصده افلاطون في فيلابوس يمكن ان يكون اودوكسوس لا ارستيوس .

على أنه من الممكن الاعتراض على هذا الفرض بأن احدى الدع اوى التي يضعها افلاطون على لسان انصار اللذة ، وهي الداعوى القائلة إن اللذة متحركة ، غائبة عن محاجة اودوكسوس ومنسوبة الى ارستيوس في عرض ديوجينس اللايرتي لرأئه . لكن بعضهم لاحظ مؤخراً ، وبسداد كبير ، ان الاساس الذي يقوم عليه الاعتقاد بأن افلاطون ينسب الى انصار اللذة داعوى حركية اللذة اساس فاسد ؛ فهو في الواقع لا يذكر شيئاً من هذا القبيل ، ولا يستخدم الداعوى المشار اليها إلا ليثبت أن اذا صح ان الامر كذلك فمن المستحيل ان تكون اللذة غاية الخير . وإن يعود أرسطو في الاخلاق الى ذكر هذه الدع اوى ينظر فيها فقط باعتبارها حجة على المتعين لا قولاً من أقوالهم . والحق ان المناظرة بين انصار اللذة وأخصامها كما يصورها لنا هذا الفصل من الاحلاق *النيقوماخية* ، وهي المناظرة عينها التي اتاحت المناسبة لافلاطون لكتابته محاورة فيلابوس ، تبدو أنها أدنى الى مناظرة مدرسية ، ضمن نطاق الاكاديمية ، بين اسبروسيبيوس الذي كان يدعى ان اللذة هي دوماً شر وبين اودوكسوس الذي كان يعتقد أنها دوماً خير . والطابع الظاهر التكلف لكل من هاتين الدع اوين ( كان اسبروسيبيوس يقول بدعواه لا اعتقاداً منه بصحتها وانما ليصرف الناس عن اللذة ) يدل أن الامر قد لا يعدو ان يكون نقاشاً بين جماعة الاكاديمية .

ان هذه النصوص ، علاوة على نص *الجمهورية* ( ٥٠٥ ب ) الذي يسند المتعة الى سوقة الناس ، لا تستهدف اذن في ظاهر الحال

ارستيبوس ، ولا تملك أن تزييناً معرفة به ؛ ولكنها تبين لنا بالمقابل أن مسألة قيمة اللذة كانت مطروحة على بساط البحث والنقاش الحامي لدى جميع الأوساط في القرن الرابع .

ان محاجة اودوكسوس ( الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم ويقفون عند اللذة باعتبارها غاية ) هي في الأصل محاجة في منتهى الابتهاج استخدمها ارستيبوس ايضاً ليثبت أن اللذة هي غاية جميع ضروب الخير<sup>(٤٧)</sup> . وما كان من هذا الأمر مناص ما دام المعلول الوحيد في تحديد الغاية تقرير حقيقة واقعة أو بداعه .

تكمّن كل أصالة المدرسة القورينائية فيما يبدو في مجاهدتها إذن للتمسك بهذه البداهة الأولية دون ان تضيّف اليها اية نظرة عقلانية ؟ وان عدداً لا يأس به من الاحكام التي تتضمنها منظومة الاقوال المنسوبة اليها غرضه الرد على اعتراضات الاشخاص الذين اعتادوا على بناء المثل الاعلى لحياتهم عقلاً بدلاً ان يكون كل اتكلهم على انطباعاتهم او احكامهم الفورية . فمن المحق ، مثلاً ، ان الطابع المتحرّك والزائل للذة لا يتفق إطلاقاً مع السعادة الثابتة والدائمة التي يحلم بها الحكيم؛ اذا سنرى فيما بعد أن ابيقور، حفاظاً منه على اللذة كغاية ، يؤثر أن يتلاعب بمعنى اللذة وأن يحود فيه على أن يتخل عن ثبات الحكم ودومها ؟ فهو سيطلب لذة هادئة غير متقلبة ، قوامها غياب الألم ، لا لذة القورينيين المتحركة التي تفلت أبداً من بين الاصابع . وهذا ما رد عليه ارستيبوس ( او بالاحرى وريته ) بالقول إن هذه اللذة المزعومة لا تختلف عن حالة النوم ، وإن الحكيم لا يلقي في الأصل بالاً لهذه السعادة الثابتة المتصلة ، وإن غaitه هي اللذة الآنية ؛ فما السعادة إلا نتيجة اجتماع اللذات كافة ، ولكنها ليست على

---

(٤٧) ديوجينس الایرتي ، ك ٢ ، ف ٨٦ .

الاطلاق غاية . ومن هذا القبيل ايضاً الحجة القائلة ان اللذات الناجمة عن أفعال ذميمة هي نفسها ذميمة ومستوجبة للوم : فهذه الحجة تقدم على تقييم اللذة تصوراً عقلياً لا يصل لها به : فاللذة بما هي كذلك خير في نظر ارستيبوس حتى في هذه الحال .

سنرى عما قليل كيف تراعى لأبيقور أنه مستطيع ، اذا ما حافظ على اللذة كغاية ، ان يجعل الانسان سيد سعادته . فحسب لذة الجسم ان تكون هي اللذة الوحيدة الموجودة ، بحيث لا تكون لذة الروح إلا ذكرى أشباه هذه اللذات او توقعها لها : فيما ان الانسان سيد نفسه في توجيهه تذكره وفكرة ، ففي مقدوره ان يراكم اللذات . وهذه محاجة لا يزن لها في نظر القوريتاني : فالروح أولاً له ملذاته وأتراحه على حدة ، وهي لا تمت بصلة الى ملذات الجسم وأتراحه : فمن لذات الروح مثلاً لذة إنقاذ الوطن ؛ ثم إن الزمن ثانياً يمحو بسرعة ذكرى لذة الجسم ؛ وأخيراً ، ان لذات الجسم تبدأ فعلياً لذات الروح ، متلماً ان الآلام الجسمانية أشد إيلاماً من الآلام المعنوية .

في شروط بهذه لا يمكن للقوريتانيين ان يجعلوا هدفهم بلوغ تلك الحياة الفاضلة ، اللامنفعلة ، الخالية من الآلام ، التي تقتربها الكلبية على حكيمها : فالواقع ان الحكيم يبقى عرضة للالم ، كما قد يستشعر الشرير في بعض الاحوال لذة . والحكيم ليس براء ايضاً من الانفعالات والاهواء ؛ صحيح ان انفعالاته وأهواه ليست من تلك التي تنهض على بنيان عقلي ، على « ظن باطل » ، بيد أنه يشعر ويحس لا محالة بكل ما يتترك في النفس انتظاراً مباشراً واكيداً ؛ فهو اذن عرضة للالم ، وكذلك للخوف ، أي الترقب المبرد للالم .

إن أحداً لم يقل من قبل غلو القوريتانيين هذا في استبعاد كل معيار آخر للخير والشر غير معيار اللذة أو الالم المتصورين على أنها معاً « حركة سهلة » أو « حركة ورة » . ولئن بقي بعد ذلك حيز ضئيل

للعقل فهذا لاته « وان تكون كل لذة مطلوبة بحد ذاتها ، فإن اسباب بعض اللذات كثيرة ما تكون هي نفسها مؤلة ؛ وعلى هذا فإن اجتماع اللذات التي تؤلف السعادة أمر عسير منتهى العسر ». على هذا المنوال يجد القوريتاني نفسه متقدراً ، أشاء أم أبي ، الى طرح مسألة المؤلفة والتراكيب بين اللذات ؛ لكن هنا تحديداً يمسي المذهب عرضة للطعن فيه في نقطة المركز واللب منه ؛ وهذا ما سمعناه ، في فصل لاحق ، لدى ورثة ارستيبوس في القرن الثالث .

يلاحظ سكتسوس امبيريقوس ان ثمة تكافؤاً تماماً بين مذهب ارستيبوس الاخلاقي ونظريته في المعرفة ؛ فالمعرفة ، مثلها مثل السلوك ، لا تحظى بيقين وتأييد إلا في الاحساس المباشر ولا بد لها من الاعتماد عليه دون سواه إذا شاعت ان تقيى اكيدة موثوقة ؛ « ان احسستنا بالابيض أو بالناعم كان لنا أن نحكم على إحساسنا بأنه كذلك بصدق ويقين وبلا كذب ؛ ولكن ليس لنا ان نحكم بأن علة هذا الاحساس هي بيضاء او ناعمة ». وعلى هذا لا يجوز ان يكون الاحساس منطلاقاً لأي استنتاج ، أو أساساً لأي بناء عقلي يشاد فقهه . ولا يكفي أن نقول إن المعرفة لا توصلنا إلى أي وجود خارج الاحساس ، بل ينبغي ان نضيف القول إنها لا توصل حتى الى اتفاق بين الناس ، وذلك ما دامت شخصية خالصة وما دام انه لا يحل لي أن استنتاج من « إحساسي إحساس جاري ؛ فوحدها اللغة هي المشتركة » ؛ وحتى اللفظ الواحد يشير الى إحساسات مختلفة .

\* \* \*

تؤلف المدارس المغاربية والكلبية والقوريتانية قطبًا مقابلًا للإغريقية والارسطوطالية ؛ فهي تأبى ان ترى الفائدة الإنسانية للثقافة العقلية ، وحتى لكل حضارة أو مدينة ؛ وتبحث للإنسان عن مرتکز في داخل ذاته ، وفيه وحده .

## ث بت المراج ع

- II — C. M. GILLESPIE, On the Megarians, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1911, tome XXIV, p. 218.
- E. ZELLER, Über den Kurieuon des Megarikers Diodorus, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, année 1882, p. 151-159.
- A. KOYRÉ, *Epiménide le menteur (ensembles et catégories)*, Paris, 1947.
- P. M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
- J. ROLLAND DE RENÉVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1961.
- Jean HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967.
- III — F. DÜMMLER, *Antisthenica*, Berlin, 1882.
- J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.
- G. RODIER, Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène; Note sur la politique d'Antisthène, dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 25-36; 303.
- Antisthenis fragmenta*, éd. Caizzi, Milan, 1966.
- F. D. CAIZZI, *Antistene, Studi Urbinati*, 1964.
- IV. — A. MAUESBERGER, Plato und Aristippus, *Hermes*, vol. LXI, 1926, p. 208-230; p. 363.
- LORENZO COLOSIO, *Aristippo di Cirene*, Turin, 1925.
- G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Florence, 1958.

## الفصل الثاني الرواقية القديمة

يطلق اسم **الحقبة الهلنستية** على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الأبيض : فمنذ وفاة الاسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً ، امتداداً من مصر وسوريا ووصولاً إلى روما واسبانيا ، وفرضت نفسها في الاوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الاعيان الرومان<sup>(١)</sup> . وكانت اداة هذه الثقافة هي القونية KOINÉ ، اي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية .

تعد هذه الحقبة ، من بعض المناخي ، من اهم الحقب في تاريخ الحضارة الغربية . فكما ان التأثير اليوناني طال ، في ما طال ، حتى الشرق الاقصى ، كذلك انتفع الغرب الاغريقي ، ابتداء من حملات الاسكندر ، لتأثير الشرق والشرق الاقصى . ولسوف نتابع في هذه الحقبة مسيرة الفلسفة ، في نضوجها وفي افولها الصارخ ، هذه

---

(١) انظر مع ذلك م.ج. روستوفزيف : **الحضارة الاغريقية في بلاد ما بين النهرين** ، في مجلة SCIENTIA ، المجلد ٢٧ ، ١ شباط (فبراير) ١٩٣٢ ، وهو يتكلم عن « نفحة يونانية غير قابلة للتحديد » في تلك المنطقة من العالم ، لا عن تأثير يونياني عميق ، وعلى الاخص في مضمار الدين .

الفلسفة التي صرفت اهتمامها عن المشاغل السياسية لتصبه على اكتشاف القواعد العامة للسلوك البشري وعلى توجيهه الضمائر . وسوف نشهد ، في فترة الاقول هذه ، صعوداً متدرجاً للديانات الشرقية والمسيحية ، ثم تفكك الامبراطورية الرومانية مع غزو البرابرة ، والانطواء الصامت الطويل الأمد الذي هيأ الأجواء لمولد الثقافة الحديثة .

(١)

### الرواقيون والحضارة الاغريقية

كانت حصيلة القرن الرابع ، قرن اثنين الفلسفى الكبير ، تغلغل تيار مثالي عظيم في الحضارة برمتها صبغها بطابع الفكر الفلسفى ، ثم ما عتم أن توقف مده وتجمد في عقائد متب浊رة ، فانكفا الانسان على ذاته منكراً الثقافة وطالباً مرتکزاً له في داخل ذاته ، في إرادته المتوترة بالجهد أو في استمتاعه المباشر بآحاسيسه وانطباعاته . وابتداء من ذلك اليوم ستواصل العلوم ، التي استبعدتها الفلسفة من مضمارها ، مسيرتها وحياتها المستقلة ؛ فإذا ما أطل القرن الثالث كان بحق قرن أقليدس ( ٢٣٠ - ٢٧٠ ) وارخميدس ( ٢٨٧ - ٢١٢ ) وابولونيوس ( ٢٦٠ - ٢٤٠ ) ، قرناً عظيماً لعلوم الرياضة والفلك ، تطورت فيه بموازتها علم الملاحظة والتدقيق والنقد الفيلولوجي في متحف الاسكندرية الذي كان أمين خزانة الكتب فيه الجغرافي اراتوسننس ( ٢٧٥ - ١٩٤ ) .

اما الفلسفة فقد اتخذت شكلاً جديداً ولم تواصل مسيرتها في أي من الاتجاهات التي تكلمنا عنها حتى الآن . فالمذاهب الوثيقية الكبرى التي رأت النور عصرئذ ، وعلى الاخص الرواقية والابيقرية ، لا تشبه من قريب أو بعيد المذاهب التي تقدمت عليها ؛ ومهما تكن عديدة نقاط

التماس والاتصال ، فقد كانت الروح جديدة كل الجدة . وثمة سمتان اثنتان تطبعان هذه الروح بطبعهما : اولاًهما الایمان بأنه يستحيل على الانسان ان يهتدى الى قواعد السلوك او يصل الى السعادة اذا لم يرتكز الى تصور للكون متحدد بالعقل ؛ فالأبحاث في طبيعة الاشياء لا يمكن هدفها في ذاتها، اي في إشباع فضول العقل، وإنما غايتها أيضاً توجيه دفة الممارسة . اما السمة الثانية - وقد أنت فعلاً اكملها - فهي الجنوح الى انضباط مدرسي ؛ فالفيلسوف الشاب ليس من واجبه ان يبحث في ما تم الوصول إليه قبله ؛ والعقل والمحاكمة العقلية ليس من شأنهما غير أن يرسيا في عقله هو عقائد المدرسة ويعيماها على أسس راسخة لا تتزعزع ؛ غير ان بغية هذه المدارس لم تكن بحال من الاحوال البحث الحر، الممزدئ عن الغرض ، اللامحدود ، عن الحق ؛ بل كل المطلوب تمثل حقيقة قائمة من قبل .

لقد بنت المذاهب الوثيقية الجديدة ، بحكم أولى السمتين المميتتين لها ، صلتها بازدراء السocratesيين للثقافة ورددت الى الفلسفة اهتمامها بالمعرفة عن طريق العقل ؛ كما صرمت آصرتها ، بحكم ثانية السمتين ، بالروح الافلاطوني ؛ فلا هوا للبحث الحر نظير افلاطون السocrاطي ، ولا باحثين مستبددي الرأي وفاحصين متشددين نظير مؤلف الباب العاشر من القوانين . هي نزعة عقلانية اذا شيئاً ، ولكنها عقلانية متذهبة تتعلق المسائل ، وليس كما لدى افلاطون عقلانية منهجية تفتحها .

هاتان السمتان الجديدان كل الجدة لم تلقيا قبولاً بغير مقاومة ، ولسوف نرى أن مؤثر السocratesيين بقي على قيد الحياة في القرن الثالث خلف حجاب الوثائقيات الكبرى .

وضمائنا لحسن فهم هاتين السمتين يتمام قيمتهما وأهميتهما ، يخلق بنا أن نتساءل من كان اولئك الرجال الذين جاؤوا بهذه المبتكرات

وما كان رد فعلهم على الظروف التاريخية الجديدة التي أوجدتها الهيمنة المقدونية .

بقيت آثينا هي مركز الفلسفة ؛ لكن ليس بين الفلاسفة الجدد آثيني واحد ، ولا حتى اغريقي واحد من البر اليوناني ؛ فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث كانوا من الأغراط والدخلاء وقد قدموا من الامصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها ، وهي امصار غير معنية بالتراث المدنى المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى ، ومتاثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهلينية ، وعلى الاخص الصادر منها عن شعوب مجاورة من عرق سامي . فزینون ، مؤسس الرواقية ، رأى التور في كتيموم ، إحدى مدن قبرص ، وهي المدينة عينها التي أنجبت تلميذه برسيوس ؛ أما المؤسس الثاني للمدرسة ، كريزيبيوس، فمن مواليد طرسوس أو صولي من أعمال قيليقيا ، كما ان ثلاثة من تلامذته ، وهم زینون وانتباتر وأرخيدامس، ولدوا في طرسوس ؛ ومن بلدان سامية قحة قدم هيرلوس القرطاجي ، تلميذ زینون ، وبويثيوس الصيدوني ، تلميذ كريزيبيوس ؛ ومن جاء منهم من الامصار القريبة هم اقليانتس الآسوسي (من آسوس على الساحل الايولى) وتلميذان آخران لزینون ، وهما اصفائيوس البوسفوري ودونيسيوس الارقلي في بشتبنة على البحر الاسود ؛ ومن الجيل الذي أعقب كريزيبيوس قدم ديوجينيس البابلي وابولودورس السلوقى من بلاد الكلدانين البعيدة .

لم يكن لاكثر هذه المدن ، بخلاف مدن البر اليوناني ، تقاليد عريقة من الاستقلال القومي ؛ وكان سكانها على استعداد دائم للرحيل ، لدواعي التجارة ، الى أنواع الاصفاع ؛ ويقال ان والد زینون الكثيومي كان تاجراً قبرصياً ساقته شؤون تجارتة الى آثينا ، فآتى منها بكتب السقراطيين ، فلما طالعها ابنه استحوذت عليه الرغبة في السفر

للأستماع الى اولئك المعلمين<sup>(٢)</sup> . بيد ان أنصاف الدخلاء هؤلاء لم يحتفلوا إطلاقاً للسياسة المحلية للمدن الاغريقية . وهذا ما يشهد عليه بمنتهى الجلاء الموقف السياسي لزعماء المدرسة في اثناء القرن المنصرم منذ وفاة الاسكندر (٣٢٣) وحتى تدخل الرومان في الشؤون اليونانية نحو عام ٢٠٥ .

إن المعالم الكبرى لتأريخ اليونان السياسي في ذلك العصر معروفة ؛ فقد كان بمثابة حقل مسحور يتواجه فيه ورثة الاسكندر ، وعلى الاخص ملوك مقدونية والبطالمة . وما كان للمدن أو أحلاف المدن إلا أن تستند الى احدى القوتين المتتصارعتين لتقنادي الواقع تحت هيمنة القوة الأخرى . وكان دستور المدن يتبدل بتبدل من يتولى أمرها ، معتمداً تارة على الحزب الأوليغارشي وطوراً على الحزب الديموقراطي . وكانت اثينا بوجه خاص هي التي عانت سلباً اكثراً من أي مدينة سواها من عوائق تلك المواجهة التي امتدت الى الشرق بأسره . فبعد محاولة لم تؤت ثمارها لاستعادة استقلالها ، وقع ديمادوس<sup>(٣)</sup> (٣٢٢) اتفاقية استسلامها للمقدوني انتباتر الذي أقام فيها حكومة اристقراطية ونصب نفسه سيداً على اليونان بأسرها . ولما خلفه بولسبرشون ، الوصي على عرش مقدونية ، رد الى اثينا نظامها الديموقراطي ليكتب تأييدها ويضمن تحالفها (٣١٩) ؛ غير ان كاسندرى ، ابن انتباتر ، طرد بولسبرشون ، وفرض من جديد على اثينا حكومة اristقراطية بزعامة ديمتريوس الفاليرى<sup>(٤)</sup> ، واحتفظ باليونان وأدام حكمه عليها

(٢) ديجييس الاريتي : حياة الفلسفه ، ك ، ٧ ، ف ، ٢١ .

(٣) ديمادوس : خطيب اثيني (نحو ٣٨٤ - ٣٢٠) ، زعيم الحزب المقدوني وخصم ديموستينيس ، لكنه قضى مع ذلك على يد المقدونيين . « م » .

(٤) ديمتريوس الفاليرى : تولى رئاسة الحكومة الأثينية من ٣١٧ الى ٣٠٧ ، وكان خطيباً ومؤرخاً وتلميذاً لثيوفراسطيس ومن خلفاء ارسطو في المدرسة المشائنية ، وكان له فضل في انشاء مكتبة الاسكندرية الشهيرة . « م » .

رغمًا عن الجهود المتصلة التي بذلها خليفتا الاسكندر الآخران : انتيغونوس الآسيوي وبطليموس اللذان تحالفوا ضده مع المدن الايولية . وفي سنة ٢٠٧ حدث تبدل جديد . فقد أفلح ديمتريوس البوليورقيطي<sup>(٥)</sup> ، ابن انتيغونوس الآسيوي ، في طرد ديمتريوس الفاليري من اثينا ، وفي رد الحرية الى هذه الاختيرة ، وانتزع إمرة اليونان بأسرها من المقدونيين وأعلن نفسه محرر بلاد الاغريق . واقتصر الاثنين من بعده ، وقد خل بينهم وبين أنفسهم ، على ان يصدوا ، بمعونة الحلف الايولي ، كاساندري المقدوني الذي اجتاز مضيق الترمومبيل سنة ٣٠٠ ليمنى بالهزيمة في ايلاتيا . وبعد سنوات من وفاة كاساندري ، تسلم ديمتريوس البوليورقيطي في سنة ٢٩٥ عرش مقدونية الذي سيحتفظ به أسلاؤه . وابتداء من ذلك اليوم وقعت اثينا تحت النفوذ المقدوني بغير منازع تقريباً ؛ وإنما في عام ٢٦٣ فحسب ، وفي عهد انتيغونوس الغوناطي ، أعلن بطليموس الافرجاتي<sup>(٦)</sup> نفسه حامي اثينا والبليوبونيز ، وقادت اثينا بتأييد منه ومن اسبارطة باخر محاولة (فاشلة) لاستعادة استقلالها (حرب الكريميونيد) . ومنذ ذلك الحين بدا على اثينا وكأنها أمست لامبالية بالاحداث ؛ بيد ان مقاومة المقدونيين بقيت مؤثرة في البليوبونيز حيث كانت مقدونية تسعى الى تعزيز نفوذها على ولاة المدن المستبدین ؛ ومعرفو كيف أقام آراتوس ، والي سيقيون ، الديموقراطية في مسقط رأسه ، ثم تولى زعامة الحلف الاخي ACHEEN ، وطرد المقدونيين من جميع أرجاء شبه

(٥) ديمتريوس البوليورقيطي او «آخذ المدن» : ملك مقدونيا من ٢٩٤ الى ٢٨٧ . قهر كاسندرى ، لكنه هزم بدوره من قبل سلوقيوس سنة ٢٨٦ ، وتوفي سنة ٢٨٢ . «م» .

(٦) بطليموس الافرجاتي او المحسن : هو بطليموس الثالث ، ملك مصر (٢٤٦ - ٢٢١) ، حارب السلوقيين والفرس ، وشيد معابد كثيرة في ادفو . «م» .

جزيرة البيلوبونيز ، واسترجع كورنثوس . لكن على الرغم من كل ما بذله من جهود، بل على الرغم من أنه حاول رشوة الحاكم المقدوني لشبه جزيرة أتيكا بالمال ، ما أفلح في خصم الاثنين إلى الحلف ، وطلب مساندة بطليموس . ومعروفة هي النهاية المؤسية لهذا المجهود الأخير الذي بذلته اليونان في نهودها إلى الاستقلال : فقد وجد آرatos نفسه في قبالة عدو يوناني ، هو أقليومانس ملك اسبارطة ، الذي كان جدد الدستور الاسبارطي القديم وتطلع إلى فرض سلطانه على البيلوبونيز ؛ وفي مواجهة هذا العدو استجدى آرatos بحلف ملوك مقدونية الذين كانوا شهروا ، منذ وفاة البوليورقرطي ، عداءهم للحربيات اليونانية ؛ وبالفعل ، أعاده انتيفونوس الدوسوني وفيليبيوس الخامس على قهر أقليومانس (٢٢١) ، ولكنهما وطدا أقدامهما من جديد في اليونان وصولاً إلى كورنثوس . وذهب آرatos ضحية حامي الذي أمر بدس السم له ولاثنين من الخطباء الاثنين كانوا موضع اعجاب شديد من الشعب . ولن يحرر أثينا من النير المقدوني غير الرومان في سنة ٢٠٠ ، ولكن ليس بغية إعادة استقلالها إليها .

ذلك هو الإطار الذي دارت فيه عجلة تاريخ الرواية القديمة بزعماها الثلاثة : زيتون الكتيبومي (٢٢٢ - ٢٦٤) وأقليانتس (٢٦٤ - ٢٢٢) وكريزيبيوس (٢٣٢ - ٢٠٤) . وقد كانت تلك الفذكة التاريخية المقضية ضرورية لحسن فهم موقفهم السياسي . فهذا الموقف واضح لا لبس فيه : ففي هذا الصراع بين المدن اليونانية التي بذلت مجهوداً أخيراً لصون حرياتها وبين ورثة الاسكندر الذين طمحوا في تأسيس دول شاسعة ، لم يتتردد زعماء الرواية في الاختيار ، بل ذهب كل تأييدهم إلى الورثة ، وعلى الأخص إلى ملوك مقدونية : فكانوا بذلك من متابعي سياسة الكلبيين المعجبين بالاسكندر وقورش . ولم يطلب زيتون وأقليانتس لنفسيهما فقط حق المواطنة الاثنين ، بل جاء في

الاخبار أن زينون كان يحرص على لقبه الكتبيوني ويتمسك به<sup>(٧)</sup> . وقد بذل الملوك لهم ضروب الإغراء والملاقة : ويبدو أن هؤلاء حدسوا بما تنطوي عليه هذه المدارس من قوة معنوية ما كان لهم ان يغضوا عنها . وكان انتيغونوس الغوناطي بوجه خاص من كبار المعجبين بزينون ؛ وكان يستمع إلى دروسه كلما، قدم إلى أثينا ، ومن بعده إلى دروس أقليانتس ، ويرفد كلّاً منهما بإعانات مالية ؛ ويوم وفاة زينون ، كان هو الذي بادر إلى الطلب إلى أهالي مدينة أثينا أن يرفعوا ضريحًا على اسمه في ساحة قيراميكوس<sup>(٨)</sup> . وكان شخص زينون من الأهمية ما إذا بعث بطليموس بسفارائه إلى أثينا لم يبارحوها قبل أن يزوروه<sup>(٩)</sup> . وكان انتيغونوس يطيب له أن يحيط نفسه بالفلسفه ؛ وكان من المتربدين على بلاطه آراتوس الصولي ، وهو واضح قصيدة في الظاهرات تتضمن عرضًا لفلكلات اودوكتوسوس ؛ وقد رغب في أن يستقدم إليه زينون نفسه ليكون له مستشاراً ومرشدًا ضميريًّا ؛ بيد أن زينون ، وقد طعن في السن ، أبي النزول عند طلبه ، لكنه بعث إليه باثنين من تلاميذه ، وهما فيلونيدس الطيببي وبرسيوس ، وهو فتى من كتيمون كان يقوم على خدمته فتفقه فلسفياً ؛ وصار برسيوس رجلاً مرموقاً من رجالات البلاط ، وعظم نفوذه حتى إن أرسطون الرواقي طلب التقرب منه وتزلف إليه ، على حد ما جاء في اهنجية طيمونيس . ونجده بعد ذلك بسنوات ، وبالتحديد في عام ٢٤٣ ، على رأس الحامية المقدونية في أكروبول كورنثوس، يوم حاصر القلعة آراتوس السيقيوني ؛ ويلوح أنه في هذا الحصار لقي مصرعه ، وهو

(٧) بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، الفصل الرابع ( ARNIM ، م ، ١ ، العدد ٢٦ ) .

(٨) أي ساحة الخزافين : هي في أثينا يعرف بهذا الاسم لكثرة دكاكين الخزافين فيه .

" م "

(٩) ديوجينس اللايرتي ، ك ، ٧ ، ف ، ١٦٩ ، ١٥ - ٢٤ .

يندود عن القضية المقدونية ضد حربيات اليونان . وتصوره لنا الاخبار ايضاً وهو يتدخل في المفاوضات التي اجراها فيلسوف آخر ، وهو الميغاري مينادامس الإراتري الذي كان له دور سياسي بارز في مسقط رأسه ، مع انتيغونوس بغية تخلص اراثتريا من الطغاة وإقامة الديموقراطية فيها : والحال أن برسيوس لم يكن له من هم ، فيما يظهر ، سوى أن يخدم السياسة المقدونية ، التي كان عمامتها في كل مكان على الطغاة ، فكان تدخله لمنع انتيغونوس من تلبية مطالب مينادامس<sup>(١٠)</sup> .

كما بعث زينون ببرسيوس الى انتيغونوس ، كذلك بعث اقليلانتس بأصفائيروس الى بطليموس الافرجاتي . وكان اصفائيروس هذا هو المعلم الرواقي الذي درس الفلسفة في اسبارطة ، وكان من جملة تلامذته فيها اقليلومانس<sup>(١١)</sup> . وربما كان اقليلومانس هذا استلهم مبادئ الرواقية حين قام بإصلاحاته السياسية واعاد العمل بتشريع ليقورغس في اسبارطة؛ ولكنه ، والحق يقال ، ما كان ، يتمتع ، شيمته في ذلك شيمة أي اسبارتني آخر ، بتلك الروح الهلينية التي كانت تعتمل في صدر عدوه ، آرتوس السقينيوني ، زعيم الحلف الاخي .

يختلف عالم الرواقيين السياسي اختلافاً بيناً اذن عن عالم افلاطون ، مثلاً . ولئن تبؤوا في اثنينا مكانة مرموقة ، فما ذلك بصفة مستشارين سياسيين كما الحال من قبل ؟ فقد حفظ لنا ديوجينس اللايرتي (ك ٧ ، ف ١٠) ، وان خلط بينهما ، المرسومين اللذين منع

(١٠) INDEX STOICORUM HERCULANENSIS العמוד ١٣ (آرنيم ، ١م ، ١ ، العدد ٤٤١) : اثينابوس : مادبة السفسطائيين ، ك ٦ ، ٦ ٢٥١ ب (آرنيم ، ١م ، ١ ، العدد ٢٤٢) : بوزانياس : وصف اليونان ، ك ٢ ، ف ٨ ، ٤ : ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤٣ .

(١١) بلوتارخس : حياة اقليلومانس ، الفصل الأول .

بموجبهما شعب اثينا زينون إكليلًا من الذهب وضريراً في قيراميكوس؛ والحال أنه جاء فيما : «علم زينون من كتيم ، ابن مناسيس ، الفلسفة لستين عديدة في مدينتنا ؛ وكان رجلاً صالحًا دعا الفتى الذين يتربدون عليه إلى الفضيلة والعفة ، وأخذ بأيديهم إلى الصراط المستقيم، وكانت القدوة التي أعطاها للجميع هي حياته بالذات ، وكانت مطابقة للنظريات التي شرحها لهم ». تقدير عظيم أذن لصفاته الأخلاقية ، ولكن لا إشارة على الاطلاق إلى دوره السياسي .

(٢)

## مصادر معرفتنا بالرواية القديمة

لا تتوافر لنا بتعليم زينون وكريزيبيوس إلا معرفة غير مباشرة؛ فمن تصانيف زينون الكثيرة ومن تأليف كريزيبيوس الخمسة والسبعينة لم يبق لنا إلا بعض العناوين التي ذكرها ديوجينس اللايرتي وسوى شذرات رهيبة . والمؤلفات الرواقية الوحيدة التي بحوزتنا ، أعني مؤلفات سنيكا وابقتوس ومرقوس - اوراليوس ، تعود إلى عصر الامبراطورية ، أي بعد تصرم قرون أربعة على تأسيس الرواقية . ولا سبيل امامنا لإعادة بناء تعليم الرواقية القديمة إلا ببحثنا عن الآثار التي تحفظ منها لدى هؤلاء الكتاب الثلاثة ولدى كتاب غيرهم؛ وهذا بمنتهى الصعوبة ، لأن مصادرنا الرئيسية تعود إلى عصر متاخر جداً؛ ونخص بالذكر هنا الانتقائين من أمثال شيشرون الذي يرجع تاريخ كتاباته الفلسفية إلى اواسط القرن الأول قبل الميلاد ، وفيليون الاسكندري ( مطلع القرن الأول للميلاد ) ؛ أو كذلك الخصوم من أشباه بلوتارخوس الذي حدر في نهاية القرن الأول

كتابه ضد الرواقين وتقاضيات الرواقين ، والشكى سكتوس امبيريقوس من اواخر القرن الثاني للميلاد ، والطبيب جالينوس الذي كتب في الفترة نفسها يتهجم على كريزيبيوس ، واخيراً آباء الكنيسة ، وبخاصة منهم اوريجانوس ، في القرن الثالث للميلاد . ومن جميع هذه المظان والمصادر المشوبة بالاقتضاب والبتر اوسوء النية نستطيع ان نفرد مكاناً على حدة لخلاصة المنطق الرواقي التي قبسها ديوجنس اللايرتي ، في كتابه السابع ( ف - ٤٩ - ٨٣ ) ، من مختصر الفلاسفة لديوقليس المغنيسي ، وهو كلبي صديق ملياغروس الغداري الذي عاش في مطلع القرن الاول قبل الميلاد . وخلا هذا الاستثناء ، تبع كل ذلك الأدب من المنازعات التي نشبت ابتداء من القرن الثاني بين الوثوقية الرواقية والاكاديمية او الشراك : هكذا ندين ، مثلًا ، بمصدرنا الرئيسي عن المذهب الرواقي في المعرفة لشيشرون في كتابه الاكاديميات الذي كتبه بقصد محاربة ذلك المذهب . وروح الجحاج والسباح هذه لا توائم العرض الموضوعي الدقيق ، وكثيراً ما يعمد بلوتارخوس ، على الاخص ، الى تزوير فكر الرواقين فيما يتمكن بسهولة اكبر من إبراز التناقض فيما بينهم . تاهيك عن أن هذه الكتابات متأخرة زمنياً ، وما لم تنص صراحة على أسماء واضعي المذاهب ، فإنه يعسر جداً في كثير من الاحيان التمييز بين آراء قدامي الرواقين ، أي روادي القرن الثالث ، وآراء الرواقية المتوسطة في القرن الثاني والاول قبل الميلاد : أضف الى ذلك أنه تكثر الاختلافات في التفاصيل في تعاليم الرواقية القديمة ، رغمما عن اتفاقها في الخطوط العامة . لا يجوز اذن أن نكتم عن انفسنا الطابع المتكلف الى حد ما لأي عرض إجمالي للرواقية ، المعاد بناؤها بممثل هذه المعطيات الفقيرة ؛ ولسوف نت忤د من مذهب زينون منطلاقاً لنا ، مع إشارتنا كلما عرضت مناسبة الى ما عدله فيه أو أسقطه خلفه اقليانتس أو كريزيبيوس .

(٣)

كان زينون الكتبيومي تلميذ اقراطيس الكلبي ، واستلبون الميلغاري ، وكزينوقدراطس وبوليمونس ، خليفة افلاطون في رئاسة الاكاديمية ؛ وكان على صلة بديودوروس الكرونوصي وتلميذه فيلون الجدي . وهذه بحد ذاتها تأثيرات متباعدة بما فيه الكفاية . وكان زينون يتباهى ، فضلاً عن ذلك ، بأنه « يقرأ القدامى » ، ويُعد مذهبة من بعض المناحي تجديداً للهرقلية . بيد أن هذه التأثيرات التي نوه بها المؤرخون القدامى ( وعلى الأخص ابوالونتنيوس الصوري في كتاب له عن زينون<sup>(١٢)</sup> ) تبقى مسألة نشأة الرواية محفوفة بالإبهام . فأغلب الظن أنه أخذ عن الميلغاريين حب الجدل الجاف والمجرد الذي اتسمت به دروس الرواية القديمة ؛ وفضلاً عن ذلك فإن استلبون ، الذي تردد زينون على دروسه أكثر من سواه ، يُعد عديل الكلبيين في ازدرائه للأحكام المسبقة ويدرج في عداد أولئك الذين بروا النفس اللامنفلعة مكانة الصدارة<sup>(١٣)</sup> . أما الأكاديمي كزينوقدراطس فقد غالى مغالاة شديدة في دور الفضيلة حتى بدت له شرط السعادة<sup>(١٤)</sup> ؛ كما كان بوليمونس يقدم ، نظير الكلبيين ، المران والتعود على التربية الجدلية الخالصة ، ويعُرِّف الحياة المثل بيتها الحياة المطابقة للطبيعة . أفلم يكن اسبيسيوس اعترض أصلاً على اللذة بممثل القوة التي اعترض بها عليها انتستانس ؟ هكذا كانت كل هذه الحركة المترددة وذات التزعة الطبيعية ، التي عمت أكثر

(١٢) ذكره ديوهينس البارتي، ك ٧، ف ٢؛ انظر ك ٧، ف ١٦.

<sup>١٢</sup> ستوبوس، *المنتخبات*، ف ١٠٨، ٢٢.

(١٤) شيشرون : التوسكلوميات ، ك ٥ ، ف ١٨ ، ٥١ .

المدارس في عهد الاسكندر ، تسهم في توطيد نفوذ الكلبي اقراطس ، وان معدلاً بمعاذب الاكاديمية المتسمة بقدر اكبر من اللين . لكن ما اعظم البون مع ذلك بين هذه المؤشرات العامة وبين المذهب الرواقي الذي لا يمكن رده الى مجرد نظرية تربوية اخلاقية والذي يمثل في الحقيقة رؤية رحبة للكون ستهيمن على الفكر الفلسفى والدينى على امتداد العصور القديمة وشطر من العصور الحديثة : فلકأننا هنا امام منطلق جديد ، لا أمام مواصلة للمدارس السقراطية التي كانت شرعت بالاحتضار .

أيتعين علينا ان نطلب أصل المذهب الرواقي في تراب اليونان ؟ الجواب بالايجاب فيما يبدو ، ولو جزئياً على الاقل . وبالفعل ، إن فكر القرن الرابع لا يستوعبه لا مذهب ارسسطو وافلاطون التصوري ولا تعليم السقراطيين : فهو اكثر تنوعاً بكثير . فقد ازدهرت يومئذ المدارس الطبية ، وعكفت على دراسة مسائل عامة مثل طبيعة النفس وبنية الكون : ولنستدرك هنا الظهور المباغت للطب في محاجرة فيدروس ( انظر المجلد الاول ، ص ١٠٩ ) ، وعلى الاخص في محاجرة تيماؤس لافلاطون .

يذكر الطبيب جالينوس ، وهو من خيرة مصادرنا في تاريخ الرواقية ، في كتابه ضد يوليانيوس أن زينون وكريزيبيوس وبقية الرواقيين كتبوا مطولاً في الامراض ، وان مدرسة طبية يكاملها ، هي المدرسة « المنهجية » ، كانت تنسب نفسها الى زينون ، وأخيراً ان نظريات الرواقيين الطبية كانت هي عينها نظريات ارسسطو وافلاطون . وهو يلخصها على النحو الآتي : إن في الجسم الحي اربع كيفيات متقابلة مثنى مثنى : الحار والبارد ، الجاف والرطب ؛ وركائز هذه الكيفيات أحلاط اربعية : الصفراء والسوداء ، والبلغم الحامض والبلغم المالح ؛ وتكون صحة الجسم في مزيج موفق بين تلك الكيفيات الاربع ،

وينجم المرض ( على الاقل المرض الغاذى ) عن فيض او نقص في احدى هذه الكيفيات ، بينما تنشأ امراض اخرى عن انقطاع الاتصال بين اجزاء الجسم . وقد يتفق ايضاً أن يؤكد كاتب مثل فيلمن الاسكندرى على نحو جازم قاطعاً أن بعض الآراء الفيزيقية للرواقيين ( حول مقر النفس في القلب ، وحول الهضم ، وحول مدة الحبل ) لا تعدو ان تكون آراء اقتبسها الطبيعيون عن الاطباء<sup>(١٥)</sup> .

في مقدورنا أن نحدد مدى هذه الاقتباسات بشيء من الدقة بالاستعانة بالشذرات التي بقيت لنا من كتابات ديوقليس الكارستى ، وهو طبيب من القرن الرابع ذكره أرسطو . فبمقتضى المذهب الفيزيولوجي المنسوب كما رأينا الى الرواقيين ، كان ديوقليس يعتقد ان ظاهرات الحياة لدى الحيوان محكومة بالحار والبارد ، وبالجاف والرطب ، وان في كل جسم حي حرارة فطرية تصهر الأطعمة الداخلة الى المعدة وتتناثر منها الاختلاط الاربعة : الدم والصفراء والبلغمين ، والنسب بين هذه الاختلاط هي صاحبة القول الفصل في الصحة والمرض . بيد أنه كان يعتقد ، من جهة اخرى ، أن الهواء الخارجي ، الذي يجذبه الى القلب الحنجرة والبلعوم والمسام ، يتحول ، حالما يصير الى القلب ، الى نفس هو مقر العقل ، وهذا النفس هو الذي ينتشر في عموم الجسم فيمكنه من أن يتماسك ، وهو الذي تصدر عنه اخيراً الحركات الارادية كافة . يقول ديوقليس : « هكذا تتآلف الاجسام الحية من شيئين : الحامل والمحمول . فالحامل هو القوة ، والمحمول هو الجسم ». وتنجم كثرة من الامراض عن انسداد في مجرى هذه القوة ،

---

(١٥) مجازات القوانين ، ك ٢ . الفقرة ٦ : القوانين الخاصة ، ك ٢ ، ف ٢ . مسائل في سفر التكوين ، ك ٢ . ف

وهي هنا والنَّفَسُ شيء واحد ، إذ يحول تراكم الاختلاط في الاوعية دون دورانها فيها .

تلکم هي بعینها نظريات الرواقيين في الكائن الحي . بيد أن التفسير عندهم معهم : فهم يتصورون كل جسم ، سواء أكان حيًّا أم جمادًا ، على مثال الكائن الحي : فالنَّفَس ( بنوما PNEUMA ) الذي فيه هو ما يمسك الأعضاء ويشدّها إلى بعضها بعضاً ، واختلاف درجة توبر هذا النَّفَس هو ما يفسر صلابة الحديد وصلادة الحجر على حد سواء . والكون في جملته ( كما في محاورة تيماؤس المشبعة بالافتخار الطبية ) عبارة عن كائن حي ایضاً ، تتماسك أجزاؤه بفضل النَّفَس التي هي بدورها عبارة عن نَفَسٍ ناريٍ يتغلغل في الأشياء قاطبة .

جلي للعيان اذن أن الصورة الرواقية عن الكون تعود في أصلها إلى افكار طبية انبثقت عن الطبيعيات القبسقراطية ثم تراكتب من جديد في مذهب طبيعي وأخر فلكي . زد على ذلك ان الرواقيين ليسوا في ارجح الظن هم أول من وضع في ذلك العصر نظرية حيوية في الفلك انطلاقاً من نظريات طبية . فقد كان لا يزال هناك ، في النصف الثاني من القرن الرابع ، بعض الفيثاغوريين ؛ وقد تردد عليهم ارسطوكسانس التارنتي ، الذي تتلمذ فيما بعد على ارسطو واشتهر بتعريفه للنَّفَس بأنها تناغم الجسم ، وترك لنا أسماء اربعة منهم<sup>(١٦)</sup> . والحال ان اسكندر بوليستور<sup>(١٧)</sup> ، وهو من اصحاب المصنفات المتعددة الموضوعات في القرن الاول قبل الميلاد ، ترك لنا في المدونات الفيثاغورية خلاصة عن نظرية فيثاغورية في الفلك ؛ وهذه النظرية الفلكية تمت بصلة قربى وثيقة ، في تفاصيلها ، إلى آراء الطبيعيين

(١٦) ديوجينس الابيري ، ك ، ٨ ، ف ، ٤٦ .

(١٧) أبي العالمة . « م » .

الاليونيين من المرحلة الاخيرة (القديمون وديوجينس) والى آراء الاطباء من القرن الرابع معاً : والمحاور التي تدور حولها هذه النظرية هي : فرضية زوجين من القوى ، الحار والبارد ، الجاف والرطب ، تنجم عن التفاوت في توزيعهما الفصول المختلفة في الكون والامراض في الجسم : والصفة الالهية للحرارة ، علة الحياة ، التي تنتج اشعتها ، المبنية عن الشمس ، حياة الموجودات ؛ والنفس الخالدة خلود الكائن الذي تفيض عنه ، والتي هي جزء من الاثير الحار المفترض بالبارد يتغذى بتدفق الدم ؛ والعقل الذي عنه تصدر الاحساسات ؛ وغير ذلك من السمات التي لا حاجة بنا الى تفسيرها ، على نحو ما فعلنا حتى الان ، بتأثير متأخر للرواقيين على الفيثاغوريين المحدثين من القرن الثاني او من القرن الأول ، وذلك ما دمنا نلتقيها جميعها في عصر سابق للرواية . ثم ان بعض هذه السمات ، نظير قسمة النفس الثلاثية الى إدراك PHRÉNES وعقل NOUS وقلب THUMON ، تتسم بطابع قديم للغاية . هذه الفيثاغورية ، المشربة بأفكار طبيعية وطبية ، قد سبقت اذن الرواية . ولنلاحظ على كل حال ان نظرية ارسطوکسانس التارينتي في النفس بصفتها تنااعماً تتصل اتصالاً وثيقاً بالافكار الطبيعية : فالطابع الموسيقي لهذه الصورة المجازية يختفي او يكاد لدى تشبيه ذلك التنااعم بصحة الجسم وحصره بالنصيب المتعادل الذي تشارك به العناصر الاربعة في حياة الجسم<sup>(١٨)</sup> ؛ وبال مقابل تبرز بجلاء النظرية الطبيعية ونظرية الفيثاغوريين الفلكية التي ترك لنا اسكندر بوليهستور خلاصة عنها .

على هذا النحو أحييت من جديد النزعة الحيوية الطبيعية التي تختلف أشد الاختلاف عن الآلية الرياضية التي اتجه اليها افلاطون :

(١٨) لوقراسيوس . في طبيعة الاشياء ، ك . ٢ ، ف . ١٠٢ - ١٢٤ ، ١٢٥ - ١٢٦ .

ولا مرية في ان الكون الحي الذي قال به الرواقيون يرتبط بمأثور إيوني (ملحوظ أصلاً حتى في الكون الافتلاطوني الرياضي الذي اعتبره محاورة تيماؤس كائناً حياً) . ولكن حتى في حال التسليم بهذه المؤثرات يبقى الجانب الرئيسي من الرواقية القديمة بلا تفسير . فالمكانة التي يفرد لها الرواقيون الله في الكيفية التي يتصورون بها صلة الله بالانسان وبالكتن تتسم بسمات جديدة لم يسبق لها قط ان التقينها لدى الاغريق . فالإله الهليني ، إله الاسطورة الشعبية ، مثله مثل الخير المطلق الذي قال به افلاطون أو العقل المطلق الذي قال به ارسطو ، كائن له ، ان جاز القول ، حياة على حدة ، كائن يجهل في وجوده الأمثل جيشان البشرية وأدواتها وصرف الكون وتقلباته : كائن هو مثال الانسان والكون ، فلا يؤثر عليهما إلا بسحر جماله ؛ وإرادته لا دود لها على الاطلاق ، وافلاطون ينحي باللامنة على من يعتقد بإمكان استعماله بالصلوات : صحيح ان افلاطون كان أداة أيضاً للمعتقدات القديمة الفائلة بإله غير على امتيازاته ؛ غير ان الطيبة التي وضعها في مقابل هذه الغيرة هي كمال عقلي ، ما نظام الكون إلا من إشعاعه ، ولا تمت بصلة الى الطيبة الأخلاقية . ولا ريب أيضاً في ان الاغريق كانوا ، الى جانب تلك الآلهة الاولبية ، يتعرفون في ديونيسوس إليها يتحدد بموجته وابتعاثه الدوريين ايقاع حياة المؤمنين به ؛ فالمؤمن يشارك في القصة الالهية ؛ فيعيش ويمثل بنوع ما افعال الاله ، ويتحدد به من خلال طقوس التهتك التصوف حتى لا يعود يؤلف وإيه إلا كائناً واحداً : وهكذا فإن الاله ، في العبادة البالخوسية ايضاً ، لا ينزل الى حيث الانسان ، بل يدع للانسان ان يرقى إليه .

بيد أن إله الرواقيين ما هو بإله اولببي ولا بإله ديونيسي . وإنما إله يحيا مع عشر البشر والكائنات العاقلة وينظم كل ما في الكون لصالحهم : وقوته تتغلل في الاشياء طرأ ، وما من تفصيل مهما استدق

يفلت من عنایته الإلهية . ويفهم الرواقيون صلة هذا الإله بالانسان وصلته بالكون فهماً جديداً كل الجدة : فهو لا يعود ذلك المتجدد الغريب عن العالم ، الذي يجذبه اليه بسحر جماله : بل هو صانع العالم بالذات ، وفي عقله صمم خطته : وما فضيلة الحكيم لا بذلك التمايل مع الله الذي كان يحلم به افلاطون ، ولا بتلك الفضيلة المدنية والسياسية الخالصة كما رسم أرسطو معالها : وإنما هي قبول الصنيع الالهي والمشاركة في هذا الصنيع بما يؤتاه الحكيم من فهم له .

هذا التصور هو في الواقع تصور الساميين عن الله المتحكم الكلي القدرة بمصير البشر والأشياء ، وهو مغاير كل المغايرة للتصور الهليني . وزينون الفينيقي هو من سيحدد للنزعه الهلينية منحاماً وإيقاعها . وأرجحظن أن ذلك التصور لم يتم استيراده بصورة مبالغة إلى الفكر الاغريقي : فإله افلاطون في محاجرة تيماؤرس إله فاطر ، وإله محاجرة القوانين مهمتم بأمر الانسان ومدبر للكون في تفاصيله كافة ؛ وإله سocrates كما صوره كزينوفونس هو من أعطى البشر حواسهم ومويلهم وذكاءهم ، وهو من يرشدهم ويسدد خطأهم عن طريق وسطاء الوحي والعرفة . هكذا تكون فكرة القدرة الفاتحة والعناية الإلهية قد ارتسمت معالها منذ ذلك الزمن ، بيد أنها ستغدو مع زينون حجر الزاوية في الفلسفة . وسوف نرى في تتمة تاريخنا هذا كيف كان هذان التصوران ، السامي والهليني ، يجنحان تارة إلى الانصهار ، وطوراً إلى التواجه ، مع الوعي التام لما بينهما من اختلاف وتباين : ولربما سنجد ، في مختلف الاشكال التي سيتبثسها النزاع فيما بينهما وصولاً إلى العصر الحاضر ، مظهراً من أعمق مظاهر التعارض والتضاد في الطبيعة الإنسانية .

(٤)

## العقلانية الرواقية

بهذه الموضعية المركزية ترتبط تتمة المذهب ؛ فزيتون هو في المقام الاول نبي اللوغوس ، وما الفلسفة إلا وعيينا بأن لا شيء يصمد له أو لا شيء بالآخر يوجد خارج نطاقه ؛ فالفلسفة هي « علم الاشياء الالهية والبشرية » ، أي جميع الكائنات العاقلة ، أي الموجودات طرأ ، وذلك ما دامت الطبيعة مستوعبة هي نفسها في الاشياء الالهية . وبذلك تكون مهمتها قد رسمت ؛ وسواء أتعلق الامر بالمنطق وبنظرية المعرفة أم بالأخلاق ام بعلم الطبيعة أم بعلم النفس ، فإن قوام هذه المهمة في الاحوال جميعاً استبعاد اللامعقول وبرؤية فعل العقل الخالص وحده ، دون سواه ، في الطبيعة كما في السلوك . بيد انه ليس لعقلانية اللوغوس هذه أن توقعنا في الوهم ؛ فما هي باستمرار لعقلانية العقل أو لعقلية سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كان كل قوام هذا المذهب العقلي منهجاً جديلاً يمكن معه تخفي المعطى الحسي لبلوغ الصور أو الماهيات النسبية الى العقل . وبالمقابل لا تنتظري الوثوقية الرواقية على أي منحي منهجي من هذا القبيل؛ فليس مبتغاها كما من قبل استبعاد المعطى المباشر والحسي ، بل على العكس معاينة العقل وهو يتجسد فيه ؛ وليس ثمة من تقدم يقود من المحسوس الى المعقول ، إذ ليس ثمة من فارق بين واحدهما والاخر ؛ وحيثما يراكم افلاطون الفروق ليخرج بنا من الكهف ، لا يعain الروaci سوى وحدة هوية . وكما ان قصص الالهة في الاساطير الاغريقية تبقى خارج نطاق تاريخ البشر بينما التاريخ البشري في التوراة هو نفسه قصة إلهية ، كذلك فإن المعقول في الافلاطونية يقع خارج المحسوس ، بينما يحوز العقل ، في نظر الرواقية ، ملاعه وتمام ماهيته في المحسوسات .

من هنا كان التضامن اللازم بين اقسام الفلسفة الثلاثة : المنطق

والطبيعتيات والأخلاق ، وهي الاقسام التي يوزع بينها الرواقيون ، صنبع الافلاطونيين ، المسائل الفلسفية . وبالفعل ، إنهم لا يقررون لأي قسم من هذه الاقسام ، رغمًا عن تباين موضوعاتها ، بأي استقلال ذاتي (خلافاً لأرسطو ، مثلاً ، الذي يمكن ان تنحط عنده الأخلاق الى منزلة الوصف الخالص للطبائع بمعزل عن بقية فلسفته ) ، بل يقيمون بينها جميعها ترابطًا لا فكاك فيه ، على اعتبار ان عقلاً واحداً متماثلاً هو ما يربط في الجدل النتائج بالمقدمات ، ويجتمع في الطبيعة بين العلل كافية ، ويقيم في السلوك اكمال التوافق بين الافعال . ومن المستحيل الا يكون رجل الخير هو عينه رجل الطبيعتيات والجدل ؛ فمن المتuder تحقيق العقلانية في أي من هذه المضامير الثلاثة على حدة ، وعلى سبيل المثال تعقل مسيرة أحداث الكون ، بدون تعقل المرء في الوقت نفسه لسلوكه ذاته . هذا الضرب من الفلسفة الكلية ، التي تفرض على الانسان الصالح تصوراً معيناً عن الطبيعة والمعرفة ، بدون امكانية تقدم أو تحسن ، هو من أجدد ما دخل الى اليونان من المستحدثات ويعيد إلى الذهان المعتقدات الشائعة على نطاق واسع في الديانات الشرقية . من هنا ايضاً كانت صعوبة البدء واحتمالية التردد في ترتيب تلك الاقسام التي لا سبيل الى اكتشاف ترتيبها الهرمي نظراً الى ان الوصول إليها كلها يتم دفعة واحدة ؛ فان قررنا ان نبدأ بالمنطق ، وجدنا الطبيعتيات تحت تارة المرتبة الثانية لأنها تحتوى تصور الطبيعة الذي منه تُشتق الاخلاق ، وتطوراً المرتبة الثالثة لأنها تتوّج بثنولوجيا هي ، بحسب نص قاطع لكريزيبوس ، السر الذي من وظيفة الفيلسوف ان يسارينا به<sup>(١٩)</sup> . على هذا النحو تتجه الرواقية تارة نحو التطبيق الاخلاقي ، وطوراً نحو معرفة الله ؛ وهو تردد سنستوعب لاحقاً كامل مداه ومغزاه .

---

(١٩) بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، الفصل ٩ ( آرنيم ، م ٢ ، العد ٤٢ ) .

(٥)

## منطق الرواية القديمة

لأشأن لنظرية المعرفة إلا أن تعيد إلى المحسوس مضمار اليقين والعلم الذي حرص أفلاطون على إبعاده عنه . فالحقيقة واليقين مقوهما في الادراكات الحسية العادي ، ولا يتطلبان أية صفة لا توافر في الإنسان العادي ، حتى ولو كان على جهل مطبق ؛ صحيح أن العلم لا يعود إلا إلى الحكيم ، ولكنه لا يخرج من جراء ذلك عن نطاق المحسوس ، بل يبقى لصيق تلك الادراكات الحسية العادي التي هو لها تنسيق وتنظيم .

تنطلق المعرفة ، بالفعل ، من الصورة التي يخلفها في النفس شيء واقعي انطبع فيها ، وهذا الانطباع أشبه ما يكون لدى زينون بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع ، او لدى كريزيبوس بالتغير الذي يحدثه في الهواء لون او صوت . هذه الصورة هي ايضاً ، اذا شئنا ، اول حكم على الاشياء ( هذا الشيء ابيض او اسود ) يعرض للنفس ، والنفس في حل من ان تقبل او ترفض بملء طوعها منحه تصديقها OUGKHATATHESIS . فان منحته إياه عن خطأ ، وقعت في الغلط والظن الكاذب ؛ وان منحته إياه عن صواب ، بلغت الى فهم الموضوع المناظر للصورة او تمثله KATALEPSIS ؛ وينبغي ان يكون واضحاً لنا أنها لا تكتفي في مثل هذه الحال باستنتاج الموضوع من الصورة ، وانما تمسك به مباشرة ، وببيقين تام ؛ تمسك بالاشياء ، لا بالصور ؛ وذلك هو ، بملء معنى الكلمة ، الاحساس الذي هو فعل عقلي متمايز أشد التمايز عن التصور أو التخيل .

لكن كيلا يكون التصديق مغلوطاً وكيفما يفضي على العكس الى الادراك ، فلا بد ان تكون الصورة هي نفسها أمينة ؛ وهذه الصورة الامينة ، التي تؤلف من ثم معيار الحقيقة او على الاقل أحد معاييرها ،

هي التمثيل المحيط PHANTASIA KATALEPTIKE الذي أصاب شهرة : وليس المقصود بالمحيط هنا أنه قادر هو نفسه على أن يحيط بالشيء أو ان يتمثله ( وهذا لغو ، لأن التمثيل سلبية خالصة وغير فاعل ) ، وإنما أنه قادر على انتاج الحكم الصحيح أو الادراك . صفة المحيط تشير اذن الى وظيفة التمثيل لا الى طبيعته : وحينما يعرفه زينون بأنه « تمثل منطبع في النفس ، متختلف عن موضوع واقعي ، ومطابق لهذا الموضوع ، بحيث ما كان ليكون له وجود لو لا صدوره عن موضوع واقعي » ، فإنه لا يزيد على ان يحدد دوره بدون أن يبين ما ماهيته : فالتمثيل المحيط هو ذاك الذي يسمح بالادراك الصحيح ، بل الذي ينتجه بمثابة الحتمية التي يخضس بها الثقل كفة الميزان . لكن ما الذي يميزه عن تصور غير محيط ؟ هذا سؤال ما كان للرواقيين ، على ما يرى الأكاديميون ، ان يجيبوا عنه : والحق أنه يعسر الفرز بجواب . وأرجح الظن أنه يتعمّن القول ، ما دام التمثيل المحيط يتبع لنا إلا انتظام موضوعاً بأخر ، إن التمثيل المحيط هو ما تمر فيه الصفة الخاصة ، وبنوع ما الشخصية ، التي يرى الرواقيون أنها تميز دوماً موضوعاً بعينه من كل موضوع سواه ، التمثيل الذي يرى سكتوس أنه يتصرف بطابع ذاتي يميزه من كل ما عداه ، أو الذي يرى شيشرون أنه يبين بكيفية خاصة عن الاشياء التي يمثلها .

ان التمثيل المحيط ، المشترك بين الحكيم والجاهل ، يمدنا على هذا النحو بدرجة أولى من اليقين : اما العلم ، وهو وقف على الحكيم ، فما هو إلا زيادة في هذا اليقين بحيث يصل الى الصلابة المطلقة دون ان يغير مضمونه : فالعلم هو « الادراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل »<sup>(٢٠)</sup> . ويلوح فعلاً ان صلاحة العلم ترجع الى ان الادراكات

(٢٠) فيليون الاسكندرى ، في آرنيم ، م ٢ ، العدد ٩٥ .

تتأثر ويساند بعضها بعضاً لدى الحكيم بحيث يتمكن من استشفاف توافقها وائتلافها العقلاني؛ وحتى الفن، وهو عندهم وسيط بين الادراك العادي والعلم، هو في نظرهم «نسق من إدراكات جمعت بينها الخبرة، يهدف إلى غاية جزئية نافعة للحياة». هكذا نرى العقل يجمع ويحشد ضروب اليقين المفردة والآنية الناجمة عن الإدراكات ويعزز واحدها بالآخر. والعلم هو الادراك الموثوق والأكيد لأنّه شامل، مما يعدل القول بأنه منظّم وعقلاني.

كان زينون يلخص على نحو لا يخلو من الغرابة نظرية اليقين هذه. «كان يبسط يده ويمد أصابعه ويقول: «هذا هو التمثال»؛ ثم يثني أصابعه ثنياً خفيفاً ويقول: «هذا هو التصديق». ثم يطوي قبضته ويقول: هذا هو الادراك؛ وأخيراً يضغط على قبضته اليمنى بيده اليسرى ويقول: «حاكم العلم الذي ما أؤتيه إلا الحكيم»<sup>(٢١)</sup>. وهذا معناه، اذا ما أحسناً فهم مقطع شيشرون هذا، ان التمثال المحيط او غير المحيط لا يمسك شيئاً، وأن التصديق يهيء للادراك، وأن الادراك أخيراً هو وحده الذي يمسك بالموضوع، واكثر منه بعد العلم. هكذا يتبيّن لنا بأي معنى ضيق يمكن ان يقال عن الرواقيين انهم حسبيون؛ فلو لم يكن هناك من معارف اخرى غير المعرف بال الموجودات الحسية، لصح فيهم قول ذلك؛ بيد ان هذه المعرفة مشربة من البداية بالعقل ومتاهيّة سلفاً للتكييف مع العمل المنهجي للعقل. وعندهم أن الأفكار الشائعة أو الفطرية، نظير فكرة الخير أو فكرة العادل أو فكرة الآلهة، وهي أفكار تتكون لدى جميعبني الانسان في سن الرابعة عشرة، لا تتشتّق اطلاقاً، رغمما عن ظاهر الحال، من مصدر للمعرفة متميّز عن الحواس؛ بل جميع هذه الأفكار او المعانٍ تتشتّق من

---

(٢١) شيشرون - الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، الفقرة ١٤٤ ( آرنيم ، م ، ١ ، العدد ٦٦ )

استدلالات عفوية انطلاقاً من إدراك الأشياء؛ ففكرة الخير، مثلاً، تأتي من مقارنة يجريها العقل بين أشياء يتم إدراكتها مباشرة بصفتها خيراً<sup>(٢٢)</sup>؛ وفكرة الله تأتي، استناداً، من مشهد جمال الأشياء؛ وكل ما في الأمر أن هذه الاستدلالات عفوية ومشتركة بين الناس كافة. من هنا كان في مستطاع الرواقين، بدون أن ينافقوا أنفسهم، أن يختاروا معايير جد مختلفة للحقيقة: التمثال المحيط، كما لدى كريزيبيوس؛ العقل والاحساس والعلم، كما لدى بوئيروس؛ أو كذلك الاحساس والتصور القبلي أو التصور الشائع لدى كريزيبيوس أيضاً؛ وجميع هذه المعايير تتناول وتترابط وتتكافأ في الواقع، وذلك ما دام محورها جميعاً إما الصورة التي تستدعي وجوباً الإدراك، وإما الإدراك وارتباطه بإدراكات أخرى. ولا يمكن أن يكون للنشاط العقلي من قوام إلا في فعل إدراك الموضوع الحسي؛ ففي مستطاع الإنسان أن يجرّد، أن يضيّف، أن يركّب، أن ينقل من حال إلى حال، لكن ليس في مستطاعه أبداً الخروج عن دائرة المعطيات الحسية<sup>(٢٣)</sup>.

هناك، إلى جانب المحسوسات، ما يمكن قوله عنها، ما يمكن التعبير عنه باللغة، وبكلمة واحدة: المقول LEKTON؛ فتمثل الشيء ينتجه في النفس الشيء نفسه؛ لكن ما يمكن قوله عنه هو ما تتمثله النفس بصدق هذا الشيء، وما تتمثله النفس لا يعود هو عينه ما يولده الشيء في النفس<sup>(٢٤)</sup>. وهذا تمييز عظيم الأهمية في فهم دور الجدل لدى الرواقين. فالجدل عندهم ينصب لا على الأشياء، وإنما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بالأشياء. وأبسط هذه

(٢٢) شيشرون: في الغايات، لـ ٢، فـ ١٠.

(٢٣) ديوقليس، نقلأً عن ديوجينس الاليري، لـ ٧، فـ ٥٤ (آرنيم، مـ ٢، العدد ١٠٥)؛ ليقناطوس: المباحث، لـ ١، فـ ٦، ١٠.

(٢٤) سكستوس: ضد الرياضيين، لـ ٨، فـ ٤٠٩ (آرنيم، مـ ٢، العدد ٨٥).

المنطوقات الصادقة أو الكاذبة ، او الاحكام AXIOMATA ، تتتألف من موضوع معتبر عنه باسم موصوف أو بضمير ، ومن محمول معتبر عنه بفعل ، والمحمول KATEGOREMA بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً مثل : يتنزه ، ومجموع الموضوع والمحمول : سقراط يتنزه ، يؤلف مقولاً كاملاً AUTOTELES ، او حكماً بسيطاً<sup>(٢٥)</sup> .

ان نمط القضايا الحتمية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة الى نمط المنطق الافتلاطوني - الارسطوطاليسي ؛ فالقضايا لا تعبر اطلاقاً عن علاقة بين معانٍ أو تصورات؛ فموضوعها على الدوام جزئي ؛ سواء أكان محدداً (هذا) أم غير محدد (احدهم) ام نصف محدد (سقراط) ؛ والمحمول على الدوام فعل ، اي شيء يقع للموضوع . على هذا النحو يتخلص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسكنراطيون بقصد امكانية قول شيء على آخر ؛ وهو إذ يجهل مفهوم المعاني وما صدقها يجهل ايضاً عكس القضايا وينقض يده من الآلة المعقّدة لقياس الارسطوطاليسي . فمادة الجدل هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل .

وما ذلك لأن الرواقيين لم يحتظروا ، هم أيضاً، بالقياس ؛ بيد أن علة النتيجة لا تعود لديهم علاقة تضمن بين المعاني يعبر عنها بحكم كلي ، وإنما علاقة بين وقائع ، كل واقعة منها يعبر عنها بقضية بسيطة (النور مشرق ، النهر طالع )، والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركبة مثل : اذا كان النور مشرقاً ، فالنهار طالع . ويعرف الرواقيون خمسة أنواع من القضايا المركبة : ١ - القضية الشرطية التي تعبّر عن علاقة بين مقدم وتالي ، نظير القضية التي أتينا بذكرها للتو ؛

(٢٥) آرنب ، م ٢ ، الاعداد ١٨١ الى ٢٦٩ ؛ انظر بوجه خاص شرح جالينوس وديوقليس للمنطق .

٢ - القضية العطفية التي تربط بين الواقع، مثل: النهار طالع فالنور مشرق : ٣ - القضية الفصلية التي تفصل بين الواقع بحيث تكون إحدى الواقعتين دون الأخرى هي الصادقة : إما ان النهار طالع وإما ان الليل مخيم : ٤ - القضية السببية التي تربط بين الواقع بكلمة « لأن » : لأن النهار طالع فالنور مشرق : ٥ - القضية التفاضلية التي تقول بالأكثر أو الأقل ، مثل : النور مشرق أكثر (أو اقل) مما ظلام مخيم .

ان المقدمة الكبرى للقياس هي على الدوام قضية مركبة من هذا النوع ، وعلى سبيل المثال : اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق : اما المقدمة الصغرى فتبين حقيقة التالي : النهار طالع : والتنتيجة تستمد حقيقتها من المقدم : اذن فالنور مشرق : او ذلك هو على آية حال الوجه او الشكل الأول من الوجوه او الاشكال الخمسة للأقيسة غير القابلة للتحليل او غير المحتملة للبرهان التي يسلم بها كريزبيوس على رواية دنيوقليس<sup>(٢٦)</sup> . أما الشكل الثاني فمقدمة الكبرى شرطية : اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق ، ومقدمة الصغرى بعكس التالي : والحال ان الليل مخيم ، ونتيجه نفي المقدم : إذن فالنهار غير طالع . والقياس الثالث مقدمة الكبرى نفي قضية عطفية : ليس صحيحاً ان يكون افلاطون قد مات وأن يكون حياً ، ومقدمة الصغرى تقرير احدى الواقعتين : وال الحال ان افلاطون قد مات ، ونتيجه نفي الواقعية الأخرى : اذن ليس صحيحاً ان افلاطون حي . وللقياس الثالث مقدمة كبرى فصلية: اما ان النهار طالع وإما ان الليل مخيم ، ومقدمة صغرى تثبت أحد الطرفين: النهار طالع، ونتيجة تثبت العكس: اذن فالليل ليس مخيماً . وعلى النقيض من ذلك القياس الخامس : فهو

(٢٦) ديوجينس الابيرتي ، ك ٧ - ف ٧٩ .

ينطلق من مقدمة كبرى فصلية وينفي أحد طرفي المقدمة الصغرى : الليل ليس مخيماً ، ويستنتاج الطرف الآخر : اذن فالنهار طالع . والى جانب هذه الأشكال التي لا تحتمل البرهان من الأقيسة ، هناك أشكال مركبة THEMATA تشقق منها ، نظير الاستدلال المركب : اذا كان (أ) موجوداً ، فـ (ب) موجود ، واذا كان (ب) موجوداً ، فـ (ج) موجود . الخ : والحال ان (ج) موجود ، اذن فـ (أ) موجود .

واضحة للعيان جزافية هذين التمثييفين للقضايا والأقيسة ، المبنيين كلديهما على اللغة ؛ وعلى هذا فإن اقرتنيس ، وهو من تلاميذ كريزيبيوس ، قال بستة انواع من القضايا المركبة بدلاً من خمسة؛ ولئن أخبرنا ديوقليس ان كريزيبيوس يقول بوجود خمسة أقيسة لا تحتمل البرهان ، فإن جالينوس لا يعنو اليه إلا ثلاثة .

والحق أن أهمية هذا الجدل لا تكمن في هذه الاولية ، وإنما في طبيعة المقدمة الكبرى : فالمقدمة الكبرى تعبر دوماً عن ارتباط بين وقائع ، وعلى سبيل المثال عن ارتباط بين مقدم وتألٍ . ولكن في اية شروط نستطيع ان نعرو قيمة ما الى قضية شرطية ؟ لنلاحظ أن قضية بهذه لا تكون ابداً نتائجة لبرهان (فالنتيجة هي على الدوام قضية بسيطة ) ، أي أنها لا تحتمل البرهان . ومن جهة اخرى فإن المظهر الخارجي لقضايا من هذا القبيل : اذا كانت هذه الواقعة موجودة ، فتلك الواقعة موجودة ، يخلع عليها تشابهاً مع تلك القضية التي يقررها الاطباء او المنجمون ، رصداء الاعراض والتذرُّر ، والتي يكون تركيبيهم لها عن خبرة وتجربة لتشخيص الامراض وللتکهن بالقدر . أنها لغة منطقة استقراريين ، لغة تشف لنا عن تصور للكون باعتباره مركباً من وقائع متراقبة واحدتها بالآخر ، ومختلفاً أشد الاختلاف عن كون أرسطو . فالرواقيون أنفسهم لم يروا في البرهان سوى نوع من علامة .

بيد أنه يتعين علينا ان نفرق بين الشكل الخارجي للقضية الحملية وبين الكيفية التي ت تقوم بها قيمتها : والحال أن هذا المنطق لا ينطوي من قريب أو بعيد ، على ما يلوح لنا ، على أي استدلال بالاستقراء . وبالفعل ، اذا نظرنا في مضمون القضايا التي يصررونها لنا كامثلة ، فسنجد أن لا ضرورة لها ، ما دام التالي مرتبطاً على الدوام بالمقدمة برابط منطقي : وبالفعل ، إن المسوغ الوحيد الذي يقدمونه لحكم شرطي : اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق ، هو ان عكس التالي ، اي : النور غير مشرق ، مناقض للمقدمة . وحتى في العلامة نفسها ، اي في حكم من قبيل : « اذا كان به ندب ، فمعنى ذلك أنه كان أصيب بجرح » . يزعم الرواقيون انهم واجدون ارتباطاً من الشاكلة نفسها ، وذلك ما دامت العلامة لا تربط واقعاً حاضراً بواقع ماض ، بل تربط بين منطوقين فعليين ، حاضرين كليهما ، وحاضرين فقط في الذهن NOETA ، وهو ما في الواقع متطابقان منطقاً<sup>(٢٧)</sup> .

زبدة القول : اذا كانت الرابطة المنطقية تفصح عن نفسها دوماً برابطة بين وقائع تعانيها الحواس وتنطق بها اللغة ، فإن هذه الرابطة بين الواقع لا قيمة لها إلا بفضل العلية المنطقية التي تجمع بينها : والقضية الشرطية تكون قيمتها اكبر كلما قاربت ان تكون قضية من النوع الذي يتم فيه الانتقال من الهوهو الى الهوهو : SI<sup>(٢٨)</sup> LUCET, LUCET<sup>(٢٩)</sup> . اذن فالمثل الأعلى للجدل الرواقي هو عينه المثل الاعلى لنظرية المعرفة ، وهو نفاد العقل الى الواقع

<sup>٢٧</sup>) سكستوس : ضد الرياضيين . ك ٨ ، ف ١٧٧

(٢٨) باللاتينية في النص ، والمعنى حرفياً: اذا كان النهار طالعاً ، فالنهار طالع . وهذا لغو ، ولكنه ظاهري ايضاً ، إذ أن النهار والنور لفظهما باللاتينية واحد ، والمقصود ان طلوع النهار واشراق الضوء شيء واحد .

(٢٩) شيشرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ٩٨

واستيعابها بتمامها ، ولسوف نرى عمماً قليل كيف أن القضية الشرطية ، وهي اداة الجدل الرواقي ، مؤهلة أتم التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقين للاشياء وال موجودات ، بحيث أن المنطق لا يمثل عندهم مجرد آلة ، وإنما هو جزء من الفلسفة أو نوع من انواعها .

(٦)

## طبيعيات الرواقيّة القدِيمَة

الهدف الذي ترمي اليه الطبيعيات الرواقيّة حملنا على أن نتمثل بالخيال عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل ، بدون آية رساية لاعقلانية ؛ فهذه الطبيعيات لا تقسح مجالاً البتة للمصادفة والفوبي ، كما الحال لدى ارسطو وأفلاطون ؛ وإنما لكل شيء مكانه في النظام الكلي . وما الحركة والتغير والزمان بقرينة على عدم الكمال وعلى نقص الوجود ، كما الحال لدى المهندس الرياضي افلاطون أو عالم الأحياء ارسطو ؛ بل إن العالم المتغير والمتحرك دوماً وأبداً يكون ، في كل لحظة وآن ، في ملء كماله ؛ فالحركة في كل آن من آنائها فعل وليس انتقالاً الى الفعل<sup>(٣٠)</sup> ؛ والزمان ، مثله مثل المكان ، هو لاجسمي INCORPOREL بلا جوهر وبلا ماهية ، وذلك ما دام الوجود لا يتغير ولا يدوم إلا لأنه يفعل أو ينفعل بالاعتماد على قوته الباطنة وحدها . ولا وجود وبالتالي لدى الرواقين أي استعداد ، خلافاً لما عليه الحال لدى ارسطو وورثة افلاطون ، لإعلان قدم العالم بغية إنقاذ كماله ؛ فالعالم الرواقي عالم يحدث ويضمحل بدون ان تشوب كماله شائبة . وعقولانية العالم لدى الرواقين لا تكمن ، كما من قبل ، في صورة نظام ثابت

---

(٣٠) سمبليقيوس : شرح المقولات ، ٧٨ ب ، ( آربن ، م ٢ ، العدد ٤٩٩ ) .

تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة ، بل في ايجابية العقل الذي يخضع كل شيء لسلطاته .

ايجابية العقل هذه ينبغي أن نفهمها في الوقت نفسه على أنها ايجابية فيزيقية وجسمانية . وبالفعل ، لا وجود في نظر الرواقين ، كما في نظر أبناء الأرض الذين قرّعهم افلاطون في محاورة السفسطائي تقريراً شديداً ، إلا للأجسام ؛ إذ أن تعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل أو الانفعال ، والاجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية . و « الالاجسوميات » ، التي كانوا يسمونها أيضاً المعقولات ، هي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعة على الاطلاق ، نظير المكان والفضاء والخلاء ، وإما تلك المعانى المقوله في فعل ، أي الاحداث او المظاهر الخارجية لايجابية موجود من الموجودات ، وبكلمة واحدة ، كل ما يدور في العقل بقصد الاشياء ، ولكن ليس الاشياء ذاتها .

ما دام العقل يفعل فهو اذن جسم ؛ والشيء الذي يتاثر بفعله أو ينفعل هو أيضاً جسم ، واسمه المادة<sup>(٣١)</sup> . والمبدأ اللذان تتصادر عليهما الطبيعتي الرؤاقية هما العامل أو العقل أو الله ، والجامد أو المادة التي لا صفة لها والتي تتکيف بمنتهى اللين والانقياد لل فعل الالهي ، أي الجسم الايجابي الذي يفعل دوماً دون ان ينفعل ابداً ، والمادة التي تنفعل دون ان تفعل ابداً . وأول هذين المبدئين هو علة ، بل العلة الوحيدة التي إليها ترتد كل علة اخرى ، وهي علة فاعلة بحركتيها ، وثانيهما هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة .

هذه الدينامية ، التي تبقى في أحد مبدئيها ( مبدأ فعل فاعل بدون انفعال ) ارسطوطاليسيّة وفي مبدئها الآخر ( مبدأ محرك متحرّك أول

---

(٣١) ديوجينس الاليريتي ، ك ٧ ، ف ١٢٩ ( آربيم ، م ٢ ، العدد ٣٠٠ ) .

ومادة شبيهة مؤلفة من جسم عيني) معاكسه تماماً للارسطوطاليسيه، لا يمكن أن تدرك تمام معناها إلا بمعاضدة عقيدة فيزيقيه هي من أغرب العقائد التي قالت بها الرواقية ومن اكثراها لزوماً ، أعني عقيدة المزيج الكامل ؛ فمن الممكن ان يتعدد جسمان بتمازجهما اصطفافاً ، مثلاً تخلط الحبوب من أنواع مختلفة ؛ أو بانصهارهما معاً كما في السبيكة المعدنية ؛ لكن من الممكن ايضاً ان يتمازجا تمازجاً كاملاً ، بحيث يمتد واحدهما عبر الآخر دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما ومن خواصهما ، بحيث يمكن الاهتداء الى الجسمين كليهما معاً في اي جزء كان من حيزهما المشترك ؛ فعلى هذا النحو يمتد البخور عبر الهواء ، والخمر عبر كتلة الماء التي يمزج بها ، ولو كانت البحر بتمامه<sup>(٣٢)</sup> . والحال أنه على هذا النحو يمتد الجسم العامل عبر الجامد ، والعقل عبر المادة ، والنفس عبر الجسم . ولا يمكن تصور الفعل الفيزيقي إلا باللنفي القاطع للاتنافذية ؛ فهذا الفعل هو فعل جسم ينفذ في جسم آخر ويكون ملحاً في كل جزء منه . وهذا ما يطلع على المادية الرواقية ذلك الطابع البالغ الخصوصية الذي يجعلها قاب قوسين أو أدنى من الروحية . فالنفس المادي PNEUMA الذي يخترق المادة ليث فيها الحياة والحركة مهياً تماماً لأن يصير روحأً محضاً .

لقد هيمنت على الكوسنولوجيا الاغريقية على الدوام صورة مرحلة او سنته كبرى متى ما انتهت عادت الاشياء الى نقطة بدايتها وكررت الى ما لانهاية دورة جديدة : وهذا يصدق بوجه خاص على الرواقيين . فقصة الكون تدور على مرحلتين متناوبتين ، في واحدة منها يمتص إله الاعظم او رفس - وهو النار او القوة الفاعلة - الموجودات طرأ

(٣٢) اسكندر الافروسي : في المزيج ، طبعة إ. برؤنر ، ص ٢٦٦ ( آرنيم ، م ٢ ، العدد ٤٧٣ ) .

ويتمثلها في ذاته ، وفي المرحلة الاخري يحيي ويدبر عالماً ذا نظام DIAKOMESI . وعليه ، فإن العالم كما نعرفه ينتهي باحتراق كلي يعيد كل شيء الى الجوهر الالهي ، ثم يعاود الكرة من جديد ، تماماً كما كان من قبل ، بأشخاصه انفسهم وأحداثه نفسها ؛ انه عود أبدي دقيق صارم ، لا يترك مجالاً لاي ابتكار او اختراع<sup>(٣٣)</sup> .

ما الطبيعيات أو الكونيات إلا تفصيل هذه القصة : فمن النار الاولية ( وينبغي أن نتصورها لا على أنها شبّيه النار المدمرة التي نستعملها على الارض ، بل بالاحرى على أنها الألق الوظيفي للسماء ) تتولد ، عبر سلسلة من الاستحالات ، العناصر الاربعة جميعها : فجزء من النار يستحيل هواء ، وجزء من الهواء يستحيل ماء ، وجزء من الماء يستحيل تراباً ؛ وبعد ذلك يولد العالم لأنّ نفساً نارياً أو بنوماً إلهية قد نفذ إلى الرطب . وبكيفية تدعنا النصوص المتأحة لنا في حيرة وعدم يقين من أمرها تتولد من هذا الفعل جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد ، ولكن موجود منها صفتة الذاتية IDIOS POION ، فريديته غير القابلة للأختزال ، التي تدوم ما دام هو ؛ وما هذه الفردية ، فيما يظهر ، إلا شذرات من البنوما الأولى ، وذلك ما دام تولد موجودات جديدة من التراب أو من الماء منوطاً إما بالمقدار من النفس ( البنوما ) الذي احتفظ به في تكوين الاشياء ، وإما ، في حالة الانسان ، بشرارة نزلت من السماء لتكون روحه .

من الفعل المتصادر لهذه الأحاداد او الأفراد يتكون نظام العالم الذي نعيشه ، وهو نظام محدود بفلك الثوابت ، مع السيارات التي تطوف بحركة ارادية وحرة في الفضاء ، والهواء العمور بكائنات حية

---

(٣٣) آرنيم ، م ٢ ، الاعداد ٥٩٦ الى ٦٢٢ : وعلى الاخص الاسكندر ، شرح التحليلات ، طبعة والز ، ص ٢١ ، ١٨٠

لامنظورة أو جن ، والارض المثبتة في المركز . بيد ان نظام مركبة الارض هذا لا يشبه إلا في ظاهره فحسب الانظمة التي أخذنا بها علمًا لحد الان . وبادىء ذي بدء فإن علل وحدة الكون ليست واحدة . يقول أبروقلوس : « يقيم افلاطون وحدة الكون على وحدة نموذجه ؛ ويقيمهما أرسطو على وحدة الهيولي وتعين الحال الطبيعية ؛ ويقيمهما الرواقيون على وجود قوة موحدة للجواهر الجسمية »<sup>(٢٤)</sup> . فإن يكن العالم واحداً ، فذلك لأن أجزاءه تتماسك بقوة النفس او النفس النافذة فيه ، ولأنه يحوز توترة TONOS يشابه ذاك الذي يحوزه بصورة مصغرة كل كائن حي ، بل كل موجود مستقل ، أي ما كان ، بحيث يحول دون تشتيت أجزائه ؛ وهذا التوتر ، أي حركة الذهب والابيات من المركز الى المحيط ومن المحيط الى المركز ، هو الاساس في وجود كل موجود . من هنا كانت لاجدوى المثال الافلاطوني والمحل الطبيعي الذي قال به أرسطو : فالله يحتوي العالم بالقوة التي فيه ، وهذه القوة هي في الوقت نفسه تعقل وعقل . وهذا ما يترتب عليه ان العالم يمكن ان يوجد في وسط فراغ لامتناه ، دون خشية التشتيت ، بدون ان يكون فيه هو نفسه بالمقابل اي فراغ ؛ إذ لا وجود لاي محل طبيعي غير ذاك الذي تختاره القوة لنفسها . ثم انه « اذا كان العالم محبوى من قبل نفس واحدة ، فمن الضروري ان يكون تجاذب بين الاجزاء التي يتتألف منها ؛ وبالفعل ، إن كل حيوان ينطوي في داخل ذاته على تجاذب من هذا القبيل ، بحيث أننا اذا ما عرفنا تناظم بعض أجزائه امكننا أن نعرف بوضوح تناظم الاجزاء الأخرى ... فإن كان هذا واقعاً ، استطاعت الحركات نقل تأثيرها رغماً عن المسافات ؛ إذ أن الحياة واحدة ، وهي تنتقل من العوامل الى الجوامد »<sup>(٢٥)</sup> . هذا التجاذب العام لعالم « كل

(٢٤) شرح محاورة تيماؤس . ١٣٨ هـ .

(٢٥) أبروقلوس : شرح محاورة الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٥٨ ، طبعة كربول .

شيء فيه يختلف » يميز تمييزاً باتراً عالم الرواقين عن عالم أرسطو المترأتب هرمياً ؛ فعالهم أشبه بجسم كروي : والارض وكل ما عليها من سكان تتلقى التأثيرات السماوية ، وهذه لا تقتصر في آثارها العامة على فصول السنة ، بل تطال حتى المصير الفردي لكل انسان ، على ما بين علم التنجيم الذي عرف ، ابتداء من القرن الثالث ، انتشاراً عظيماً وقبيل به بتمامه الرواقيون . ومن جهة اخرى ، وباستحاله معاكسة ل تلك التي أنتجت العناصر ، تولد الفيوس الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبعثة عن الانهار والبحار مختلف انواع الشهب والنیازک وتكون بمثابة غذاء للسيارات . وتنقسم فلكيات الرواقين أخيراً ، وبيناء على ما تقدم ، بسمة خاصة : فهم يضربون صفحأً تاماً عن علم الفلك الرياضي وينفضون أيديهم من الكروبيات أو افلاك التدوير التي تخيلها كيلا يسلم إلا بوجود حركات دائرية أو متناظمة في السماء ؛ فكل سيارة من السيارات ، وهي عبارة عن نار متكافئة ، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص ، الحر والمستقل ، بتوجيه من نفسها الذاتية ؛ وإن لفي السماء حركات غير متناظمة ؛ وحركاتها الدائرية والمتغيرة هي الدليل بالذات على حيويتها<sup>(٣٦)</sup> . ومن جهة أخرى ، فإن موقع الارض في المركز يتحدد بأسباب دينامية ، وذلك إما بحكم انضغاط الارض من كل جانب بالهواء ، مثلاها مثل حبة الذرة التي اذا ما وضعت في مثانة منفوخة بقيت ثابتة في المركز ، وإما لأن ثقل الارض ، على صغرها ، يعادل ثقل بقية الكون ويوازنها<sup>(٣٧)</sup> .

تلکم هي نظرية مركزية الارض التي قال بها الرواقيون ، وهي عددهم ، بخلاف حالها عند افلاطون الذي ما كان ليماري في أنها مجرد

(٣٦) آخيلس : ايساغوجي ، ف ١٢ ( آرنیم ، م ٦٨٦ ) .

(٣٧) آرنیم ، م ٢ ، العددان ٥٥٥ و ٥٥٧ .

فرض رياضي ، عقيدة ثابتة ووثيقة الصلة بسائر معتقداتهم . ألم كان اقليانتس يرى أنه كان يخلق بالاغريق ان يستافقوا ارسطارخوس الساموسي للمثول امام القضاة بتهمة الكفر لأنه قال بحركة الارض؟<sup>(٢٨)</sup> وبكلمة واحدة : ان العالم نظام إلهي ، أجزاءه كلها موزعة توزيعاً إلهياً . « إنه جسم كامل ، لكن أجزاءه غير كاملة ، لأنها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها »<sup>(٢٩)</sup> . ان كل ما في العالم هو من نتاج العالم .

إن نظام أشياء العالم هذا ليس أزيلاً : فتفنيداً للمشائين الذين كانوا يقولون بقدم العالم احتاج زينون بالمشاهدات الجيولوجية التي تدلنا على أن التربة قيد التسوية باستمرار وأن البحر في انسحاب وترابع ؛ فلو كان العالم قديماً ، لكان مفروضاً بالارض ان تكون مسطحة وبالبحر ان يكون زال واحتفى ، ناهيك عن أننا نعاين جميع أجزاء الكون وهي تفسد ، بما فيها النار السماوية التي تحتاج الى الاقتباس بالغذاء ؛ فكيف اتفق والحال هذه أنها لم تتقوض وتتهدم في جملتها ؟ ثم اننا نتبين أخيراً ان الجنس البشري ليس سحيق القدم ، والدليل على ذلك ان الكثير من الفنون والصناعات التي لا غناء له عنها والتي ما كان لها ان ترى النور إلا معه لا تزال في بدايتها وأول عهدها<sup>(٤٠)</sup> .

لقد رأينا كيف كان حدوث العالم ؛ اما نهايته ، المتطابقة مع نهاية السنة الكبرى والمتعددة برجوع السيارات الى موقعها الاولى ، فستكون عبارة عن احتراق كلي أو ذوبان الاشياء وال موجودات طرأ في

(٢٨) بلوتارخوس : عن الوجه الذي في القمر ، ف ٦ .

(٢٩) بلوتارخوس : نقاضات الرواقيين ، ف ٤٤ .

(٤٠) فيلين الاسكندرى : في لافسادية العالم ، ف ٢٢ ، ٢٤ ( آرئيم ، م ١ ، العدد ١٠٦ ) .

التار. ويسمى زينون وكريزيبيوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم، ملمحين بذلك الى أن بيت القصيد الرجوع ، كما في الطوفانات او العواصف التارية التي تزخر بها الاساطير السامية ، الى حالة الكمال . ويحرص كريزيبيوس على ان يبين أن هذا الاحتراق لا يعني موت العالم ؛ إذ أن الموت افتراق النفس والجسم ؛ والحال أن «نفس العالم لا تفترق [في الاحتراق الكلي] عن جسمه ، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابه ، إلى أن تمتضي المادة بأسرها ». وذلكم تغير موافق للطبيعة ، لا انقلاب عنيف .

زبدة الكلام ، ليس الكون تحديداً ناقصاً واحتمالياً ومتقلقاً لنسق رياضي ما ؛ وإنما هو نتيجة علة فاعلة بموجب قانون حتمي ، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الأحداث إلا كما وقع فعلياً . فالله ، ونفس نفس ، والعقل ، وضرورة الأشياء أو حتميتها ، والناموس الالهي ، وأخيراً القدر : كل ذلك عند زينون واحد<sup>(٤١)</sup> . وما نظرية القدر EIMAPMENE إلا تعبر واضحة عن هذه العقلانية المتكاملة التي تلتقيها لدى الرواقيين . فالقدر ، الذي كان في أول الامر في الفكر الاغريقي تلك القوة اللاعقلانية التي تقسم للناس حظوظهم ، يجدون ذلك «العقل الكلي الذي بموجبه وقعت الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع الأحداث المستقبلة»<sup>(٤٢)</sup> ، ذلك العقل الكلي ، أو ذكاء نفس أو إرادته ، الذي يأمر الأفعال كلها ، سواء منها الأفعال التي تندفع بأنها مخالفة للطبيعة ، من مرض أو تشويه ، أو الأفعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة ، مثل الصحة . فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية ، ونحن لا نتكلم عن أشياء مخالفة للطبيعة إلا إضافة

(٤١) لاقتانسيوس : في الحكمـةـ الحقـةـ ، فـ ٤ (آرئـيمـ ، مـ ١ـ ، العـدـدـ ١٦٠ـ ) .

(٤٢) ستوبـيوـسـ :ـ المـنـتـقـيـاتـ (آرـيمـ ، مـ ٢ـ ، العـدـدـ ٩١٢ـ ) .

إلى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل .

لا يجوز لنا أن نخلط بين هذا القدر وبين حتميتنا العلمية . فهو لم يتأنّ بالرواقيين إلى القول بشيء يشبه علومنا في القوانين ، ونحن لا نقع على شيء من هذا القبيل إلا في مذاهب مختلفة أشد الاختلاف عن الرواقية ، وعلى سبيل المثال في مذاهب الشكاك . ذلك أن الضرورة العليّة ، كما نفهمها نحن ، هي ضرورة علاقة ، وال العلاقة لا تحدد سلفاً عدد الظاهرات التي يمكن أن تندرج فيها : أما قدر الكون بالمقابل فأشبه بقدر الشخص : فهو قدر موجود مفرد ، هو الكون ، له بداية وله نهاية ؛ إذ كما قال مؤلف متاعف مع الرواقيين في كتاب منسوب إلى بلوتارخوس<sup>(٤٣)</sup> : « لا القانون ، ولا العقل ، ولا أي شيء إلهي يمكن أن يكون لامتناهياً ». وهذا التصور يساند بحجه لا علمًا حقيقية نظير الفلك أو الطب فحسب ، بل كذلك جميع ضروب العرافة والتنجيم والتکهن بالمستقبل عن طريق تعبير الرؤى ، الخ ، وهي علوم كان للرواقيين بها ولع وكتب فيها كريزيبيوس وديوجينس الباريلي مجلدات سميكه حفظ لنا شيشرون شذرات منها في كتابه في العرافة .

بكلمة واحدة ، ليس القدر بحال من الاحوال ترابط العلل والمعلولات ، وإنما هو بالآخر العلة الوحيدة التي هي في الوقت نفسه الرابطة بين العلل ، بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الأصول البذرية التي منها ينمو ويتطور كل موجود جزئي . هذا العالم المترابط ، المؤلف من LOGOI أو عقول ، يؤلف بدوره كوناً من قوى أو ، إذا شئنا ، من أفكار إلهية فاعلة تقوم مقام عالم المثل الأفلاطوني . والعقول الرئيسية بين هذه اللوغوي LOGOI ، أي تلك التي تحكم ظاهرات الأرض أو البحر ، هي الآلهة الشعبية التي تتكلم عنها

---

(٤٢) بلوتارخوس الكاذب في القراء . - ٢

الاساطير ، نظير هستيا<sup>(٤٤)</sup> او بوسيدون<sup>(٤٥)</sup> ؛ ويأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسير أدق تفاصيل الاساطير الشعبية تفسيراً مجازياً ، باعتبارها رموزاً الى وقائع طبيعية ، بالاستناد الى مذهب في التأويل حفظ لنا خطته<sup>(٤٦)</sup> روافي من عصر اوغسطس ، هو قورنوتوس<sup>(٤٧)</sup> .

بيد أن هذه القدرة كانت تصطدم ، حتى من داخل المدرسة ، بصعوبة ، إذ كانت تنفي في الظاهر الاعيام بالحرية الانسانية . وقد حفظ لنا شيشرون جزءاً من الحاجة الشاقة التي كان يتكلفها كريزيبيوس للتوفيق بينهما<sup>(٤٨)</sup> . إذ كيف يمكن للفعل الحر ان يكون في الوقت نفسه متعيناً بالقدر ؟ على هذا النحو وضعت المسألة ، لأنه ليس المطلوب بحال من الاحوال كف يد القدر عن أي شيء في الوجود ؛ ويجد كريزيبيوس للمسألة حلّاً بتمييزه بين عدة انواع من العلل : فكما ان حركة دوران الاسطوانة يفسرها لا الدفع الخارجي وحده ، وهو ما يسمى بالعلة المقدمة ، بل كذلك شكل الاسطوانة ، وهو العلة الكاملة او الرئيسية ، كذلك فإن الفعل الحر ، نظير التصديق ، يفسره لا التمثل المحيط الذي هو علة مقدمة ، وانما مبادرة العقل الذي يستقبل هذا التمثال . وهكذا يصور هذا الحل الامور كما لو أن قدرة القدر لا تطال سوى الظروف الخارجية أو الاسباب الموجبة لأفعالنا .

(٤٤) إله المقد : « م » .

(٤٥) إله البحر . « م » .

(٤٦) من أمثلة هذا التأويل قول الرواقيين إن إله رفس سمي كذلك لأنه خالق الحياة ، واسمه ZEUS مشتق من اي يطلا ، ويسعى اثنين لأنه من الاثير ، وهيرا لأن من الهواء ، وهفائستوس لأنه من النار ، وهكذا دواليك . « م » .

(٤٧) قورنوتوس . مختصر الثيولوجيا الاغريقية . طبعة لانغ ، ١٨٨١ .

(٤٨) شيشرون : في القدر ، الفقرة ٣٩ .

## اللهيات الرواقية (٧)

ان الایقاع التناویي للعالم ضروري لفهم الثيولوجيا الرواقية وتقيمها . فكثيراً ما تُردد بصدرها كلمة المحاباة و حتى الحلوية ، ولم يمسك الكتاب المسيحيون عن الهزء من ذلك إله الحاضر في أجزاء الكون كافة مهما استدققت : ولا مرية ايضاً في ان العالم مصنوع من مادة الله وفيها ينحل . لكن لا تجوز إساءة استخدام فكرة صحيحة ؛ فالحق ان الرواقية تنطوي على بذور تصور عن التسامي الالهي ، ولكن الحق أن هذا التسامي من طبيعة مغایرة تماماً لتسامي إله افلاطون أو إله أرسطو . ولنلاحظ بالفعل ان تسامي الله يقترب لدى ارسطو أو لدى الافلاطونيين بالقول يقدم العالم : فالافلاطونيون لا يملون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الأزل ؛ فالوجود الفعلى والراهن للعالم هو أحد وجوه الكمال الالهي أو أحد شروطه . والأمر غير ذلك لدى الرواقيين : فيبفعل الاحتراق الكلي ينعم إلههم الاسمي نفس بحياة مستقلة الى حد ما عن العالم : إذ « متى ما كفت الطبيعة عن الوجود ركن إليها وأسلم نفسه لفكاره وحدها »<sup>(٤٩)</sup> . ومن جهة أخرى ، لئن تصور الرواقي الله قوة مباطنة للأشياء ، « ناراً صانعة تعمل دواماً في توليد الأشياء » ، أو « عسلاً يسيل عبر الأشعة » ، فإنه يخاطبه مع ذلك باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الالهية ، أباً للبشر ومدبر كل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة ، « كائناً كلي القدرة ، قائداً للطبيعة ، يحكم كل ما في الوجود بالناموس ، ويتصدع بأمره كل ذلك العالم الذي يدور حول

<sup>(٤٩)</sup> ستيكا : رسائل إلى لوقيليوس ، ف . ١٦ ، ٩

الارض ، فيذهب حيث يأخذه مسلماً له بملء الطوعية قياده «<sup>(٥٠)</sup> . وقد نوه الكتاب المسيحيون بهذا الضرب من النزاع الداخلي في تصور الرواقين عن الله ، فقال اوريجانوس<sup>(٥١)</sup> : « على الرغم من أنهم يقولون إن الكائن السماوي هو من نفس جوهر الوجود الذي يسوسه ، فإنهم يقولون مع ذلك انه كامل ومحاب لما يسوسه » .

ان يكن إله ارسطو والافلاطونيين هو الإله المتسامي لـ الشيولوجيا ذات طابع علمي ، فإن إله الرواقين هو موضوع تقوى ذات طابع إنساني . أفلم يسلموا ، بل ألم يجهروا بإيمانهم بجميع الأصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة إليها ؟ ألم يقولوا بإبصار الشهاب والنیازک وبنظام الكون ، وبوعي القوى النافعة للإنسان والضارة به ، وهي قوى مجاوزة لنا ؟ ألم يسلموا أيضاً بوعي القوى الداخلية المبطنة لنا والتي توجهنا ، نظير هوى الحب أو شهوة العدل ؟ ثم ألم يؤمنوا أخيراً بأساطير الشعرا وبنكرى الابطال البررة ؟ وفي هذا الخط نفسه تدرج أدلةهم على وجود الآلهة ، وهي أدلة تنبع على ضرورة التسليم بوجود مهندس معماري للعالم ، بوجود عقل مماثل لعقل البشر وإنما أعلى منه . وكل هذه الشيولوجيا الشعبية تفترض علاقات مباشرة وخاصة بين الله والبشر ، بينما لا تتناول الشيولوجيا الارسطو طاليسية أو الافلاطونية سوى علاقة الله العامة بنظام العالم ، لا العلاقة الخاصة بالإنسان . والعالم هو في محل الأول « مقام الآلهة والبشر والأشياء التي تُصنَع برسم الآلهة والبشر » . وبصدق هذه النقطة الأخيرة نعلم كم غال الرواقيون - إلى حد السخف - في القول بغاية خارجية ، فعزوا مثلاً إلى البراغيث وظيفة إيقاظنا من نوم ثقيل ، وإلى الفئران وظيفة

<sup>(٥٠)</sup> أقليانتس : تسبیحة لزفسن ( آرنيم ، م ١ ، العدد ١٥٣٧ ) .

<sup>(٥١)</sup> حول انجيل يوحنا ، ك ١٢ ، ف ٢١ .

إجبارنا على السهر على حسن ترتيب امورنا وحوائجنا<sup>(٥٢)</sup> .  
 لقد انقاد كريزيبيوس ، بسائق من نقد أخصامه له ، الى بناء  
 نظرية في العدالة الالهية او ثيوديقا THÉODICÉE ، هي في الأصل  
 على جانب من الضعف ، لتفسير وجود الشر في العالم . وقد اعتمد  
 حجيتن في بيان ضرورة الشر لبنية الكون ، فقال : « لا أسف من  
 الاعتقاد بأن الخير كان يمكن أن توجد ، لو لم توجد في الوقت نفسه  
 شرور ؛ ذلك أن الخير ضد الشر ، ولا وجود للضد إلا بضده » . وكانت  
 حجته الثانية أن الله يريد بطبيعة الحال الخير ، وذلك هو قصده  
 الأول ؛ ولكن ما كان له أن يصل اليه إلا إذا لجأ إلى وسائل قد لا  
 تكون بحد ذاتها براء من المحاذير . فرقعة عظام القحف ، الضرورية  
 لبدن الإنسان ، لا تخلو من خطر على سلامته . والشر في هذه الحال  
 رفقة لازمة للخير . وثمة حجة ثالثة تُستشف من خلال العبارة التي  
 وردت في تسبيحية اقلياتس لزفس : « لا شيء يحدث بدونك ، خلا  
 الأفعال التي يرتكبها الشرار في جنونهم » . فالشر الأخلاقي أو الرذيلة  
 مرده هنا إلى حرية الإنسان في ثورته على الناموس الالهي ، على حين  
 أن مرده في الحجة الأولى إلى ضرورة توافر متناغم : وهذا تفسيران  
 متناقضان ما استطاع الرواقيون قط أن يختاروا بينهما<sup>(٥٣)</sup> .

(٥٢) انظر آيتبيوس : آراء الفلسفه ، ك ، ١ ، ف ، ٦ ؛ شيشرون : في طبيعة الالله ، ف ، ٢٥ ، ٢٦ ، ك ، ٢ ، ف ، ٢٦ ؛ ستوبيوس (آرنيم ، م ، ٢ ، العدد ٥٢٧) ؛ بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، ص ١٠٤٤ .  
 (٥٣) آرنيم ، م ، ٢ ، العدد ١٠٦٩ .

(٨)

## نظريّة الرواقيّة القديمّة في النفس

ان نظريّة النفس الفردية لدى الرواقيين ، مثلها مثل نظريّة نفس العالم ، عقلانيّة ، ديناميّة ، روحية . فهم ينفون وجود النفس في النبات ولا يقرّون بها إلّا للحيوان ؛ ثم انهم ، من جهة أخرى ، ينكرون العقل على الحيوان إنكاراً باتاً ، فيحفظون بذلك للإنسان سمو مكانته . فبادئ ذي بدء لا وجود للنفس إلّا حيثما وجدت حركة تلقائيّة مشتقة من نزوع يطلقه تصور . فالتصور والنزع ما المكّتان المتراطّبان اللتان يحوّلُهما الحيوان وحده دون النبات .

وبال مقابل ، ليس للحيوان عقل بتاتاً : فالافعال الغريزيّة ، العقلية في الظاهر ، التي تزخر بها تصانيف هوا جمع المشاهدات ( نظير مؤلف في الحيوان لفيتون الاسكتلندي المتعاطف مع الرواقيّة ، أو مؤلف في ذكاء الحيوان لبلوتارخوس ) ، والتي تنم عن صداقتها أو عداوة أو سياسة في التعامل ، لا تفترض وجود أي عقل فيها ، وإنما هي مشتقة من العقل الكلي ، المثبت في كل موضع من الطبيعة .

ان العقل الجزئي الخاص بالنفس الإنسانية يمكن في التصديق الذي يربط بين التصور وبين الميل او النزوع ؛ فالصيغة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن ايجابيّة النزوع لا تتولد مباشرة من التصور ، وإنما بعد ان تكون النفس محض التصور بطوع إرادتها موافقتها أو تصدّيقها ؛ وكل تأب من قبل النفس يمنع الفعل .

يطلق الرواقيون اسم الجزء المسيطر أو القائد من النفس ، أو ذلك التفكير ، على ذلك الجزء الذي يحدث فيه التصور والتصديق والنزع ؛ وبهم يتتصورون هذا الجزء في صورة نفس ناري متّموضع في القلب . ومنه تقipient سبعة أنفاس نارية ؛ فخمسة أنفاس منها تمتد في الأعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسيّة وتنقلها الى المركز ؛ والنفس

السادس هو نفس الصوت الذي ينتشر عبر الاعضاء الصوتية ؛ والسابع هو النفس المولّد الذي ينقل الى المولّد شذرة من نفس الاب . وما هذه الانفاس بجزء تابعة ، وانما هي بالأحرى النفس القائدة نفسها في انتشارها عبر الجسم<sup>(٥٤)</sup> .

اما بقصد أصل هذه النفس فقد افترض الرواقيون القدمى ان النفس الناري المنقول عن الاب لم يكن في اول الامر نفساً ، وانما يتبع للجنين ان يحيا حياة النبات ؛ ثم في لحظة الميلاد يبرد النفس الناري بفعل الهواء ( يفترض الرواقيون أن جزءاً من الهواء الدالـف الى الرئتين عن طريق التنفس يستقر في البطن ) ويقسـو ويصلـب كالحديد المسقـى ويصـير هو نفس الحـيـوان<sup>(٥٥)</sup> . يلوح اذن ان الرواقيين قبلوا بذلك المذهب الذى سمي في زمن لاحق المقولـية TRADUCIANISME . ومن العسـير ان نعرف الى من ينبغي ان نرجع المذهب المعاكس عن أصل النفس ، وهو مذهب يرى في النفس بضـعة من الاـثير الـالـهـيـ وـيـعـلـىـ بالـتـالـيـ منـ اـمـتـياـزـ الـاـنـسـانـ ، وقد قال به الرواقيون المتأخرـونـ منـ عـصـرـ الـامـبـراـطـورـيـةـ . وعلى كل حال فـيـنـ النـفـسـ البـشـرـيـ عـقـلـ مـضـحـ ، ومن العـسـيرـ انـ نـتـصـورـ كـيـفـ يـمـكـنـ للـرـذـيلـةـ والـضـلـالـ انـ يـشـقـاـ لـنـفـسـهـمـاـ مـتـفـداـ اليـهـاـ .

(٩)

### اخلاق الرواقية القديمة

بهذا التصور عن القدر والله والنفس ترتبط القواعد المحددة لسلوك الحكيم .

(٥٤) بقصد الخلاف حول هذا الموضوع بين اقليانس وكريزبيوس ، انظر سنيكا : رسائل الى لوقيليوس ، ف ١١٣ ، ٢٢ .

(٥٥) بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، ف ٤١ ( آرنيم ، ٢ ، العدد ٨٠٦ ) .

وسوف نتبع ، في عرضنا لهذه الاخلاق ، الخطة التي كان ديجينس الابيري (ك ٧ ، ف ٨٤) أشار الى أنها هي عينها خطة كريزبيوس وورثته وصولاً الى بوسيدونيوس .

ينطلق منظر الاخلاق من ملاحظة النوازع ORMAI كما يشاهدها لدى الانسان منذ لحظة ميلاده او طرداً مع ظهرها وتجليها : وهذه النوازع ، كما يتم تلقيها من الطبيعة ، غير قابلة لأن تفسد . والحال ان النزوع الأول يحفزنا على ان نصون أنفسنا بأنفسنا ، وكأن الطبيعة عهدت بنا الى أنفسنا ، إذ أعطتنا من البدء الحس أو الوعي بذواتنا (فهذا النزوع لا يقبل انتصاراً عن معرفة الذات وليس سابقاً عليها) .

في متاح الكائن الحي إذن ، من البدء ، وسيلة لتمييز ما هو موافق للطبيعة مما هو مخالف لها ، وموضوعات هذه الميل الاولى تسمى الاشياء الاولى الموافقة للطبيعة ، وهي الصحة وبناء العيش وكل ما يمكن ان يخدمهما . بيد ان هذه الموضوعات لا تستأهل بعد اسم الخير؛ ذلك ان الخير مطلق بطبعته؛ فهو ما يكفي ذاته بذاته ويمكن ان يقال له النافع . وقد أبى الرواقيون التسليم بخير نسبي ، خلافاً لارسطو الذي قال بخير الطبيب وبخير المهندس المعمار ، الخ؛ فالأشياء الموافقة للطبيعة التي تكلمنا عنها ما هي بخior نظراً الى أنها مضافة الى الكائن الحي . وما من سبيل الى تصور الخير إلا بإنشاء عقلي<sup>(٥٦)</sup> . فنحن ندرك معنى الخير حينما نتفكر في العلة العامة لتصديقنا التقائين لنوازعنا وحينما نقارن هذه النوازع بعضها ببعض . وقد كان تصديقنا التقائي ، في مطلع الحياة ، تصديقاً مبنياً منذ ذلك الحين على العقل ، بل كان تصديقاً من قبل العقل ، وذلك لأنه كان

---

(٥٦) شيشرون . في الغايات ، ك ٢ ، فقرة ٧٢ .

يرمي الى المحافظة على موجود أنتاجه الطبيعة ، أي القرر أو العقل الكلي . غير أن معنى الخير ينبعق بنوع ما عن عقل من الدرجة الثانية يتحرى عن الدافع الدفين لتعلقنا بذواتنا في ما للطبيعة الكاملة ، التي نحن جزء منها ، من إرادة في صون نفسها . لهذا فإن لهذا الخير ، الذي يعاين الطبيعة الكلية ، قيمة لا تضاهيها إطلاقاً قيمة الموضوعات الأولية للنزوع ، أي الموضوعات التي تتصل بطبيعتنا الخاصة والجزئية ليس إلا . ولا سبيل الى الفوز بهذا الخير بمراكمحة الغايات الاولى ، وكأنه لا يعدو ان يكون ، مثلاً، اجتماع الصحة والثروة والغايات الاخرى التي من هذا القبيل في أعلى درجاتها : فهذا الخير من طبيعة اخرى ، لا من كمية اكبر.

الدليل على ذلك ان المديح لا يكال لا للصحة ، ولا للغنى ، وانما يختص به الخير ، وفقاً عليه دون سواه . صحيح ان الناس لا يسلمون كلهم بآن الخير حقيق بالمديح بحد ذاته، حتى إن أرسطو ، مثلاً، يميز الفعل الفاضل ، وهو وحده الحميد والجيد بالثناء ، من الخير أو من السعادة التي في سبيلها يُنجز ذلك الفعل الفاضل : غير أن إعمال الفكر من شأنه ، في الحقيقة ، أن يؤكد لنا عكس هذا الرأي : ذلك أن «الخير موضوع للإرادة ؛ وهذا الموضوع هو ما فيه يكون رضانا عن أنفسنا ؛ وما فيه يكون رضانا عن أنفسنا حميد»<sup>(٥٧)</sup> . ولئن أصاب أرسطو حين قال مع عامة الناس إن الفعل المستقيم والجميل هو وحده الحميد ، فإن هذا القول يستلزم استكمال القياس المركب المشار اليه أعلاه على النحو الآتي : «الحميد مستقيم ، اذن وحده المستقيم خير» . وانتنا لنلامس ، خلف هذا الجدل الجاف ، ذلك التعديل العميق

<sup>(٥٧)</sup> كريزيبوس ، نقاً عن بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، ف ١٢ ( آرنيم ، م ٣ ) ٢٩ .

الذي طرأ على الأخلاق والذي لا يقر بصفة الخير إلا لما كان قابلاً للتحقيق بملء ارادتنا دون ان يقيم اعتباراً لموضوع نوازعنا بحد ذاته .

الفضيلة والخير شيء واحد إذن : فكلاهما نفيس ، حميد ، نافع ، بل ضروري لا غنى عنه : والخير أو السعادة لا يعودان لدى الرواقيين هبة إلهية تضاف إلى الفضيلة إضافة . وعليه ، ليس للفضيلة أي موضوع خارجي تشرئب اليه ؛ وإنما عند نفسها تقف ؛ وهي لذاتها مشتهاة؛ وقيمتها لا تستمد她的 من الغاية<sup>٥٨</sup> التي توصل اليها، وذلك ما دامت هي نفسها هذه الغاية. وخلافاً للفنون الأخرى لا تلتفت الفضيلة نحو غاية خارجية ، وإنما كل التفاتها إلى ذات نفسها ( IN SE TOTA CONVERSA )<sup>٥٩</sup> ؛ وبالمقابل فإنها ، بخلاف الفنون الأخرى ، غير قابلة للتقدم ؛ فهي من الولهة الأولى كاملة وتمامة بأجزائها قاطبة .

لها كانت الفضيلة ، علاوة على كونها داخلية ومباطنة ، استعداداً ثابتاً ومتوافقاً مع ذاته . وإنما على هذا الثبات وهذا التطابق الدائم مع العقل أطلق زينون اسم الحصافة أو الحكمة PHRONESIS . وإن تكون ثمة فضائل أخرى ، فما هي في نظره إلا وجوه من الفضيلة الأساسية ؛ فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله ، والعنفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . على هذا النحو نتبين كم يتحاشى زينون<sup>٦٠</sup> الفصل بين الفضائل والتفرير بينها، نظير ما كان يفعله أرسسطو حينما ميز

---

(٥٨) ستوببيوس : المنتقيات ( آرين ، م ٢ ، ٢٠٨ ) ، شيشرون : في الغايات ، ك ٢ ،

فقرة ٢٢ .

(٥٩) بلوتارخوس : في الفضيلة الخلقية ، ف ٢ .

لا بين فضائل الرجل والمرأة فحسب، بل كذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير . فأي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي . فالله نفسه ليس له من فضيلة غير تلك التي للإنسان . ولربما ألح أقليانتس أكثر من معلميه على الوجه الإيجابي لهذا العقل حينما عرّف الفضيلة الرئيسية بأنها توتر TONOS ، هو الشجاعة ان كان الاحتمال هو المطلوب ، والعدالة ان كان التوزيع هو بيت القصيد . ويعود كريزيبيوس الى الاخذ بالنزعة العقلية الزينونية ويأتي ان يرى في التوتر شيئاً آخر سوى مصاحبة الفضائل التي هي بحد ذاتها علوم ، باعتبار ان الحكمة هي علم الاشياء الواجب فعلها أو الامتناع عن فعلها ، علم الاشياء الواجب احتمالها أو الامتناع عن احتمالها ، وهكذا دواليك : بيد أنه سُلِّمَ بتعدد الفضائل ، وإن بمعنى مغایر لذاك الذي قال به ارسطو ، وذلك ما دامت عروة وثقي تربط بين هذه الفضائل ؛ فمن حاز فضيلة حاز الفضائل طرأً : لكن هذا لا ينفي ان كل فضيلة تمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تعلمها على حدة<sup>(١٠)</sup> .

ان الانتقال من حالة البراءة الاولى ، حيث تكون النوازع كلها مستقيمة ، الى الحالة التي تنوب فيها الارادة المتبصرة والفضيلة مناب النوازع ، لا يتم بمثل ذلك اليسير الذي قد يوحى به عرضنا هذا . فالمشرحون للحياة الفاضلة والتائقون اليها هم من الفاسقين لا من البريء ؛ والنوازع الاولى لا تدوم ، بل تتحرف أو تتشط وتغلو ، وعلى الاخص تحت تأثير الوسط الاجتماعي الذي يفسد الطفل ، وتحتحول الى انفعالات وأهواء ، من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة ، فتعكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة<sup>(١١)</sup>.

(١٠) آرثيم . م ١ ٥٦٢ . و م ٣ ٢٥٥ - ٢٦١ (١١) آرثيم . م ٣ ٢٢٨ - ٢٣٦ .

ووجود الانفعال او الهوى يطرح على علم النفس الرواقي مشكلة هي من اعسر المشكلات حلاً : فلو كان كل جوهر النفس عقلاً ، فكيف لها ان تنطوي على جانب غير عقلي ؟ ذلك ان الانفعالات والاهواء تعكس فعلـاً العقل ، لأنها تحملنا على ان نشتئها اشتئاناً للخير او على ان نصد صدودنا عن الشر أشياء وعن أشياء ما هي في حقيقتها بالنسبة الى الرجل الحكيم لا خير ولا شر . وما امكن لأفلاطون وأرسطو ان يتقادياً الأشكال إلا بتسلیمهما بوجود جزء أو عدة اجزاء لاعقلانية في النفس ؛ بيد ان هذه الدعوى ، علامة على انها تجرح نزعة الرواقين العقلانية التامة ، تقف عاجزة عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والاهواء . وبالفعل ، ينبغي ان نأخذ في اعتبارنا ان النزوع لدى الموجود العاقل نظير الانسان غير ممکن ما لم يمحضه تصدقه او موافقته ؛ وما يصدق على النزوع بصفة عامة يصدق على ذلك النزوع المنشيط والمجاوز الحد الذي يقال له الانفعال او الهوى ؛ فلا حزن مثلاً ما لم تصادق النفس على حكم يحكم بأننا نواجه شرآً حاضراً ؛ وكل انفعال او هوى يستلزم حكماً على خير ، حاضر في اللذة ومستقبل في الشهوة ، او على شر ، حاضر في الالم ومستقبل في الخشية . وليس منشأ الهوى هو وحده المنوط بالتصديق ، بل كذلك تطوره ؛ فحكماً منا بأنه من اللائق بنا ، مثلاً ، ان نحزن ، ترانا نحزن ونتأوه ونتحدّ . والحال أن التصديق خاصة الكائن العاقل وحده دون سواه ؛ وأن نحس بالوجع المادي ALGOS شيء ، وشيء آخر إحساسنا بالعذاب LUPE المنوط بالحكم بأنه شر . وعزو الانفعال الى قوة غير عاقلة ليس تفسيراً له<sup>(٦٢)</sup> .

الانفعال اذن عقل ، حكم كما يقول كريزيبيوس ، لكنه « عقل

لاعقلي»، متمرداً على العقل ، مما يستتبع على كل حال عنصراً غير قابل للإرجاع إلى العقل . ويسند كريزيبيوس إلى هذا العنصر أصلاً خارجياً : فالعادات التي يُلقنها الأطفال لاتقاء البرد والجوع والالم هي التي تقنعهم بأن كل الم شر؛ وتلكم هي الآراء التي تُردد على مسامعهم وفيما حولهم طوال فترة تربيتهم : فمن افواه المرضعات وعلى السنة الشعراء وفي لوحات الرسامين لا يشنف آذانهم سوى مدح اللذة والثروة<sup>(٦٣)</sup> .

على أن هذه الأحكام الخاطئة لا بد مع ذلك أن تجد لها منفذًا إلى النفس ؛ والحال أنه عندما يفسر كريزيبيوس غلو الميل وشطط النزوع بظاهرة مماثلة لاندفاع العداء الذي لا يملك أن يتوقف عن العدو ، ثم يشير إلى أن الزيادة أو النقصان في انفعال نظير الحزن مستقلان إلى حد ما عن الحكم المصدر على موضوعه ، لأن الحزن يكون أقوى وأشد عندما يكون الحكم أحدث عهداً ، فإنما يحتاج بعوامل لاعقليّة مبادنة للنفس . وثمة عوامل أخرى بعد ؛ فالعلة الأولى للانفعال هي « ضعف في النفس » ، والانفعال هو « تصديق ضعيف » ؛ ناهيك عن أنه تتولد عنه وقائع تتعدى مماثلتها بأحكام مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح ؛ وخيراً فإن الانفعالات التي هي بطبيعتها عابرة وغير ثابتة تنقلب إلى أمراض في النفس ، مثل الطموح أو كره المجتمع ؛ وعندئذ تتأصل وتنثبت فيبدو متعدراً استئصالها<sup>(٦٤)</sup> .

دون أن ينفي الرواقيون الضلال الحوا في الوقت نفسه على أهمية الحكم ليبييناكم أن الانفعال منوط بنا أمره وعليينا تقع تبعته ؛ وقد

(٦٣) خلقيديوس : حول محاورة تيماؤس ، ف ١٦٥ - ١٦٦ ( آرنيم ، م ٢ ، العدد ٢٢٩ ) .

(٦٤) شيشرون : التوسكلوميات ، ك ٤ ، ف ١٢٥ .

سلط كريزيبيوس بوجه خاص الضوء على دور أحكام الراية ، كذلك الظن الذي يصور لنا أنه من الخير والعدل أن نسلم أنفسنا للحزن لدى وفاة قريب لنا . ولا يعلق الرواقيون آمالهم على نجاتنا من الانفعالات على مقاومة جبهية للانفعال المنفلت من عقاله ، وإنما معقد رجائهم تأمل وقائي في مثل هذه الأحكام بالاستعانته بمبادئ حكمة عاقلة .

رأينا كيف يستخلص العقل الإنساني الخير والفضيلة من النوازع الفطرية . وبهذا الجهد العقلي نفسه يكتشف الإنسان الغاية التي في سبيلها يأتي جميع الأفعال التي يخلق بها إيمانها . فأساس الحياة الأخلاقية هو نوع الاختيار العفواني الذي تحملنا عليه نوازعنما لما هو نافع من الأشياء ليقائنا : فالغاية هي أن نحيا ونختار عن تبصر وبملء إرادتنا الأشياء المواتفة للطبيعة الكلية<sup>(٦٥)</sup> . وهذا في أرجح الظن ما قصد إلى قوله زينون حينما عرَّف الغاية بأنها الحياة على وفاق أو الحياة حسب المقضي<sup>(٦٦)</sup> : وحياة كهذه إنما تعني الحياة بمقتضى العقل الذي لا يقف أمامه أي عائق . وهذا بالتأكيد ما رمى إلى قوله أقليانتس وكريزيبيوس لما جعلا الغاية الحياة بمقتضى الطبيعة ، أي باستخدام المعرفة العلمية بالأشياء التي تقع بحكم الطبيعة ، كما شرح كريزيبيوس . هذه المعرفة العلمية هي التي تمدنا بها الطبيعتين فكل ما يحدث يحدث بقوة العقل الكلي ، أو ارادة الله ، أو القدر . ومن ثم لن يكون للغاية من قوام إلا في موقف داخلي للإرادة : فكل موجود ينبع وجوباً للقدر : لكن العقل الضال يحاول أن يقاومه وإن يعارض الخير الكلي بشيئ خير جزئي ، من صحة أو ثروة أو شرف : أما الحكيم فيقبل بالعكس عن تبصر بالأحداث التي تنجم

(٦٥) شيشرون : في الغايات ، ك ، ٢ ، ف ٣٤ : ك ٣ ، ف ١٤ .

(٦٦) آرنيم ، ٢ ، العدد ١٢ .

عن القدر ؛ وحيثما لا يساق الانسان الشرير إلا بالقوة ، يقصد الحكيم بطوع إرادته ؛ فهو يعلم أن القدر يريده أشوه أو فقيراً ، وبهذا التشويه أو الفقر يقبل . يقول سنيكا : NON PAREO DEO SED ASSENTIOR (الرسالة ٩٧) ؛ أنا لا اطيع الله ، بل التزم بما قرره . ولا يقول الرواقيون بالإذعان لأن السبيل الوحيد الباقى للانسان ، وإنما عن مسيرة ايجابية وفرحة للعالم على ما خلق عليه ؛ «يجب أن نوفق ارادتنا مع الاحداث بحيث يأتي ما يطرا منها موافقاً لمشيئتنا»<sup>(١٧)</sup> . الجري على سنة الطبيعة ، الجري على سنة العقل ، الجري على سنة الله ؛ هذا المثل الاعلى المثلث ، الذى لن يلبث أن يتذكر في زمن لاحق كما سنرى ، كان واحداً في نظر الرواقيين .

كان على الرواقيين أيضاً ان يعلوا كيف لا يبقى هذا الاستعداد داخلياً ، بل يحضر على العكس على الفعل والعمل . وهذه نقطة بالغة الأهمية ، بها ينبع الى لب الرواقية بالذات ؛ فالأخلاق الرواقية تحض على الفعل والعمل ؛ وكان مؤسسوها لا يألون جهداً في حث تلاميذهم ومربديهم على اداء وظائفهم من حيث هم مواطنون<sup>(١٨)</sup> ؛ وفي زمن متاخر جداً عَدَ ابقياتوس تعليميه بمثابة إعداد حقيقي لشغل المناصب العمومية ، وقد أنجح باللائمة والتقرير على الفتيان الذين قد يطلبون البقاء مدة اطول مما ينبغي في ظل المدرسة : فحياة الانسان السوية هي حياته كزوج أو مواطن أو قاضٍ . وما كان الرواقيون ليقبلوا بأى نوع من التلاقي بين الحياة التأملية والحياة العملية ، وهو تلاقي كان يهدى بأن يقع وقد وقع فعلأً ، كما سنرى ، نتيجة لتعاليم أرسطو وأفلاطون ؛ فمعرفة الطبيعة عندهم مدخل الى العمل .

(١٧) ابقياتوس : المباحث ، ك ٢ ، ف ١٤ ، ٧ .

(١٨) انظر سنيكا : في وقت الفراغ ، المفتتح .

لكن لا بد أن نوضح كيف فهموا ذلك وبأي معنى : فللوهله الاولى يلوح وكأن الاخلاق الرواقية تنتطوى على صعوبة لا تذليل لها ترغماها على القول بجمود الانسان الكامل ووقفه مكتوف اليدين ، وفي طمائنية ، امام مجرى كل ما يقع من احداث . وبالفعل ، يتفق راي الرواقيين جميعاً على القول بأن كل شيء سيان ، خلا ذلك الاستعداد الداخلي الذي سموه بالحكمة ، وان ما يقع لنا لا ينطوي بالنسبة اليانا على خير أو شر : وهذا معناه أنه لا داعي لأن نطلب خدعاً دون الفد الآخر ، كالغنى مثلاً بدل الفقر ، أو المرض بدل الصحة . ولكن لنمض قدمأً في التحليل : فلو نظرنا في وضع الانسان الناقص لوجدنا أن الصحة والغنى أثمن في نظره وأعظم قيمة من المرض والفقير ، لأنهما أكثر موافقة للطبيعة أو أقدر على إشباع الميل والنوازع . أما بالنسبة الى الانسان الكامل ، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة واحدة وما ينشده ، أي الارادة المستقيمة أو الموافقة للطبيعة ؛ فهذه الارادة المستقيمة مستقلة اتم الاستقلال عن أي منها ، بل تستمر في الحالين كليهما ؛ فهي من ثم ذات قيمة لا تضاهى . لكن لا يتربت على ذلك إطلاقاً أن واحدهما لا يبد الآخر قيمة حتى في نظر الانسان الكامل في حال المقارنة بينهما ؛ فما يميز الانسان الكامل هو أنه لا يتعلق بواددهما بأقوى مما يتعلق بالآخر ، وعلى الأخضر ان تعلقه ليس غير مشروط ؛ فهو سيختار المرض مثلاً لو علم أنه هو مرام القدر ؛ أما اذا تساوت الاشياء وتعادلت فسيختار الصحة . وبصفة عامة ، وبدون أن يريد الاشياء كما يريد الخير ، فإنه يميز بين الاشياء الموافقة للطبيعة ويعتبرها مفضولات PROEGMENA ، نظير الصحة والثروة ، وبين الاشياء المضادة للطبيعة ويعتبرها غير مفضولات . APOPROEGMENA

في وسع الرواقيين اذن ان يضعوا لائحة بالافعال اللائقة ، التي هي

أشبه بالوظائف او الفرائض للكائن العاقل ، القادر على صون حياته وحياة أقرانه ، ومن أمثلتها: العناية بالجسم ، فرضية الصداقة والبر ، الواجبات العائلية ، الوظائف السياسية . وأداء هذه الوظائف ، بدون أن يكون خيراً أو شراً، يمكن أن يكون مطلوباً من بني الإنسان قاطبة، وعلى هذا النحو ترى التور اخلاق ثانوية، اخلاق الانسان الناقص التي هي برسم الناس جميعاً: هذه الاخلاق العملية (الاخلاق النصبية) عرفت في زمن لاحق تطوراً كبيراً ، وبفضلها شقت الرواية طريقها الى حياة عامة الناس . وواجبات كل من الحكيم والانسان الناقص واحدة ، بل أنها متماثلة الى حد يوجب على الحكيم ، مهما يكن حظه من الكمال والسعادة ، ان يضع حدأً لحياته بالانتحار إذا عانى بشطط وغلو من أشياء مناقضة لطبيعته . بيد ان سلوك كل من الرجل الحكيم والانسان الناقص ليس واحداً إلا في الظاهر ومن وجاهة خارجية ؛ فحيثما ينجز الانسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كاملاً أو عملاً مستقيماً ، بحكم توافقه الوعي مع الطبيعة الكلية ؛ ناهيك عن أنه يعلم حق العلم أن قيمة هذا الواجب لا تدعوا ان تكون شبه قيمة ، وأن ثمة حالات يتوجب عليه فيها أن يمتنع عن اداء واجباته العائلية أو السياسية<sup>(٦٩)</sup> .

ليس للواجب أو الوظيفة إذن شكل 'مطلق'؛ ومن هنا كان ذلك الازدهار العظيم في أدب النصائح الذي ينحي جانباً المبادئ المجردة لي Finch ويذن الحالات الفردية ، وقد يتمخض احياناً عن حذقة حقيقة . وبالفعل ، كانت حرية فكر الرواقين الاولئ ازاء الواجبات الاجتماعية كبيرة بما فيه الكفاية لتجد لديهم قسمات تعيد إلى أذهاننا الكلية المغالية الداعية ، مثلًا ، إلى مشاع النساء<sup>(٧٠)</sup> .

(٦٩) انظر آرينيم ، م ٣ ، العدد ٤٩٣ (٧٠) سكستوس : الاوصاف ، ك ٢ ، ف ٢٠٥ .

تلهم هي النظرية الرواقية في العمل ، المسفرة في تناقضها في الظاهر . على أنه يتعمد علينا أن ننتبه إلى أن عدم الاكتتراث بالأشياء يعبر لا عن ضعف الإرادة ، بل عن قوتها ، هذه الإرادة التي تقبل بالافصاح عن نفسها باختيارها فعلاً من الأفعال ، وإنما ترفض أن تُقتصر عليه وتُحدّ به .

لا تبارح الأخلاق الرواقية أبداً ، حتى في مبدئها ، مجال وصف الإنسان الفاعل ؛ فهي لا تندى بأي خير خارج نطاق الاستعداد الإرادي ؛ ويترتب على ذلك أنها لا تتحقق بتمامها إلا بوصف الكائن الذي يحوز الفضيلة ، أي وصف الحكيم . فالحكيم هو الشخص الذي لا يحتفظ في نفسه بشيء لا يكون معقولاً تمام المعقولة ، ما دام هو نفسه عقلاً أو فعلاً ؛ وعليه فإنه لن يقارف خطأ أبداً ؛ بل كل ما يفعله يفعله على أحسن وجه ، حتى ولو كان من أتفه الأفعال ؛ وكل فعل من أفعاله ، مهما يكن بسيطاً ، يحتوي من الحكمة يقدر ما يحتوي مسلكه بتمامه ؛ ولن يعرف الحكيم لا أسفًا ، ولا حزناً ، ولا خوفاً ، ولا أي اضطراب من هذا القبيل ؛ وسعادته كاملة ؛ ووحده دون سواه سيحوز الحرية ، الغنى الحق ، الملكية الحقة ، الجمال الحق ؛ ووحده سيعرف الآلهة وسيكون الكاهن الحقيقي ؛ وبما أنه نافع لنفسه وللغير ، فسيعرف وحده كيف يسوس بيته أو مدينة وكيف يمكن له أصدقاء . ومعروفة هي تلك المفارقات التي يمكن أن نطيل لائحتها أكثر بعد والتي تكسس جميع الكمالات حول شخص الحكيم<sup>(٧١)</sup> . وحتى نفهم معناها لابد أن نضيف القول إن من لا يكون حكيمًا يكون ناقصاً وإن جميع ضروب النقص متساوية في منظار الحكمة ؛ وجميع من هم غير حكماء هم على السواء مأقوتون ، مجانيون ، غارقون في تعاسة تامة ، منفيون

---

(٧١) آرنيم ، م ٣ ، ٥٤٨ - ٦٥٦ .

حقاً ، لا أهل لهم ولا وطن . وتدانיהם من الحكمه بقدر يزيد أو ينقص لا يبدل شيئاً في ما هم عليه من جنون ، وذلك لأن استقامة الحكم لا تحتمل تلاوين أو تدرجات؛ فالفرق حاله من الاختناق واحدة، سواء اكان في قاع الماء أم قريباً من السطح : كذلك حال رامي السهام من الخطأ سواء أ جاء سهمه قريباً من الهدف أم بعيداً عنه .

انه من الطبيعي ومن المطابق لما علمناه عن الرواقية أن نسلم بأن الحكم لا يمكن أن يؤتاهما المرء إلا دفعه واحدة ؛ فهي لا تحتمل التقدم ، شيمتها في ذلك شيمة الفلسفة برمتها . وما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس هو على وجه التعيين التقدم الاخلاقي ، وإنما كما قال كلينتسوس الاسكندرى نوع من استحلاله باطنية تقلب الانسان بجماعه الى عقل محض<sup>(٧٢)</sup> ، وتبدل مواطن المدينة الى مواطن عالي ، وهذا التحول يماثل على صعيد الفكر والروح التحول السياسي الذي فرضه الاسكندر المقدوني على الشعوب .

يقول بلوتارخوس<sup>(٧٣)</sup> : « كتب زينون كتاباً في الجمهورية حقيقة بكل الاعجاب ، ومبئه ان البشر لا يجوز لهم ان يتفرقوا الى مدن وشعوب ، لكل منها قوانينه الخاصة ؛ فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد ، إذ ان حياتهم واحدة والكون الذي يحيون فيه واحد ، مثلهم مثل قطيع الأغنام الذي يوحده ا Quincy de لقادون واحد . وما كتبه زينون في حلمه حققه الاسكندر واقعاً... فقد جمع كما لو في باطالية<sup>(٧٤)</sup> شعوب العالم قاطبة؛... وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة ، وفي أهل الخير أهلها ، وفي الأشرار أثراها ». 

---

(٧٢) كلينتسوس الاسكندرى : الطنافس ، لـ ٤ ، فـ ٦ .

(٧٣) في قسمة الاسكندر ، فـ ٦ .

(٧٤) الباطالية : إثناء لمزج الخمر بالماء عند الاغريق والرومان . « م » .

ولا يسعنا ان نقول خيراً من هذا القول إن الاخلاق الرواقية هي اخلاق الازمنة الجديدة التي نهضت فيها ، فوق المدن المتقدمة والعاجزة بعد الآن عن ان تكون مصدراً وسندأ لحياة حقيقة ، انظمة مونارشية كبرى تصبوا الى حكم البشرية عن بكرة ابيها .

لقد صار العقل او الناموس الكلي او الطبيعة بنوع ما مونارشيا : فقد كان منطلقه لدى أرسطو الواقع السيكولوجية او الاجتماعية الفعلية ، من اهواء وعادات وقوانين ، ولم يكن يرمي الى اكثر من تلطيف حدتها وتنظيمها كما لو من أعلى ، أما الآن فقد احتل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعة منه ؛ و « اتخذت الفضيلة من العقل وحده مقرأ »<sup>(٧٥)</sup> .

---

(٧٥) شيشرين : الاكاديميات الاخيرة ، ك ١ ، فقرة ٢٨ .

## ثبت المراجع

- I. — P. H. ELMER MORE, *Hellenistic philosophies*, Princeton, 1923.  
KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 1901.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*, Berlin, 1924, 1<sup>er</sup> volume, chapitre I.
- E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932.
- C. DIANO, *Forma ed Evento*, Venise, 1952.
- A. MOMIGLIANO, Atene nel III Secolo A.C., etc., *Rivista storica italiana*, LXXI, 4, Naples, 1959, p. 529 sq.
- III. — DYROFF, *L'origine de la morale stoïcienne* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, tome XII).
- M. WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Aertze*, Berlin, 1901.
- M. WELLMANN, Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus, *Hermes*, 1919, p. 225.
- J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.
- A. J. FESTUGIÈRE, Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor, *Revue des Etudes grecques*, 1945, p. 1-65.
- IV. — *Stoicorum Veterum fragmenta*, coll. J. ab. Arnim, 3 vol., Leipzig, 1905, 1903; un quatrième vol. contient les *Indices*, 1914.
- OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885.
- F. RAVAISSEON, *La métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1920.
- G. RODIER, Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme (*Etudes de philosophie grecque*, 1926, p. 219-269).

- BARTH, *Die Stoia*, Leipzig, 1908; 2<sup>e</sup> éd., 1924; 5<sup>e</sup> éd., 1941.
- M. POHLENZ, *Die Stoia*, Goettingen, 1948-1955.
- C. J. De VOGEL, *Greek Philosophy*, III, Leyden, 1959, p. 44-183.
- E. BRÉHIER, *Chrysippe*, 1910; 2<sup>e</sup> éd. 1951 (*Chrysippe et l'ancien stoïcisme*).
- E. BRÉHIER, *Etudes de Philosophie antique*, Paris, 1955, section C.
- E. BRÉHIER et P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, Paris, 1962.
- G. VERBEKE, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles, 1949.
- R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*, 1883, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>er</sup> division: Le développement de la philosophie stoïcienne.
- R. BEVAN *Stoïciens et Sceptiques*, tr. fr., Paris, 1927.
- Actes du VII<sup>e</sup> Congrès Budé d'Aix-en-Provence*, 1963.
- A. BRIDOUX, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, 1966.
- V. – V. BROCHARD, *De Assensione Stoici quid senserint*, 1879.
- HEINZE, *Zur Erkenntnisslehre der Stoia*, 1886.
- A. LEVI, *Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici* (*Athenaeum*, juillet et octobre 1925).
- V. BROCHARD, *La logique des Stoïciens* (*Etudes de philosophie Ancienne*, 1912, p. 221-251).
- O. HAMELIN, *Sur la logique des Stoïciens* (*Année philosophique*, 1902, p. 23).
- E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.
- A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry (1950).
- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.
- VI, VII, VIII. — CAPELLE, *Zur antiken Theodicee*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1903.
- H. et M. SIMON, *Die alte Stoia und ihr Naturbegriff*, Berlin, 1956.
- L. GUILLERMIT et J. VUILLEMIN, *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948.
- P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
- BONHOEFFER, *Zur stoischen Psychologie*, *Philologus*, vol. LIV, 1895.

- GANTER, Das stoische System der *αὐθητούς*, Philologus, vol. LIII; zur Psychologie der Stoa, *ibid.*, vol. LIV.
- STEIN, *Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886.
- CHRYSSIPPE, *Fragments de son traité sur l'âme*, traduits par G. BLIN et M. KEIM dans *Mesures*, 15 avril 1939.
- PRZYLUSKI, Les Mages et les Mèdes, *Revue d'Histoire des Religions*, sept.-oct. 1940, p. 94.
- S. SAMBURSKY, *The Physics of the Stoicks*, Londres, 1959.
- IX. — CICÉRON, *Des Fins*, livres III et IV.
- DENIS, *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*, Paris, 1856.
- G. RODIER, La cohérence de la morale stoïcienne (*Etudes*, p. 270-308).
- DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.
- A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
- A. JACU, Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne, Paris, 1946.
- P. MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron. — Les sources de l'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, 1956.

## الفصل الثالث الابيقورية في القرن الثالث

### (١) ابيقور وتلاميذه

بعد مذهب الرواقيين الذي لا يخلو من وعورة وغلظة ، قد يطيب أخذ قسط من الراحة في الحديقة التي كان ابيقور يخوض فيها في حديث الفلسفة مع أصدقائه بمعزل عن الناس ، فيما كان زينون يجذب الى الرواق المنقوش<sup>(١)</sup> الجمهور الواسع . ولم يكن بين هذين الفيلسوفين من قاسم مشترك سوى أعم سمات العصر : الانفكاك عن المدينة، وان لم يتتجاوز هذا الانفكاك لدى ابيقور مستوى النقد السفسطائي ليصل الى ما انتهى إليه لدى زينون من تعلق بالأمبراطوريات الوليدة وبالزعامة العالمية ؛ نظرية حسية في المعرفة ، لكن بدون ان تقنن ، كما لدى زينون ، بجدل عقلي ؛ القول بصلة وثيقة بين الطبيعيات والأخلاق ، ولكن من خلال تصور مغاير تماماً ، على اعتبار ان الطبيعيات

---

(١) STOA POIKILE : رواق مشهور في اثينا كان يعلم فيه زينون ، ومنه اخذت الرواية اسمها . « م . »

الابيقورية ما وجدت إلا للحؤول دون توقير ما أوحى إلى زينون بإجلال ديني : رغبة عظيمة في الدعوة الخلقية ، ولكن بالنسبة إلى أبيقور عن طريق أصدقاء مصطفين ومجريبين : ناهيك عن أن كلاً من أبيقور وزينون ما كانا من المتأذبين ، ولكن على حين يبتعد زينون الفاظاً جديدة ومعانٍ جديدة ، يقنع أبيقور بلغة بسيطة ومهملة ويضع ، نظير كريزيبيوس ، مصنفات في موضوعات شتى .

نحن هذه المرة في حديقة أثينا وبين اغريق من أصل عريق : فـأبـيـقـورـ أـثـيـنـيـ وـانـ شـبـ عنـ الطـوـقـ فيـ سـامـوسـ ؛ وـالـمـرـيـدـوـنـ الـأـوـاـئـ قـدـمـواـ منـ السـوـاـحـلـ وـالـجـزـرـ الـمـجاـوـرـ لـاـيـونـياـ ؛ فـمـنـ لـبـسـاقـومـ فيـ طـرـوـادـيـاـ قـدـمـ مـتـرـوـدـوـسـ وـلـيـونـتـاـيـوـسـ وـقـوـلـوـطـسـ وـاـيـدـوـمـيـنـايـوـسـ ؛ وـمـنـ مـيـتـيلـيـنـارـوـمـ جـاءـ هـرـمـارـخـوـسـ ، خـلـيقـةـ أـبـيـقـورـ الـأـوـلـ . فـأـيـ استـقـبـالـ بـارـ كـانـ سـيـلـقـاهـ جـمـيعـ هـؤـلـاءـ الـمـرـيـدـيـنـ مـنـ الـمـعـلـمـ الـذـيـ كـانـ يـتـبـاهـيـ بـأـنـهـ طـفـقـ يـتـفـلـسـفـ وـهـوـ فيـ الـرـابـعـةـ عـشـرـةـ مـنـ الـعـمـرـ وـالـذـيـ كـتـبـ إـلـىـ مـيـنـاـقـاـيـوـسـ يـقـوـلـ : «ـ أـلـاـ لـاـ يـبـطـئـنـ الـفـتـيـ فـيـ التـفـلـسـفـ ؛ وـلـاـ يـتـبـعـنـ الشـيـخـ مـنـ التـفـلـسـفـ ؛ وـلـيـسـ لـأـمـرـيـءـ قـطـ أـنـ يـقـوـلـ إـنـ لـمـ يـئـنـ الـأـوـانـ بـعـدـ أـوـ إـنـهـ فـاتـ الـأـوـانـ لـيـأـخـذـ نـفـسـهـ بـالـتـقـوـيـمـ وـالـتـهـذـيبـ . وـمـنـ يـقـلـ إـنـ سـاعـةـ التـفـلـسـفـ لـمـ تـأـتـ بـعـدـ أـوـ إـنـهاـ اـنـقـضـتـ فـكـمـ يـقـوـلـ إـنـ سـاعـةـ اـشـتـهـاءـ السـعـادـةـ مـاـ أـزـفـتـ بـعـدـ أـوـ إـنـهاـ قـدـ وـلتـ »<sup>(٢)</sup> .

ولد أبيقور في أثينا عام ٣٤١ وعاش حداشه في ساموس ولم يرجع إلى أثينا إلا عام ٣٢٣ : ولكن لم تطل إقامته فيها ، ويبدو أن العداء الذي قابله به حكام أثينا المقدونيون بعد وفاة الإسكندر هو السبب في رحيله إلى كولوفون : وتعلم اليونم ، بفضل أبحاث إ. بينيون ، مدى

(٢) ديوجينس الابيري ، ك. ١٠ ، ف. ١٢٢ .

أهمية الدروس التي أعطاها في ميتيليناروم<sup>(٣)</sup> عام ٣١٠ ؛ فقد دارت في هذه المدينة مناظرة حامية بينه وبين الإرسطوطاليسي أبراكسيفانس الذي كان يعلم مذهب أرسطو الأول ، مذهب المعاورات الضائعة ، المشرب بنزعه أفالاطون الزهدية . وعاد أدراجه إلى إثينا بعد بضع سنوات وأسس فيها سنة ٣٠٦ مدرسة في عهد حكمة ديمقريوس البوليوبيطي . ومعروف موقع الحديقة المشهورة التي ابتعاها بثمانين من الميليات والتي دارت فيها حتى سنة ٢٧٠ ، سنة وفاته ، معاوراته مع تلامذته الذين وجد فيهم عزاء له عن مرض عضال عذبه وشله ، فيما يبدو ، سنتين عديدة . كتب مشيراً إلى تلك الصلة الحميمة اليومية التي جمعته ومريديه : « إن حياة الصداقه هي الوسيلة الأهم بما لا يقال منسائر الوسائل التي تمدننا بها الحكمة للفوز بالسعادة على مدى الحياة »<sup>(٤)</sup> . وتكشف لنا وصيته ، التي حفظها لنا ديوجيتيس اللايرتي (ك ١٠ ، ف ١٦) ، عن أن شاغله الأول كان المحافظة على تلك الرابطة التي كان هو روحها المحرك ؛ وقد كلف منفذى وصيته بأن يحتفظوا بالحديقة لهرمارخوس ولجميع من سيخلفونه على رأس المدرسة ؛ وقد أورث هرمراخوس وفلاسفة الفرقه داراً لسكنام المشتركة ؛ وأوصى بأن تقام احتفالات تذكارية سنوية تكريماً له ولللمدينه اللذين فارقا الحياة قبله ، متودوروس وبوليانيوس ؛ وأجرى لابنة متودوروس معاشاً يقيها الضيم ، وأوصى عموماً بدفع غالثة الفقر عن مريديه . وقد انتشرت تعاليمه في حياته فتأسست مراكز أبيقورية في ملساقام وميتيليناروم بإيونيا ، وحتى في مصر ، وتسابقت على

(٣) هي الجزيرة التي تعرف أيضاً باسم لسبوس ، وتقع في بحر ايجي قبالة الشاطئ ، الترکي . « م » .

(٤) الأفكار الرئيسية ، ف ٢٢ ( اوستر . ابيقور EPICUREA ، ١٨٨٧ ، ص ١٧٧ .

استقدام المعلم اليها<sup>(٥)</sup>.

اننا ندين في اغلب التقدير لفرق المدرسة هذا بالوثائق الوحيدة التي نعرف من خلالها ابيقور معرفة مباشرة ، وهي عبارة عن ثلاثة رسائل منهاجية تتضمن خلاصة للمذهب ، اولاها موجهة الى هيرودوتس في الطبيعة ، وثانيتها الى فيثوقليس في الآثار العلوية ، وثالثتها الى ميناقايوس في الاخلاق ؛ ودبما كتب هذه الرسائل بالمشاركة مع المقدمين من مريديه ، هرمارخوس ومترودورس ، شأنها في ذلك شأن بعض رسائل اخرى ضائعة له<sup>(٦)</sup> . وعلاوة على هذه الرسائل الثلاث ترك لنا ابيقور الافكار الرئيسية ، حيث عرض في اربعين فكرة خلاصة مذهبة ؛ وينبغي ان نضيف اليها واحدة وثمانين فكرة اكتشفت سنة ١٨٨٨.

ذلكم هو الرجل الموهن الجسم ، الطيب القلب ، الذي صوره اعداؤه فاجراً فاسقاً ، والذي عرّف اخلاق اللذة بهذه الكلمات : «ليست بهجة الحياة لا في الشراب ، ولا في لذة النساء ، ولا في فاخر الموائد ، وإنما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والاحكام الخاطئة التي تعكر صفو النقوس»<sup>(٧)</sup>.

ونعلم كم أحاطه مریدوه الاوائل بالإجلال والتوقير، ونعرف روعة الابيات التي أشاد فيها لوقراسيوس ، بعد مئتي سنة من وفاته ، بعيريته :

«كان إليها ، أجل إليها ، فهو أول من اكتشف ذلك الأسلوب في

(٥) الوثائق في كتاب اوستر ، ص ١٢٥ - ١٣٧ .

(٦) ا. فوليانو : وصايا ابيقورية جديدة في RIVISTA DI FILOLOGIA ١٩٢٦ ، من ٢٧ .

(٧) اوستر ، ٦٤ ، ١٢ .

الحياة الذي يقال له اليوم الحكمة ، وهو من نجّانا بفنه من عواصف عاصفة ومن ليل دامس يجعل عجلة حياتنا تدور في هدوء وضياء عظيمين » (ك ٥ ، ف ٧) .

هدوء النفس وضياء الفكر : سمعتان لا تقبلان انفصاماً ، وفي اتحادهما الوثيق تكمن أصلالة الابيقوورية. ولا وصول الى هدوء النفس إلا عن طريق تلك النظرية العامة في الكون التي تعرف باسم الذرية والتي تبدد وحدها كل أسباب البلبلة والبلبال .

(٢)

## معايير المعرفة الابيقوورية

قال شيشرون : « كثيرة هي أقوال أبيقور الباهرة ، ولكنه لا يظهر فيها على الدوام تماسك منطق »<sup>(٨)</sup> . وبالفعل ، إن فلسفة أبيقور هي من تلك التي تقوم على حقائق متروية وبدائع مستقلة ، كل منها مستكفيّة بذاتها .

يُعرف القسم الاول من هذه الفلسفة بالعلم القانوني LA CANONIQUE وهو العلم بمعايير المعرفة او قوانينها، ولا يشبه في شيء المنطق الرواقي ؛ ولا يعود ان يكون تعداداً لضرورب شتى من البداهة ؛ الانفعال او الشعور السلبي PATHOS ، والاحساس ، والتصور القبلي PROLEPIS ، ومعيار رابع يعنوه ديوجينس الى تلامذة أبيقور وحدهم ولكننا نرى المعلم نفسه في الواقع يستخدمه تكراراً وهو النظرة الخاطفة او الحدس الفكري .

البداهة الاولى هي بداعه الانفعال ، أي الشعور باللذة والالم .

---

(٨) التوسكلوميات ، ك ٥ ، فقرة ٢٦ .

وكان ارستيبوس بدوره قد اتخذ من الانفعال معياراً ، ولكن بمعنى مختلف بعض الشيء : فعنه ان الحالة الانفعالية هي وحدها التي تقع تحت الإدراك ولا سبيل الى معرفة علتها عن ثقة ؛ أما عند أبيقرور فالبداهة تنصب على العكس على علة المعيار ؛ فاللذة تعزّنا بالضرورة بعلة اللذة ، وهي اللاذ ، واللذ يعزّنا بعلة لللذ ، وهي المؤلم<sup>(٩)</sup> . وإن يجعل أبيقرور من الاحساس (بالمعنى السلبي للتأثير الحسي) معياراً ثانياً للحقيقة فإنما يرمي في الواقع الى غير ما رمى اليه ارستيبوس : فعنه ان كل إحساس ، وهو حالة سالبة ، يعلمنا على نحو اكيد ومحقق بالعلة الموجبة التي ولدته ؛ وجميع الاحسasات صادقة على السواء ، والم موضوعات هي على وجه الدقة كما تتبدى لنا ، ولا موجب البتة للشك في المعلومات التي تزودنا بها الاحسasات ، ولكن فقط بشرط ان ننقى ضمن حدودها ، إذ نظراً الى أنها سلبية خالصة ولاعقلية فإنها لا تستطيع ان تضيف شيئاً الى التأثير الخارجي او تحذف منه شيئاً ؛ ولا موجب ايضاً للشك في بعضها على حساب بعضها الآخر ؛ فـ « القول بأن إحساساً ما كاذب يعدل القول بأنه لا يمكن لشيء ان يقع تحت الإدراك الحسي »<sup>(١٠)</sup> . وان اتعرض مفترض على الابيقروريين محتاجاً بتناقضات الحواس وبالاواع التي صارت حجة دارجة لدى خصوم الوثوقية ، ردوا بأن الخطأ ليس في الإدراك الحسي وإنما في حكم يضيفه إليه العقل ؛ فالبرج يرى من بعيد مستديراً ومن قريب مربعاً ؛ ونحن لا نخطئ إذا قلنا إننا نراه مستديراً ، وإنما نخطئ فقط إذا ما اعتقדنا إننا سنستمر في رؤيته مستديراً عندما سنقترب منه ؛ والتناقض واقع لا بين الإدراكات الحسية ، وإنما بين الاحسasات المضافة

(٩) قارن مع سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٢٠٢ ، وك ٧ ، ف ٢٩١ .

(١٠) شيشرون . الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، ف ١ ١٠١ ( اوستر ، ١٨٥ ، ١١ ) .

اليها . الثقة في البداهة المباشرة والشك في كل ما يضيّفه إليها العقل : ذلك هو شعار نظرية أبىقور في المعرفة .

كانت الخطة التي دأب عليها أخصامه محاولة رد هذه الوثوقية إلى نزعة ذاتية ، قاصرة على الانطباعات والاحاسيس المباشرة : بيد أنّ الإبىقوريين أحبطوا باستمرار هذه المحاولة . ويبدو أن دفاعهم هذا هو موضوع مؤلف قولهطس ، تلميذ أبىقور الذي أخذ عنه مباشرة ، في استحالة أن يعيش المرء وفق معتقدات الفلاسفة الآخرين . ففي هذا الكتاب ، الذي نعرفه من معارضته بلوتارخوس له ( ضد قولهطس ) ، يهاجم زينون على التوالي كلاً من ديموقريطس ، لأنّه اعتبر المعرفة الحسية معرفة هجينة ، وبارمنidis ، لأنّه نفى الكثرة وتعدد الأشياء ، وانبادوقلس ، لأنّه نفى وجود الفروق في طبيعة الأشياء ، وسocrates ، لأنّه تردد بقصد معانٍ واضحة كلّ الوضوح كمعنى الإنسان الذي سعى إلى تعرّيفه ، وأفلاطون ، لأنّه أنكر الجوهرية على المحسوسات ، واستبلون الميغاري ، لأنّه أخذ بدعوى أوائل المحاكمين الذين زعموا أنه من المستحيل أن يقال أي شيء عن أي شيء ، والقولورينائين وأرقلسيلاس ، لأنّهم لم يسلّموا بأن إدراكنا الحسية يمكن أن تقودنا إلى معرفة الواقع . ولا يجد بلوتارخوس ما يرد به على هذا كله سوى أن يماثل الإبىقوريين بأولئك الذين أرادوا تفنيدهم ، باحثاً في نصوص أبىقور ذاتها عن إقرار بنسبية الاحساسات .

هناك بداعيات مباشرة أخرى غير الاحساسات والانفعالات : فكل سؤال يستلزم ، كما نطرحه ، ونفهمه ، أن نحوز مقدماً تصوّر الشيء المسؤول عنه : هل الآلة موجودة ؟ هل هذا الحيوان الذي يتقدّم ثور أو حسان ؟ ان جمّيع هذه الأسئلة تفترض أن يكون لدينا من قبل تصوّر عن الآلة والثور والحسان ، الخ ، تصوّر سابق على الانطباع الحسي الراهن الذي قادنا إلى طرح تلك الأسئلة : افكار قبليّة مباطنة

للنفس ومشتقة مع ذلك من احساسات سابقة وما هي إطلاقاً ، نظير التصورات المشتركة الرواقية ، ثمرة جدل اصطلاحي . وبفضل هذا الأصل ( وهو أصل يمكن استشفافه حتى في حالة الآلة ، مثلاً ، إذ ان تصورنا عنها يتولد من الصور الواقعية جداً التي تساورنا في اثناء نومنا ) لا يكون التصور القبلي ابداً تصوراً لشيء خيالي ، وانما تصور شيء موجود : ولهذا يسميه ديجينس الایرتي ( ك ١٠ ، ف ٣٣ ) الادراك أو الظن الصحيح : فالتصور القبلي يستلزم حكم وجود بديهياً : وتجربتنا الماضية ، التي هي بنوع ما نتيجة التصور القبلي ، لا تقل قيمة عن تجربتنا الحاضرة التي على محكها تتحقق منها .

اننا نحصل بالتصور القبلي على أحكام أو اعتقادات تجاوز التجربة الراهنة : فهذا الرجل الذي أراه هناك هو افلاطون : وهذا الحيوان ثور ، الخ . بيد ان هذه الاعتقادات لا تصير أحكاماً متبعة أو تصدیقات إلا حين أردّها هي نفسها الى بداعات حسية مباشرة ، وإلا حين تتأید صحتها متى ما رأيت ذلك الانسان أو ذلك الحيوان عن كثب .

بيد ان أبيقور ، كما نعلم ، أراد الوصول لا الى بداعات بصدر المحسوسات فحسب ، بل كذلك الى بداعات بصدر اللامنظورات ADELA ، نظير الخلاء أو الذرات أو لاتنافي الاكون . وان شئنا ان نحسن فهم علم أبيقور القانوني فمن الضوري ان نأخذ في اعتبارنا أنه كان من جهة أولى المنظر الاخلاقي للذرة ، غاية الارادة التي تقع تحت الإدراك المباشر بدون أي بناء عقلي، ومن الجهة الثانية مجدد الطبيعيات الذرية ، أي البناء العقلي للكون بمناي عن الاحساسات المباشرة . وليس لنا ان نتسائل بعد عن الصلة بين هذين الم موضوعين ، بل حسبنا أن نتسائل من أي طريق ( أو من أي شق ) يمكن ان تدلل معرفة بواسطة العقل الحض أو التعقل ؟ هنا نلاحظ ان أبيقور يميز ، الى جانب تأييد البداهة الحسية لتصديق من التصدیقات ، حالة

لا تحظى بمثل هذا التأييد، لكن دون أن ينزل بها أيضاً إبطال أو تكذيب : « إن عدم التكذيب هو رابطة الاستباع المنطقية التي تربط ظناً من الظنون بصدق لامناظرات بما يتجلل للعيان بداهة ؛ ومن أمثلة ذلك أن أبيقور يقول بوجود الخلاء ، وهو من الامناظرات ، ويرهنه عليه بتلك البداهة التي يقال لها الحركة ؛ فلو لم يكن هناك خلاء ، لما كانت هناك أيضاً حركة ، وذلك لأن الجسم المتحرك لن يجد مكاناً يتحرك فيه لو كان كل ما في الكون ملائعاً »<sup>(١١)</sup>. وبشهادة التجربة المباشرة أيضاً يرهنه لوقراسيوس على وجود أجسام لامناظرة لاستدقاها في الصغر : ففوة الرياح التي لا تبصرها العين ، والروائح والاصوات التي تتبه الحواس ، والرطوبة والجفاف ، والاهتمام البطيء أو التنامي الوئيد للأشياء ، جميع هذه الوسائل تستلزم وجود أشياء تلك الجسيمات الامناظرة<sup>(١٢)</sup>. فـأين يمكن هذا الاستباع أو هذا اللزوم ؟ هذا ما لا تفيينا به النصوص التي بين أيدينا ، لكن من عبارة عدم التكذيب بالذات يتضح أن أبيقور يقنع بتصور للموجودات لا تنقضه التجربة الظاهرة .

هذا الكون الجديد ، هذا العالم المؤلف من ذرات ، يؤلف كالأعقلانيّ ومتلاحمًا يمكن أن تقيده مبادئه في تفسير تفاصيل الظاهرات المنظورة ، مثل الظاهرات السماوية أو الظاهرات الحيوية . يوصي أبيقور تلاميذه أن يسلحوا اذهانهم على الدوام بتلك « النظرة الشاملة » التي تتتيح لنا « استكشاف التفاصيل متى ما أدركنا جيداً الصورة الاجمالية للأشياء واحتفظنا بها في ذاكرتنا ». وضرورة النظرة الشاملة هذه هي واحدة من اكثـر الموضوعات ترددـاً في قصيدة

(١١) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٢١٢

(١٢) في الطبيعة ، ك ١ ، ف ٢٦٥ - ٢٢٨ .

لوقراسيوس : ذلك أنه «يسهل علينا أن نكتشف ونرى بعين العقل  
كيف تتشكل تفاصيل الظاهرات الجوية متى ما عرفنا جيد المعرفة  
أفاعيل مختلف العناصر»<sup>(١٢)</sup> .

ولكن ألا تقتضي هذه النظرة الشاملة ، ضماناً لها ، مصدراً  
للمعرفة البديهية متمايزةً عن تلك المصادر التي أخذنا بها علمًا ؟ آية  
ذلك أن المطلوب ليس إدراك الالامنظورات في علاقتها بالأشياء  
الظاهرة ، بل إدراكها بحد ذاتها . «إذا اعتقدت ان الذرات لا يمكن  
إدراكها بأي نظرية خاطفة ياقبها الفكر ، فأنت على خطأ عظيم من  
أمرك » ، أو كذلك : «إن الفكر هو الذي يسعى الى ان يفهم ماذا يوجد  
في اللامتناهي ، خارج أسوار العالم ، حيث ييفي العقل أن يمد نظره  
وحيث يحلق بحرية بضر الروح»<sup>(١٤)</sup> . وفي هذه الحال نفهم ، ان لم  
يكن طبيعة المعيار الرابع ، فعلى آية حال دوره : الحدس الروحي  
والمتصدر ، على نحو ما أشار اليه ديوجينس : فهذا الحدس ، الذي  
يعاين الكون في جملته ويتجاوز حدس الحواس البسيط ، يضعنا امام  
مشهد الآلية العامة للذرات أو الجواهر الفردية : بداهة من نوع آخر  
غير بداهة الاحساس ، لكنه فوري و مباشر مثلاً ، ومصحوب بشعور  
بالوضوح وبالرضي الروحي نستشفه في كل صفحة من قصيدة  
لوقراسيوس .

هكذا يكون العلم القانوني تعداداً لبداهات من طبيعة متمايزة وغير  
قابلة للرجوع الى غيرها ، وان تكون جميعها تدعى أنها تجاوز الظواهر  
وتحصل الى حقيقة الوجود .

---

(١٢) ديوجينس الابيرتي ، ك ١٠ ، ف ٣٥ : انظر ك ١٠ ، ف ٢٢ : ولوقداسيوس ، ك ٤ ،  
الابيات ٥٢٢ - ٥٢٤ .

(١٤) لوقداسيوس ، ك ٢ ، الابيات ٧٣٩ - ٧٤٠ : ١٠٤٤ - ١٠٤٧ .

## (٣) الطبيعيات الابيقرورية

في أية شروط وبأية صورة انقاد ابىقور الى الاخذ بمذهب ديموقريطس الطبيعي والى إحياء بعض التصورات الاليونية القديمة التي كان لنا من المسوغات ما يحملنا على الاعتقاد بأنها اندثرت ، وعلى الاخص تصور تعدد الاشكال وتصور اللامتناهي الذي منه تقبس مادتها ؟ من الحق أنه مع هذه التصورات ، وعن طريقها ، دبت الحياة من جديد ايضاً في الروح الاليونية الحر الذي بيان أقصى المبالغة العقلانية الشيلولوجية التي رأت النور في صقلية ( انظر الجزء الاول ، ص ٩٧ ) والتي بات الرواقيون الآن ممثليها .

معروفة هي في أرجح الظن القناة التي ساقت مذهب ديموقريطس الى ابىقور ، وذلك ما دام هذا الاخير تلمذ على الديموقريطي نوسيفانس التيوسي ؛ لكن علاوة على إنكاره القاطع ان يكون أخذ عنه ، وعلاوة على هزئه المتواصل منه ومن ديموقريطس ، لا يخفى عنا كم كان يختلف عنهما بالروح التي تحركه : فأبىقور يكاد يجهل جهلاً مطبيقاً العلوم الوضعية ، كالرياضيات والفالك والموسيقى . ومن ثم لم يكن هدف الطبيعيات في نظره يمكن فيها هي نفسها . « لولا فزعنا من الظاهرات الجوية وخوفنا من أن يعني الموت لنا شيئاً ، وكذلك لولا جهلنا بحدود الآلام والرغائب ، وهو ما يضيق علينا حياتنا ، لما كانت بنا الحاجة البتة الى الطبيعيات »<sup>(١٥)</sup> .

بيد أنه لا يصح ان نعنو الى ابىقور عقلية تشبه من قريب أو بعيد عقلية الذرائعين ؛ فالطبيعيات الذرية تكمن بداهتها فيها ذاتها ،

---

(١٥) الأفكار الرئيسية ، ك ١١ ( اوستر ، ص ٧٣ ) .

والبرهان على نظرياتها مستقل كل الاستقلال عن النتائج التي يمكن أن تتخض عنها على صعيد الحياة الخلقية . ان نظرية طبيعية كتلك التي قالت بها الرواقية ، وفرضية في خلق الكون كتلك التي تضمنتها محاورة تيماؤس ما كان ليقوم لهما قوام لولا المعتقدات الخلقية او الميتافيزيقية التي لا تعدوان ان تكونا مظهراً من مظاهرها : بل إن فرضاً كهذا لا معنى له أصلاً ؛ وبال مقابل ، إن طبيعتيات ابیقر الجسيمية ، التي تتبرأ في قصيدة لوقراسيوس مكانة مميزة ، تبقى منتعقة من أي تضمين خلقي ، وهي التي ستعود انبجاسها ، كلما اتجه الفكر الانساني نحو رؤية للكون بعيدة بعدها متساوياً ، ان جاز القول ، عن كل من المركبة البشرية والمركبة الالهية . ولا يشق علينا ان نتعرف في هذه الطبيعتيات ، التي يتحاشاها السوقي<sup>(١٦)</sup> لأنها لا تقيم اعتباراً لتعلّعاته ، تلك الوضعية الايونية القديمة التي وقفت موقف الازدراء الشديد من الاحكام المسبقة وموقف المعارضة العنيفة من العقلانية الآتية من اليونان الكبرى ، وما وجدت تثريباً في ان تفسح مجالاً لجميع المعتقدات الشعبية وفي أن تجعل من الكون مسرحاً للانسان والله .

على هذا النحو نستطيع ان نقرأ الرسالة الى هيرودوتس بتمامها ، وهي الرسالة التي يلخص فيها ابیقر لطلبه لتدبره النقاط الرئيسية من مذهبة التي ينفي ان يقيها مائلاً دوماً في ذاكرته ، دون أن نشتبه إطلاقاً في أنه يتخذ من اللذة غاية في اخلاقه . وهذه نقطة حقيقة منا بالإلحاح : فالطبيعتيات الذرية تتأدى ، بحكم طابعها السلبي ، الى نفي معظم المعتقدات الشعبية التي كانت الطبيعتيات الرواقية قد حاولت على العكس تبريرها : عناية الالهة بالبشر ، الایمان

(١٦) لوقراسيوس : في الطبيعة ، ك ٦ ، البيت ١٩ .

بالقدر والعرفة وقراءة الذر ، خلو النفس بكل ما يواكبها من اساطير متفاوتة في جُدها حول حياة النفس خارج الجسم : ونظراً إلى ان الطبيعتيات تسلم بأن هذه المعتقدات هي للانسان أسباب خوف وبليبة ، فمن شأنها بالتالي أن تحرر النفس من باليها . بيد أنها لاتتدارى إطلاقاً إلى المتعة . وكل ما هنالك أنه يتquin علينا القول إنه اذا كانت طمأنينة النفس<sup>(١٧)</sup> عنصراً من عناصر حياة اللذة لدى ابيقرار ، فإنها تسهم في هذه الحياة ، ومن ثم يكون مبرراً المكان الذي تشغله في اهتمامات المنظر الأخلاقي . بيد أنها لا تشغله هذا المكان إلا بفضل عقلانيتها الذاتية والقيمة الفكرية التي تدعويها لنفسها استناداً إلى ذاتها وحدها .

كانت مسلمة الكونيات اليونية هي بقاء الكل : فلا شيء يتولد من لا شيء ، ولا شيء يمكن أن يرتد إلى العدم ، ولكن ليس بقاء العالم او الكون باعتباره جزءاً من الكل أو مظهراً مؤقتاً له . وكانت مسلمة كونيات ارسسطو والأفلاطونيين العقلانية على العكس من ذلك بقاء العالم ، المتطابق والكون بأسره في وحدة مثل ، مستكفيه بذاته . ولم يقبل الرواقيون بدورهم بدمار العالم إلا ظاهرياً فحسب ، وذلك ما دام الفرد ذاته يواصل وجوده عبر الاحتراق الكلي . أما ابيقرار فينطلق على العكس من المسلمة اليونية : فالكل هو لانتهٍ من الذرات في الخلاء اللامتناهي ، والعالم هو جزء من الكل ينفصل عن اللامتناهي ويحتفظ مؤقتاً بشيء من النظام . ومن ثم ينتهي إطلاقاً كل مبرر لكي يتصف العالم بتلك الصفات التي يخلعها عليه العقلانيون : وبإدراك ذي بدء ينتهي اي سبب ليكون العالم واحداً أوحد ، وذلك لأنه تبقى هناك كثرة لامتناهية من الذرات الشاغرة ؛ هناك اذن كثرة لامتناهية من العوالم :

---

(١٧) اتاراكسيا : ATARAXIA : خلو النفس من الهموم . . . م

ولا موجب أيضاً لاكتفاء العالم بذاته ، وذلك ما دام جزءاً من الكل ، وما دام في ميسور الذرات ان تنتقل من عالم الى آخر ؛ ولا موجب اخيراً لكي تكون العوالم من نمط واحد ، فيكون لها مثلاً شكل واحد وتحتوي على انواع واحدة من الكائنات الحية ؛ فهذه الانواع مختلفة على العكس عظيم الاختلاف ، بحكم تنوع البذور التي منها تتكون .

لقد اخذ أبيقور هذه الاطروحات وغيرها عن الكونيات الاليوتية ، وهي كما ينبغي ان تلحظ مستقلة عن الطبيعيات الذرية . بيد ان الاطروحة الخاصة القائلة بوجود الذرات مربوطة مع ذلك بالسلمة العامة ؛ فلأنه لا يمكن لشيء أن يأتي من لشيء وان ينتهي الى لشيء يتحتم التسليم بأن كل جسم منظور يتالف من ذرات ، أي من جواهر فردة لا تقبل القسمة ، وحجمها أصغر من أن تقع تحت النظر ، ومنها تتراكب الاجسام وفيها تتحل ؛ وهي بحكم وظيفتها جواهر سرمدية لا تتغير ولا تتحول ، لأنها بمثابة منطلقات ثابتة للكون وحد ثابت للفساد . والشاهد على وجود هذه الاجسام اللامنظورة (بطريق عدم التكذيب ) وجود ظاهرات من قبيل قوة الريح ، والروائح أو الاصوات التي تنتشر ، والتبخّر ، والبلل أو النمو البطيء . اما اتصال المادة ، الذي يلوح ان الحواس تشهد به ، فهو وهم كورهم من يرى قطبيعاً من الغنم من بعيد فيحسبه بقعة بيضاء ثابتة<sup>(١٨)</sup> .

لحسن فهم طبيعة الذرة الابيقويرية ، وتماشياً على الاخص لاي التباس بالمذهب الذري المحدث ، يحسن بنا الا تغيب عن انتظارنا الملاحظة التالية : وهي ان طبيعة الذرة تتعدد بوظيفتها ، ووظيفة الذرة هي تأليف مختلف المركبات ؛ فالمبدأ الضمني للطبعيات الابيقويرية أنه لا سبيل الى تركيب كل شيء من أية ذرات كانت ؛ فالوجود الذي ينتمي

---

(١٨) لوقراسيوس : في الطبيعة ، ك ٢ ، الابيات ٣٠٨ - ٣٢٢ .

إلى نوع معين يتطلب ذرات من نوع معين أيضاً؛ وما الذرات بآحاد متماثلة كلها فيما بينها بحيث لا تتنوع المركبات إلا بنتيجة نمط الوصل والربط بين هذه الآحاد المتماثلة؛ والواقع أنه لا بد في كل مرة ، لتأليف نفس أو إله أو جسم بشري ، الخ ، من ذرات من نوع مختلف . وأحد الأدلة التي يسوقها لوكراسيوس على وجود الذرات فصيح الدلالة بهذا الصدد (ك ١ ، الآيات ١٦٠ - ١٧٥) : يقول إن ثبات الانواع عبر الزمن قانون مطلق للطبيعة ؛ ويتربّط على ذلك أن العناصر التي تستخدّم في تركيب الأفراد من كل نوع لا بد أن تكون هي الأخرى ثابتة . وبدلأ من أن تتعارض روح الذهب الذري ، كما قد يسوغ للمرء أن يعتقد ، مع فكرة تصنيف ثابت (ارسطوطاليسي) للاشياء ، تجد على العكس في هذه الفكرة حجة وسندأ ؛ وتصنيف الذرات إلى أنواع يكدر بصورة مصغرة تصنيف المحسوسات . وعلى هذا فإن الذرات ليست مركبات للاشياء ، بل بذور SEMINA RERUM لها أيضاً؛ وبالفعل ، ان خواص المركبات يفسرها شكل الذرات المركبة أكثر مما يفسرها نمط تركيبها .

ولهذا في أرجح الظن تُعرَّف الذرة لا على أنها نهاية صغرى (فجميع النهايات الصغرى متساوية ولا شكل لها ) ، بل على أنها مقدار غير قابل للتجزئة وإن لم يكن على وجه التعيين غير قابل للقسمة . وقد رأينا أن أبيقور لا يحتاج باستحاله القسمة إلى ما لا نهاية ليؤكّد وجود الذرات . ولئن سلم أبيقور بهذه الاستحاله أيضاً ، فذلك يخلص ، لا إلى وجود الذرات ، بل إلى وجود نهايات صغرى متساوية جميعها فيما بينها . وهو يتصور هذه النهايات الصغرى الواقعية بالتشابه مع النهايات الصغرى المنظورة ، أي مع أصغر حجم يمكن للعين ان تراه ؛ وكما أن حقل البصر يتتألف من هذه النهايات الصغرى المنظورة ، المتخذة كوحدات لليقياس ، كذلك فإن المقدار الواقعي يتتألف

من نهايات صغرى واقعية ، وهو يكبر او يصغر تبعاً لكتلة ما يحتويه منها . ويبدو أن نظرية النهايات الصغرى هذه أفادت أبيقور في حل إ Heraج زينون الاليلي بتصدي الحركة<sup>(١٩)</sup> ؛ فالمتحرك الذي يمضي من نقطة الى اخرى لا يحتم عليه ان يجتاز كثرة لامتناهية من الواقع ، بل فقط عدداً محدوداً من النهايات الصغرى بعدد محدود من القفزات اللامنظورة .

اما الذرة ، بال مقابل ، فلا بد ان يكون لها ، نظراً الى الخواص التي يفترض بها ان تعللها ، مقدار وشكل لا يتبدلان ، أي ان تتألف من نهايات صغرى تشغل موقعاً نسبياً ثابتاً . ولا يبلغ هذا المقدار ابداً مبلغاً تصير معه الذرة منظورة ؛ ولئن يكن تنوع الاشكال هو الآخر كبيراً ، فإنه على اية حال ليس اكبر مما ينبغي لتفصير خواص المركبات ؛ وعلى هذا ، فإنه يستحيل إحصاء عدد انواع الذرات ؛ ونحن لا نعرف حتى في عالمنا وحده جميع ما فيه من أنواع الموجودات ، ولكن هذا لا يعني أنه لامتناه .

ينبغي الآن تفسير علة الحركة الازلية ، التي لا بداية لها ولا نهاية ، هذه الحركة التي تحرك ، بموجب الفرضية اليونية ، الكثرة اللامتناهية من الذرات المشتبة في الخلاء اللامتناهي . وليس المقصود هنا مبدأ تنظيمياً مفارقاً ، كذلك الذي تقول به الكوئيات العقلانية ، نظير العقل المحرّك أو الفاطر الذي حتى وان يكن فعله أزلياً فإنه يتترجم عنه بحركات دورية لها بداية ونهاية ، وانما بيت القصيد علة للحركة مباطنة لها ودائمة وموصلة بطبيعة الذرة . فهذه العلة هي الثقل الذي يحدث في الذرات جميعها ، من كل شكل ووزن ، حركة وحيدة الاتجاه

(١٩) سمبليقيوس ، في طبيعيات ارسطو ARISTOTELIS PHYSIEA ، ص ٢٢٢  
٢٢١ ( اوسر ، ١٣٧ ، ٩ ) .

( من الاعلى الى الاسفل ) ومتعادلة السرعة . ويتردد لدى ابيقور صدى من تعاليم ارسطو حينما يفسر لماذا تكون هذه الحركات على الدوام واحدة مهما تنوّعت الذرات واختلفت : فآية ذلك أن تفاوت السرعة لا يمكن ان يتّسّع الا عن تفاوت مقاومة الاوساط التي تجتازها المتحرّكات ؛ فنظراً الى ان الخلاء عديم المقاومة ، فإن السرعات فيه تتعادل . على أنه يتّعيّن التمييز بين هذا التّقل الكلي الذي يدفع بالذرات نحو الأسفل بحركة سريعة وعلى نسق واحد وبين الوزن<sup>٢٠</sup> النوعي لكل ذرة ، وهو الوزن الذي يحدّد مدى قوّة ارتداد الذرة نحو الذرات الأخرى .

المقدار والشكل والثقل : تلّكم هي الخواص الثلاث الملازمة لكل كتلة ذرية . لكن هذه الخواص لا تفسّر بعد لماذا تترافق الذرات ؛ ذلك ان الذرات عندما تسقط بالتوازي وبسرعة واحدة لا تتلاقى أبداً . وهذا التلاقي ، بكل ما يستتبعه من تصادم وارتداد وتدخل ، لا يمكن ان يحدث إلا اذا انحرفت بعض الذرات عن خط سقوطها ؛ ويتم هذا الانحراف تلقائياً في زمان ومكان غير متّعيّنين إطلاقاً ، بالنظر الى أنه لا علّة له؛ وحسبه أصلأ ان يكون طفيفاً للغاية . ذلكم هو انحراف الذرات المشهور PARÉKLISIS الذي قويّل من خصوم ابيقور بأشد التهكم : ومن الممكن لنا ان نرى فيه نموذجاً للكزة التي يلکز بها الفيلسوف الطبيعي الواقع حين يضايقه منها عدم ائتلافها ونظريته ؛ وقد كان ذلك ، كما لاحظ القديس اوغسطينوس<sup>(٢٠)</sup> ، نكوصاً عن كل إرث ديموقريطس .

اكان انحراف الذرات هذا يضايق الى هذا الحد الرواقين ؟ لنستذكّر هنا الایقاع الخاص لفكرة ابيقور الذي تقدّم بكل اطروحة من

(٢٠) ضد الاكاديسيين ، ك ٣ ، ف ٢٢ .

الاطروحات الكبرى لفلسفته وأبان بدهتها على حدة دون ان يبالي باشتقاها من مصدر مشترك . والحال ان الابيقورين سعوا على اية حال ، وإن لم يصيروا في ذلك توفيقاً ، الى تصوير الانحراف على أنه بدهة من هذا النوع ، لا بدهة اولية وحسية ، وذلك ما دام ميل الانحراف دون ذاك الذي تستطيع حواسنا إدراكه ، بل واحدة من تلك البداهات التي تحيط بكل لامنظور لا تكذبه الظواهر . ذلك ان ثمة ظاهرة اكيدة نتحقق منها معاينه ، وهي ظاهرة الارادة الحرة : فنحن نحس مباشرة من خلال المجهود بالتعارض بين حركة الجسم الطبيعية والحركة التي تصطفعها النفس ونعي مباشرة التباين بين الحركة الارادية او الحرة وبين الحركة المشتقة من حفزة خارجية . والحال أنه اذا كان الانحراف موجوداً في مركب مثل النفس ، كما تثبت ذلك البداهة ، فلا بد ان يكون موجوداً في الذرات المركبة<sup>(٢١)</sup> .

بم يمكن الاحتجاج على الابيقورين ان لم يكن بمبدأ ضرورة الأحداث طرأ ؟ ولكن هذا هو عين المبدأ الذي يستند اليهم بطلاناً . فالضرورة ، كما كانت تفهم في ذلك العصر ، هي قدر الرواقين ، أي عبارة عن نظام متعين في الحركات ، نظام متعين يجعل من الكون شاهداً على عقل عقلاني وإلهي . وإذا ما فهمت الضرورة هذا الفهم ، كانت من أكثر المفاهيم تعارضًا مع فكر ابيقور . يقول : « أولى بنا ان نقبل حتى بالخرافات التي تتصل بالآلهة من ان نقبل بقدر الطبيعيين »<sup>(٢٢)</sup> : وهذا فصل القول ، متى ما علمنا بمدى مقتنه لتلك الخرافات . وعلى هذا النحو يتبين لنا كيف كان يمكن ان يضطر ابيقور الى أن يقبل ، بل الى ان يموه التناقض الصارخ بين القول بانحراف

(٢١) لوكاسيوس في الطبيعة ، ك . ٢ . الابيات ٢٥١ - ٢٩٣ .  
(٢٢) ديوجينس اللايرتي ، ك . ١٠ ، ف . ١٢٤ .

الذرات وبين القول بالثقل الكل .

ان النظام الراهن للأشياء، المسمى من قبلنا بالعالم ، هو واحد من التراكيب التي لا تقع تحت عد التي تحدث في لاتنافي الزمان والمكان . « إن العناصر الكثيرة التعداد يلتم شملها بـألف صورة وصورة ، منذ آماد لامتناهية ، بدفع من الصدمات التي تتلقاها ومن وذتها الذاتي ، وتجرب كل التراكيب التي في مستطاعها ان تشكلها فيما بينها ، وبحكم امتحانها لمختلف انواع الاتحاد والحركة تتوصل الى الاجتماع بصورة مبالغة في مجموعات تؤلف أصل تلك الكتل الكبرى ، كالارض والبحر والسماء والكائنات الحية »<sup>(٢٣)</sup> . وجل للعيان أن ابيقور ، الذي ينسخ لوقراسيوس هنا فكره ، ما كان يعني ان ينفي وحدة الكون واستقلاله بقدر ما كان يهتم بتفسيره بدون اللجوء الى أصل إلهي . فالكون توفيق ، بعد الف تجربة فاشلة . ولا بد أن نتوه هنا ايضاً بعيد الشقة بين آلية ابيقور والآلية المحدثة : فأبيقور لا يرمي الى أن يبين أن التركيب الحادث حالياً هو نتيجة لقوانين الحركة : ولكنه إذ يفترض أن كل المادة والذرات الازمة لإحداث عالمنا قد اجتمعت صدفة واتفاقاً ، يجعل وكده ان يفسر كيف أن مختلف الموجودات المحتواة في هذا السديم ستخرج الى النور بنتيجة نشوء وارتفاع تدريجي . ولا وجود في هذا التفسير لآية وحدة مبدأ : وفي مستطاعنا أن نقرأ مئات الآيات من الباب الخامس من قصيدة لوقراسيوس ، وهو الباب الذي يعالج فيه تكوين السماء والارض ، دون أن نجد فيها أية إلماعة الى نظرية الذرات ؛ فالمهم في نظره الاخذ بكل ما هو مفيد ونافع في التفاسير القديمة التي اعطتها الطبيعيات اليونية للظاهرات السماوية او الأرضية : وسيان أُسْرَت حركة الشمس حول

---

. (٢٣) لوقريسيوس ، ك ٥ ، الآيات ٤٢٢ - ٤٢١ .

ذلك البروج كما يفسرها ديموقريطس ، اي بكونها تتجرف في حركة السماء الدوّامية بسرعة اقل من سرعة انجراف الثوابت ، ام فسرت بتغيرات الهواء التي تأتي من طرف محور العالم لتطرد الشمس نحو احد المدارين ؟ وانما المهم عدم الاقرار باحتواء هذه الكتل النارية على نفس عاقلة توجهها وتوجه معها الاجرام السماوية . افلا نجده لا يحجم الاشارة الى ان الفرضية القديمة القائلة إن شمساً جديدة تتخلق كل صباح قد لا تكون خاطئة !<sup>(٢٤)</sup> هكذا تكون قد تراجعت القهقرى تلك الفلكيات الهندسية التي قالت بسماء مفارقة للآثار العلوية ومن طبيعة مغايرة لطبيعة الارض .

ما كان ابیقور ، كما نعلم ، يعلق أهمية كبيرة على تفاصيل التفسير . كتب في مطلع رسالته الى هيرودوتس ( ب ٥ ، ف ١٢٥ ) يقول : « ان ما نحن بحاجة اليه نظرية شاملة ، لا جملة من النظارات الجزئية ؛ فعليينا ان نحتفظ في ذاكرتنا بما يعطينا نظرية شاملة عن الموجودات ؛ وسيكون يسيراً علينا ان نستكشف التفاصيل اذا ما استوعبنا المجموع وتركنا صورته تتطبع جيداً في ذاكرتنا ». ويقيم بعد ذلك ( ف ٧٩ ) مقابلة بلية الدلالة بين اولئك الذين درسوا جميع تفاصيل علم الفلك وعرفوا مغيب الكواكب ومشرقها والخمسوف والكسوف وأشباه ذلك وہ بقوا مع ذلك مقيمين على خوفهم عينه من جميع الآثار العلوية ، لأنهم بطبعتها وجعلها الرئيسية جاهلون » . والأولى ترك جميع هذه التفاصيل جانبًا والتوجه مباشرة الى علة جميع الآثار العلوية . وحسب العلة ان تفسرها : فليس من الضروري ان تكون هي العلة الفعلية . ومن الممكن اصلاً ان تتولد الظاهرة الواحدة عن علل شتى ، ويكتفى في هذه الحال تعين العلل المحتملة . فكسوف

---

(٢٤) في الطبيعة ، ك ٥ ، الابيات ٦٦٠ - ٦٦٢ .

الشمس<sup>(٢٥)</sup> ، مثلاً ، يمكن ان يحدث من جراء توسط القمر ، ولكن كذلك من جراء توسط جسم غير منظور ، او ايضاً من جراء انطفاء الشمس بصورة مؤقتة ؛ ولا موجب للاختيار بين هذه الاسباب ، فائي سبب منها يكفي لتحريرنا من خوف الكسوف .

مرة اخرى ينجلي لنا ان هذه التفاسير ليست مرتبطة - هيئات ! - بالذهب الذري ، وانما الطبيعيات الابيونية برمتها هي التي تعاود هنا ظهورها . ولعلنا نذكر ان هذه الطبيعيات كانت ترسم ايضاً تاريخاً وضعياً تماماً للحيوان ، وللتطور المتردج للعقل البشري ، وللفنون والصنائع والمدن ؛ فخلافاً للتاريخ الاسطوري ، الذي يصور الانسان مخلوقاً ومحبباً من قبل الآلهة ، يلح التاريخ الوضعي على دور المجهود البشري في الانتقال البطيء من الحيوانية الى الحياة المدنية بدون ان يسلم أصلاً بتقدم حقيقي او بتفوق لأي منها على الاخرى . وبطبيعة الحال يستلحق الابيقيوريون بهذههم هذا التاريخ الوضعي للبشرية ، وذلك هو موضوع نهاية الباب الخامس من قصيدة لوقراسيوس . ومن المحقق ان ابيقور كان يضع نصب عينيه شيئاً من هذا القبيل حيث قال في نهاية الرسالة الى هيرودوتس إن « الاشياء نفسها هي التي هذبت وقومت في اغلب الاحيان الطبيعة البشرية ، والعقل ما زاد بعد ذلك على أن جلا وحدد » ما تلقاه : فاللغة ، مثلاً ، تألفت في أول الامر من تصويبات واكبت لدى الانسان افعالاته واحساساته ؛ وبعدئذ اصطلاح كل شعب على أن يستخدم تصويباته الخاصة به في تسمية الاشياء . والعدالة ، مثل اللغة ، من تأسيس البشر ايضاً . « لا عدل ولا ظلم بين الحيوانات التي ما استطاعت أن تتواضع على عدم إنزال الأذى بعضها بعضاً ؛ وكذلك الحال بين الامم التي ما استطاعت ولا شاعت

---

(٢٥) لوقراسيوس ، ك ٥ ، الابيات ٧٥١ - ٧٦١ .

ان تتواضع على المسألة عينها «<sup>(٢٦)</sup> .

ان عالم ابيقرد أبعد ما يكون عن وحدة النسق : فعل حين ان حيوانات الافراد في نظر الرواقيين مظاهر او صور للحياة الكلية وأن النفسيات تابعة تتبعية وثيقة للكونيات ، نجد على العكس ان عالم ابيقرد ، الخالي من النفس ، عاجز عن إنتاج النفس الفردية التي لا يعرف ابيقرد إلاها . ولئن وجدت في هذا العالم نفوس ، فذلك بحكم اللائق العارض بين الذرات التي تتألف منها . ومن هنا وجدنا ابيقرد (ولوكراسيوس ) يتقدان بمعالجة طبيعة النفس (الباب الثالث ) قبل الكلام عن تكوين العالم وتكون الكائنات الحية (الباب الخامس ) ، ويقسمان دراسة الطبيعة البشرية الى قسمين متمايزين دونما علاقة منظورة بينهما : علم النفس وتاريخ البشرية .

إن الأهمية الكبرى لعلم النفس تكمن في نظر ابيقرد في أن الدراسة العقلانية للنفس تبدد جميع الأساطير المنسوجة حول القدر ، وتبدد معها علة رئيسية من علل شقاء البشر وضياعهم ؛ فالنفس التي تتكون مع الجسم وتتفنّى معه لا يتعين عليها ان تفكّر بمستقبل لا يعنيها في شيء . ولوكراسيوس يعارض الحياة الابدية بالتأمل في « الموت الحالد » ، ذلك الزمان اللامتناهي الذي ما كان لنا فيه من وجود ولن يعود لنا فيه من وجود .

يشرح ابيقرد نظريته في النفس بعبارات عامة ولا تخلو من إيهام في الرسالة الى هيرودوتس ؛ فالنفس جسم يشبه نفساً يخالطه الحار ، لكنه اكثر لطافة بكثير من النفس والحار اللذين نعرفهما ؛ وفي هذا الخليط تكمن جميع قوى النفس وانفعالاتها وخلجاتها وخواطرها ، وكذلك قوتها الحيوية . ولكن لا يكون احساس إلا اذا ارتبطت النفس

---

(٢٦) الافكار الرئيسية، ف ٣٢ ( اوستر ، ص ٧٨ ) .

بالبدن ؛ فالبدن هو الذي يتتيح للنفس ان تمارس قدرتها على الاحساس ؛ وبال مقابل فإن النفس هي التي تجعل الجسم حساساً ؛ فان تفرق شملهما تبدت النفس . ومن العسير علينا ان نقرر ما اذا كانت النظرية المعقدة والمفصلة في النفس ، التي يعرضها لوكراسيوس ويستدعاها بلوتارخوس في ضد قوله وآيتيوس في تاريخ الاقوال الى الابيقررين ، ترجع في اصولها الى ابيقر نفسه . ومن المحتمل ، بمقتضى نص بلوتارخوس ، ان يكون ابيقر قد انساق الى الاخذ بهذه النظرية الاوسع والارحب ، نظراً الى استحاللة عنو شيء آخر الى ذلك النفس الحار غير الخواص الحيوية ؛ فالحكم والتذكر والحب والكره وسوى ذلك لا يمكن إسناده الى النفس الحار ، ولا مناص من تفسيره بنوع خاص من الذرات . ويتربّط على ذلك أن النفس يجب ان تكون مؤلفة من تجمع من اربعة انواع مختلفة من الذرات : ذرات النفس ، وذرات الهواء ، وذرات الحار ، وأخيراً ذرات من نوع رابع لا اسم له ، جسم على درجة من اللطافة والحركة كافية لتفسير حيوية الفكر . والقول بوجود هذا الجوهر الرابع اللامسمى ، على ما فيه على حد تعبير بلوتارخوس من « إقرار بجهل مخز » ، هو من السمات المميزة لفكرة ابيقر ؛ فلكل ظاهرة تفسيرها : فالجسم الحي جسم حار ، تارة يتحرك وطوراً يسكن ؛ وكل خصيصة من خصائصه تتأنى من جوهر من الجواهر المرجنة للنفس : فالحركة تتأنى من النفس ، والسكن من الهواء ، والحرارة من الحار ؛ واختلاف نسبة هذه الجواهر الثلاثة يفسر اختلاف الامزجة ، كإقدام الأسد ووجل الأيل . وعلى هذا لا بد من عنصر رابع لتفسير ظاهرة لا تقل عن غيرها وضوحاً وجلاء : الفكر .

يلوح أن اعتباراً من النوع نفسه هو ما حمل لوكراسيوس ( أو معلمه ) على المصادر على تمييز آخر ، هو التمييز بين الروح ANI-

MUS والنفس ANIMA . فللانسان خواطر وافكار واستدلالات ورغبات وأفراح وأحقاد بمعزل تام عن الجسم ؛ ومن ثم لا يمكن عنزو هذه الظاهرات الى جوهر منتشر عبر الجسم كله ؛ بل ينبغي إرجاعها الى روح ANIMUS ، محله في القلب ، ما دامت أصداء الخوف والفرح تتراجع فيه؛ ومن الواجب تمييز هذا الروح عن النفس ANIMA المنشورة في البدن كله .

إن الصلة ليست واضحة بين هذا التمييز الجديد وبين تمييز العناصر الاربعة، ولو قراسيوس لا يشير إليها في أي موضع من مطولته المنظومة ؛ ومهمها يكن من أمر فعلينا ان نحاذر مماثلة الروح، كما فعل بعضهم احياناً، بالجوهر الرابع، اللامسني، لأن ذلك من شأنه ان يقلل الروح دوراً يكاد يكون مماثلاً لذاك الذي يضطلع به الجزء الرئيسي في النفس في مذهب الرواقيين ؛ ثم إن من شأن تلك المماثلة أن تخليع على النفس ضرباً من الوحدة بحكم التراتب الهرمي، وهذا ما يتناقض تماماً مع مقاصد أبيقور . ناهيك عن أن ذلك سيكون مناقضاً للوظيفة الرئيسية للجوهر اللامسني ، وهي « شر الحركات الاحساسية في الاعضاء » (الباب ٣ ، البيت ٢٤٥) . فذرارات الجوهر الرابع، المتمازجة في ما بين الاوعية الدموية واللحم، والممسوكة على هذا النحو بالجسم في جملته ، تنتج ذلك النوع من الاهتزاز الموضعي الذي يسميه لو قراسيوس MOTUS SENSIFER والذي بفضله يصير الجزء المهز من البدن حساساً بالنبهات : فمن عقائد الابيقورين الأساسية أن الاحساس يحدث في المكان عينه الذي يقع عليه التنبيه ، ولا يذهبون مذهب الرواقيين في وجوب نقل التنبيه أولاً الى الجزء المهيمن .

على هذا النحو يتبيّن لنا ان النظرية برمتها ترمي بنوع ما الى تشتيت جوهر النفس وقوها ، إذ لا تقر لها برابطة دائمة غير مثولها في

البدن ، مما يتربّب عليه لزوماً انحلال النفس بعد الموت ، على نحو ما أثبته لوقراسيوس بحجج متنوعة منتهى التنوع .

إن مشكلة نمط تأثير المحسوسات في الاحساس ترتبط تقليدياً بمشكلة النفس . وابيقرور يفرد لها مكانة مميزة في الرسالة الى هيرودتس ( الباب ١٠ ، ف ٤٦ - ٥٣ ) ، على اعتبار انها المشكلة الاولى التي يطرقها بعد النظريات العامة للطبيعيات ، كما يختصها لوقراسيوس بالباب الرابع من قصيدته بتمامه . وسر هذا الاهتمام هنا كما في كل مسألة اخرى هو الفائدۃ العملية : فالقصد هو إنكار آية دلالة موجبة للخوف على رؤى المنام التي يرى فيها الناس تُذراً من لدن الآلهة او يتصورون أنها أشباح مرعبة لموتى قضوا . ويعارض ابيقرور هذه المخاوف بنظرية عقلانية في الإبصار : فمن سطح الاشياء تنفصل باستمرار أشباه EIDOLA ، هي عبارة عن « قشور » رقيقة للغاية ، تتحرك بحركة سريعة ، وهي من اللطافة بحيث تشق منفذأً لها في الهواء محتفظة بصور الاشياء المنبعثة عنها باستمرار : وهذه الاشياء هي التي تلقي العين فيكون الإبصار . غير أن صور الحلم أو المخيّلة لا تختلف طبيعة : فهي أيضاً أشباه منبعثة عن الاشياء ، ولكنها الطف وأرهف من أشباه الرؤية ، وهي تجتاز أعضاء الحس وتصل مباشرة الى الروح : المخيّلة تعمل اذن على نسق البصر ؛ ففي الظاهر قد يتراهى لنا اثنا نستحدث بأنفسنا الخيالات ، ما دمنا نتصور الصور بملء إرادتنا وفي الوقت الذي نشاء : أما في الواقع فإن الصورة التي نريدها لا تتبدى لنا إلا لأن الروح محاصر باستمرار بآلاف الاشياء التي لا يؤثر منها فيه إلا ما وجه اليه انتباهه . وينبغي ان نضيف القول ان هذه الاشياء تتتشوه عند انتقالها وتبدل وتفقد أجزاء منها أو يختلط بعضها ببعض ؛ ولهذا فإن شبه البرج المربع يجعلنا نراه مستديراً ؛ ولهذا ايضاً نرى في المنام مسوحاً غريبة للغاية ؛ وهذا

تفسير طبيعي وباعث على الطمأنينة للاشياء التي تبعث فينا الرعدة . ونظرية البصر ، مثلها مثل نظرية السمع والشم ، هي نظرية في الإرسال تبادر أشد المبادنة نظرية الرواقيين : فحيثما يتكلم الرواقيون عن انفاس متواترة بين الموضوع وعضو الحاسة ، وعن انتقال القوى عبر الاوساط ، لا يتكلم ابيقرر إلا عن الحركة والصدام .

لم ينف ابيقرر قط وجود الآلهة ؛ فمن ينفي هذا الوجود فكم ينفي البداهة أو يكابر فيها : فنحن نرى في المتن ، بل حتى في اليقظة ، أشباه الآلهة ؛ وهذه تجربة طويلة الأمد وعامة تكفي لإثبات وجود الآلهة . وإن لنا عن هذه الأخيرة تصوراً قبلياً ؛ فنحن نعلم أنها كائنات سعيدة مغبطة تحيا في طمأنينة لا يعكر صفوها معكر . لكننا نقرن هذه الأفكار القبلية بظنون ؛ فنحن نعتقد أن الآلهة تهتم بشؤون البشر ، وتعلن عن مشيئتها بالذذر ، فتختلي حياتنا من ثم بالخرافات والباطل : فنقدم لها الأضاحي والقرابين - وقد تكون أحياناً من البشر - لنسألها مددها أو رضاها . والحال أن هذه المعتقدات باطلة ؛ فالكائن الذي يحيا في سعادة وطمأنينة كاملتين لا يمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التي نزعوها إلى الآلهة . وعلم الطبيعة برمته يثبت أنه لا العالم ، ولا أي جزء من أجزائه ، ولا حتى تاريخ البشرية ، يرجعنا إلى الله باعتباره عنته ؛ ويضيف لوكراسيوس ، برؤيته المشائمة للوجود ، القول بأنه من التجديف على الآلهة أن نعنوا إلى ارادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضرر النقص واللوان البؤس . ينفي إذن الامتناع عن الاقرار بأي دور للآلهة كما للنفس ان في مجال الكونيات وان في مجال الطبيعيات : فالآلهة مجبرة من مادة نقية خالصة ، تحيا في ملاد من الصدمات في الفواصل بين الاكوان ، لا يتطرق إليها الفساد لأنها مصونة من علل الهدم ، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين ؛ والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة

التي تليق بالحكم - وهذا كما نرى ضرب من وثنية مصيّفة غير  
منقطعة الصلة في اغلب التقدير بعبادة الابطال .

( ٤ )

## الاخلاق الابيقورية

لا يتوافر لنا بصدق أخلاق أبيقور مصدر مهم آخر غير الرسالة  
الى ميناقيوس ؛ ويوسعنا ان نكملها بمضمون الكتاب الاول من  
مصنف شيشرون في الغايات الذي اخذه عن دروس او تأليف  
لأبيقدوري زمانه ، ومنهم زينون وفيلاودامس .

ان الرسالة الى ميناقيوس ليست عرضاً منهجياً بقدر ما أنها  
مجموعة الافكار التي « ينبغي ان يتمثل فيها الرواقى ليل نهار ليعيش  
إليها بين البشر » .

تدور هذه الاخلاق حول فكرتين محوريتين يصعب التوفيق بينهما :  
فالغاية من جهة اولى هي اللذة ، لأن الحيوان والانسان على السواء  
يطلبان بطبيعة الحال اللذة ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد وبدون  
ان يتعلما ذلك تعلماً : وهذا ضرب من البداهة لا يحتاج الى اكثر من  
ملحوظته بدون البرهان عليه ؛ والحكيم من الجهة الثانية هو ذاك الذي  
يتعمى الى حالة الطمأنينة والخلو من الهموم ATARAXIA وسلام  
النفس متى ما حرر ذاته من جيشان الرغائب والمخاوف التي تقيد  
الانسان العادي وترهقه ؛ وهذه حال من الصفو لا تخلو من تعجرف  
يطلبها لنفسه مثقف تسليح ببرؤية الطبيعيين الابيونيين الواضحة للأشياء  
فترفع عن عالم الاديان والاساطير المأساوي ، وبات لا يخشى لا الآلهة  
ولا الموت ، وحد رغائبه ، وبلغ الى السعادة .  
بيد أن هذه الطمأنينة لا تُصور بحال من الاحوال على انها غاية

TELOS ؟ فالغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور هي اللذة ؛ الطمأنينة لا قيمة لها إذن إلا بقدر ما تكون تابعة لهذه الغاية ، ومنتجة للذة .

ان الصلة بين هذين المحورين الفكريين هي بالفعل لب مشكلة اخلاق أبيقور ؛ وهذه الصلة كما نعلم ليست سهلة المثال : فقد كان خصوم أبيقور بادروا منذ وقت مبكر ، عن حسن نية أو سوئها ، الى التذرع بأولى تيئن الفكرتين المحوريتين ليصوّرها الإبيقوريين في صورة أشخاص أسلسوا قيادهم لجموح رغائب لا كابح لها فساق فجرة لا يردعهم عن شهواتهم رادع ، بل كانوا يتلخصون على الحياة الخاصة لأصدقاء الحديقة ليثيروا من حولهم الفضائح . ومن جهة أخرى ، لم يكن مناص امام المطاعين على حقائق الامور إلا ان يقرروا بالسمو الاخلاقي لتعاليم أبيقور ، ونحن نعلم مدى ما كان يكنّ لها من اعجاب ستيكا الرواقي الذي استشهد ببعض مبادئها ، ومثله كذلك الافلاطوني المحدث فورفوريوس<sup>(٢٧)</sup> . ناهيك عن ان أبيقور نفسه احتاج بقوه على ما اعتبره ضرباً من سوء الفهم : « عندما نقول إن اللذة هي الغاية ، لا نقصد الكلام عن لذة الفساق والماجنين » . وإزاء ذلك لم يكن ثمة مناص من الاقرار بأنه متعمي في النظرية ومتقشف وعفيف في الممارسة ، وهذا ما قاد بعضهم الى رميء بالتناقض ( صنيع شيشرون الدائب في نقهده له ) والى إساءة الظن في عقله وحدة ذكائه اكثر مما في شخصيته واخلاقه .

ترى لهذا حق وهل يصح القول إن شخصه كان خيراً من مذهبـه ؟ ان أبيقور يتصور اللذة غير تصور القورينائين لها ، والخلاف بينه وبينهم بصدق هذه النقطة مكشوف . فأولاً ، ما كان أبيقور يسلم

(٢٧) رسائل الى لوقيليوس ، ٩ ، ٢١ ، الخ : فورفوريوس : رسالة الى مارسيلا ، ٢٧ -

إلا بلذة واحدة ، هي تلك التي لا سبيل إلى الماكابرة في الاحساس بها ، أي اللذة البدنية التي كان يسميهما أيضاً لذة الجسد ولذة البطن . قال : « لست مستطيناً ان أتصور الخير اذا حذفت لذات الذوق ، ولذات الحب ، ولذات الاصوات ، ولذات الاشكال المنظورة »<sup>(٢٨)</sup> . وقد حذف لذات الفكر المزعومة التي سلم بها القورينيائين . صحيح ان النفس تعرف في اغلب الظن نوعاً من الفرج ، لكن هذا الفرج ان هو إلا تذكر أو استباقي للذات الجسم : فالصادقة ، مثلاً ، ما كانت لتجلب الى النفس فرحاً لو لا ان الصديق يرى في صديقه وعداً بالأمان وضماناً ضد التالم : الفرح الفكري هو إذن فرح الفيلسوف الذري الذي تحذف نظريته خوف العذابات الجسمانية التي تنتظرنا بعد الموت على نحو ما تصور لنا المعتقدات الباطلة .

ثانياً ، ان لذة البطن هذه ليست كما تخيلها القورينيائين ، اي حركة وجيشاناً . وحسبنا أن نرى أن الانسان ، في مطلع حياته وحين لا تكون ميوله قد فسست ، لا يطلب اللذة إلا متى ساوره الألم أو حاجة ، جوع او عطش ؛ وحالما يزول الألم ، لا يعود يطلب شيئاً . يترتب على ذلك أن أعلى درجات اللذة ، كما تتعين بالطبيعة ، ان هي إلا حذف الألم . ومتى حُذف الألم امكن للذة ان تتتنوع ، لكن ليس أن تزيد ؛ ففي مقدور المرء ان يسكن جوعه بأطعمة عظيمة النوع ، لكن تسكين الجوع يبقى دوماً أعلى درجة يمكن الوصول إليها من اللذة . وليس بين اللذة وال الألم حالة حيادية من عدم اللذة وعدم الألم .

ذلك هو الخير الابيقيوري الاعظم الذي قال الكاتب المسيحي لاقتنسيوس إنه المثل الأعلى لمريض ينتظر من الطبيب شفاءه<sup>(٢٩)</sup> .

(٢٨) ديوجينس اللاديتي ، ك ، ١٠ ، ف ٦ ( اوسر ، ص ١٢٠ ) .

(٢٩) في التأسيس الالهي ، ك ، ٣ ، ف ٨ ، ١٠ .

وبالفعل ، انه من المرجح جداً أن يكون هذا التصور اللامتوقع للذلة الجسمانية على صلة بما تناهى اليها عن رقة صحة ابيقور ؛ وعندما يقول لنا ان اللذة الحقة هي لذة ساكنة ، ينبغي أن نفهم أن المقصود بذلك في أغلب التقدير هو ذلك التوازن الصحيح الذي يكون عليه الجسم في حال الصحة وبعد تسكين الحاجات الطبيعية . بيد ان هذا المثل الاعلى بالذات يشير الى قاعدة للسلوك والعمل .

يقول ابيقور : « كل لذة هي بطبيعتها الذاتية خير ، لكن ليست الارادة هي التي تختار كل لذة ؛ كذلك فإن كل ألم شر ، ولكن لا يتم بالارادة تحاشي كل شر »<sup>(٢٠)</sup> . وهذا ما يتعارض ، وربما عن قصد ، مع مبدأ اساسي من مبادئ الرواقية : « الخير يتم اختياره دوماً بالارادة »<sup>(٢١)</sup> . وكان هذا التصور العام يقوض المتعة من أساسها إلا اذا كانت تقول فعلاً بتلك الرخصة او تلك الاباحية التي لا كابح لها ولا رادع على نحو ما كان يرميها به خصومها ؛ فان لم يكن هذا واقع الحال ، لم يكن ثمة مناص من نفي مبدأ الحس المشترك المزعوم ذاك . وربما كان ابيقور يقف هنا اثر القوريتائين : فهو يميز الغاية ، موضوع الميل المباشر ، من موضوع الارادة المتصررة ، مثلاً كان القوريتائين يميّزون الغاية أو اللذة من السعادة ، محصلة جملة اللذات . فالميل يحدو بنا نحو اللذة ؛ وعلى التبصر بالمقابل ان يزن ، بمعونة التجربة ، عواقب كل لذة ؛ فعندئذ نهمل اللذات التي تجر فائضاً من الالام ، ونتحمل آلاماً تأتينا منها لذة اكبر .

يندخل العقل المتصرر ايضاً ليسكُن او ليحذف الرغبات التي يتذرد إشباعها فتورث آلاماً جديدة . فإن قر في اذهاننا فعلاً ان أعلى درجات

(٢٠) ديوجينس الاليريتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٩ .

(٢١) بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، ك ١٣ .

اللذة حذف الألم ، كان لنا أن نجعل الرغبات على مراتب شتى ؛ فهناك الرغبات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة عن إشباعها ، كالرغبة في الأكل أو الرغبة في الشرب ؛ وهناك الرغبات الطبيعية وغير الضرورية ، وهي التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة ، مثل الرغبة في أكل لون معين من الطعام ، مع ان إشباع هذه الرغبة لا يضيق من حيث المبدأ شيئاً الى اللذة ؛ وهناك أخيراً رغبات لا هي بطبيعية ولا بضرورية ، وإنما رغبات فارغة باطلة ، كالرغبة في تاج أو في تمثال . والحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات ، فإن « أُتي قليلاً من الخبز والماء ضارع في الغبطة والهباء جوبيتر نفسه ». وهذا المبدأ يكاد يحرر الحكيم من التبعية للظروف الخارجية ، وذلك ما دامت حاجاته قاصرة على أقل القليل<sup>(٣٢)</sup> . هكذا يتجلّى لنا أن ضابط الرغبة وحدها ليس الارادة التي تقف في قبالتها ، وإنما اللذة نفسها ، بشرط أن نفهمها كما ينبغي أن تكون .

لكن ما كان لأبيقور أن يتجاهل أن الألم ، وهو انتقال خالص ، يلم بالانسان بمعزل عن كل توقع وكل إرادة . فكيف السبيل الى دفع التغير عن سعادة الحكيم ، ما دام الخير رهناً باتفاق الاحاسيس المتعاقبة بدون أن يكون في مستطاعنا إخضاع هذا الاتفاق لإرادتنا ؟ السبيل الاول الى ذلك التسلّح بحكم وأقوال مأثورة من قبيل : « الألم الشديد لا يدوم ؛ والألم الذي يدوم خفيف » . وهو بعد ذلك ، وعلى الاخص ، موازنة الألم الراهن بتذكر لذات الماضي وبرجاء لذات المستقبل . فتذكر اللذة الماضية هو بحد ذاته لذة ، وهذه مسلمة ابقيورية طعن فيها الخصوم أشد الطعن ؛ ولا يتتردد بلوتارخوس في أن يتسائل :

(٣٢) ديوجينس اللايتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٧ ؛ إليانوس : قصص متنوعة ، ك ٤ ، ف ١٣  
ـ ( اوسنر ، ص ٣٣٩ ) .

الا يزيد تذكر اللذة الماضية في المنا الحالى ؟ لكن يبدو مع ذلك أن حياة الذكريات والأمال هذه هي التي أسعفت بالطمأنينة والسكينة ابيقور وقد طعن في السن وتكلب عليه المرض ؛ فقد كتب الى ايدومانيايوس وهو على شفا الموت يقول : « أكتب اليك في نهاية يوم سعيد من أيام حياتي : فأوصابي لا تفك طوقيها عنى وما عاد في مقدورها ان تزيد عما هي عليه ؛ وكل ذلك أقايله بالفرح الذي أسكنته في نفسي ذكرى مناقشاتنا الماضية »<sup>(٢٢)</sup> .

ان الحكيم ، بهذا الضرب من مران الخليفة الذي يدعونا اليه ابيقور ، يصطنع لنفسه افراحاً مستديمة ، تتباوا بينها مكانة الصداراة بهجة الصداقة .

بالمقابل ، فإن ذكرى الآلام الماضية ، وعلى الاخص التوجس من الآلام أو الخوف ، هي بحد ذاتها آلام حاضرة. ومعروف لدينا كيف كان ابيقور يصارع ويقاوم من بين هذه المخاوف تلك التي تتسبب في أعظم الأوصاب لبني البشر : أي خوف الآلهة وخوف الموت ؛ فلا مداعاة للخوف من الآلهة الكلية الغبطة ، ولا كذلك من الموت ، ان تكون النفس فانية ؛ فالموت لن يعني لنا في هذه الحال شيئاً ، إذ أن من لا يحس لا يتالم . وحتى نقدر موقف ابيقور هذا حق قدره ، فلا بد أن نعلم أنه كان ملزماً لا بأس يكافح اولئك الذين يخشون الموت باعتباره أعظم الشرور إطلاقاً فحسب ، بل كذلك اولئك المتشائمين الذين كانوا يطلبون الموت وكأنه منية النفس ويعتقدون مع ثيونغينيس<sup>(٢٤)</sup> أن « الخير إلا نولد ، فإن ولدنا على أية حال فأن نجتاز ابواب الآخرين<sup>(٢٥)</sup> بأسرع

(٢٢) ديجينس الایرتي ، ك ، ١٠ ، ف ، ٢٢ .

(٢٤) ثيونغينيس الميغارى : شاعر افريقي من القرن السادس ق.م ، من انصار الحزب الاستقراطي . « م » .

(٢٥) الآخرين : نهر العالم السفلي . « م » .

ما يمكن<sup>(٣٦)</sup> . فليس لنا لا أن نشتهي العدم ولا أن نتجوّس منه خيفة .

جلي للعيان ان أخلاق ابيقور طائفة من التوجيهات او التمارين تلجم فكرنا عن الشروط والهذاء وتردهع عن جرفنا عنوة ، ولضررتنا ، الى ما وراء الحدود التي عيّنتها لنا الطبيعة . فإن أخذتنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار انجلت لنا الأصرة الوثيقة التي تربط بين الفكرتين المحوريتين اللتين كنا ميزنا بينهما : فطلب اللذة ، ان عُرِفَ تعريفاً صحيحاً ، استتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية ، من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات ، ومن محاسبة للذات ، ومن تذكر للذات الماضية او رجاء للذات المستقبلة التي لا تعود طمأنينة النفس ان تكون ، بنوع ما ، الوجه السليمي لها .

في غمرة هذا المران ترى النور الفضائل التي لا تقبل انفصلاً عن حياة اللذة ، وعلى الاخص الحكمة التي هي « أثمن من الفلسفه نفسها »<sup>(٣٧)</sup> . وما الحكمة إلا الارادة المستنيرة التي تقدم بنا وصفها . ولا تعود فضائلنا كافة ان تكون ، نظير الحكمه ، وسائل أمان تدفع عننا أذى الآلام ، وفي مقدمتها العدالة التي « من أعظم ثمارها طمأنينة النفس »<sup>(٣٨)</sup> ؛ وجواهر العدالة مواضعات وتعارفات عملية يلتزم الناس بموجبها ألا ينزلوا بعضهم ببعض ضراً او أذى ؛ ولكن من المفروغ منه ان كل واحد منا يقبل بالقوانين ليتذرّب لشخصه الحماية من الظلم والجور ، وأنه لن يردعه وازع من ضمير عن انتهاكمها اذا كانت له في ذلك مصلحة واذا كان في مستطاعه أن يقدم على ذلك بأمان تام . يسلم ابيقور اذن ، في آرائه في المجتمع ، بكل نزعة السفسطائيين

(٣٦) ديوجينيس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٦ .

(٣٧) ديوجينيس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٢ .

(٣٨) كلينصوس الاسكندرى : الطنافس ، ك ٦ ، ف ٢ ( اوسر ، ص ٢١٧ ) .

إلى المحافظة على المواقف الاجتماعية والتقاليد ، بدون أن يولي وجهه بصورة من الصور شطر نزعة الرواقيين العالمية . ويصور لنا بلوتارخوس قولوتس يجاجج الكلبيين ذوداً عن حياض الدولة ، ولكنه لا يفعل ذلك إلا لأن الحكومة القوية ضمانة لفرد . ولا يقبل أبىقور بدوره بضرب من القانون الطبيعي إلا على طريقته الخاصة : « إن القانون الطبيعي تعbir عن ما يعول عليه البشر ليتمكنوا عن أذية بعضهم بعضاً »<sup>(٣٩)</sup> . وتبقى العدالة على آية حال نسبية بحسب الامصار والبلدان . ولئن كان أبىقوريون لا يأبون مطلق الإباء المشاركة في الحياة السياسية ، فإنهم يطلبون على آية حال ، إلا في الحالات الاستثنائية ، « الحياة المنزوية »<sup>(٤٠)</sup> ، وكل مبتغاهم أن يصونوا حرمة أنفسهم كأفراد .

---

(٣٩) الأفكار الرئيسية ، ف ٢١ ( أوستر ، ص ٧٨ ) ; انظر ستوبوس : المنتخبات ، ف ٤٢ ، ١٣٩ ( أوستر ، ص ٢٢٠ ) .  
 (٤٠) أوستر ، ص ٢٢٨ .

## ثبت المراجع

### النحوص

- Epicurea*, édit. Hermann USENER, Leipzig, 1887 (collection des fragments d'Epicure).
- Epicureae tres litterae et ratae sententiae*, édit. VON DER MUHLL (collection Teubner), 1922. (Cf. aussi *Wiener Studien*, 1888, t. X, p. 191.)
- Trois lettres, traduites par O. HAMELIN (*Revue de Métaphysique*, 1910, t. XVIII, p. 397).
- Doctrines et maximes*, traduites par M. SOLOVINE, Paris, 1925.
- Lettres et pensées maîtresses, traduites par ERNOUT, dans *Le Commentaire de Lucrèce*, Paris (collection Budé), 1<sup>er</sup> volume, 1925.
- LUCRÈCE, *De la Nature*, texte et traduction par A. ERNOUT, 2 vol. de la collection Budé, 1920; *Commentaire*, par L. ROBIN, 3 vol. de la même collection, 1925, 1926 et 1928.
- C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Oxford, 1926.
- Lettere di Epicuro e dei suoi*, éd. C. DIANO, Florence, 1946.
- ARRIGHETTI, *Opere di Epicuro*, 1963.
- R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki, 1955, Acta philosophica fennica, fasc. VII.
- J. BRUN, *Epicure, les Epicuriens*, textes choisis, Paris, 1961.
- DIOGENIS OENOANDENSIS *Fragmenta*, éd. A. GRILLI, Milan-Varese, 1960, cf. A. GRILLI, I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda, dans *Studi di Filosofia greca*, éd. ALFIERI et UNTERSTEINER, Bari, 1950, p. 345-436.

## الدراسات

- E. JOYAU, *Epicure*, 1910.
- GASSENDI *Syntagma philosophiae epicureae*, dans *Opera omnia*, t. III, 1658, cf. B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944.
- C. BAILEY, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- J. von HARINGER, *Epikurs Lebenskunst*, Zurich, 1947.
- O. GIGON, *Epikur, von der Überwindung der Furcht*, Zurich, 1949.
- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.
- Epicurea in memoriam E. BIGNONE*, Gênes, 1959.
- K. MARX, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure (*Oeuvres philosophiques*, t. I, trad. MOLITOR, Paris, 1927).
- J.-P. SARTRE, *Matérialisme et révolution, Situations, III, 1949*; P. BOYANCE, *Epicure et M. Sartre*, Revue philosophique, 1953, p. 426.
- NORMAN W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, Londres, 1954 (et la recension de J. BRUNSCHWIG, *R. phil.*, 1957, p. 386).
- II. —F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, 1889.
- F. MERBACH, *De Epicuri canonica*, dissertation, Weida, 1909.
- III. — LANGF, *Histoire du Matérialisme*, traduction, Paris, Schleicher, 1910, t. I, p. 84-150.
- G. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, Paris, 1933.
- IV. — M. GUYAU, *La Morale d'Epicure*, 2<sup>e</sup> éd., 1881.
- V. BROCHARD, La Morale d'Epicure (dans *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 294).
- L. ROBIN, Sur la conception épicurienne du progrès, *Revue de Métaphysique*, 1910: *La pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, p. 525.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946.
- A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan-Rome, 1953.

# الفصل الرابع

## الوعظ الخلقي والشكية والاكاديمية الجديدة في القرنين الثالث والثاني

(١)

### بولستراتس الابيقوري

يكاد يكون من المتعذر ان نلم بالتيارات الفكرية التي كانت تصطرب بها العقول في اواسط القرن الثالث خيراً مما نلم بها عن طريق الاطلاع على المصطف الصغير الذي وضعه بولستراتس ، خليفة هرمارخوس على رأس مدرسة ابيقور في حوالي العام ٢٥٠ ، وجعل عنوانه في الازدرااء اللامعقول للآراء الشعبية<sup>(١)</sup> . فهو عبارة عن تمهيد للفلسفة ، يحث فيه واضعه احد الفتيان على ترك المدارس الاخرى للانساب الى المدرسة الابيقورية .

رأينا ان الابيقوريين نفوا - او كادوا - كل ما أركز إليه الرواقيون الأساس المؤتّق للحياة الخلقيّة : العناية الالهية ، نفس العالم ، وحدانية الكون والتجاذب بين أجزائه ، القدر ، العرافة بقراءة النذر ، وكلها توكيّدات يربط بينها معاً الجدل . غير ان الوثوقية الرواقية

---

(١) طبعة توبنر عن بردية من هرقلانوم .

اصطدمت في الوقت نفسه بخصوص آخرين ، الشكاك والاكاديميين الجدد من زعموا الحفاظ على روح افلاطون بلا تحريف في مواجهة الوثائقية الغازية .

يوجه بولستراتس خطابه الى فتي كاد ان يقع في حبال إغراء تلك المناقضة الشككية للوثائقية : فقد تراءى له أن ما كان يدعوه اليه الابيقرورين من طمأنينة تبلغها النفس عن طريق الحكم لا قادر بالفعل على « حذف الببلة الباطلة التي تتأتى من المنامات ومن النذر ومن كل ما يشوش نفوسنا بغير ما جدوى » (العمود ١، ١). غير أن هذه الحكم تعمل بنهج وبروح مغايرين تماماً: فقد كان الابيقرورين يعللون نفيهم لكل ما نفوه بطبيعيات مبنية على البداهة:اما الخصوم الذين يتكلم عنهم بولستراتس فيعمدون على العكس ، بغية زعزعة تلك الظنون الكاذبة ، الى انتقاد المعارف قاطبة ، بما فيها الموثوقة منتهي الوثيق . والمنهج الذي يتسلونه الى ذلك هو أبغض المنهاج الى الابيقرورين ، الا وهو الجدل الذي يستخدمونه « في زعزعة رأي الغير اكثر منه في اصطناع الطمأنينة لأنفسهم » (العمود ١٢ ، ١) . وهم يتحجرون بتنوع ظنون الناس لينفوا وجود الجمال والقبح ، والخير والشر ، وما سوى ذلك . انهم « يربكون حياتنا بما يربك حياة غيرنا من الناس » ، فيعجزون منا ثم عن تمييز « الغاية التي تتشدّها طبيعتنا والجوهر الذي منه تتألف هذه الغاية » . ويکاد يكون من المتعذر سوق تعريف ادق من هذا التعريف للجدل الذي لا قوام له غير أن يكشف لكل امرئ عن عدم يقين ظنونه .

من الفلسفه الذين استهدفهم بولستراتس ؟ انه لا يذكر ، في ما حفظه لنا الزمن من النص ، سوى « نحلة اولئك الذين يتسمون باللانفعاليين » والكلبيين الذين نذكر بالفعل ، ولا بد ، نزعتهم الى المحافظة على المواقف والتقاليد (العمود ١٢ ، ١) : لكنه يضيف

قوله إنه تكلم أيضاً عن فلاسفة آخرين يسيرون على النهج نفسه .  
 إننا نضع أيدينا هنا على تيار فكري متميز جداً عن الرواقية والابيقويرية ، يتفق مع الرواقية في استخدامها الجدل ومع الابيقويرية في نفيها المعتقدات الرواقية ، لكنه يناهض بقوة وثوقية المدرستين كلتيهما . وأعم سمات هذا التيار الفكري وقف موقف العداء من الطبيعيات بملء معنى الكلمة ، أي من تصور شامل للكون هو موضوع ايمان PHISTIS يقيني ، على أساسه تنهض الحياة الخلقية . هذه الوثوقية يعارضها هذا التيار الفلسفى بضرر من نزعة انسانية تردد باستمرار بالعقل من الاشياء الخارجية التي لا منفذ لها اليها الى التأمل في الشروط الانسانية للنشاط العقلي والأخلاقي . ومظاهر هذا التيار العظيمة التنوع في القرن الثالث هي موضوع دراستنا في هذا الفصل .

( ٢ )

### **المتعية الكلبية**

من أولى تظاهرات هذا التيار استمرار المدارس السقراطية في صور وأشكال شتى . وقد تبنت القورينائية، بوجه خاص ، في اواسط القرن الثالث صوراً غير متوقعة بالمرة .

لقد أفضت القورينائية لدى هجسياس الى تشاؤم مثبت ، موهن ، يتاخم اللامبالاة<sup>(٢)</sup> . فان تكون السعادة ، كما يقول ارستبوس ، هي قمة اللذات ، فما من سبيل الى البلوغ اليها : فهوذا الجسم تهتصره الأوصاب ، والنفس يبللها التعاطف : وهوذا القدر يبدد آمالنا

(٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ٩٢ ، ٩٦

ويبيدها . وإذا صح ان اللذة غايتنا ، فهذا يعدل القول بأنه لا وجود لغاية طبيعية ؛ ذلك ان الندرة والجدة تكونانها ، والشبع يلاشيها . وما الفارق أيضاً بين حالي العبودية والحرية ، الفنى والفقر ، شرف النسب وضياعه ، ما دام أي منها لا يعدنا بلذة موثوقة ؟ وإذا جعلنا من هذه الغاية غايتها فلا داعي لأن نصب سخطنا على الانانية ، فهي حكمة ، أو على الاطفاء ، فهي نتيجة ضرورية للانفعالات ؛ « الخطاء يجب تعليمه ، لا كرهه » . ويقولوا أخيراً هذا التجدد ليصل الى حد الانتحار ؛ ففي كتاب بعنوان المستنكف ( APOKARTERON ) ، من يمتنع عن الطعام ليموت جوعاً (٢) يعرض هجسياس فكرته المحورية عن مصائب الحياة الانسانية وأتراحها (٣) . ولم يكن هذا التيار الفكري يؤلف مذهبأً بقدر ما كان يتتألف هو نفسه من طائفة من الموضوعات ، تتمحور الرئيسية والمتشائمة منها حول أوصاب الحياة وبنواب القدر . ويسير علينا ان نرى أن ما من قسمة من قسمات هذا التعاليم إلا وكانت هدفاً لنقد أبيقورو ورده من منطلق متعية مصححة ومرتكزة الى الطبيعة والطبيعيات اكثر من ارتکازها الى ملاحظة الحياة الانسانية ، نظير متعية هجسياس؛ وانما لذكر ولا بد إدانة أبيقور للتشاؤم المفضي الى الانتحار ، ومذهبه في حرية الارادة ، ونفوره الشديد من اولئك الذين ينصبون القدر إلهاً كلي القدرة .

حاول آتيقارس (٤) بدوره أن يتذرع علاجاً لتلك العواقب المثبتة للعزم التي تربت على مذهب اللذة ، ولكن بالاعتماد على وسائل انسانية . فقد خلع قيمة مطلقة على كل ما يربط الفرد الى مجموع الناس : الصداقة ، وشائع الأسرة والوطن ؛ وجعل من هذه الروابط

(٢) شيشرون : التوسكلوميات ، ك ١ ، فقرة ٨٢ .

(٤) ديوجينس الابيري ، ف ٩٦ - ٩٧ .

شرطًا لا غنى عنه للسعادة . وكان ، بصفته راصدًا حقيقاً للناس ، يضع ثقته في العادة أكثر مما يضعها في العقل لتمكين الإنسان من التعالي على الرأي العام ؛ فالعادات السليمة التي ترسّخها فينا التربية هي التي تضعنا في موقف الضعف ازاء الرأي العام ؛ والعادات الجيدة هي القمينة بأن تعتقنا من ربقة .

اما ثيودورس ، تلميذ آنيقلاس ، الذي نُفي من اثينا وعلم في بلاط الملك بطليموس الاول ( المتوفى سنة ٢٨٣ ) الذي انتدب سفيراً الى ليزيماخوس ، ملك تراقيا ، فيلوح أنه مال بصورة نهائية الى الكلبية<sup>(٥)</sup> : فالحكيم انما هو ذاك الذي استقل بنفسه الى حد الاستغناء عن الاصدقاء ، وتعالى على غيره من الناس حتى بات لا يفكر اطلاقاً في التضحية بنفسه في سبيل وطنه - إذ لو فعل لاضاع حكمته في سبيل مجانين مأفوئين - وترفع بنفسه عن الرأي العام الى حد لا يحجم معه ، ان ستحت الفرصة ، عن السرقة ، بله عن ارتكاب ما فيه انتهاء للقدسيات من السرقات ؛ ذلك هو الكبكي الحال العذار الذي يرسم لنا ثيودورس صورته ؛ ضرب من حد اوسيط بين المتعة والكلبية يقف فيه كل من اللذة ، وهي الخير في نظر الاولى والشر في نظر الثانية ، ومن الالم ، وهو عند الاولى شر وعند الثانية خير ، موقف اللامبالاة واحدهما من الآخر . والحسافة والعدالة هما الخيران الوحيدان اللذان يقر بهما الحكيم ، والعالم هو المدينة الوحيدة التي يعترف بها . غير ان ثيودورس ، الملقب بالملحد ، عُرف في المقام الاول بنفيه وجود الآلهة ؛ وقد ذهب بعضهم الى أنه كان هو ملهم أبيقود ، ولا نعلم شيئاً عن برهانه ضد الآلهة ، لكن الواقعه بحد ذاتها كافية لتدلنا كم كانت نزعته العالمية تختلف ، ولا بد ، عن النزعة العالمية الدينية للرواقيين .

(٥) ديوجينس الابيري ، ف ٩٧ - ١٠٣ .

ان تعليماً كهذا ، نسيجه الافكار الشعبية ، ومقطوع الصلة بكل ثقافة علمية ، وغير متوافر على عدّة تقنية معقدة ، ورغبتها منصبة على التأثير المباشر اكثر منها على بحث صابر ودؤوب عن الحقيقة ، كان لا بد ان يتمخض عن شكل ادبي ، عرف في حينه نجاحاً عظيماً ، هو شكل الخطاب الفلسفـي DIATRIBÉ ، وهو ضرب من موعضة يقدم فيها الخطيب لجمهور السامعين ثمرة حكمته في أسلوب رشيق مونق مزخرف . وقد وصلتنا شذرات مطولة من الخطاب الفلسفـية لأحد تلامذة ثيودوروس ، بيونيس البورستاني الذي تولى طيليس ، وكان من المترددين على مجلسه ، تحرير خلاصات لخطبه حفظها لنا ستوبيوس . وعبداً نبحث لدى بيونيس هذا ، وكان في أول حياته من تلامذة الكلبي اقراطس ثم اخذ على التوالي عن كل من ثيودوروس وثيوفراسطس ، عن مذهب منهـج متماسك واضح<sup>(١)</sup> .

إن خطب DIATRIBES بيونيس تقف ، بشكلها الادبي ، على طرفي نقیض من مؤلفات الرواقيين التعليمية باستدلـالاتها المجردة الجافة ومصطلحاتها المـحـيـرة المبلـلة . وهي لا تنسـم حتى بذلك الاطراد ، المـقـسـم الى مراحل ، الذي تمتاز به خطب مدرسي البيان والخطابة والسفـسطـائـين ؛ بل احتفـظـتـ بشـيءـ من طـابـعـ النـقاـشـ والـجـالـ الذي منه تـحدـرتـ أـصـلـاـ ( الـديـاتـريـبـ عندـ اـفـلاـطـونـ اـسـمـ للـحـوارـ السـقـراـطـيـ ) ؛ وهي تـخـاطـبـ السـامـعـ مـباـشـرةـ ، تـرـيدـ إـقنـاعـهـ او إـفحـامـهـ ، بـأسـئـلةـ قـصـارـ وـمـتـلـاحـقةـ ؛ « خـلـيقـ بالـفـقـرـ أـنـ يـقـولـ : اـيـهاـ اـلـإـنـسـانـ ، مـاـ لـكـ تـتـهـجـمـ عـلـيـ ؟ أـحـرـمـتـكـ مـنـ خـيرـ حـقـيـقـيـ ؟ مـنـ الـعـفـةـ ؟ مـنـ الـعـدـالـةـ ؟ مـنـ الشـجـاعـةـ ؟ أـلـاـ تـتوـافـرـ لـكـ الضـرـورـيـاتـ ؟ أـلـاـ تـزـخـرـ الدـرـوبـ بـالـفـولـ ، وـالـعـيـونـ بـالـمـاءـ ؟ » . وقد يتـدخلـ اـحـيـاناـ مـحاـورـ مـتـخـيلـ

(١) ديوجينس اللايريتي ، ك ٤ ، ف ٥٢ - ٥٣ .

يعتبر ويناقش ، شأن ذاك الذي ينذر حظه ويشكو مصيره : « أنت تأمر وأنا أطيع ؛ بكلة من الاشياء تتصرف ، وأنا بقلة قليلة منها ». لكن الى جانب هذه المقاطع التي هي أشبه بنقاش مننم ، نجد مقاطع اخرى اكثر خطابية وبلغة ، يفتح فيها الفكر بغير الصور ؛ ومنها مقاطع كتبت لها الشهرة ، فترددت على الالسن والاقلام حتى سئلها الناس : « كما يمثل الممثل الجيد باتقاد الدور الذي يعيشه له الشاعر ، كذلك يتوجب على الانسان الصالح ان يمثل كما ينبغي الدور الذي يختصه به البخت . فالبخت اشبه بشاعر يوزع الادوار ؛ فتارة يعطي منها الدور الرئيسي ، وطوراً الدور الثانوي ، وفي مرة ثالثة دور الشحاذ » ؛ أو كذلك : « كما تفارق البيت اذا ما انتزع منه المكري بابه وسطحه وسد بثره ، كذلك تفارق هذا الجسم الفقير ؛ وبعد ما تنتزع مني الطبيعة ، التي أعارتني اياه ، عيني وأذني ويدئي ورجلي ، لا أعود أطيقه ، ولكن كما تفارق المأدبة غير غاضب ، كذلك تفارق الحياة متى ما أزفت الساعة » . ويلجاً بيونيس اخيراً الى الإكثار من اللحن والنواود التي تهدب العقل والنفس ، ومن الحكم والاقوال الماثورة ، مقتبساً إياها من معين ابطال الكلبية ، وعلى الاخص ديوجينس وسفرط . من هذا كله يتتألف ذلك النوع من الخطب الذي أسماه اراتوسننس « فلسفة الرداء الموسي » ، لأنه يتسع للأنواع كلها ، من نقاش وتندر وعرض تعليمي .

تدور الخطبة الدياترibia حول فكرة محورية واحدة تكررها وتخرجها في الف صورة وصورة : فربة البخت TYCHÉ وزعت على الناس أقدارهم بمطلق إرادتها ، وعلى نحو يعز عليهم فهمه ، ودونما أثر لأية عنابة إلهية ؛ وقوام السعادة ان يرضي الانسان بقسمته ويقنع بها ، وأن يطاطئ الرأس لكل الصروف مثلاً يصدع الملاج بأمر الرياح : وهذه حكمة استسلامية تتأنى بصاحبها الى اللافعالية ،

فينصرف عن فهم سر الموجودات حتى عن التسليم بانطواها على سر ، ويعزف من ثم عن التأثير فيها ولا يطلب غير الاستقلال التام بما أويتت نفسه من استعداد داخلي . إنه العصر الذي راجت فيه عبادة ربة الحظ ، فاستغنى عن مجمع الآلهة بضربيه من قوة لشخصية ذات نزوات ؛ وأرجح الظن ان بيونيس أخذ هذه الفكرة عن معلمه المشائي ثيوفراسطس الذي كان قال في كتابه *قليستافنس* ، قبل استراتيجون ، إن كل ما في الوجود محكم بالصادفة ؛ وهو القول الذي ترجمه شيشرون الى اللاتينية بعبارة المشهورة : VITAM REGIT *FORTUNA NON SAPIENTIA*<sup>(7)</sup> . ورغبة الرواقين في دحض هذا الفكر المطلق ، الذي أبى ان تضربي على عينيه غشاوة ، هي التي أملت عليهم وضع تصانيف كثيرة في الموضوع ترجع صداتها في كتاب بلوتارخوس في الحظ ؛ فبلوتارخوس يبين في كتابه هذا أن الفضيلة الأساسية والمميزة للإنسان ، من حيث هو إنسان ، أي الحصافة ، تستتبع الا يكون كل شيء محكماً بالصادفة ، وأنه اذا كان الناس قاطبة يسلّمون بأن الحصافة ضرورية في الفنون والصناعات الدنيا ، فما أشد الحاجة الى التسليم بها ، والحالة هذه ، في المسائل الاعظم شأنها التي تتصل بالسعادة<sup>(8)</sup> .

مع مذهب كذلك المذهب - هذا ان جاز لنا الكلام عن مذهب - يكون المنهج الوحيد اقتراح موقف أو حالة نفسية ، لا سُوق الأدلة والبراهين ؛ وبالفعل ، نجد ان بيونيس ، حينما اراد مثلاً ان يثبت أنه لا يجوز التعويل على اللذة أو اتخاذها غاية ، عاد الى فكرة افراطوس وهجسياس يكررها في ثوب جديد : ففي الصورة التي يرسمها لأطوار

(7) التوسكلوميات ، ك. ٥ ، ف. ٢٤ ، ٩ .

(8) دوبلر : الاكاديمية AKADEMIKA ، ص ٢١١ .

الحياة توكيد على ان كفة الالام ترجح كفة اللذات ، سواء في المهد حيث يعاني الطفل من شتى ضروب الضيق والعزز ، أم في سن النضج حيث تنقل الهموم كاهل الراشد وترهقه ، أم في الشيخوخة التي تتآكلها الحسرة على ما فات ، ناهيك عن أن العمر ينفضي نصفه في لإحساس النوم<sup>(٩)</sup> . وإذا ما شاء أن يبيّن كيف أن صروف الدهر لا يمكن ان تناول منا أو تقت في عضدنا ، جعل للفقر لساناً وأنطقه بمثل أعلى عن حياة بسيطة ، صحيحة وسعيدة ، التين طعامها ، والماء القرابح شرابها ، وعقد الشجر فراشها ؛ وبال مقابل يتبااهي الغنى بكل ما يقدمه للإنسان : « الأرض نفسها لا تنتج غلالها من تلقاء نفسها وبدون معونتي ؛ فمني تستمد الاشياء اندفاعها ». وإن كان المطلوب التمزية في وفاة صديق ، أدار الحوار التالي : « صديقك مات ، فهو إذن قد ولد أيضاً... أجل ، ولكنه بعد اليوم لن يكون ». - قبل عشرة آلاف سنة ما كان أيضاً ، لا في زمن حرب طروادة ولا في زمن أجدادك »<sup>(١٠)</sup> .

لاقت المقالة الدياتيربية ، التي ركّزت فيها الكثير من الموضوعات التي كانت من قبل مبعثرة ، نجاحاً هائلاً ؛ فقد اصطنعت للفلسفة أسلوباً جديداً جعلها جذابة مثلها مثل العرض الذي يقدمه الخطيب ؛ وتخلصت ، بفضل صورة ربة الحظ ، من كل مذهب وغدت شعبية . ونظراؤا إلى أنها كانت على استعداد أيضاً للاتحاد مع كل مذهب ، على اعتبار أنها كانت تدعوا في خاتمة المطاف إلى اللاانفعالية عينها والتي التجدد عينه اللذين كان الرواقيون والابيقوريون يعتقدون أنهم غير واصلين إليهما إلا لقاء نظرية في الطبيعيات أو نظرية في الالهيات ، فقد تولدت عنها كل تلك النغمات الصعبة الأداء من الفلسفة الشعبية التي

(٩) ستوبوس : المنتخبات ، ف ٦٧ ، ٩٨ ، ٧٢ .

(١٠) المصدر نفسه ، ف ٥ ، ٦٧ .

تلقيها لدى الشاعر هوراسيوس أو لوقيانوس ، أو مدروزة في نسيج مذهبى كما لدى لوقراسيوس أو فيلون الاسكتندرى ، ولدى الرواقين فى عهد الامبراطورية من امثال موسونيوس وسنيكا وابقتاتوس ، بل حتى لدى افلوطين : وهذه الزهرة الاخيرة التي أنبتها السقراطية الا تُعد تقليدياً ذروة الحكم القديمة ؟

(٣)

### بیرون

تلمس لدى جميع هؤلاء الذين تكلمنا عنهم موقفاً خلقياً واضحاً ووازماً ، مصحوباً بلا مبالغة شبه تامة إزاء جميع صنوف العقاد . وربما ساعدنا ذلك على تعرُّف فكر بیرون الایلي ( ٣٦٥ - ٢٧٥ ) الذي كان شبه معاصر لزینون وابیقور ؛ والحق أنه فكر يعسر النفاذ اليه : فيبيرون ، مثله مثله سقراط ، لم يكتب شيئاً ؛ وقد كان مثله ايضاً منطلقاً لسلسلة طويلة من الفلاسفة ، ما فعلوا جيلاً بعد جيل إلا أن عزوا إليه ما توصلوا اليه هم انفسهم من ابتكارات وكشوف ؛ ومثله أخيراً صار بطلاً خرافياً . وعليه ، جاز لنا ان نتساءل عما ينبغي إسناده اليه من حجج الشكاك ضد قيمة المعرفة ، وعما ينبغي تصديقه من النوادر الشاهدة في غلو وإفراط على مبالغته ، تلك النوادر التي رواها عنه انتيغونس الكارستي في كتابه حول بیرون .

يظهر أنه يتحتم علينا أن نمتنع عن إسناد أي شيء اليه من تلك الحاجة الشكلية الاختصاصية ضد قيمة المعرفة التي ستأخذ مداها من التطور لاحقاً مع اناسيدامس وسکستوس . وإذا أخذنا بما ذكره عنه تلميذاه المبشران ، نوزيفانس الديموقريطي ، معلم ابیقور لاحقاً ، وتيمونيس الفليونتي ، كان لنا ان نفترض أنه كان يثير الاعجاب

بشخصيته وشيمته الخلقية اكثر منها بمعذه . وينصح نوزيفانس بمحاكاة طرز حياته ، ولكن بدون الاخذ بنظرياته : ويرسم له تيمونيس ، تلميذه المتحمس ، هذه الصورة في ابيات من كتابه فيثون<sup>(١١)</sup> : « كيف وجدت سبيلاً ، يا بیرون ، للانعتاق من غرور ظنون السفسطائيين ولتحطيم أغلال الغلط ؟ فلست انت من اهتم بمعرفة ما الهواء الذي يحيط ببلاد اليونان ، ومن أين تجيء الاشياء ، والى اين تصل ». وعلى كل حال ، كان يحظى بتقدير الناس طرأ ، وشاهدنا على ذلك أنه سُميَ كاهناً اكبر من قبل أبناء مدینته ايليا وتلقى من اثنينا حق الوطنية .

الافادة الدقيقة الوحيدة التي وصلت اليانا عن تعليمه هي الخلاصة الواضحة التي حفظها لنا ارسطوقيس نقلأ عن تيمونيس<sup>(١٢)</sup> . « من نشد ان يكون سعيداً تعين عليه ان ينظر أولاً في ماهية الاشياء ؛ وثانياً في ما ينبغي ان يكون عليه موقفنا منها ؛ واخيراً في ما سينجم عن هذا الموقف . ويعلن بیرون ان الاشياء سيان ولا فروق بينها ، لا يقر لها قرار ولا سبيل الى تمييزها ، وان احساسنا وظنوننا ليست من ثم لا صادقة ولا كاذبة . أما بقصد النقطة الثانية فيقول إنه ينبغي ان نمتنع عن كل تصديق واعتقاد ، وان نبقى بلا احكام وبلا ميول ، وان نتمسك بحزم بالقواعد التالية : لا شيء موجود اكثر مما هو غير موجود ؛ بل هو موجود وغير موجود ؛ ولا هو موجود ولا غير موجود . وبقصد النقطة الثالثة يقول تيمونيس إن هذا الموقف سيترتب عليه أولاً الصمت APHASIA وثانياً اللامبالاة » .

ان مدرسة بیرون ، شأنها شأن سائر مدارس ذلك الزمن ، مدرسة

(١١) دیوجینس الایریتی ، ک ٩ ، ف ٦٤ .

(١٢) نقلأ عن اوسابیوس : التحضر الانجیلی ، ک ١٤ ، ف ١٨ - ٢ .

تجد في إثر السعادة . ولا يختلف منطلقها اختلافاً ملحوظاً عن المذاهب التي انتهينا من تحليلها ؛ فمعظم الناس يعنون هناءهم أو شقاءهم إلى الأشياء بذاتها ، إلى الفقر أو إلى الغنى ؛ والحال أن هذه الأشياء لا تشغيلهم إلا لأنهم يضعون ثقتهم فيها وكأنها أشياء يؤمنن لها ، وإلا لأنهم يؤمنون بمعتقدات . فإن ثبت للإنسان أنها عارضة ، زائلة ، متقلبة ، ما تفك تنتقل من حال إلى حال ، زال كل تصدق وایمان ، وزال معهما كل حكم وكل سبب للبلبلة . وما التقلب الذي يتكلم عليه بيرون إلا تقلب البخت .

لا نجد هنا أثراً من نقِّ للمعرفة ، على نحو ما سبقناه لدى الأكاديميين : وكيف كان لمن قال عنه تيمونيس إنه يبغض الجدل بقدر ما يمقت الطبيعتين<sup>(۱۲)</sup> أن يرسى أساساً لنقد المعرفة ؟ كلا ، ليست معرفتنا هي مثار التساؤل والشك : وإنما طبيعة الأشياء بالذات هي التي تتنافى والمعرفة .

غير أن تعليق الحكم ÉPOCHÉ ، وهو ضمانة السعادة ، يلقى مقاومة عاتية من الناس أنفسهم . وبشاطر بيرون عصره تشاومه : فهو يرزح تحت وطأة الاحساس بمسّ عام أصاب الناس أجمعين وجعل الجموع أشبه بأوراق شجر تدور مع دوامة الريح ، كما شبهها هوميروس في بيت من شعره كان بيرون يعجب به أشد الاعجاب<sup>(۱۳)</sup> : ويخبرنا أيضاً تلميذه فيلون الاثيني ، وهو من ساقلينا ذلك الخبر ، انه كان يشبه الناس بزنابير أو نمل أو طيور ، ويلوح على كل ما من شأنه ان يبرز للعيان تقلبهم وغورهم وصبيحتهم . وكثيراً ما يستشهد بالقطع التالي من هوميروس : « مت انت ايضاً ، يا

(۱۲) ديوجينس الاليري ، ك ، ۹ ، ف ، ۶۵ .

(۱۳) المصدر نفسه ، ك ، ۹ ، ف ، ۶۷ . الاليازة . النشيد ۶ ، البيت ۱۴۷ .

صديق ؟ فما لك تشكو ؟ أفلم يشبع باترولكس موتاً وهو خير منك ؟ »  
وكان تلميذه تيمونيس يذم « أهل هذا الزمان الاشقياء ، المجللين بالعار  
والشنار ، الشبهاء ببطون وكروش ، فلا ينقطع لشاحناتهم وشكواهم  
خيط ، كأنهم قُرب نفخت بعجرفة باطلة »<sup>(١٥)</sup> . والحق ان بيرون لم  
يكن يحيا في المدينة ويحب عشر الناس نظير سقراط ؛ بل كان متوجداً  
يعزل الورى ويزدرى بهم .

يتربى على ذلك ان تعليق الحكم ، والطمأنينة (الاتراكسيا) التي  
تبغى كظلها ، لا يمكن الوصول اليهما بمجرد النظر العقلى الى تقلب  
الأشياء ؛ بل لا بد لها من طول مران وتأمل على هدى تلك القواعد  
التي يسندها تيمونيس الى بيرون والتي باتت تؤلف جزءاً لا يتجزأ من  
تراث الشراك . فالكلام عنده شر لا بد منه ، و« على المرء ان يكافح  
الأشياء بالافعال اولاً » . وكان لزاماً على بيرون ان يلح بقوه على هذا  
الطابع العملي لمذهبة . فقد كان بيت القصيد ، بحسب عبارة له تنتم عن  
قوة شكيمة نادرة ، « تعرية الانسان » ، كما ان تيمونيس الذي كان  
يشبه معلمه بإله من الآلهة ، يتكلم في عبارة مماثلة عن « تعرية  
الاحكام الكاذبة »<sup>(١٦)</sup> .

لئن لم يشط بيرون كثيراً ، على صعيد المبادئ ، عن نهج النابهين  
من مؤلفي الخطب الدياتريربية ، فها هؤلا يسفر الآن بجده وتزمته عن  
وجه مغاير لهم جداً . ويخيل اليانا ان الوجه الآخر لاعتقاده بتقلب  
الأشياء لم يكن ، كما الحال عندهم ، اعتقاداً مبهماً بوجود ربة الحظ  
الذى تحف به الشكوك ، بل يقيناً راسخاً بوجود طبيعة ثابتة منها  
يستمد الحكيم ثقته وطمأنينته ؛ وبالفعل يضع تيمونيس على لسانه ، في

(١٥) اوسيبيوس : التحضر الانجليزي ، ك ، ١٤ ، ف ، ٢٨ ، ١٨ .

(١٦) ديوجينس ال Lairti ، ك ، ٤ ، ف ، ٦٦ و ٦٥ .

مفتوح قصيده الصور ، هذه الكلمات : « سأبئك بما يتجلی لي إذ اتخد لنفسي قاعدة مستقيمة لا أحيد عنها هذا القول الحق الذي يقول : إن للإلهي وللخير طبيعة سرمدية الوجود ، منها يقبس الإنسان حياته الأكثر ثباتاً واتزانًا »<sup>(١٧)</sup> .

ان نبرة دينية كهذه لا تخلو من جانب ملغز ؛ فالله الذي يعبد له بيرون ليس عنابة ربانية ترعى شؤون الكون والبشر نظير إله الرواقيين ؛ وإنما هو فقط ذلك الكائن المطلق السكون الذي في قبالته تتلاشى وتبيد مظاهر الوجود العارضة وجوانبه المتقلبة . فهل لنا أن نفترض ، كما افترض سوانا ، أنه ترجع هنا أصداء من حكمة بعيدة قصية ، هي تلك الحكمة الهندوسية التي لا جدال في أن بيرون اتصل بمصادرها ، ما دام رافق الاسكندر في حملاته وعرف « فقراء » الهند الذين أسماهم أهل اليونان بـ « الحكماء العرابة » GYMNO-SOPHISTES وأعجب ، ولا بد ، بما كانوا يبدون من عدم حساسية وعدم مبالغة حتى في الآلام والعذابات ؟ نحن نعلم على كل حال أن أفعال هؤلاء « الحكماء العرابة » وأقوالهم احتلت مكانها منذ ذلك اليوم في القصص التهذيبية وفي كل المصنفات في الأخلاق الشعبية ، نظير ذاك الذي وضعه فيلون الاسكندرى عن حرية الحكيم .  
كان تلاميذ بيرون كثُرًا ، وقد نقش تلميذ منهم على شاهدة قبره خلاصة العلم الذي أخذه عن معلمه بشقيه النظري والعملي : « هذا أنا ميناقيس البيروني الذي يرى أن كل ما يقال سيان والذي رسم للبشر طريق الطمأنينة » .

---

(١٧) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ١١ ، ف ٢٠ .

## (٤) ارسطون

لدى ارسطون الخيوني، وهو من المنشقين عن الرواقية ، نلتقي مظهراً آخر من هذه النزعة الانسانية عينها ؛ وأرسطون هذا سبق زينون الى الاخذ عن الاكاديمي بوليمونس ؛ وقد نسب نفسه في عبارة صريحة لا تحتمل لبساً الى سقراط كما تصوره محابروه فيدون والماثر<sup>(١٨)</sup>، ونفض يده من الطبيعيات، وجهر بازدرائه لبيوت العنكبوت اللامجدية التي ينسجها الجدل . ومحاجته ضد الطبيعيات مثلثة الوجوه : فالطبعيات غير يقينية ، وغير مجدية ، علاوة على أنها تجديفية . أما الدليل على عدم يقينها فالخلافات بين الطبيعيين بصدق حجم الكون وجود الحركة مثلاً؛ وأما الدليل على عدم جدواها فهو أنها لا تعطينا ، حتى لو عرفناها ، أى فضيلة ؛ وأما الدليل ثالثاً على تجديفها فهو أنها لا تحجم عن نفي وجود الآلهة أو عن استبدالها بتجريدات مثل الامتناهي أو الواحد<sup>(١٩)</sup>. ويتعذر علينا أن نتصور طبيعيات من هذا القبيل تتنافى أشد من هذا التنافي مع طبيعيات الرواقيين الوثيقة ، التي كانت مشتبعة اتم الاشباع بالأخلاق وبالدين ؛ ومع ذلك فإن الطبيعيات الرواقية هي ما عقد ارسطون النية على الطعن فيه وتقنيده ؛ وعندما يقول ، على رواية شيشرون<sup>(٢٠)</sup> ، إننا نجهل ما شكل الآلهة وما صورتها ، بل نجهل هل هي كائنات ذات احساس أو حتى ذات حياة ، فأرجح الظن أنه يستهدف بقوله الاجسام النارية التي كان الرواقيون يصطنعون الآلهة منها .

(١٨) الماثر : كتاب كزينوفونس الذي خصمه ذكرياته عن سقراط . « م » .

(١٩) اوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١٥ ، ف ٦٢ ، ٧ .

(٢٠) في طبيعة الآلهة ، ك ١ ، ف ٣٧ .

يبغي ارسطون إذن أن يقصر اهتمامه على الشؤون البشرية دون ان يلقي بالاً لما سيقع لنا بعد الموت . ونراه يدعو ، مثله مثل سائر من تكلمنا عليهم من منظري علم الاخلاق ، الى التجرد عن اشياء هذا العالم : فالخير الاعظم في نظره هو انعدام هذا التعلق أي اللامبالاة ADIAPHORIA (٢١) . ويتبين بمنطق صارم نتائج هذا المبدأ ، فيشهر على سبيل المصادرية بتهافت الرواقيين .

لا تتوافر لنا معرفة جيدة بفكر ارسطون إلا بقصد نقاط ثلاث : وبقصد هذه النقاط الثلاث ينصب نفسه ناقداً للرواقة ; وتلكم هي نظريته في وحدة الفضيلة المطلقة ، وتصوره للتعليم الخلقى على أساس إلغاء فن النصيحة ، وأخيراً نقاده للنظرية الرواقية في المفضولات .

لا وجود إلا لفضيلة واحدة ، هي العلم EPISTÉME بالأشياء الصالحة والطالحة . وعندما نسمى كثرة من الفضائل ، مثل العفة والمحسافة والشجاعة والعدالة ، لا نتكلم في الواقع إلا عن فضيلة واحدة، لكنها تتجلى في ظروف مختلفة ، هي العفة لدى اختيار الخيار وتحاشي الشروق ، والمحسافة لدى إتيان الخير والامتناع عن الشر ، والشجاعة لدى الجرأة والإقدام ، والعدالة لدى منح كل فرد ما يستأهل . لكن من كان يحوز الفضيلة لا يتطلب منه كل نوع من هذه الانواع الاربعة من الظروف معرفة خاصة ومجهوداً جديداً . وإنما الفضيلة الواحدة هي التي تتصرف تصرفاً مختلفاً في هذه الظروف المختلفة . فالفضيلة أشبه بالإبصار الذي يكون ، بحسب الظروف ، إبصاراً بالأشياء البيضاء أو بالأشياء السود ، مع بقائه واحداً ومطابقاً لذاته . ما المغزى الدقيق لهذه النظرية ؟ إنها مرتبطة ،

---

(٢١) شيشرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ١٢٠ .

فيما يبدو ، ارتباطاً وثيقاً بال نقطتين الاخريين المشار اليهما<sup>(٢٢)</sup> .

لقد شاعت صدفة موافقة ان يشير سنيكا بالتفصيل في احدى رسائله الى لوقيليوس (٩٤) الى الاسباب التي حملت ارسطون على رفض فن النصائح ، أي تلك الاخلاق المجزأة تجزيئاً لامتناهياً والتي تبحث على التوالي في واجبات الزوج ، والاب ، والسلطان ، الخ ، باذلة في كل حالة وفي كل وضع النصائح والتوجيهات . ومعلوم لدينا الحيز الذي احتلت هذه الاخلاق العملية منذ مطلع عهد المدرسة الرواقية ؛ ولسوف تستغرق - او تكاد - في بعض المراحل جماع المذهب الرواقى . وقد رأى فيها ارسطون في بادئ الأمر خطراً يهدد بتجزئة الحياة الخلقيّة ، فحمله هذا الخطر على القول بوحدة الفضيلة ؛ فتجزئة الحياة الخلقيّة على ذلك المنوال عمل لا حد له، وذلك ما دامت الحالات النوعية لا تقع تحت حصر ؛ وعمل كهذا لا يمكن ان يصدر عن الحكمة لأنها بالتعريف مكتملة ومحدودة ؛ ويشق على ارسطون ان يتصور الفيلسوف يغوص في حمة التفاصيل على كثرتها، فيعطي توجيهات مختلفة لمن هو مقبل على الزواج ، تبعاً لزواجه من صبية أو أرمي أو امرأة لا بائنة لها . ولا جدوى أصلاً من عمل كهذا ؛ فاللامبند الذي يتلقى النصائح أشبه بأعمى نُسدد كل خطوة من خطاه ؛ أفليس من الأفضل والحال هذه فتح عينيه فيما يتمكن من تسديد خطاه بنفسه ؟ وذلك هو على وجه التعبين دور المبادئ الفلسفية . ومهمها يكن من أمر ، فليس للنصائح أن تجدي فتيلأ إلا بالارتكاز الى هذه المبادئ التي تغنى عنها وتبطل جدواها ؛ ذلك ان النصيحة لن يعمل بها إلا اذا جرى تعليها ؛ والحال ان هذه العلة كامنة في مبدأ فلسفى عام ، مثل

---

(٢٢) جالينوس : في مذهب ابقراط وأفلاطون ، ك ٧ ، ف ٢ : بلوتارخوس : في الفضيلة الخلقيّة ، الفصل الثاني .

مبدأ العدالة ؛ ومتى ما استوعب المرء هذا المبدأ العام استغنى عن النصيحة .

يقيم فكر أرسطون مقاولة بين طريقتين مختلفتين أشد الاختلاف في تصور علم التربية الخلقية : فنقده ينطلق من مبدأ مؤداه ان النصائح ، التي لا تخنص إلا بكيفية التصرف ، تقف عاجزة عن تغيير النفس وإعتاقها من الشر ومن الظنون والاحكام الكاذبة ؛ فنتيجة كهذه لا سبيل الى إحرازها إلا بالاستعانة بمبادئ فلسفية تؤتي مفعولها دفعة واحدة ان جاز القول . من جهة أولى أخلاق ترمي الى توجيه السلوك ، ومن الجهة الثانية أخلاق تتبعي تغير الاستعداد الداخلي ؛ ومن الواضح أنه في هذا المصب تصب لا أخلاق أرسطون وحدها ، بل كذلك جميع المذاهب الخلقية التي تقدم تحليلها : فلا بيونيس ولا ببرون ، شيمتها في ذلك شيمة أرسطون ، يعطيان نصائح عملية ؛ ولا نقع لديهم كلهم على أثر من أخلاق تشابه أخلاق أرسطو الذي كان يصف بالتفصيل مختلف طُرز عيش الناس . بيد ان الرواقيين حاولوا التوفيق بين النهجين ، وقبلوا بفن النصائح الى جانب علم المبادئ . أما أرسطون فقد أبدى عن تشدد أصلب .

لا مندوحة لنا عن طلب الوجه المقابل لهذا التشدد ، وعن البحث في الوقت نفسه عن الاسباب البعيدة لانتهازية الرواقيين . وبالفعل ، ان هذا الاهتمام القاصر على شؤون النفس دون سواها ، والذي لا توازن له قواعد وضوابط محددة للعمل ، ما هو إلا مظهر من مظاهر لامبالاة أرسطون ADIAPHORIA ؛ ذلك أن قواعد العمل وضوابطه هذه ما استطاع الرواقيون الاهتداء اليها إلا بتبريرهم تعلق الانسان بالمواضيعات الطبيعية لميوله وتوارثه : ذاته ، جسمه ونفسه ، الاوساط التي ينتمي اليها كأسرته أو مدینته أو عشر أصدقائه . وتلكم هي نظرية المفضولات ، وعليها بُني كل فن النصائح ؛ فالنصيحة لا تفعل

أكثر من أن تصوغ القرار الأوفق والمناسب للميول والنوازع الطبيعية .  
 والحال أن أرسطون ينفي فكرة المفضولات ، أي فكرة أنه اذا كان  
 الامر لا يتعلق بخير أو بشر فمن الممكن أن يُفضل على غيره ، كالصحة  
 على المرض، أو اليسر على السر. وهو يتفق في ذلك مع واضعي الخطب  
 الدياتريبيّة ، واليه ايضاً يعزى التشبيه المشهور للحكيم بالمثل  
 الجيد (٢٢) إذ يلعب مثله الدور الذي اختاره له الحظ والنصيب . فعلى  
 الحكيم ان يصدع بأمر الظروف ، ولكن لا حافز لديه اطلاقاً لاختيار  
 فعل دون آخر . ويبعدو على كل حال أن محاجة أرسطو ضد  
 المفضولات ، وقد صانها لنا سكستوس ، موجهاً ضد الرواقيين على  
 أساس مبدأ « من فمك أديتك » اذا جاز لنا القول . وبالفعل ، اتنا نذكر  
 ولا بد أن الاشياء المواقفة للطبيعة ، من صحة وغنى ، الخ ، لا تكون في  
 نظرهم مفضولة على غيرها إلا اذا كان في مستطاع الحكيم ، على ما  
 يذهب كريزيبيوس ، ان يختار المرض ، وإلا اذا كان يعلم ان المرض  
 يندرج في نسيج احداث الكون . وال الحال أن أرسطون يربو الى تفنيد  
 الرواقيين وإفحامهم ببيانه لهم أن ثمة ظروفاً او مناسبات تملئ على  
 الحكيم ان يختار المرض ، فيما لو تصورنا مثلأً حالة ينجينا فيها  
 المرض من طغيان طاغٍ . ويلوح انه لم يفعل اكثر من ان يعمم هذه  
 الملاحظة بمقدارته على ان المفضول المزعوم لا يتم ، في الاحوال  
 جميعاً ، اختياره او انتباذه من قبل الحكيم إلا تبعاً للظرف والمناسبة .  
 ولنلحظ ان هذا الموقف هو النتيجة الالزمة لغياب كل نظرية في  
 الطبيعيات لدى أرسطون؛ فنحن لا نجد عنده أي اثر لنظرية في الميول  
 والنوازع الطبيعية، وهي وحدتها التي كان من الممكن ان تبرر نظرية  
 المفضولات؛ ويسير علينا ان ندرك ان نظرية الميول والنوازع منوطه

(٢٢) ضد الرياضيين ، ك ٩ ، ف ٦٢.

هي نفسها بنظرة شاملة الى الطبيعة . ولا يستطيع الرواقيون ان يؤكدوا على قيمة بعض الميول والنزاع إلا بالاستناد الى قصد مباطن للطبيعة ، لا الى معيار مفارق . فان زالت هذه القاعدة ، تداعى باقي البناء كله ، وتداعت معه المفضولات ومعايير الفعل والواجبات . ومن هنا كانت اللامبالاة هي الطلبة الوحيدة للحكيم .

والحال ان هذه النتيجة تقضي ، كما لدى بيرون ( ومصادرنا تقرب الشقة بينه وبين ارسطون في معظم الاختيارات ) ، الى الجمود الكامل ، إلا في حال الاخذ بفرض يبدو ان ارسطون قد فرضه فعلًا : وهو أن من جملة ملكات الحكيم قدرته على أن يعين لنفسه عسقًا دوافع الى العمل ، بدون أي علة اخرى سوى إرادته بالذات . ويظهر ان هذه النظرية هي التي استهدفتها كريزيبوس حينما تكلم عن فلاسفة يزعمون انهم يعتقدون ارادتنا من إكراه العلل الخارجية ، فيعنون الى الانسان « حفزة معينة تتجلّى سافرة في حال الاشياء التي يستوي فيها الشيء وضده ، والتي يتعين فيها اختيار واحد من الطرفين المتعارضين والتشابهين ، بدون ان يكون هناك أي دافع يوجب اختيار واحدهما دون الآخر ، وذلك ما دام لا فرق بينهما اطلاقاً »<sup>(٢٤)</sup> . على هذا المنوال لا يمكن ثمة مفر ، إلا في حال الاخذ بالطبيعتيات بأوسع معاني الكلمة ، أي البحث في الطبيعة عن أصل ميولنا وتبريرها ومقاسها ، نظير ما يفعل أبيقر والرواقيون ، نقول : لا يكون ثمة مفر من الانتهاء الى أحد موقفين : اما الجمود الكامل والامتناع المطلق عن الفعل ، بحكم انعدام الدوافع ، واما حرية اللامبالاة .

---

(٢٤) بلوتارخوس في تناقضات الرواقيين ، الفصل ٢٢ .

(٥)

## الاكاديمية الجديدة في القرن الثالث : ارقاسيلاس

توصلت حلقات السلسلة الذهبية لزعماء الأكاديمية بعد كزينوفانس وبوليمونس واقراطس ، فالتزعامة إلى ارقاسيلاس البيتاني (من أعمال ايوليا) ، فقد المدرسة من ٢٦٨ إلى ٢٤١ ، أي إلى يوم وفاته عن عمر ناهز الخامسة والسبعين . وفي عهده عرفت الأكاديمية نهوضاً جديداً ؛ وبقي التيار الفكري الذي ابتدعه حياً من بعده إلى أواسط القرن الأول ق . م ، حيث تحول عن مجراه ثم نصب معينه : ذلك هو عصر الأكاديمية الجديدة .

يتميز هذا العصر بادىء ذي بدء ببردة فعل بالغة الحدة على الوثائقيات الجديدة ، على تلك التصورات الشاملة للكون التي ادعت أنها شرط الحكمة ، وعلى البقيعيات المزعومة التي تحدرت منها هذه التصورات . فليس الأكاديمي ، خلافاً للفلاسفة الذين تكلمنا عنهم ، رجلاً انكمأ على نفسه في عزلة متعلالية وفي اللامبالاة ؛ وإنما هو رجل كفاح ؛ فهو يهاجم الخصم ريلاحقة ؛ وبدلأ من أن ينقض يده من الجدل ، يصطنعه سلحاً للطاحة بالوثيقة .

إذا شئنا أن نفهم مذهب الأكاديميين الجديد فلا بد لنا أن نعرف إلى أي حد بقي جو الأكاديمية محتفظاً بتقاليده ولامباليأ بالمدارس الوثائقية الجديدة ؛ فحينما اتصل ارقاسيلاس الفتى ، بعد أن اختلف إلى دروس ثيوفراستوس في أول عهد إقامته بأثينا ، بأقراطس وبوليمونس خيل إليه ، كما قال ، أنه يعاين بأم عينه « تلك الكائنات الألهية ، البقية الباقية من تلك الذرية القديمة المجبولة من عِرق من الذهب » . وعلى هذا ، كان الصراع بين ارقاسيلاس وزينون صراعاً بين روحيين مختلفين . ومن جهة ارقاسيلاس

كانت هذه الروح روح الثقافة السفسطائية والإنسانية النزعة : فقد كان ضليعاً في الرياضيات والموسيقى ، وكانت قصائد هوميروس القوت اليومي لمطالعته ، وكان يحفظ أشعار بندارس ، فاكتسب بفضل هذا التتقن وبما أوتيه من مواهب، زرابة لسان وبراعة في الخطابة وفي الاقناع فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ<sup>(٢٥)</sup> : وكان اسلوبه براء من ذلك التناقل ومن ذلك الحشو من المصطلحات الفنية الاختصاصية للذين عرف بهما الرواقيون : كما أنه ابتعد عن وقارهم الذي لا يخلو من جمود وثقل وطأة ، فكان ساخراً ، لاذع العبارة ، مرهوب القول . وقد اختلف معهم في تصور اسلوب التعليم بالذات : فعل حين كان الرواقيون يقبلون بلا كل ولا ملل على التصنيف في شتى الموضوعات وعلى تثبيت معتقدهم في صيغة مكتوبة ، كان ارقاء سلاس يناقش ويهتبل كل فرصة تسنح ليجادل ، ويتفنن في تطوير النقاش لأغراضه : وبكلمة واحدة ، كان مرتجلاً يقدم الكلمة المنطقية الحية على الكتابة الخرساء : فلم يترك ، مثله مثل سقراط وبيريون ، نصاً مكتوباً . ومن جهة أخرى كان موقفه ، من الناحية السياسية ، مغايراً لوقف كبار الرواقيين : فلئن امتنع مثلهم عن المشاركة السياسية الفعالة في حياة المدينة ، فإنه لم يجد ما أبدوه من تلهف إلى ممالة السلطات الجديدة ؛ فقد كان ، بفضل ثروته الشخصية وتعليمه ، شخصية لها اعتبارها في المدينة ، فأشباح عن الإغراءات التي لوح له بها حامي الرواقيين ، انتيغونس الغوناطي : ولم تربطه آصرة علاقة شخصية إلا بأومانس ، ملك برغاما<sup>(٢٦)</sup> : فلسنا نلقى لديه أثراً على

(٢٥) ديوجينس الابيري ، ك ، ٤ ، ف ، ٣١ - ٣٧ .

(٢٦) أومانس الأول . ملك برغاما من ٢٦٢ إلى ٢٤١ ق.م. وبرغاما من المدن القديمة في آسيا الصغرى ، وعاصمة لمملكة استقلت بنفسها في القرنين الثالث والثاني . وكانت مركزاً للحضارة الهلنستية ، وفيها مكتبة مشهورة . « م » .

## الاطلاق من النزعة العالمية الرواقية .

من الممكن ان تقيدنا هذه الظروف في فهم المقاومة التي اصطدم بها لديه ادعاء الرواقيين المعلن بالوصول الى اليقين ، وهو ادعاء ببيان اشد المبالغة التواضع المعهود لل فلاسفة اليونانيين ؛ فعبر ارقلسيلاس تمرد كل روح الاغريق النقدي والتحليلي على التركيب النهائي الذي اراد الرواقيون فرضه عليه . فارقلسيلاس لم يكتف بمعارضتهم بقول سقراط المتأثر : « الشيء الوحيد الذي أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً » ، بل ذهب الى أن الفلسفه قاطبة كانوا معادين للوثوقية : انبادوقليس ، اناكساغورس ، ديموقريطس ، هرقلطيس ، كزينوفانس ، بارمنيدس ، افلاطون ؛ وهؤلاء هم ايضاً أسلافه الذين نسبه اليهم الابيقردي قولوطس ، كما أسلافنا البيان؛ ويتفق هو وخصومه على التنويه بما ينطوي عليه الفكر الاغريقي من متأثر مناهض للوثوقية (٢٧) .

« من الامام افلاطون، ومن الوراء بيرون، وفي الوسط ديودورس»: تلك هي الصورة المركبة التي رسمها ارسلانون لارقلسيلاس . فأسلوبه هو أسلوب افلاطون المتلائق والمصطنع لخفة الظل ؛ وخاتمه هي خاتمة بيرون القائلة إن على الحكيم ان يعلق حكمه ؛ بيد أن منهجه هو منهج ديودورس الميلغاري ، أي الجدل . والخلاصة الواضحة الدقيقة التي حفظها لنا سكستوس من مناقشته لنظرية زينون في اليقين تنتم بالفعل عن براعة في مداورة الجدل بأدق معانيه (٢٨) . فارقلسيلاس لا يأتي من

(٢٧) بلوتارخوس : ضد قولوطس ، ف ٢٦ : شيشرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، ف ١٤ .

(٢٨) ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ١٥٠ - ١٥٨ : انظر ايضاً شيشرون ، المصدر نفسه ، ك ٢ ، ف ٩٤ - ٩٨ .

عنه بأي حكم ، بل يستخدم فقط الاحكام التي وضعها أخصامه وهو لم يفتد فرضية الرواقين ، وهذه نقطة لا يضيرنا الإلحاح عليها تكراراً ، إلا بعد أن وضع نفسه في إطارها .

كان الرواقيون يميزون بين العلم ، أو المعرفة الراسخة الاسس التي لا يقتدر عليها غير الحكيم ، وبين الظن ، وهو تصديق واه يأخذ به الخبيث ويترفع عنه الحكيم . وبين العلم والظن يقع الفهم أو الادراك ، وهو تصديق لتمثيل محيط ؛ وهذا الادراك يقيني ، ومشترك بين الحكيم والخبيث . والحال ان هذا الفهم أو هذا الادراك مستحيل بموجب دعوى الرواقيين بالذات ؛ فهو إما ان يخص الحكيم فيكون علماً ؛ وإما ان يخص الخبيث فيكون ظناً ، إذ من المحتم أن يكون الخبيث دوماً على خطأ من أمره . ومن جهة اخرى فإن تعريفهم للادراك يتناقض وتعريفهم للتصديق ؛ فهم يعرّفون الادراك بأنه تصدق لتمثيل ، والحال أنهن هم أنفسهم يقولون إن الانسان لا يستطيع ان يمنع تصدقه إلا لقول او قضية او حكم . وأخيراً فإن تعريفهم للتمثيل المحيط بأنه تمثل صادق بحيث يتذرع ان يصير كاذباً يتناقض مع كثرة من الواقع التي كان الرواقيون أنفسهم أول من اعترف بها وعرضها بالتفصيل ، مما يتربّط عليه أن لا وجود لأي تمثل صادق مفترض بدون ان يوجد في الوقت نفسه تمثل كاذب ومعترض بكذبه يشابهه الى حد يتذرع معه التمييز بينهما . وهذه النقطة الاخيرة كانت المنطلق لتطوير الحاجة الشكية التي ستتناقلها الاجيال بلا تغيير يذكر وصولاً الى تأمل ديكارت الاول ؛ ومعرفتنا بتفاصيلها (وارجع الظن ان الفضل فيها لا يعود كله الى أرقلاسيلاس ) ندين بها لشيشرون والقديس اوغسطينوس<sup>(٢٩)</sup> ؛ فأخطاء الحواس والمنامات

---

(٢٩) اوغسطينوس : ضد الاكاديميين ، ك ٢ ، ف ٥ ، ١١ .

والسكر والجنون تولد تمثيلات كاذبة لا يمكن تمييزها من الصادقة بالنسبة الى صاحبها ؛ كذلك لا مناص لنا من التسليم بأنه توجد حتى في الاحوال العادية تمثيلات لا سبيل الى تمييزها بعضها من بعض ، ومن قبيل ذلك مثلاً تمثل بيضتين ؛ وكانت هذه دعابة معهودة يراد بها ان يُثبت للحكيم أنه يصدر هو الآخر عن ظن ، وحمله على الخلط بين شقيقين توأمين<sup>(٣٠)</sup> . وأخيراً فإن القياس المتسلسل SORITE أو حجة الكومة يرمي الى إثبات وجود سلسلات من التمثيلات لموضوع واحد ، بحيث يتعدّر علينا ان نعي بدقة الحد الذي عنده لا يعود التمثيل محبطاً<sup>(٣١)</sup> ؛ فكم حبة ينبغي أن تزداد على حبة القمع حتى تؤلف هذه الحبات كومة ؟ ويلوح أن قصد أرقلسيلاس من هذا المثل المعهود كان بيان الاتصال التام بين الحقيقة والخطأ .

نستخلص من ذلك ان الحكيم الرواقي مرغم على التسليم إما بأن أحکامه ستكون عبارة عن ظنون وإما بأنه سيعلق حكمه . وبما أن التخيير الأول غير مقبول ، نظراً الى ان الخطأ والخفة والتهور صفات غريبة عن الحكيم ، لا يبقى هناك إلا التخيير الثاني .

معروفة هي النتائج التي استخلصها بيرتون من هذا الاستنكاف : إنه الجمود التام الذي ما كان لأرسطون أن يخرج منه الا اعتسافاً . والحال أن هذه النتيجة كانت هي الأساس الذي يبني عليه اعتراض وجّه منذ عهد مبكر ( كما نستدل على ذلك من مثال قولوتس ) الى أرقلسيلاس : فبمقتضى المبادئ المشار اليها تمسى الحياة العملية مستحيلة وهذه نتيجة ينفر منها أرقلسيلاس الذي لم يكن لا متأملاً ولا معتزلاً . فالسعادة لا وجود لها

(٣٠) ديوجيسن الاليري ، ك ٧ ، ف ١٦٢ .

(٣١) سكستوس . ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٤١١ .

إلا في الحكم ، وقيام الحكم أفعال مستقيمة . ولئن صح أن الغاية عنده كانت ، بحسب ما روى سكستوس ، تعليق الحكم ، فليس ثمة ما يدل أنه جعل منه العلة الموجبة للسعادة<sup>(٣٢)</sup> . هناك اذن معيار أو قاعدة KANON للفعال الارادية ، وإن لم يكن هناك معيار للحقيقة . ومعلوم لدينا كم كان الترابط وثيقاً بين هذين المعيارين بالنسبة إلى الوثوقية التي يؤلف هذا التلاحم ماهيتها بالذات ؛ وأية ذلك ان الميل وبالتالي الفعل لا يمكن ان يوجدا لدى ذلك الكائن العاقل الذي يقال له الانسان إلا اذا محضهما العقل تصدقه . أما أرقلسيلاس فقد سلم على العكس من ذلك فيما يبدو بأن الانسان يمكن ان يأتي أفعالاً بدون أن يمحضها تصدقه؛ فال فعل العادي فعل من هذا القبيل ، ومعلوم لدينا كم الح سفسطائيون على دواع العادة . بيد ان أرقلسيلاس لا يقف عند هذا الحد ؛ بل يطلب معياراً أدق في ما يسميه بالمعقول EULOGON . يقول : « الفعل المستقيم هو الفعل الذي اذا فعل امكن الدفاع عنه بطابعه المعقول » . ما المغزى الدقيق لمعايير الفعل الغامض هذا ؟ ليس الامر ، بطبيعة الحال ، أمر استخلافة ، وذلك ما دام قام البرهان بصورة نهائية على ان التمثلات متعادلة جميعها في القيمة . وما تجدر ملاحظته من جهة اخرى ان تعريف الفعل المستقيم ( فعل الحكيم ) هو حرفيأ التعريف عينه الذي يعرف به الرواقيون الفعل اللائق ، أي الفعل الذي يمكن أن يأتيه الخبيث نفسه اذا ما أسلس قياده لميله الطبيعية ؛ وهم يستخدمون في ذلك كلمة EULOGON التي يترجمها شيشرون الى مقبول PROBAMILIS<sup>(٣٣)</sup> . أليس من المحتمل أن يكون ارقلسيلاس أراد ،

(٣٢) سكستوس الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٢٢ .

(٣٣) شيشرون . في الواجبات ، ك ١ ، ف ٨ .

مقدمةً في ذلك بنهج معلمي الأكاديمية ، وعلى الأخص بوليمونس ، أن يتخذ من الميل الطبيعية معياراً ، وهي الميل التي قد يكون من المسوغ عقلياً الانسياق لها ؟

انتا لا نعرف معرفة جيدة سوى جانب واحد فقط من تعليم ارقلسيلاس ، ولكننا لا نعد آثاراً من التميص النقي لعائد الرواقين الأخرى ، ومنها مثلاً النتيجة اللامعقولة التي استخلصها من نظرتهم في المزاج الشامل<sup>(٢٣)</sup> . ومن جهة أخرى ، نستدل من نصوص أخرى أنه كان على استعداد للقبول بنظرية الأشياء التي يستوي فيها شيء وضده ، وأنه كان يقول معهم باللامبالاة إزاء الألم والموت : «ليس الموت شرًا إلا في الظن : فإن وقع فعلًا لم ينجم عنه شر ! ولا يتاتى عنه شر إلا ما دام غائبًا ومتوقعاً ». وأرجح الظن أن رغبته في التوكيد على أن الفقر ليس بحد ذاته صالحًا أو طالحًا هي التي حملته على القول بأن الفقر يتبدى بدوره تارة خيراً وطوراً شرًا<sup>(٢٤)</sup> . وبحسب التقليد السفسطائي كان من المحم أن يعتمد هذا التعليم اعتماداً جلي على البراعة ؛ وبالفعل ، كان ارقلسيلاس ينتقد كل دعوى ، كائنة ما كانت ، وكان من عادته أن يأخذ في القضية الواحدة بالقولين المتناقضين ، لا ليثبت كذب الدعوى ، بل ليظهر ضرورة المزيد من البحث والتقصي . غير أن الشكل الأدبي الذي كان يستسيغه أكثر من سواه هو المحاورة : ويروي شيشرون انه كان أول من عاد إلى اتباع تقليد المحاورة الفلسفية التي انتقلت ، عبر قرنيادس ، إلى شيشرون نفسه ، ومن بعده إلى بلوتارخوس . فهي الشكل الأدبي الأشد معاكسة

---

(٢٣) بلوتارخوس ضد الرواقين ، الفصل السابع والثلاثون .

(٢٤) شيشرون في الغايات . دك ٥ . ف ٢٢ ، بلوتارخوس . تعزية أبولوبيوس ، العمل ١٥ . ستوبيوس . المنتخبات ، ف ٩٥ - ١٧ .

للتعليم الوثقي الجديد ، وربما كان هذا الشكل كافياً بحد ذاته للدولة على المعارضة الجذرية في الروح للمدارس وال تعاليم السائدة عهدئ (٣٥) .

في شروط كهذه لا نرى من موجب للافتراض بأن أرقلسيلاس كان يختص أنه تلاميذه ومريديه بتعليم وثقي سري يكتمه عن الجمهور خوفاً ، كما زعم ديوقليس القندي ، « من الشيودورين ومن بيونيس السفسطائي » . وهذه الرواية المفروضة ، التي انفرد بها ديوقليس الذي ربما كان من معاصريه ، تناقلها من بعده على أوسع نطاق كتاب متاخرون جداً من أمثال شيشرون وسكتوس والقديس أغسطينوس إذ كان يطيب لهم في أرجح الظن أن يفترضوا أن التعليم الأفلاطوني بقي مصوناً في حرز أمين بين جدران الأكاديمية (٣٦) .

(٦)

## الاكاديمية الجديدة في القرن الثاني : قرنيادس

جميع الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم حتى الآن كانوا ينتمون إلى القرن الثالث : أما القرن الثاني ، الذي وقعت فيه أحداث كثيرة لها خطورتها بالنسبة إلى تاريخ الغرب ، مثل الفتح الروماني : ففتح مقدونية (١٦٨) وفتح اليونان (١٤٦) وفتح آسيا الصغرى (١٣٢) ، فلم ينجب فلاسفة يعتقد بأصالتهم ، خلا قرنيداس من قوريانا الذي آلت

(٣٥) شيشرون . الأكاديميات ، الشذرة ٢٠ : في الغايات ، ك ٢ ، ف ٢ : في طبيعة الآلهة ، ك ١ ، ف ٥ .

(٣٦) سكتوس . الأوصاف ، ك ١ ، ف ٢٤ : كريدارو : شكية الأكاديميين LO SCETTICISMO DEGLI ACADEMICI ١٨٩ .

اليه قبل سنة ١٥٦ زعامة المدرسة بعد أن تعاقب عليها لاقيدس (المتوفى سنة ٢٤١)<sup>(٣٧)</sup> وبعد أن مرت بفترة مغمورة لم يتولّ فيها قيادتها سوى مجمع القدامى<sup>(٣٨)</sup>؛ وقد احتفظ قرنينيادس بزعامتها إلى يوم وفاته سنة ١٢٩ . ويرتبط اسمه بعروة وثقى باسم أقليتو ماخوس القرطاجي الذي قاد المدرسة بعده حتى سنة ١١٠ .

لا نعرف من تفاصيل حياة قرنينيادس سوى حادث لهجت به الألسن : فقد قضى مجلس الشيوخ الروماني ، وكان صار الحكم بين المدن اليونانية ، على أثينا بغرامة مقدارها خمسين تالان<sup>(٣٩)</sup> لتخريبها مدينة أوروبا . فأوفد شعب أثينا إلى مجلس الشيوخ ثلاثة سفراء ليدافعوا عن قضيته ، اختارهم من ثلاثة مدارس فلسفية مختلفة : ديوجينيس الرواقي ، أقريطولاوس المشائى ، وأخيراً قرنينيادس الأكاديمى ؛ فقصدوا روما مثلاً كأن العديد من سابقيهم قدصوا ، قبل قرن من الزمن ، ورثة الاسكندر ؛ فكان لمناقشتهم ولخطبهم في الجمهور تأثير عظيم ، قرنينيادس بفصاحته المتداقة كالسيل العرم ، وأقريطولاوس بجمله المصقوله والحكمية ، وديوجينيس بأسلوبه البسيط المعتدل (١٥٦) .

بموجب التصنيف الذي وضعه سكستوس كان ارقاسيلاس ولاقيdes يؤلفان الأكاديمية الثانية ، وقرنениادس وأقليتوماخوس يمؤلفان الأكاديمية الثالثة<sup>(٣٩)</sup> ؛ وهذه القسمة تعطي قرنينيادس حقه من الأصالة ، إذ كان بالفعل واحداً من أعمق المفكرين وأبرعهم حبة في

(٣٧) فيلاموتفتش ، هرميس HERMES ، المجلد ٤٥ ، ص ٤٠٦ .

(٣٨) التالان . عملة يونانية قديمة تعادل قيمتها ما وزنه ٢٦ كيلوغراماً من الذهب أو الفضة . « م » .

(٣٩) الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٢٠

العصر الهلنستي . وثمة ظرف آخر يجعل المنفذ الى فكره صعباً . فقرنيادس لم يكتب شيئاً ، ولا معرفة لنا بتعليميه إلا عن طريق تلاميذه ، ونخص بالذكر منهم اقليلوماخوس . أضف الى ذلك ان كتابات هؤلاء التلاميذ قد بادت ، فلا نعرف عنها بدورها شيئاً إلا مما قبسه عنها سكستوس اميريقوس وشيشرون في مصنفيه اللذين عنونهما **الاكاديميات الاولى والاکاديميات الثانية** ; وحتى هذان المصنفان ما وصلا اليانا إلا بصورة منقوصة ، وقد اندثر منها على وجه التعين الجزء الذي يعرض فيه شيشرون نظرية قرنيداس الخاصة في المعرفة . والحال أنه يقوم خلاف سافر ، بتصدد نقطة رئيسية في هذه النظرية ، بين تأويلين لفكره : هل تخلى قرنيداس أم لا عن تعليق الحكم باعتباره المثل الاعلى للحكمة ؟ ثمة شاهد واحد ، ولكنه شاهد له مكانته ، يؤكّد ان قرنيداس بقي مقيناً على وفائه لفكرة أرقلاسيلاس : نعني به تلميذه وخليفه اقليلوماخوس ! ففي عرض شيشرون للمسألة في الفصل ٢١ من **الاكاديميات الاولى** ، وبعد الإشارة الى ان كثرة من الاشياء تبدو للحكيم ، في نظر قرنيداس . صادقة ، يضيف اقليلوماخوس القول : « بيد أن الحكيم لا يمحضها مع ذلك تصديقه ، لأنّه من الممكن دوماً أن يوجد شيء كاذب مشابه لهذا الشيء الصادق » . وعلى العكس من ذلك يشهد تلميذ آخر من تلاميذ قرنيداس ، وهو متروبورس ، يؤيده في ذلك الاكاديميان اللذان تواليا على زعامة المدرسة من بعد اقليلوماخوس ، وهما فيلون وانطيوخوس<sup>(٤٠)</sup> ، يشهد بنبرة لا تخلو من الاحتداد ان قرنيداس أسيء فهمه وأنه عزف عن تشدد أرقلاسيلاس الذي غدت معه الحياة بحكم المستحيلة ؛ وهذا التأويل نفسه ثلثقيه ، بدون إشارة الى المصدر ، في

(٤٠) شيشرون . المصدر نفسه ، ف - ٧٨ - ١٤٨ .

عرض كل من سكستوس والفلاطوني المحدث نومانيوس للمسألة<sup>(٤١)</sup>. وعلى الرغم من كثرة الشهود تراثنا نملك سبباً وجيباً يحملنا على الشك في هذا التأويل الثاني : فلسوف نرى بالفعل كيف تطورت الأكاديمية ، من بعد أقليتو ما خوس ، على نحو غير متوقع صوب الوثوقية الرواقية ، وكانت تحدو زعماءها رغبة عارمة في التدليل على أن قرينيادس الكبير يقف معهم لا ضدهم ، فلا غرو أن كانوا حرفوا فكره .

على أنه ليس لنا أن نخفي عن أنفسنا أن قبولنا بتأويل أقليتو ما خوس لا يزيد إلا صعوبة في مهمة تأويل اطروحات قرينيادس في المعرفة . إن قسماً من هذه الاطروحات مشترك بينه وبين أرقلسيلاس ، وأمر فهمه غير عسير : فقد الأحكام التي مصدرها الحواس أو العادة ، ونقد العقل ، يحتمل أنها ما جاء بأجدى : فحججة عدم الاختلاف APARALLAXIA بين التمثيلات التي تعد صادقة والتمثيلات التي تعد كاذبة ، والحججة المستخلصة من التغير الدائم للمظاهر ، وهي الحجة التي تمنع إسناد لون من الألوان أو شكل من الاشكال بصورة دائمة إلى موضوع من الموضوعات ، وحججة القياس المتسلسل أو حجة الكذاب ، والأدلة المستخلصة من تنوع العادات ، كل ذلك ما كان يعدو في القرن الثاني أن يكون « لحماً ممضيناً مجرداً »<sup>(٤٢)</sup> . لكننا نريد أن نتكلم عن المعيار الموجب الذي قرر به قرينيادس نقه . فوظيفة هذا المعيار الذي سماه المستلاح أو المقنع PITHAPALLAXIA ليست إرشاد الحياة العملية ، نظير وظيفة المعقول لدى أرقلسيلاس ، فحسب ، بل كذلك ، وهذا وجه الجدة في

(٤١) في أوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١٤ ، ف ٥ ، ٧ .

(٤٢) سكستوس . ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٤٢ ، ٤٠٢ ، ٤١٢ : شيشرون

الأكاديميات الأولى ، ك ٢ ، ف ٩٢ - ٩٦ : ٨٧ : التوسكولوميات ، ك ١ ، ف ١٠٨ .

الأمر ، تزويدنا بضابط للنقاش في البحث في الموجودات وتقريب الشقة بيننا وبين الحقيقة : وما هذا بمعيار عملي فحسب ، وإنما هو نظري أيضاً<sup>(٤٣)</sup> . والحال أنه إذا كان المستلاح في نظره معياراً نظرياً ، فهو يسوغ حكماً بخصوص الواقع ؛ وإذا كان من المتعذر ، بالفرض ، أن يكون هذا الحكم يقينياً ، فهو إذن ظن ؛ وعليه فإن الأخذ بهذا المعيار هو في ظاهر الحال أخذ بظن غير اكيد ، وفي هذه الحال يكون خصوم أقلية ماخوس على صواب من أمرهم .

لكن لننظر عن كثب في طبيعة هذا المعيار ؛ فبمقتضى عرض سكستوس للمسألة<sup>(٤٤)</sup> ، فإن جوهر التصحيح الذي جاء به قرنيادس هو وجوب البحث عن المعيار لا في علاقة التمثل بالموضوع ، وإنما في علاقة التمثل بالذات . ففي العلاقة الأولى يكون تمثيناً صادقاً أو كاذباً فعلاً ، ولكننا لا نستطيع أن نعلم من الأمر شيئاً ، نظراً إلى أنه ينقصنا حد من حدود العلاقة ؛ وفي العلاقة الثانية يبدو لنا بعض التمثلات صادقاً ولا يبدو لنا بعضها الآخر صادقاً . فان أخذنا التمثلات الأولى كان في مستطاعنا ان نبحث عن علة اتصفها بهذه القوة الإقناعية ؛ والحال أنه يتبين لنا أن هذه القوة على درجات وأنها تتتنوع بتتنوع الظروف ؛ فان يكن الموضوع صغير الحجم أو واقعاً على مسافة بعيدة ، وان يكن بصرنا ضعيفاً ، تكون القوة الإقناعية طفيفة ؛ وفي الاحوال المعاكسة تتبدى لنا التمثلات صادقة بقدر كافٍ من القوة ومن الممكن ان تقوم لنا مقام المعيار . بيد ان طول التجربة قمين بأن يظهر لنا أنه حتى هذه التمثلات قد تكون ، في احوال نادرة للغاية ، كاذبة ؛ ولكن حسبنا ان تكون صادقة بصفة عامة ، إذ أن « العمومية هي

(٤٣) شيشرون ، المصدر نفسه ، ف ٢٢ . سكستوس ، المصدر نفسه ، ف ٤٣٦ .

(٤٤) المصدر نفسه ، ف ١٦٨ - ١٧٦ .

المعول عليها في احكامنا وأفعالنا ” .

انها كما نرى لغة جديدة كل الجدة : فلم يعد بيت القصيدة المقابلة دفعه واحدة بين اليقين المطلق واللايقين ، بل الاخذ بموقف وسط بينهما وتعيين كل الفروق والتدرجات التي تنطوي عليها الحدود المتوسطة : ذلك هو مذهب قرنيداس الاحتمالي المتميز اوضع التميز عن نفي ارقلسيلاس القاطع .

ان لمعيار قرنيداس ، كما يكرر سكستوس القول مرتين ، « رحابة »<sup>(٤٥)</sup> ، اي انه يشتمل على درجات زيادة ونقصاناً . وعلى هذا فإن مشكلة التصديق تبدل موضوعها : فان يكن المطلوب ، كما يشاء الرواقيون ، الحصول على تمثل يتم معه إدراك الموضوع نفسه ، فإن الحكيم سيعمل على الدوام حكمه ، ولن يسعنا في هذه الحال القول إنه يصدر عن ظن ، اي يتوجه توهماً انه مدرك الموضوع : ولكن ان يكن المقصود ، لا الوصول الى الموضوع ، بل مقارنة التمثيلات فيما بينها بالاستناد الى صفاتها الباطنة ، فمن الممكن ، كما يقول قرنيداس في رواية اقليتوماخوس<sup>(٤٦)</sup> ، ان يساورنا نازع قوى الى الصدوع بأمر هذه التمثيلات ، بدون أن نتصور مع ذلك انتا ندرك عن طريقها بباشرة واقعاً معيناً .

انتا تبدل ظنوننا وتنقل من ظن أقل احتمالاً الى ظن اكثر احتمالاً لا عندما ندرك واقعاً ما كنا ندركه من قبل ، وانما عندما نتمثل تمثلاً واضحاً دقيقاً بفصل ما كنا لا نتمثله من قبل إلا على نحو مبهم غامض ، كما عندما نبصر مثلاً أن الحبل الملفوف ، الذي حسبناه في عتمة من الضوء ثعباناً ، لا يتحرك ، وأنه ليس له لون ثعبان : والتمثل

---

(٤٥) ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ١٧٢ : ١٨١ .

(٤٦) سكستوس ، المصدر نفسه ، ك ٧ ، ف ٢٣٠ .

المراجع على هذا النحو في تفاصيله يضمن لنا قدرًا أكبر من الأمان . وهذا الأمان يزيد أيضًا حينما لا يكون هذا التمثيل معاً بتمثيل آخر ؛ وهكذا فإن تمثل أدميتوس<sup>(٤٧)</sup> لالقستا ، حينما أرجعها هرقليس من العالم السلفي ، قد يكون واضحًا غاية الوضوح ، ومع ذلك فإن أدميتوس لا يصدقه لأنه يعلم أن القستا قد ماتت<sup>(٤٨)</sup> .

زبدة القول ، إن ما يطلقه قرنيداس محل الإدراك المباشر المزعوم للموضوعات هو فحص نقيدي للتمثيلات ، يستند إلى واقعة محددة لم تزل جلتها من الانتباه فيما سبق ، وهي أن « التمثيل لا يمكن أبداً منفرداً ، وإنما التمثيلات متعالقة بعضها ببعض كما تتعالق حلقات السلسلة ». هكذا يحل ضرب من منهج التحليل والتركيب محل الرؤية المباشرة المزعومة للبداهة .

لا يتصدى قرنيداس للنظرية الرواقية في اليقين فحسب ، بل كذلك لطبيعيات المدرسة ؛ فما كان له أن يطبق تلك الوثوقية التي تزعم أنها تعرف سر الأشياء : وقد انتقداته على إلهيات المدرسة ونظرياتها في العراقة والقدر . وهذه الانتقادات هي نفسها من نمط

(٤٧) أدميتوس : ملك فيراروم ، أحب القستا ، ابنة الملك بيليس الحسناء . وكان خطاب هذه كثراً . فاشترط أبوها ألا يقوز بيدها إلا من استطاع أن يكذن إلى العربة الملكية أسدًا وخنزيرًا برياً على قدر عظيم من الضراوة . فوقق إلى ذلك أدميتوس ، وتزوجها . ولكن فرحة أنسنة أن يقدم قربانًا للإله آرميسيس يوم زفافه ، فقررت أن تناقه . فقطوعت القستا للموت بدلاً عنه وشربت سمًا وانتقلت روحها إلى العالم السلفي . وكان هيرقليس نازلاً في ضيافة أدميتوس ، فانتحى ، فهبط إلى العالم السلفي ونازل ملك الموت ثاناتوس وخلص منه القستا التي صارت مضرب مثل للحب الزوجي .. « م » .

(٤٨) نقلًا عن سكستوس ، الأوصاف ، ك ١ ، ف ٢٢٧ : ويختلف ترتيب الصفات في عرض سكستوس لها ( نقلًا عن انطيوخوس ) في ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ١٧٦ ، ( انظر موتشمان : المتحف الرايني REINISCHES MUSEUM ، ١٩١١ ، ص ١٩٠ ) .

جدي؛ فهو يثبت خلف الظنون التي يسلم بها الرواقين باستخلاصه منها على الوجه الصحيح نتائجها.

من هذا القبيل مثلاً نقده لتصور الآلهة : فالآلهة عند الرواقين كائنات تدب فيها الحياة والحركة ، وهي كلية الغبطة وكاملة الفضيلة . لنتظر في كل نقطة من هذه النقاط : فللكائن الحي احساس ، وللائن الكامل كمال الآلهة من الاحاسيس بقدر ما للبشر على الاقل ؛ فعند اذن ذوق ، ومع الذوق احساس بالحلو والمر ، ومع هذه الاحاسيس احوال بهيجه او شaque ؛ وان كان يعرف أحوالاً من هذا القبيل ، فهو قابل اذن للتغير ، وبالتالي للفساد ؛ ومن ثم فما هو بiale . وهذا يصدق على الاحساسات كافة . افليس الاحساس بصفة عامة تغيراً بالاستحالة ؟ والحال ان كل كائن يكون عرضة للاستحالة يكون عرضة ايضاً للفساد ولا يمكن ان يكون إلهاً . ويقول الرواقيون : ان الله كائن كامل الفضائل كافة ؛ والحال ان ما حاز فضيلة واحدة فقد حاز بموجب رأيهم الفضائل كافة ؛ ينبغي اذن ان نعنوا الى الآلهة التعفف ، ومع التعفف مقاومة الشر ؛ وإله الذي يستشعر الشر قابل للتغير ، وبالتالي للفساد ؛ فما هو إذن بiale . ومن الممكن أن يقال الشيء نفسه عن الفضائل كافة .

نلتقي لدى قرنبيادس ايضاً اثراً من ضرب آخر من الججاج قد لا يكون موجهاً على هذا النحو المباشر الى الرواقين . فقرنبيادس يسأل الوثوقي هل الله متناهٍ او لامتناهٍ ، وهل هو لاجسمى او بجسم ، وهل هو بصوت ام بغير صوت ؟ ثم يثبت على التوالي استحالة كل من التخميريين . فانه لا يملك ان يكون لامتناهياً ، لانه سيكون في هذه الحال ساكناً لا حركة له ولا نفس ، كما لا يملك ان يكون متناهياً ، لانه سيؤلف في هذه الحال جزءاً من كل اكبر يهيمن عليه . ومن المعتذر عليه ان يكون لاجسمياً لأن اللاجسمى ( بالمعنى الرواقي الكلمة ، اي

الزمان او المكان ) لا يمكن ان يكون له فعل ، كما من المتعذر ان يكون جسم لأن كل جسم مكتوب عليه الفساد . ومن غير الممكن ان يكون محروماً من الصوت ، لأن ذلك يتناقض وتصورنا العام عن الآلهة ، ولا محبوأ بصوت ، لأنه لا موجب لأن نعنوا اليه لغة بدلأ من اخرى .

هذا النقد للالهيات لا يخلو من أهمية : فهو يحيط تصور الله بغموض لا يُنفَدِ الى سره ؛ وان كان الله يحوز الحياة والعقل والخضيلة والكلام ، فمن غير الممكن ان يكون ذلك بالمعنى الانساني لهذه الكلمات . هكذا يمهد قرنيداس الارض على نحو غير مباشر امام الرجوع الى إلهيات افلاطونية لا تغلو غلو الرواقين في النزعة الى التشبيه<sup>(٤٩)</sup> .

يتصف نقد قرنيداس للعرفة هو ايضاً بطبع جدي . فإما أن الحدث المتبنّى به اتفاقي ، فكيف السبيل والحال هذه الى التبنيّ به ؟ وإما أنه ضروري ، وعندئذ يكون موضوعاً للعلم لا للعرفة ؛ ثم إن العرفة التي تبنيّنا به لا يمكن ان تقيينا في التثبت مما اذا كان شرآ ؛ فهي اذن ضارة . وحتى نستوعب مدى اهمية هذا النقد ، يخلق بنا أن نتعرف المشاعر التي أوصى ابقたوس في زمن لاحق بأن يكون عليها الانسان عند مشورة العارفين ، لا رغبة منه في صون مصالحة الزمنية ، بل عن ثقة كاملة في الطيبة الالهية . وهنا ايضاً يوحى نقد قرنيداس بشعور ديني اكثر ارهافاً<sup>(٥٠)</sup> .

يعرض لنا شيشرون اخيراً ، في مصنفه في القدر ، نقد قرنيداس لدعوى كريزيبوس الذي زعم التوفيق بين القدر والحرية ؛ وقرنيداس لا

(٤٩) يسكتوس : ضد الرياضيين ، ك ٩ ، ف ١٣٧ - ١٩٠ .

(٥٠) شيشرون : في العرفة ، ك ١ ، ف ٤ ، ٧ ؛ ك ٢ ، ف ٣ ، ٩ ؛ ابقتابوس : المباحث ، ك ٢ ، ف ٧ .

يشق عليه أن يثبت ، رغمًا عن جهود كريزيبيوس ، أن القول بالقدر يستتبعه لزوماً القول بأنه ليس في مكتننا شيء . وبالمقابل ، يطعن قرنيداس في لزوم الربط الذي يقيمه كريزيبيوس بين القول بالقدر وبين مبدأ العلية . فالقول بأنه لا يقع شيء بلا علة لا يستلزم أن كل ما يقع يقع بأمر القدر ، أي من جراء شبكة من العلل المتراطة فيما بينها : فمن الممكن أن تكون هناك علل مستقلة تدرج من الخارج في لحمة الأشياء ، ومن الممكن أن تكون ارادة الإنسان الحرة علة من هذه العلل . وهذا التقد يضاهي في الأهمية التقددين السابقين ؛ وهو يوحى بوجود نظام للأشياء لا تطاله كفاعة عالم الطبيعيات . ولم يكن لا قرنيداس ولا من قبله أرقاسيلاس من اليائسين القانطين كما كان بيرون ؛ بل كان يساورهما شعور بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعزع أنها تنفذ إلى سره .

أهد قرنيداس أيضاً وأخيراً لتطور الأخلاق ، ببيانه أن النظرية الرواقية في المفضولات تتخض عن نتائج تشابه جداً القضايا التي يتفق الإغلاطونيون والمشاؤون على التسليم بها ؛ ذلك أن مبدأهم في الاختيار بين الأفعال واحد<sup>(٥١)</sup> .

أما أقليتماخوس فكان دوره ، على الأخص ، الحفاظ على فكر قرنيداس بكامل نقاءه . وقد حفظ لنا ستوبيوس بعضًا من أقواله ، وفيها يتجلى على نحو باهر عدم يقين الأشياء البشرية ودرج كفة ربة الحظ في الشؤون الإنسانية . وقد وضع شيشرون على لسانه في عبارة واضحة القضية التي كانا شرحتها باعتبارها قضية قرنيداس : في وسعنا أن نتبع ما يلوح لنا ، بل أن نأخذ بالمتثالات التي لا يعيها أي

(٥١) شيشرون : في الغايات ، ك ٣ ، فقرة ٤١ .

عائق ، وإنما يشرط لا نمحضها تصديقنا<sup>(٥٢)</sup> .  
ويسلط نقده لفن الخطابة ، كما يعرضه سكستوس<sup>(٥٣)</sup> ، ضوءاً  
جديداً على مساجلة كان قررتها بدأ يذر وسوف تتواصل في الأجيال  
التالية : إنها المبارزة بين الخطابة والفلسفه كوسيلتين للثقافة العالمية .  
وما كان لهذه المبارزة من معنى في طريقة لعرض الافكار كل تلك التي كان  
يتباعها الرواقيون والتي ما كانت تدخل بصورة من الصور في منافسة  
مع الخطابة . أما الأكاديميون فكانوا ، على العكس من الرواقين ،  
خطباء : وكان تلامذة مدرسي البيان والخطابة يفارقون معلميهم ليذهبوا  
ويستمعوا إلى قرنيداس<sup>(٥٤)</sup> ، وقد بادر أقليتهم مخصوصاً إلى الهجوم ،  
فأنكروا على الخطابة حق الوجود كفن شكلي خالص ومستقل عن  
الفلسفه . ومنذ عهد قرنيداس كان معاصره المشائى اقريططلاوس  
انتقد التعريف الرواقي للخطابة بأنها فن حسن القول ، واعتراض على  
طابعه المسرف في الشكلية ، وعارضه بتعريف الخطابة بأنها فن  
الاقناع . وهنا ترهص بالمكانة التي ستتبوأها الخطابة كآلية طبيعية  
للماهاب التي عرضناها في هذا الفصل ، وهي مذاهب معقدة ودقيقة  
الفارق . وحتى نمط شرح الفلسفه سيتغير بفعل هذه المؤثرات ابتداء  
من أواخر القرن الثاني ، ولسوف نرى كيف أن الرواقيين أنفسهم  
سيكونون أول من سيتحول إلى طريق المذهب الانساني .

(٥٢) المنتخبات ، ف ٩٨ ، ٦٧ ، ١٠٩ ، ١٢٩ : الأكاديميات ، ك ٢ ، ف ١٠٣ .

(٥٣) ضد الرياضيين ، ك ٢ ، ف ٢٠ - ٤٢ .

(٥٤) ديوجينس الاليتي ، ك ٤ ، ف ٦٢ .

## ثبت المراجع

I. — POLYSTRATE, *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (éd. WILKE, Teubner, 1905); cf. PHILIPPSON, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1909, p. 487).

### SCEPTIQUES ET ACADEMICIENS

II. — WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlin, 1895. *Teletis reuquiae*, éd. Otto HENSE, Fribourg, 1889.

A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

III. — V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1923.

GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.

L. ROBIN, *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, Paris, 1944.

IV. — HENSE, Aristo bei Plutarch, *Rheinisches Museum*, XLV, 1890.

V et VI. — Mêmes ouvrages qu'au N<sup>o</sup> III.

GREDARO, *Lo Scetticismo degli Accademici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893.

R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophischen Schriften*, III<sup>er</sup> Theil, 1883.

- P. COUSSIN, L'origine et l'évolution de l'EIOXH, *Revue des Etudes grecques*, 1929, XLII, p. 373-397. — Les sorites de Carnéade contre le polythéisme, *ibid.*, LIV, 1941, p. 43-57.
- P. BOYANCE, *Etudes sur le songe de Scipion*, Paris, 1936.
- J. CROISSANT, La morale de Carnéade, *Revue internationale de philosophie*, 1939, p. 545-570.

## الفصل الخامس

### التيارات الفكرية في القرن الاول ق . م

(١)

#### الرواقية الوسطى : باناتيوس

يهدينا الزعماء الذين تعاقبوا على قيادة المدرسة بعد كريزيبوس على امتداد القرن الثاني ووصولاً الى باناتيوس ، من ٢٠٤ الى ١٢٩ ، الى حدوث بعض التغير في الفكر الرواقي لاحت تباشيره منذ ذلك القرن وبالذذهب الى الانتعاق من إسارت الوثائقية . وينظر سكستوس ، دونما مزيد من التوضيح ، أن الرواقيين الجدد قبلوا لا بالتمثيل المحيط وحده كما من قبل ، بل كذلك بالتمثيل المحيط غير المعاك معياراً للحقيقة ؛ وقد اقتبسوا عن الاكاديميين أمثلة على تمثيلات محيطة ، لا تستتبع مع ذلك تصديقاً ، ومنها تمثل ادميتوس لالقستا لدى إعادةها من العالم السفلي . وكان ذلك بمثابة تسليم بأن اليقين لا يتأتى عن التمثال معه نفسه ، وإنما عن علاقة هذا التمثال بمجمل السياق الذي هو جزء منه . وأرجح اللزن أنهم اعترفوا مع قارنيادس ، ومعروفة هي الحجة التي اعترض بها انتباتر الطرسوسي عليه من منطلق مبادئه بالذات : فقد كان على قارنيادس ان يسلم بأنه يدرك على الاقل شيئاً

واحداً ، وهو أنه لا يمكن لشيء ان يقع تحت الإدراك<sup>(١)</sup> .

على ان قَسَمَات رئيسيَّة من تصوُّر العالم ، وعلى وجه التعيين دعوى الاحتراق الكلي ، راحت تسقط وتهاوى : صحيح ان زينون الطرسوسي وديوجينس البابلي ( وكان أول الأمر قد قبل بها ) لم يجترأ على نفيها ، غير أنها علقاً حكمهما . وبالمقابل فإن بوئيسيوس الصيدوني اعرض عليها بطاقة من الحجج حفظها لنا فيلسون الاسكندرى<sup>(٢)</sup> . ولب هذه الحجج ان الصفة الالهية والكاملة للعالم لا تتفق وفساديته . وفي أبيات بدعة يصور لنا لوقراسيوس ( الباب الخامس ، البيت ١٢١٥ ) الانسان يتأمل النجوم ويتساءل هل « في مستطاعها ان تصون نفسها ، بفضل الآلهة ، الى أبد الأبدية ، فتقنطر في مسارها اللامتناهي عبر الأجيال على الأذراء بالهجمات القوية التي يشنها عليها دهر لا حدود له » . والشعور بأن العالم مخلوق وحتم عليه الزوال لم يكن في نظر الهليني دليلاً على قدرة الله ، بل كان على العكس علامة على عجزه . وتلك هي بالتحديد فكرة بوئيسيوس : فساد العالم لا علة له في نظره ، لأنه لا يمكن أن يأتي لا من الخارج ، أي من العدم ، ولا من داخل العالم الذي لا ينطوي على أي أصل للمرض ( ذلك هو تعليم تيماؤس ) : ثم ان العالم لا يتمdem لا بالقسمة ، لأن الرواقين يسلمون ، كمارأينا ، بأن فريته أو نوعيته الخاصة تبقى هي هي بعد الاحتراق كما من قبيله ، ولا بالاختلاط : ففساده اذن مستحيل . أخيراً ، وتلك هي الحجة العليا ، ان الله يبقى طوال ديمومة الاحتراق ساكتاً عديم

(١) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٢٥٢ : شيشيرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، ف ١٠٩ .

(٢) في لافسادية العالم ، الفصل الخامس عشر .

الفاعلية ؛ والحال إن إلها ساكتاً عديم الفاعلية إله ميت . هكذا يعود بوئيسيوس أدرجه ، كما نرى ، إلى مأثور شيلولوجي أقدم من الرواقية ، مأثور لن يلبث أن يفرض نفسه أكثر فأكثر على حاملي لواء الثقافة الهلينية .

طراً تبدل على الأخلاق أيضاً . فتعريف ديوجينس البابلي للغاية : «استخدام العقل في اختيار الأشياء المموافقة للطبيعة وفي انتباذه الأشياء المخالفة لها» ، أو تعريف انتباذه : «أن يحيا الإنسان باختياره ما يوافق الطبيعة وبانتباذه ما يعاكسها» يلحان بقوه على ضرورة الاختيار ومبرراته ، بالتعارض السافر مع لأبالية ارسطون . وفي المساجلة الطريفة التي دارت بين ديوجينس وانتباذه بقصد مسألة ضميرية<sup>(٣)</sup> ( جاء تاجر بشحنة من القمح الى رويس في زمن مجاعة ؛ فعلى فرض أنه يعلم ان مراكب أخرى ستصل ، فهل يتعمى عليه أن يخفى الأمر لبيع قمحه بثمن أعلى ؟ ) ، ارتأى ديوجينس أنه لا يتعمى على التاجر أن ينبع ببنيت شفقة لأنه لن ينتهك بذلك أي قانون موضوع ؛ أما انتباذه فذهب الى أن من واجب التاجر أن يعلن الأمر ، لأن غريزتنا الاجتماعية تحضنا على أن ن فعل كل ما فيه للبشر منفعة ؛ وهذه كما نرى معارضه بين فريسيية<sup>(٤)</sup> تتبعد بصورة تکاد تكون طبيعية من تصور الوظائف في الرواقية القديمة ، وبين تصور أكثر رحابة وتطلقاً وانسانية للواجبات ستأخذ به فيما بعد الرواقية الوسطى والجديدة . فبيت القصيد تنظيم الحياة المشتركة ، ولا يتوانى انتباذه

(٣) شيشرون : في الواجبات ، ك ٢ ، ف ٥٠ - ٥٥ .

(٤) الفريسية ( مشقة من الآرامية ) : شيعة يهودية كانت تتقييد بحرف الشرعية الموسوية وتتظاهر بالتقوى ، فصار الفريسي اسماً موصوفاً للمرائي والمنافق .

• م •

عن تنصيب نفسه محامياً ومدافعاً عن الزواج ، هذا الواجب الديني والشكل الاسمي للصداقة والتآزر ، الذي ان وهن كان ونهن نذير شؤم على المجتمع<sup>(٥)</sup> .

لقد رأينا بوثيليوس يقحم الإلاطونية على علم الطبيعة : وحانحنا نرى انتبائر يربط في عبارة صريحة بين الأخلاق الرواقية وبين أفلاطون بيحثه عند هذا الأخير عن أصل الفكرة الثالثة ان المستقيم هو وحده خير<sup>(٦)</sup> ؛ وربما كان الرجوع الى افكار أفلاطون هو الذي أمل على أحد تلامذة انتبائر ، وهو هرقليدس الطرسوسي ، التخلص عن المفارقة الظاهرة ان « جميع الاخطاء سيان » .

غير أن هذه القسمات جميعها ستعزز وستبرز بروزاً خاصاً لدى باناتيوس الرودي ، وهو من أعجب شخصيات مختتم القرن الثاني . فالصداقة التي ربطت بين باناتيوس ( وكذلك المؤرخ بوليبيوس ) وبين رومان نابهين في زمانه ، من أمثال سقيبيون اميليانوس<sup>(٧)</sup> وليليوس ، في وقت كان فيه النظام الروماني قد بدأ يفرض نفسه على الجميع ويلوح بالأمل في إتمام التاريخ بتحقيق الحلم في مجتمع عالمي ، هذه الصداقة كانت عرضاً من أغرب اعراض روح ذلك العصر . يقول شيشرون<sup>(٨)</sup> إن نبل خلقه ومرءوته ورصانته جعلته جديراً كل الجدارة بتلك الدائرة . فقبل سنة ١٢٩ ، وهي السنة التي تول فيها في اثنينا زعامة المدرسة ، وابتداء من عام ١٤٦ في أرجح الظن ، لم يفارق سقيبيون قط ، فرافقه

(٥) ستوبيوس : *المنتخبات* ، ف ٧٠ ، ١٣ ، ٧٣ ، ف ٧٣ ، ٢٥ .

(٦) كلينضوس الاسكندرى : *الطنافس* ، ك ٥ ، ف ١٤ .

(٧) سقيبيون اميليانوس : *قتصل روماني* ( ١٨٥ - ١٢٩ ) اكمل العرب اليونيقية الثالثة بتدميره قرطاجة واحتل مدينة نومانسيا الاسبانية بعد طول حصار واعيد في عام ١٤٧

انتخابه قنصلاً . م

(٨) في *الغاليات* ، ك ٤ ، ف ٣٣ .

في عام ١٤٢ في سفرته الى الاسكندرية ، وقام بالمشاركة مع بوليبيوس برحلة استكشافية نظمها سقي比بيون سنة ١٤٦ على طول الشاطئ الغربي لافريقيا . وكان باناتيوس يرى في سقيبيون تجسداً للحكمة والخشمة وأدب الخلق جديراً بأن يمحضه إعجابه كله<sup>(٩)</sup> . وبالمقابل ، وجد سقيبيون في الرواقية مرشدأً خلقياً لا غنى له عنه في سياق نمو روما السريع بكل ما يبتعده من مطامح . فمن أقواله لباناتيوس : « كما يُعهد بالخيل الجامحة الى مروضين يرموا صنوفها ، كذلك ينبغي أن يُعهد بالرجال الذين يسرفون في الاعتداد بصعود نجمهم الى ضابط العقل والمذهب لكي يدركوا ضعف الاشياء البشرية وتقلب «الحظ»<sup>(١٠)</sup> . من الواجب إذن ان تخلي التربية التقليدية القديمة مكانها لتعليم عقلاني . وتلامذة باناتيوس . الرومان كثيرون ونافذون ، ومنهم كوانتوس توبيرونوس ، ابن اخت سقيبيون ، وكان روائياً ورعاً في سلوكه ، وقد كتب مصنفاً في وظيفة القاضي وفق فيه في اغلب الظن بين معارفه القانونية والمذهب الرواقي<sup>(١١)</sup> ؛ ومنهم ايضاً موقيوس سقايفولا ، وكان رجل قانون وعرفة ؛ وروتيليوس روفوس ، وكان والياً على آسيا الصغرى ؛ وأيليوس ستيلون ، وكان عالم نحو وصرف مؤرخاً ، وعنه اخذ العلامة فارون . وبعد تلك الاقامة الطويلة الأمد في روما قاد المدرسة في اثينا من سنة ١٢٩ الى سنة ١١٠ .

ان عالم باناتيوس مختلف غاية الاختلاف عن عالم زينون ؟ فقد كان عظيم الشغف بأفلاطون ، «الاهي ، العظيم الحكمة ، العظيم

(٩) بلينيوس : التاريخ الطبيعي ، ك ٥ ، ف ١ : شيشرون : في الواجبات ، ك ٢ ، فقرة ٧٦ ( انظر المصحف الرايني ، ف ٥٣ ، ص ٢٢٠ ) .

(١٠) في الواجبات ، ك ١ ، ف ٩٠ .

(١١) اوليوس - جليوس : المبالي الاتيكية ، ك ١ ، ف ٧ ، ٢٢ : ك ١٤ ، ف ٢٠ .

القداسة ، هوميروس الفلسفه «<sup>(١٢)</sup> .

ولم يعلق على الجدل الشائك ما كان علقه من أهمية مؤسسو المدرسة ، وتعلمه يبدأ بالطبيعيات<sup>(١٣)</sup> . غير ان وحدة الكون تترافق : فالاحتراق الكلي ، الذي كان أشبه برمز لكثرة قدرة العقل ، قد نفي ؛ فالعالم ، الرائع الجمال والعظيم الكمال ، سيحافظ الى أبد الأبدية على نظام مماثل للنظام الذي نعاينه . وينفي الاحتراق الكلي سقط التجاذب الكوني ؛ « أي وهم أن نفترض أن تأثير النجوم يمكن أن يمتد ، عن مسافة تكاد تكون لامتناهية ، الى القمر ، أو حتى الى الارض ؟ » . وعلاوة على التجاذب أنكر العرافة ، المبنية أصلا عليه ؛ وكان على استعداد للتسليم بقدر من التراخي في قبضة القدر<sup>(١٤)</sup> .

تطال هذه التعديلات لب الأشياء: قيانتيوس يتحول عن الطبيعيات الى الانسانيات ؛ فما يستثير باهتمامه هو نشاط الانسان التمهيني ، العقل الانساني قيد الحركة ، مبدع الفنون والعلوم ، اكثر منه بكثير العقل الالهي المباطئ للأشياء . وعلى هذا فقد انكر ان يكون للنفس ( وهي عنده نفس مشتعل ) اي مصير خارج نطاق حياتها في الجسم ؛ بل انه لم يحجم ، على ما جاء في الاخبار ، عن نفي صدق نسبة محاورة فيديون. قال : حتم على النفس ان تموت ، لأنها ولدت ، والدليل على أنها لم تكن سابقة الوجود على الميلاد هو التشابه المعنوي بين الاولاد والديهم . ثم أنها ، من جهة اخرى ، قابلة للفساد لأنها عرضة للمرض ؛ وأخيراً فإن الجزء الاثيري منها يريد بعد الممات الى اعلى

(١٢) شيشرون : التوسكلوميات ، ك ١ ، ف ٢٢ ، ٧٩ .

(١٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤١ .

(١٤) شيشرون : في طبيعة الالهة ، ك ٢ ، ف ١١٥ و ٨٥ : في العرافة ، ك ٢ ، ف ٩١ :

ك ١ ، ف ٢ : الاكاديميات ، ك ٢ ، ف ٤٢ و ١٠٧ : فيليون : في لافسادية العالم ،

ف ١٥ : ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤٧ و ١٤٩ .

العالم التي منها تحدُّر<sup>(١٥)</sup>.

ليس لنا أن نذهب أيضاً أن وجدهناه يصف إلهيات المدارس بأنها محض ثرثرة : فهو في ارجح الظن المؤلف المسؤول لتلك الدراسة الوضعية للالهيات التي ثبّتها كتابة تلميذه سقاييفولا وأورتها من بعده لفارون<sup>(١٦)</sup>. فهناك في الواقع ثيولوجيات ثلاث : ثيولوجيات الشعراء، وهي تافهة باطلة تضع الآلهة دون أخيار الناس مقاماً؛ وتيولوجيا الفلسفة التي لا تتفق كثيراً مع المعتقدات الضرورية للمدن، إما لأنها تفترض ، مع إفهاماً، أن الآلهة أشخاص حقيقيون جرى تأليفهم ، وإما لأنها تقبل بالآلهة لا تمت بصلة إلى الآلهة التي نشاهد تماثيلها في المدن، على اعتبار أن إله الفيلسوف لا جنس له ولا عمر ولا جسم محدود؛ واخيراً الثيولوجيا المدنية ، ثيولوجيا العبادة التي يؤمن بها في المدن الحكام والذين لا يخفى سقاييفولا ، وهو رجل سياسة في المقام الأول ، إيثاره لها .

وضع باناتيوس في سنة ١٤٠ مصنفاً في الواجب تضمن ، على رواية شيشرون ، مناقشة للموضوع على جانب عظيم من الدقة ولا مطعن فيها . ويضيف شيشرون القول إنه تقيد (ولكنه لم يترجم) بما جاء في هذا المصنف في الفصلين الاولين من كتابه هو في الواجبات ، «علمأً بأنه أجرى عليه بعض التصحيح»<sup>(١٧)</sup> . وهذا الفصلان هما مصدرنا الرئيسي للمعلومات عن باناتيوس . ويبعدو أن مثله الأعلى كان

---

(١٥) شيشرون : التوسكلوميات ، ك ١ ، فقرة ٤٢ و ٧٩ .

(١٦) أبيفانس في ديباز : النقلة الاغريق ، ص ٥١٢ ، ٧ ، اوغسطينوس : مدينة الله ، ك ٤ ، ف ٢٧ .

(١٧) شيشرون : في الواجبات ، ك ٢ ، ف ٧ ، ك ٢ ، ف ٦٠ .

سلوك الانسان المستقيم الذي لا يعدم ، في المجتمع المتمددين ،  
 الوسائل والمناسيبات لإشباع الميل والنزاع التي حبته بها الطبيعة  
 ولنقويتها . فأن يحيا المرء وفاقاً للطبيعة يعني في نظره  
 أن « يحيا وفاقاً للميل التي زودتنا بها »<sup>(١٨)</sup> . فطبعتنا الفردية  
 هي التي ينبغي اتخاذها ضابطاً ومعياراً . « لا ريب في أنه  
 يتعمى علينا إلا ناتي شيئاً مخالفًا للطبيعة الكلية ، ولكن يبقى لزاماً  
 علينا ، بعد امتثالنا للطبيعة الكلية ، أن تتبع طبعتنا الخاصة : وحتى  
 لو وقعنا لدى غيرنا على ما هو أفضل فحتم علينا أن نقيس إراداتنا  
 بضبطها وفق طبعتنا الخاصة»<sup>(١٩)</sup> . لقد تلاشى أذن ذلك الطموح  
 المغالي فيه في الوصول الى حكمة فوق انسانية . ولكن ليس معنى ذلك  
 ان باناتيوس يبيع للانسان ، بحجة « الطبيعة » ، أن يسلس قياد  
 نفسه لأهوانه كافة . فوعينا بانسانيتنا وبكرامتنا الانسانية كافٍ  
 ليهدعنا . وفكرة الانسانية هي حقاً نقطة المركز في مصنف شيشرون .  
 ومن المفيد أن نحدد المعنى الذي يستخدم به هذه الفكرة ، وكذلك  
 الحالات والظروف التي يفعل فيها ذلك . فهناك على حد قوله نوعان  
 من المعارك مثلاً : الاولى هي التي تستخدم فيها القوة استخداماً  
 مباشراً ، كما لدى الحيوان ؛ والثانية وقف على الانسان : وتلك هي  
 الحروب العادلة التي يسبقهها اعلان بها ويستتبعها احترام للأيمان  
 والعهود . أو هناك كذلك نوعان من المجتمعات : المجتمعات الحيوانية  
 والمجتمعات البشرية الخالصة التي من أقوى روابطها العقل واللغة  
 ( RATIO و ORATIO ) اللذان يجهلهما الحيوان . أو أخيراً: مقاومة  
 اللذة ، وهي بدورها مجهلة من الحيوان ، ولائقة على العكس

(١٨) كلينصوس الاسكندرى : الطنافس ، ك ٢ ، ف ٧٩ ، ١٤ .

(١٩) في الواجبات ، ك ٢ ، ف ١١٠ .

بالإنسان . وسيضيف شيشرون القول أيضاً بأنه من « غير الإنساني » ان نستخدم في إهلاك أخيار الناس الفصاحة التي دورها الطبيعي إنقاذهم ؛ وسيقول إنه من المعاكس للإنسانية أن يستغرق المرء في التأمل في مأدبة دعى إليها وأن يغنى في الساحة العامة<sup>(٢٠)</sup> . وبكلمة واحدة ، ان الإنسانية هي كل ما يحول غرائز الحيوان المتوجبة الى أساليب متمدنة بدءاً بالتهذيب وصولاً الى الأدب وما تستوجبه من حشمة وانتهاء بقواعد العدالة التي يلتزم بها حتى المتعاردون ان كانوا بشراً . وما انسان باتاتيوس بذلك الإنسان الابتدائي الذي ارتوى الكلبين أن الحضارة لا تخلق له إلا تعقيدات لا جدوى منها ولا طائل فيها ؛ ذلك أن الرابطة الاجتماعية نابعة من الطبيعة ذاتها ، وهي التي تحضنا على الحشمة وعلى احترام انفسنا VERECUNDIA . وما الفنون والصنائع بهبات من الآلهة ، كما تزعم الاساطير ، وإنما نتائج للمجهود البشري ، وبفضلها « تأي الحياة الإنسانية المتمدنة غاية النأي عن طريقة الحيوان في العيش » . الإنسانية تحول اذن الغريزة الحيوانية ، لكن دون أن تنوب منابها ؛ فلدى الحيوان ميل ونوازع مناظرة للفضائل كافة ، ومنها شهوة الى النظر والسمع ونزعه متجردة عن الغرض الى اللعب ، تناظرها لدى الإنسان فضيلة التأمل ، ونزعه الى حفظ الذات ، تناظرها الشجاعة والعدة والميول الاجتماعية الفطرية . وما الفضائل البشرية إلا هذه الميول الطبيعية عينها مضبوطة بالعقل<sup>(٢١)</sup> . الانسان اذن ، خلافاً لما تدعوه الرواقيـة الاصـولـية ، مزدوج ويـبقى مـزدوجـاً ، فهو عـقل وـنوازع لـاعـقلـانـية .

(٢٠) في الواجبات ، لـ ١ ، فـ ٢٤ : لـ ١ ، فـ ٥٠ : لـ ١ ، فـ ٥١ .

(٢١) في الواجبات ، لـ ٢ ، الفصل ٤ .

ان مذهب باناتيوس هذا ، الذي ما وصلتنا منه إلا أصداء مخفوته ، كان فيما يظهر يتصف بحيوية وقوة عجيبة . فبعد الوقار المثاقل أو التشاؤم الخائب لما هب القرنين المتصرمين، عرف الفكر الاغريقي انطلاقة جديدة مع فكر باناتيوس وفكير قرنيادس ؛ ويساورنا هنا شعور بأن التحولات السياسية المعجزة التي كانت تعتمل في أرجاء المعمورة ناظرتها حياة عقلية متضاعدة .

## (٢) الرواقية الوسطى ( تتمة ) : بوزيدونيوس

هذا التطور الباهر الذي عرفته الرواقية تواصل في اتجاه آخر مع السوري بوزيدونيوس الانقامي ( ١٣٥ - ٥١ ) . كان من كبار الرحالة ومن كبار رصاد الطبيعة ، فطاف بجميع سواحل البحر الابيض المتوسط ، وصقلية ، وشطآن الادربيتيكي ، وغاليا ناربونيس ، وسواحل اسبانيا وصولاً الى المحيط الاطلسي حيث رصد ظاهرة المد والجزر . اقام بعد عام ١٠٤ في رودس ، وافتتح فيها مدرسة له ، وشغل في الوقت نفسه منصب القاضي الاكبر ، وهو منصب سياسي مرموق . وكانت صلاته بروما ثابتة دائمة ؛ ففي اثناء حرب ميتريادات ( ٢٢ ) ، بقيت رودس بمفردها تقريباً في الشرق في معسكر الرومان ، وانتدبته في

---

( ٢٢ ) ميتريادات : اسم عدة ملوك من البوينتوس ، والمقصود هنا ميتريادات السادس اوباتور ( ٦٢ - ١١١ ) ، وكانت له فتوح عظيمة في آسيا ، وخاض حرباً متعلقة ضد الرومان ( من ٨٨ الى ٦٢ ) . ولما هزمها في نهاية الامر بومبيوس انتحر بيد احد عساكره . « م » .

سفارة الى روما طلباً للنجدة . وكان بومباليوس<sup>(٢٣)</sup> صديقه وقد زاره عدة مرات في رودس ؛ وحفظ لنا ذكرى الاحاديث التي دارت بينهما كل من شيشرون وبلينيوس الْأَكْبَرِ وبلوتارخوس ؛ وقد استمع بومباليوس هناك الى مدافعته عن الفلسفة ضد تخرصات الخطيب هرماغوراس ؛ وكانت خلاصة رأيه أن على الفيلسوف ان يستقمي لنفسه القضايا العامة بينما يتوجب على الخطيب ان يقنع بالفروض<sup>(٢٤)</sup> . وكان صديقاً ومعلمَاً ايضاً لشيشرون الذي قدم الى رودس في سنة ٧٧ . وقد انضم بوزيدونيوس ، نظير باناتيوس ، الى الحزب الروماني ووالاه بملء قلبه ؛ وكان الرابط بينهما المؤرخ بوليبيوس الذي رأى في السيطرة الرومانية ختام التاريخ ؛ فقد كان باناتيوس صديق بوليبيوس ، وقد اكمل بوزيدونيوس تاريخه .

لم يبق شيء لا من آثاره الفلسفية ولا من تصانيفه العلمية والرياضية والتاريخية والجغرافية التي رفعته الى مرتبة أسطو من حيث الاهمية بدائرة معارف عصره . ولا بد لنا ، لإعادة بناء فكره ، من اعتماد الكتاب الثاني من مصنف شيشرون في طبيعة الآلهة ، والكتاب الاول من التوسكلوميات ، ومصنف في العراقة ؛ وقد حفظ لنا جالينوس مناظراته ضد كريزيبيوس حول طبيعة الانفعالات ؛ وقد اعتمد سينيكا في كتابه مسائل طبيعية على مؤلف في الآثار العلوية

(٢٣) قنیوس بومباليوس مفنوس : من قناصل الرومان (٤٨ - ١٠٦) ، شكل مع قيصر وقراسوس الحكومة الثالثة الاولى ، ولكنه ما لبث ان تنازع مع قيصر ، وبعد طول صراع معه هزم ولجا الى مصر حيث قتل بناء على أمر من بطليموس . فتح سوريا وجعل منها اقليماً رومانياً . « م » .

(٢٤) شيشرين . التوسكلوميات ، ك ٢ ، ف ٢٦ ، ٦١ : بلينيوس : التاريخ الطبيعي ، ك ٧ ، ف ٢٠ : بلوتارخوس : حياة بومباليوس ، ف ٤٢ ( انظر آرنيم : دیون البروسي DIO VON PRUSA ، ص ٩٣ ) .

لأسقلابيودوبيس النقي الذي أخذ عن بوزيدونيوس ؛ ويستشهد استرابونيس بأقوال له تكراراً في كتابه الجغرافية ، كما يستوحى أفكاره إقلايميدس في كتابه نظرية الحركة الدائيرية ؛ ولنضف أخيراً بعض معلومات عن فكره الرياضي ضمنها أبووقلوس كتابه هوامش على القليديس .

ان هذا كله لا يعدو ان يكون شذرات جزئية ومتفرقة ، وتبقى مسألة الهمية التاريخية لفكر بوزيدونيوس مثار جدل كبير ، وعلى الاخص منذ أن اوضح هاينز في سنة ١٨٩٢ في كتابه عن اكزينوقراطس ، ونوردن في سنة ١٩٠٣ في شرحه لكتاب السادس من الانياذة ، مدى ما كان لبوزيدونيوس من تأثير على أسطورة الاخويات في الكتاب السادس من الانياذة لفرجيليوس ، وعلى الاسطورة التي يختتم بها بلوتارخوس كتابه عن الوجه الذي في القمر . فهاتان الاسطوريتان اللتان تتشagan بمسحة افلاطونية اكيدة ، واللتان تشابهان من اكثر من وجه حلم سقراطيون الذي يصور فيه شيشرون النفس مستفرقة ، بعد الممات ، في تأمل نظام الكون ، واللتان تعيدان الى الذهان ايضاً ان بوزيدونيوس عاد ادراجه ، خلافاً لنهج الرواية وبوضوح اكبر مما فعل باناتيوس ، الى النظرية الافلاطونية في النفس ، هاتان الاسطوريتان حملتا مؤرخي الفلسفة على اعتبار بوزيدونيوس مفكراً دينياً في المقام الاول ، حاول التوفيق بين الرواية والافلاطونية ، وكان رائداً حقيقياً للافلاطونية المحدثة . وانطلاقاً من هذه الفرضية تطلعوا الى معاينة آثار فكر بوزيدونيوس حيثما برز للعيان ذلك الضرب من النزعة الزهدية الصوفية الذي راج على نطاق واسع في نهاية العصور القديمة والذي يفترض تصوراً للنفس وتصوراً للعالم : فالنفس مركبة من عنصرين ، واحدهما ظاهر والآخر نجم يلطخه ويلوثه ويتحتم على الأول أن ينعتق من ربته ؛ والعالم مركب ، على صورة

هذه النفس ، من منطقة ظاهرة ( السماء أو الله ) ، صوبها ينفي ان يشرئب الروح الذي هو في الوقت الحاضر أسير المنطقة المدنسة : ونلمس أثر هذين التصورين المترابكين في مقاطع زهدية عديدة من كتب فيلون الاسكندرى ( الذي يقال إنه استلهم كتابه في خلق العالم من شرح حماورة تيماؤس لبوزيدونيوس ) ، ومن كتب سنيكا ، وفي التصورات الكوسموЛОجية المتضمنة في ذلك المصنف المختصر المعروف باسم في العالم والمدرج في مجموعة مؤلفات أرسطو .

على أننا اذا تشبثنا بما نعلمه علمًا اكيداً فلم نجاوزه ، فسننبع عن إسناد أبوة هذه المعتقدات ، التي سنراها تتغلغل في صور شتى بدءاً من القرن الاول للميلاد ، الى بوزيدونيوس .

تنجي معلم الصورة البوزيدونية للكون بوضوح في الكتاب الثاني من مصنف شيشرون في طبيعة الآلهة ، حالما نقبل بالتحليل النقدي البديع الذي أجراه عليه راينهارد . فقد أوضح ، من خلال مقارنة الكتاب الثاني مع المقاطع المناظرة له لدى سكستوس امبيريقوس ، أن شيشرون اعتمد فيه على مصنفين روائين يختلفان أشد الاختلاف في طابعهما : أولهما عبارة عن عرض مفصل لنظرية من نظريات المدرسة بالاستعانة بأقيسة منطقية مكذبة ومكررة في أشكال وصور شتى ، وثانيهما ذو أسلوب مختلف يفسح حيزاً واسعاً للحدس والتجربة بدون استعانة بالاقيسة : وفي كل مرة ينقل فيها شيشرون عن هذا المصنف لا نعود نقع على نص مناظر لدى سكستوس . ذلك هو حال الفصول من ١٧ الى ٢٢ ومن ٣٩ الى ٦٠ التي تزلف كلاً واحداً ، مبحثاً في العناية الالهية : فهذه الفصول لا تبرهن على وجود العناية الالهية باعتبارها تتمة لازمة للمبادىء ، بل تتخذها موضوعاً لرؤية مباشرة لسلم الموجودات الصاعد كله بدءاً باللإعضوي وانتهاء بالاعضوي والانسان ، مع استطراد الى تفاصيل لا تخلو من غرابة تضفي على اللوحة في

جملتها حيوية كبيرة . كذلك يسهل علينا ان نتبين ان مبدأ العذابة الالهية في الفصول ١١ و ١٥ و ١٦ محدد لا على انه عقل ( على غرار الرواقية القديمة ) بل على أنه عامل فيزيقي ، هو الحرارة ، يتجل أثره بوجه خاص في النجوم ؛ واخيراً تطالعنا الفصول من ٢٢ إلى ٣٧ بالرؤية الشاملة عينها لدرج الأحياء التي تنتقل من الحياة الجزئية للنباتات الى الحياة الكلية للأرض التي منها انبثقت . وبحسب صيغة راينهارد الصحيحة ، فإن « العقل عند الرواقية القديمة هو العضوي : أما هنا فالعضو هو العقلاني » ؛ وهكذا لا تعود النار الالهية في مبدئها عقلاً ، وإنما قوة عضوية ( *vis vitalis* على حد تعبير سنيكا ) .

على هذا قد يكون مسوغاً لنا أن نرى في طبيعتيات بوزيدونيوس مذهباً دينامياً يشدد أكثر ما يشدد على نمو الحياة وتدرج التعقيد في الكائنات الحية . وهكذا ينجل لـنا المعنى التام لتعريف الكون الذي يتباهى ديوجينس اللايريتي ( ك ٧ ، ف ١٣٨ ) إلى بوزيدونيوس : منظومة من سماء ومن أرض ومن طبيعتيات متوزعة فيها . وفي منظومة بهذه تكون وحدة العالم ، المبثوثة في تشكيله مرنة وثرة من الموجودات المترابطة هرمياً ، هي الجانب الرئيسي . وهذا ما قد يسوغ لنا الاخذ بشهادة فيلون الاسكندري ( رغمما عن نص مخالف اورده مؤرخ الاقوال آيتيس ) الذي قال إن بوزيدونيوس تخلى نهائياً عن الاحتراق الكلي وقال بأبديته العالم<sup>(٤٥)</sup> .

هذه القسمة عينها تلتقيها في إلهياته . فحيثما كانت الرواقية القديمة ماثلت ووحدت اراد بوزيدونيوس على ما تشير الدلائل ان يميز

<sup>(٤٥)</sup> فيلون في لافسادية العالم ، ك ٢ ، ص ٤٩٧ ، طبعة مانجي : آيتيس .  
التعاليم ، ك ٢ ، ف ٩ .

ويفرق : فعل ذمة آيبيوس<sup>(٢٦)</sup> فرق بوزيدونيوس بين نفس والطبيعة والقدر باعتبارهم حدوداً ثلاثة يتبع كل حد منها لسابقه : فنفس هو القوة في وحدتها ، والقدر هو القوة عينها منظوراً إليها في تعدد مظاهرها ، بينما يمكن اعتبار الطبيعة قوة منبثقة عن نفس لترتبط قوى القدر المتعددة فيما بينها . هذا الثلاثي او الثالوث ثلثي ثانية لدى شيشرون في معرض كلامه عن أصل العرافة في مصنفه في العرافة ، المستوحى بتمامه من الكتب الخمسة التي وضعها بوزيدونيوس في الموضوع نفسه . فالعرافة يمكن أن تأتي إما من الله ، حينما ينطق الله بالغيب بلسان متتبعة ملهمة ، وإما من القدر في حالة التنجيم المبنية قواعده على الرصد ، وأما من الطبيعة حينما تشاهد النفس ، مثلاً ، عند انعاقها من الجسم في أثناء النوم ، منامات تتكهن بالغيب . للنفس اذن علائق مباشرة بالله من خلال الوجد الصوفي ، بينما يشتمل القدر على قوانين هي مجرد موضوع للرصد كما تشتمل الطبيعة على مبدأ الحوادث طرأ .

هذا الاتجاه عينه يطالعنا أخيراً في نفسيات بوزيدونيوس : فخلافاً لرأي كريزيبيوس ، يعتقد باستحالة تفسير الانفعالات في حال الامتناع عن التسليم بالتمايز والتسلسل الهرمي في النفس بين الملكات او القوى التي استكشفها أفلاطون . وقد حفظ لنا جالينوس تفصيل نقاده لكريزيبيوس . يتساءل باديء ذي بدء : من أين يمكن أن يأتي القلق المجانب للعقل في الميل - وذلك هو قوام الانفعال أو الهوى - لو لم يكن في الإنسان إلا العقل وحده ؟ وقد يقول قائل : ما اللذة إلا اعتقاد بخير ؛ لكن كان يفترض في هذه الحال بالحكماء ، وهم العارفون بسعادتهم ، أن يساورهم شعور باللذة . صحيح أن اللذة ، بحسب

(٢٦) التعاليم ، ص ٣٢٤ ، ٤ ( ديلاز : النقلة الاغريق ) .

تعريف زينون ، اعتقاد حديث عهد بخير ؛ لكن ان تكن مرهونة على هذا المثال بالوقت ، فهذا معناه ان لها علة أخرى غير الاعتقاد الذي هو فعل عقلي محسن . لا يستطيع كريزيبوس اذن ان يفيدنا شيئاً عن علة الهوى ؟ فهو يعزوه الى مرض في النفس ، لكن دون ان يكشف عن علة هذا المرض . أخيراً فالفرض بالهوى ان يكون واحداً ما دام الاعتقاد بمحدد الخير والشر واحداً ؛ والحال أن ليس كذلك هو واقع الحال ، والعادة او الرذيلة تنتجان ، عن اعتقاد واحد ، اهواء أقوى . والعلة الحقيقة للاهواء هي انطواء نفسها على شطرين : جني هو من طبيعة الله نفسها ، وشطر خبيث ، حيواني ، بلا عقل ، كافر . والهوى إخضاع للشطر الاول للثاني ؛ وبعكس ما يقوله كريزيبوس ، ثمة ميل هي بحد ذاتها شريرة ؛ ومزاجنا الجسماني نفسه يوجد لدينا استعداداً مسبقاً لهذا الهوى او ذاك ؛ والاهواء لا تك足 او يُخفف من غلوائها بالحجج العقلية ؛ فما من سبيل الى التأثير في ما هو غير عقلي إلا بوسائل غير عقلية ؛ ومن ذلك مثلاً أن بعض الآيقاتات الموسيقية تفرّج عن الغضب أو عن الشهوة .

لقد كان هدف بوزيدونيروس ، فيما يلوح ، ان يبحث في كل مكان عن الروابط الدينامية بين الاشياء . قال : « على الجغرافي الجيد أن يرى إلى الأشياء الأرضية في علاقتها بالأشياء السماوية » . وعلى أساس هذا المبدأ بحث عن العلل على غرار ارسسطو بدون أن يلقي بالأسر الأشياء المزعوم . وقد حاول ، بالاجمال ، أن يستخلص من موقع المناطق المعينة بالفلكيات الرياضية الشروط المناخية وتتأثيرها في الجسم الحي ؛ وعلى هذا النحو قبل برواية فيثياس المارسيليانى<sup>(٢٧)</sup> الذي

(٢٧) فيثياس : ملاح مارسيليانى من القرن الرابع ق.م ، حدد خط عرض مارسيليا وراد بحار الشمال الأوروبي . « م » .

رصد بلدأ يدوم فيه اقصر يوم من ايام الشتاء اربع ساعات واطول يوم من ايام الصيف ثمانى عشرة ساعة ، رغم انف الجغرافية الطبيعية الخالصة التي ردت الواقعه وانكرتها باعتبارها قصة من اختلاق الخيال . هذه الروح ، التجريبية والرياضية ، نلتقيها عينها في نظريةه في المد والجزر ؛ فقد رصد التبدلات اليومية والشهرية والسنوية ، وعراها ، كما سبقه الى ذلك رصاد آخرون ، الى تأثير القمر ، مقتربونا بتأثير الشمس .

ان ميل بوزيدونيوس هذا الى العلوم قد انعكس بطبيعة الحال على الفنون والصناعات التي هي للحضارة بمثابة اللحمة والسدى ، فعدها ثمرة الحكمة الأسمى والارفع للبشرية . سائله سنيكا<sup>(٢٨)</sup> في معرض انتقاده افكاره بضدد هذا الموضوع : «كيف للمرء ان يعجب في آن واحد بدبيوجينس وديدالوس<sup>(٢٩)</sup>؟». هذا السؤال يدل الى أي حد كان مستوى فلسفة بوزيدونيوس ، التي ابنت انسان تشمل بنظرة واحدة الانسان والطبيعة معاً ، في جميع ظاهراتها الاشد تعقيداً ، فوق مستوى نزعة الكلبين الرقيقة الحال الى الزهد . وقد تتبع بوزيدونيوس دور الحكمة عبر تاريخ البشرية برمتها ؛ فمع تصريح العصر الذهبي ، الذي كان فيه الحكماء ملوكاً ، لم يجدوا امامهم مناصاً من أن يتاحروا الى مشترعين ويستثنوا قوانين بغية الوقوف في وجه المد المتعاظم لرذائل البشر ؛ ثم ابتكروا الفنون والصناعات التي تيسّر أمر الحياة اليومية ، ومنها فن البناء ؛ واكتشفوا المعادن ، واستعملـاتـها ، والفنون الزراعية ، وطاحونـالـحنـطةـ؛ واخترع أناخارسيـسـ دولـابـ الفـاخـدـيـ ،

(٢٨) رسالة الى لوقيليوس ، ف . ٩٠ .  
 (٢٩) ديدالوس : في الميثولوجيا الاغريقية معمـارـ بنـىـ متـاهـةـ كـريـتـ المشـهـورـةـ التي حـبسـ فيهاـ المـينـوتـورـ . وقد سـجنـ فيهاـ هـونـفـسـهـ بأـمـرـ مـلـكـ مـينـوـسـ،ـ لكنـهـ فـرـمـنـهاـ بـجـنـاحـينـ اـصـطـنـعـهـماـ لـجـسـمـهـ منـ الـرـيشـ وـالـشـمعـ .ـ مـ .ـ \*

وديموقريطس آتون شوأء الفخار . وقد ثار استنكار سينيكا للطابع المادي والعملي لهذه الحكمة . أما بالنسبة الى بوزيدونيوس فمن الواضح ان الاشياء كلها متراقبة لا تقبل انفصالاً، وان العقل الانساني ملزم بأن يكون احترافياً ونظرياً بدرجة متعدلة . وتلك الاكتشافات الكبرى تمت أصلأً عن طريق محاكاة الطبيعة : فنار الغابة هي أول من صهر المعادن ؛ وأضراس الانسان هي التي بدأت بطحن حب الحنطة : ليس اذن بين الفن والطبيعة ذلك التعارض الذي يحلو لبعضهم التوقف عنده .

يطبق بوزيدونيوس الفكرة نفسها على تاريخ الحضارة : في تكلمه بتاريخ بوليبيوس ، في اثنين وخمسين سفراً تؤرخ للأحداث التي وقعت بين ١٤٥ و ٨٦ ، ثمن الحضارة الرومانية بوصفها استمراً للحضارات السابقتين ، اليونانية والاتورية ؛ لكنه الاستمرار الذي آل بهما الى الامتنال والكمال .

يُنَمِّ التأريخ والجغرافية ، الاخلاق والطبيعيات ، في نظر بوزيدونيوس ، عن تواصل دينامي واحد ، ولا موضوع للفلسفة سوى الاهتداء إليه في كل مكان وزمان .

## ( ٣ ) ابيغوريو القرن الاول

ساهمت الابيقرورية هي الاخرى في هذا البعد الفلسفى غب الفتح الرومانى : فأبولودورس الذى قضى فى سنة ٨١ ، وفيديروس الذى استمع إليه شيشرون فى اثينا سنة ٧٩ ، وزينون الصيدونى الذى كان شيئاً طاعناً فى السن فى سنة ٧٦ ، وفيلودامس الغدارى ، صديق

شيشرون ، الذي كشفت حفريات هرقلانوم<sup>(٢٠)</sup> عن عدة تأليف له ، وأخيراً لوقراسيوس (٩٣ - ٥١) : هذه الأسماء وغيرها تشير إلى المكانة المرموقة التي تبوأتها الإبيقورية في العالم الروماني .

كان على الإبيقوريين أن يدفعوا عن أنفسهم هجمات المدارس الأخرى . ويطلعننا فيلودامس في مصنفه في العلامات على مناقشة دارت بين الرواقي دونيسوس والإبيقوريين زينون وبروميوس وديمتريوس اللاقوني . والمعروف لدينا كيف استخدم الإبيكور العلامات وسيلة للانتقال من الظاهرات إلى تلك الماهيات اللامنظورة التي هي الخلاء والذرات : فالحركة مثلاً هي علامة الخلاء . وقد اعترض دونيسوس بأنه لا يجوز الانتقال من ظاهرات عارضة إلى وقائع من طبيعة أخرى ، خالدة وثابتة ، نظير الخلاء والذرات : أو إذا استدنا إلى المشابهة مع ما نلحظه ونرصده (عندما نستنتج مثلاً ثبات الأنواع من ثبات الذرات ) كان علينا إما أن نحدّد المشابهة بالحالات المطابقة ، وعندئذ تكون عقيمة ، وإما أن نشير إلى درجة التشابه ، وعندئذ تكون اعتباطية . ورد زينون ، مدافعاً عن الاستقراء الإبيكوري ، « الانتقال من الشبيه إلى الشبيه » : ومبدأه أن اللامنظور ADELON ليس بذلك بالنسبة إلينا إلا بحكم صغر حجمه : لكن شروط الوجود في الصورة المصغرة هي هي التي نعاينها في الصورة المكثرة ؛ فإذا رصدنا مثلاً في جميع الحركات التي نعاينها صفة مشتركة ، وهي امتناع حدوثها إلا بزوال العقبات ، كنا في حل من الاستنتاج بأن ذلك هو أيضاً حال الحركات الخفية . ولا يثير بروميوس صعوبة في الإقرار بوجوب جمع وقائع عديدة ، وعلى الأخص الوقائع المشابهة التي تكون

---

(٢٠) من مدن إيطاليا القديمة ، طمرها برakan الفينوف سنة ٧٩ م . اكتشف موقعها سنة ١٧٠٩ ، ولم تبدأ التنقيبات فيه علمياً إلا سنة ١٩٢٧ . م .

في الوقت نفسه مختلفة فتفسح في المجال أمام الكشف عن الظرف الذي يواكبها بلا مفارقة؛ ويضيف ديمتريوس القول إنه لا يجوز الاستنتاج إلا من حالات وأمثلة جرى التحقق منها من جوانبها كافة بحيث لا تدع للحكم المناقض بصيغة من الاحتمال.

هذه المناقشة الغنية بالفائدة، التي لم تتوقف إلا عند نقطتين أساسيتين منها، تفترض نوعاً من الثقة في طبيعة ثابتة لا تحول ترتکز إليها الاستنتاجات الاستقرائية؛ فالابيقوري يقر بمفاهيم ساكنة، بـ «صفات مشتركة ثابتة»، ويقول أيضاً: «هذا الشيء هو المفهوم الخالص لهذا الشيء الآخر؛ كما عندما نقول أن الجسم، بما هو كذلك، له كثافة ومقاومة، وأن الإنسان، بما هو كذلك، حيوان عاقل»<sup>(٣١)</sup>.

هذا المزاج من العقلانية والتجريبية نلاحظه في رد ديمتريوس اللاقوني على الشكاك الذين زعموا أنهم مثبتون استحالة البرهان لأن البرهان بحاجة دوماً هو نفسه للبرهان عليه. «نقيم برهاناً خاصاً مقنعاً، وعلى سبيل المثال البرهان على وجود الذرات والخلايا، ونشتب أنه محقق؛ وعندئذ يكون لنا فيه الدليل على البرهان الجنسي؛ ذلك أنه حيثما كان لدينا نوع الجنس، وجدنا الجنس الذي هو نوعه»<sup>(٣٢)</sup>. وهذه السمة هي عينها التي تخلع دوماً على موقف الابيقوريين العقلي طابعاً مستلطفاً مستحبأً، أعني بها نفورهم من اللفظية والجدل وجرأتهم على الخوض في لب الموضوع.

يعطي كتاب فيلودامس في الخطابة الجواب الابيقوري عن السؤال الذي كانت تلهج به الألسن عصراً: هل الخطابة فن؟ وكان

(٣١) انظر على الأخص في طبعة توبير لكتاب PERI SEMEIION (في العلامات)، الأعدة ٢٨، ٢٩، ٢٤، ٢٠.

(٣٢) سكستوس: ضد الرياضيين، ك ٧، ف ٢٤٨.

المقصود من ذلك بوجه الخصوص معرفة ما اذا كان التعليم الذي تعطيه مدارس السفسطائيين يمكن استخدامه عملياً أمام مجالس الشعب والمحاكم . وكان أبىقور سبق له القول ان « الفتيان الذين أغراهم ضجيج المراحل المتعادلة ، المقابلة ، والتشابهة في سقوطها ، يدفعون أجرأً للسفسطائيين ، لكنهم سرعان ما سيدركون أنهم بدروا مالهم هباء ». الخطابة اذن فن ، لكنه فن لا نفع فيه لرجل السياسة . لكن حول هذه النقطة كانت تدور مناقشات في داخل المدرسة ، وقد أنسى فيلودامس بصارم اللائمة على أبىقوريين الرودسيين اللذين زعموا أنهم واجدان لدى أبىقور البرهان على ان الخطابة ليست فناً .

يتسم مصنف فيلودامس في الموسيقى ، الذي يناقش فيه آراء الرواقي ديوجينس البابلي ، بأهمية كبرى أيضاً . ويتبدى الرواقي في هذا المصنف في صورة المحافظ المتشدد ، فيحتج في بيان فضل الموسيقى بصلتها الوثيقة بالحضارة اليونانية التقليدية وبالتقوى وبعبادة الآلهة ، وبالكيفية التي تسكن بها الاهواء والانفعالات وتتوحد بين البشر . وبالمقابل يتبدى أبىقوري عقلانياً صادقاً ، مفكراً حراً يأبى الصدوع بأمر العادات والاعراف ، فيماري مثلاً في ان يكن الغناء يضيف شيئاً الى رصانة الافكار في القصيدة .

اما مصنفه المقتضب في الغضب - وفيه يأخذ عن كريزيوس وصفه لهذا الانفعال - فيميز الغضب الباطل من الغضب الطبيعي ، اي السخط او الاستنكار الذي لا ييرأ من الشعور به سوى الخبراء وحدهم والذي هو محظوم حتى لدى الحكم<sup>(٣٣)</sup> .

لقد رأينا من قبل كم تجشم فيلودامس من عناء للذود عن استقامة المعتقد أبىقوري في مواجهة هراطقة المدرسة الذين أسمائهم

---

. (٣٢) طبعة ويلكه ، توبنر ، ١٩١٤ .

بالسفسطائيين ووضع ضدهم مؤلفاً خاصاً : وفي شذرة مقتضبة من هذا المؤلف ، نُشرت مؤخراً ، ينوه بالدواء الابيقاري الرباعي الشهير TETRAPHARMAKON ضد الشرور والادواء طرأ : « الله لا يرهب ، والموت لا يخيف ، والخير سهل الاقتناء ، والخطر يسر تحمله » ، وهي واحدة من تلك الصيغ التي بث ابيقور في أفئدة مریديه جبها<sup>(٣٤)</sup> .

انه اخيراً العصر الذي شهد مولد مطولة لوقراسيوس البديعة في الطبيعة، وهي قصيدة تتغنى بالسکينة بفكر طمأنة الرؤية الابيقارية للوجود هواجسه . والمديح الذي تكيله القصيدة في مواضع عده منها لابيقور دليل لنا على الاستقبال الحماسي الذي لاقته افكاره لدى خيرة مفكري روما . ونبيلة الجد والرصانة التي تتشح بها القصيدة تشذ عن الرشاقة والخفة والبراعة الجدلية للمدارس اليونانية الاخرى ، وهي صفات ما كانت لتحظى بعالى التقدير في روما . اكل شيء في هذه القصيدة الرحمة الآفاق مأخوذ عن ابيقور ؟ كلا بالتأكيد : فالكثير من التفاصيل الفنية التي تتصل بتفسير الآثار العلوية في الباب الرابع من القصيدة مأخوذ بالاحرى عن بوزيدونيوس او ثيوفراستوس ؛ ويقتبس لوقراسيوس ايضاً بصورة مباشرة احياناً عن انبادوقيس ؛ كما تلفى لديه تأويلات رمزية لم تألف نظيرها لدى الابيقاريين . فضلاً عن ذلك فإن العاطفة بالذات ليست عاطفة ابيقارية خاصة ؛ فطمأنينة لوقراسيوس وصفوه يخالطهما قدر من التشاؤم ؛ ومن المحقق ان تاريخ البشرية كما ترسمه نهاية الباب الخامس ، وهو تاريخ ينم عن ميل في الحضارة الى الافول لا الى التقدم ، غير مقتبس عن ابيقور ؛ فلستنا نجد لدى المعلم نموذجاً لهذا الشعور الطاغي ، المفصح عنه مراراً وتكراراً ،

---

(٣٤) فوليانو : مجلة الفيلولوجيا RIVISTA DI FILOLOGIA . ١٩٢٦ .

بانحطاط عضال لا براء منه . ولنأخذ ايضاً فكرة خلود النفس : ففي الباب الثالث يحشد لوقراسيوس طائفة كبيرة من الحجج ليثبت ان النفس فاتية ؛ وهذا يمكن أن يكون للابيقرى كافياً ؛ غير أن خاتمة الباب بتمامها تتوجه الى اولئك الذين نظر تساؤرهم هواجس حتى بعد تسليمهم بصحة تلك الدعوى ؛ فلوقراسيوس يريد ايضاً أن يدفع عنا خوف العدم عن طريق التأمل في « الموت الخالد » . والقطع الشهير الذي تنطق فيه جمادات الطبيعة لا يعتمد على حجج اباقورية ، بل يلح على الرتابة الازلية للأشياء ، موحياً من ثم بالقرف من الحياة اكثر منه برباطة الجأش أمام الموت . ومعنى لوقراسيوس هنا ليس على اباقور ، وإنما على الافكار التشاؤمية التي تحفل بها كما رأينا الخطب الدياترية .

( ٤ )

### نهاية الاكاديمية الجديدة

الازمة التي عانت منها جميع المدارس في النصف الاول من القرن الاول طالت. ايضاً الاكاديمية ؛ فزعيمها المدرسة اللذان خلفا اقليتوماخوس ، فيلون الارسي ( ١١٠ - ٨٥ ) وانطيوخوس العسقلاني ( ٦٩ - ٨٥ ) ، لم يتقاهمما لا مع المتقدمين عليهما ولا فيما بينهما بصدده مدلول المذهب الاكاديمي ومعناه . وتعطينا الاكاديميات لشيشرون فكرة عن هذه المساجلة . فشيشرون ، الذي عرف فيلون في روما بين ٨٨ و ٨٥ وتتلذذ على انطيوخوس في اثينا سنة ٧٩ ، كتب في عام ٤٦ مصنفاً أول بعنوان الاكاديميات الاولى ، تضمن الكتاب الاول منه وعنوانه قاطولوس - وقد ضاع - عرضاً لنظرية قرنيداس ، بينما تضمن الثاني وعنوانه لوقولوس .. وقد حفظ - عرضاً لمذهب

انطيوخوس على لسان لوقولوس ، متبعاً بتنفيذ له بقلم شيشرون استناداً إلى فيلون اللاسي . وفي العام التالي وضع صيغة ثانية للمصنف نفسه في أربعة كتب عنوان الأكاديميات الثانية : ولم يصلنا منها سوى الكتاب الأول ، وقد تضمن عرضاً لذهب انطيوخوس ، موضوعاً على لسان فارون .

وحرصاً على حسن استيعاب موضوع المساجلة ، سنسق الزمن وسنعرض أولاً محتوى هذا الكتاب الأول من الأكاديميات الثانية .  
فارون - انطيوخوس يعرض فيه اطروحة تاريخية هي من أغرب نظيراتها أطلاقاً : فالمتابعون الحقيقيون لافلاطون والأكاديميين ليسوا أرقاسيلاس وقرنيادس ، وإنما الرواقيون : وتتجدد الصلة بالمؤلف الأكاديمي سبيله العودة إلى الرواقية وحسن استيعابها بعد تطهيرها من شوائبها ومن جوانبها المتهافة . وذينون الكتيومي ، الذي انتقل إليه المؤلف الأكاديمي عن طريق بوليمونس ، لم يفعل أكثر من أنه بدل بعض الأسماء ؛ وبطلاقة اسم المفضولات على الثروة والصحة اللتين كان أفلاطون أسماهما خيراً ، لم يبدل شيئاً في قواعد السلوك ؛ ولئن انكر تجسد النفس ، فقد احتفظ بجوهر الطبيعيات الأفلاطونية التي تقوم على ثنائية العامل والجامد ؛ وأخيراً سلم نظير أفلاطون باليقين ، وان جعل موضعه في الحواس . ويظهر انطيوخوس هنا بمظهر المؤسس لوثيقية تلقيمية تحذف التلاوين والفرقوق الدقيقة كلها ؛ وبذلك يكون قد أسهם ببسطه ، وعلى طريقته ، في تحقيق ذلك التقارب الذي نعاينه لدى باتانيوس وبوزيدونيوس بين الأفلاطونية والرواقية .

والحال أن لوقولوس كان في عام ٨٧ ق . م ، كما يروي شيشرون ، قاضي تحقيق في الإسكندرية ، وكان في عداد خلصائه والمقربين إليه انطيوخوس وصديقه هرقلطيتس الصوري ؛ وقد جيء إلى الإسكندرية بكتابين لفيلون : فلما قرأهما انطيوخوس غضب وسخط ،

وسائل هرقلطيتس ان كان سمع قط فيلون او واحداً من الاكاديميين ينطوي بمثل ذلك الكلام ؛ وعلى الاثر عكف يكتب ضد معلمه كتاباً جعل عنوانه صوزيوس .

إن ما أثار حنق انطليخوس لا يمكن ان يكون مرده ، فيما يظهر ، إلا الى طريقة الغريبة هو نفسه في كتابة التاريخ ؛ فشيشرون ، ممثل فيلون ، عارض لوقلوبوس وفارون في رده عليهما بحقيقة تاريخية اخرى ، تستند الى المؤثر الشكي الذي يبدأ مع الطبيعيين انكساغوراس وانبادوقيس ، ويتواصل مع سقراط الذي يشاء انطليخوس ان يفرق بينه وبين افلاطون ، ومع افلاطون نفسه والقوريئين(٣٥) . اما فيلون فقد غير رأيه على ما يروي الافلاطوني المحدث نومانيوس ؛ وبعد أن اعتنق معتقدات اقليتوماخوس وغالب فيها صار هو نفسه وثيقاً ، وكان انقلابه هذا بفعل « ما وجده من البداية في الاحساسات السلبية وائلاتها فيما بينها »(٣٦) . افكان فيلون يقف اذن على المنحدر الذي أفضى الى وثوقية انطليخوس ؟ في العبارة نفسها يقول فيلون ، في رواية سكستوس(٣٧) ، إن الأشياء تفهم ولا تُفهم ؛ ويصوّره شيشرون في آن معاً يقوّض التعريف الزيتوني للتتمثل المحيط ، ويتأبه مع ذلك التسلیم بأنه لا سبيل الى معرفة أي شيء(٣٨) . اخيراً ، نراه بسلام بأشياء بدھية PERSPICUA ينطبع أثراها في الذهن انطباعاً ، بدون ان يسلم في الوقت نفسه بأن هذه الأشياء تدرك . فهل يجاذب انطليخوس الصواب ، وهو الذي يعرفه حق المعرفة لأنه تتلمذ عليه مدة أطول من أي شخص آخر ، إذ يرميه بالتناقض ؟ قد يكون التناقض

(٣٥) الاكاديميات الاولى ، ف ٧٢ - ٧٦ : الاكاديميات الاخيرة ، ف ٤٣ - ٤٦ .

(٣٦) اوسابيوس : التحضير الانجليزي ، ك ١٤ ، ف ٧١٢ .

(٣٧) الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٥ .

(٣٨) الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ٣٤ .

ظاهرياً ليس إلا ؛ فقد امكنت لفيرون أن يسلم ببداهات لا تقاوم ، بدون أن يسلم بالمعيار الرواقي : ونص سكستوس لا يقصد أن يقول شيئاً آخر : فمن شاء ان يستخدم المعيار الرواقي ( اي ليس تمثلاً مناظراً للموضوع فحسب ، بل قابلاً أيضاً للتمييز عن اي تمثل آخر غير مناظر للموضوع ) ، فلن يجد شيئاً مفهوماً ؛ اما اذا أسلس قياده لغوفية الطبيعة ، فأشياء كثيرة تغدو مفهومه ؛ وتلك هي البداهات PERSPICUA التي يتكلم عليها شيشرون . فيلون هو اذن من اولئك الفلاسفة الذين قال عنهم الشكي اناسيدامس إنهم يقطعون بجانب الآراء بقصد أشياء كثيرة ، لكنهم لا يشاؤون أن يبنوا احكامهم على التمثيل المحيط . وفي الواقع حفظ لنا ستوبيوس<sup>(٢٩)</sup> باسمه خطة لتعليم خلقي حقيقي ، لا تختلف صورته اختلافاً بيناً عن صورة التعليم الرواقي .

ذلكم هو مآل الفكر الاكاديمي الذي جنح في خاتمة المطاف الى التصلب والتحجر في صورة عقائد .

---

(٢٩) المنتقيات ، ك ٢ ، ف ٤٠ .

## ثبت المراجع

- I. — A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 1892.
- A. BESANÇON, *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome*, Paris, 1910, chap. V.
- PANAETII et HECATONIS *Fragmenta*, éd. FOWLER, *dissert.*, Bonn, 1885.
- B. N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*. Paris, 1931.
- M. POHLENZ, *Antikes Führertum, Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, 1934.
- M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Amsterdam, 1946; *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leyde, 1952.
- E. BRÉHIER, Sur une des origines de l'humanisme moderne, *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 131.
- A. GRILLI, Studi paneziani (*Studi italiani di Filologia classica*, XXIX, I, 1957; cf. *Revue philosophique*, 1960, p. 233).
- P.-M. SCHUHL, Panaitios et la philosophie active, *Revue philosophique*, 1960, p. 233 sq.
- II. — J. BAKE, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Leyde, 1810.
- K. REINHARDT, *Poseidonios*, Munich, 1921. — *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926. — *Poseidonios über Ursprung und Entartung*. — Art. *Poseidonios*, *Realencyklopädie PAULY-WISSOWA*.
- J. HEINEMANN, *Poseidonios Metaphysische Schriften*, I, Breslau, 1921, II, 1928.

- W. JAEGER, Nemesios von Emesa (*Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914).
- M. Pohlenz, De Posidonii  $\pi\epsilon\rho\lambda\pi\omega\rho$  (Fleckeisens Jahrbücher für class, Philologie. Supplementband XXIV, 1898).
- W. CAPELLE, Die Schrift von der Welt, *Neue Jahrbücher f. d. kl. A.*, XV, 1905, p. 55.
- W. CAPELLE, Die griechische Erdkunde und Poseidonios, *ibid.*, XXXIII, 1920, p. 305.
- E. BRÉHIER, Poseidonios d'Apamée théoricien de la géométrie, *Rev. Et. gr.*, 1914; *Etudes de philosophie antique*, 1955, p. 117-130.
- J. F. DOBSON, *The Poseidonios myth*, 1918.
- M. LAFFRANQUE, Poseidonios d'Apamée et les mines d'Ibérie, *Pallas*, V, Toulouse, 1957; cf. *Rev. philos.*, 1958, p. 377 — *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1965.
- III. — Editions des fragments de *Philodème* dans la bibliothèque Teubner; en outre le PERI THEON AGOGES est édité par DIELS, *Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1916, nos 4 et 6. (Cf. PHILIPPSON, *Hermes*, LIII, p. 358, et LIV, p. 216.)
- V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Naples, 1923.
- C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Turin, 1906.
- LUCRÈCE, *De la Nature*, édition et traduction ERNOUT, coll. Guillaume Budé, 2 vol., 1920; *Commentaire de L. ROBIN*, *ibid.*, 3 vol., 1925, 1926 et 1928.
- MARTHA, *Le Poeme de Lucrèce*.
- G. DELLA VALLE, Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano, *Atti dell' Accademia pontaniana*, vol. XLII, Naples, 1933.
- Epicurea in memoriam E. BIGNONE*, Gênes, 1959.
- P. BOYANCÈ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

## الفصل السادس

### التيارات الفكرية في القرنين الاول والثاني

(١)

#### السمات العامة للمرحلة

يحيط اعظم اللبس بتاريخ الفكر العقلي في القرنين الاول والثاني للميلاد : فمع سنيكا وابقاثاتوس ومرقوس - اوراليوس سطعت في سماء هذين القرنين ثم أفلت شمس المذاهب الوثوقية الكبرى اللاحقة على ارسطو . وبالمقابل بعثت من جديد المثالية الاثنينية التي كانت رأت النور في القرنين الخامس والرابع ، وبعثت معها المذاهب الافلاطونية والارسطوطاليسيّة . والشاهد على هذا الانبعاث كتابات فيلون الاسكندري في مفتاح التاريخ الميلادي ، وبلوتارخوس الخيروني (٤٩ - ١٢٠) ، ثم شراح افلاطون ، وبخاصة منهم البيرنوس في اواسط القرن الثاني ، واخيراً شراح ارسطو ؛ وفي الوقت نفسه ظهر الى حيز الوجود ادب فيثاغوري مشرب بالافلاطونية . لكن كم من تيار فكري جديد ، الى جانب المدارس الفلسفية الكبرى ، حاول ان يشق طريقه الى النور وأن يصب في المجرى العريض للحضارة ! إنه عصر التداخل والتناقض بين حضارة الاغريق وحضارة الشرق ؛ وقد احتل فيه

يهود الاسكندرية ، وعلى رأسهم فيليون ، مكاناً مرموقاً في بادئ الامر : ثم كان دور المسيحية : وفي القرن الثاني ازدهر ادب المنافحين عن العقيدة النصرانية ، من أمثال يوستينيوس وتاسيانوس وإراتايوس ، وظهرت الى حيز الوجود في الوقت نفسه المذاهب الغنوصية الكبرى ؛ ولكن لم تبرز الديانات الشرقية هذا البروز الباهر ، فهذا لا يعني انها كانت أقل فعالية ، وعلى الاخص ديانة ميتراء<sup>(١)</sup> ؛ وكان لهذه الديانات ، علاوة على عباداتها وأسرارها ، تصورات شاملة للكون وللمصير الانساني .

لا يسعنا إلا في التجريد ان ندرس هذه الحركات الفكرية بمعزل عن بعضها بعضاً ؛ فهي تنتهي جميعها الى حضارة عقلية واحدة يحسن بنا ان نتوقف عند سماتها العامة : فبادئ ذي بدء انتهت مرحلة الخلق والإبداع ، فأتمست مؤلفات افلاطون وارسطو وكريزيبيوس تحظى بمن يشرحها ، لا بمن يتبعها ، وتخفضت المواظبة على قراءتها عن تمارين تجدد بلا انقطاع . ولم تساور أحداً فيما يبدو الحاجة الى إعادة النظر في تصوراتهم للعالم والكون ؛ فهذا التصور الذي كان لديهم ثمرة التجربة والاستدلال العقلي ، بات الآن صورة ثابتة منها يكون المنطلق ؛ فتناهي العالم ووحدانيته ، ومركزية الارض ، والمقابلة بين الارض ، محل التغير والفساد ، وبين السماء غير القابلة للفساد ، مع مناطق الهواء التي تتوسطهما ، وتأثير الكواكب الذي لا يماري فيه في المصائر الإنسانية ؛ كل هذه كانت عقائد مشتركة بين الجميع ولن تتوضع موضع مراجعة وإعادة نظر إلا بعد تصرم قرون مديدة . ولم يكن ثمة وجود لفضول فلسفى عميق ؛ ومن ثم ، وباستثناء الفتن

---

(١) ميتراء من اكبر آلهة الفرس ، رب العناصر وقاضي الموتى ، قامت حوله عبادة ذات أسرار انتشرت في اليونان الهلنسية والامبراطورية الرومانية . « م » .

العملية كالطلب ( جالينوس ) والتحليلات ( هيرون الاسكندرى ) وحتى الخيماء ، لم يكن ثمة وجود لأى فضول علمي ؛ وبالفعل ، غالباً ما تباهى هذه الفنون بأنها محض ممارسات ، ثمرة التجربة ، مستقلة اتم الاستقلال عن العلوم النظرية ؛ ولئن شاء جالينوس في ارجح الظن أن يكون الطبيب فيلسوفاً ، فقد قصد بذلك لا أنه يتبع عليه أن تكون له نظرياته الشخصية بل أنه يتوجب عليه أن يستخدم في علم وظائف الأعضاء الطبيعيات الارسطوطاليسيّة أو الرواقية ؛ وبالمقابل حرص سكستوس امب리قوس ومدرسة الاطباء الذين يقال لهم التجاربيين أشد الحرص على حد طريقة الطبيب باللاحظة الخالصة . وما عادت العلوم النظرية ، من رياضيات وموسيقى وفلك ، تتضطلع بدور لا في العلوم العملية ولا في التأمل في الكون ؛ وكثيراً ما تسأله المتسائلون عما ينبغي أن يكون دورها في التربية ؛ وكان هناك شبه خوف من أن تتطور لذاتها ، فما اختصت إجمالاً إلا بمكانة ثانوية ؛ فلا بد من دراسة كل ما هو لازم لفهم نظام الكون ولتصوره ، ولكن لا أكثر ؛ ودوره التربية المتسامحة هذه تابعة في أحسن الاحوال للفلسفة أو مهدتها لها ؛ وقد وضع ثيون الازميري في حوالي العام ١٢٥ مؤلفاً في المعارف الرياضية الازمة لقراءة افلاطون ؛ ولا يفيد علم الحساب لدى فيليون الاسكندرى إلا في التمهيد لرمزية الاعداد .

السمة العامة لتلك الحقبة هي إذن تثبيت العقل في صور آسرة واعتقال النهوض الفكري بأسره . وقد ترتب على ذلك ، من بعض المتأخي ، ان الفلسفة ما عادت تعطي سوى موضوعات رئيسة قد تبل من فرط الاستعمال والتكرار ، فلا يعود من سبيل الى تجديدها إلا بالتحذق على صعيد الشكل . هل يعني ذلك ان الفلسفة ستتسقط لا محالة في ودها الخطابة الخالصة؟ هذا على كل حال خطر دائم

يواجهها ؛ وكم من مرة هجس ابقتاتوس بهذا الخطر ، فأنهى باللائحة على تلاميذه لفراغ نفوسهم من العواطف العميقه ولنزوعهم الى البراعة الخطابية الحالسه ! وكم من مرة ضحي سنيكا بالفكرة على مذبح تناغم العبارة والفوز بالصيني الاربيه ! ألم يعرض مكسيموس الصوري في اسلوب موفق القضية وعکسها في أخطر الموضوعات الفلسفية ، ومسائل الحياة العملية والفعليه ، ودور العلوم في الفلسفة ؟<sup>(٢)</sup> على هذا عُقد إزار النصر أو كاد للسفسطائيين في المعركة الدائمه بين الفلاسفة وبين مدرسي البيان والخطابة من الخطباء أو السفسطائيين ؛ ولم يتعدد كاتب مثل آيليوس ارستيدس (١٦٧ - ١٧٧) ، انتقد بحمية واندفاع إدانة افلاطون للخطابة في محاجرة غورغياس ، في ان يضع تربية الخطيب الشكلية عاليًا جداً في المنزلة فوق تربية الفيلسوف<sup>(٣)</sup> .

هذا الانعطاف للعقل نحو الخفة ، الذي لم يصطدم بما يعيقه في نشاط منهجي للفكر ، وازنه بالمقابل تعاظم الاهتمام بالمسائل الأخلاقية والدينية على نسق واحد في المدارس جميعها . فقد ناب الفيلسوف في تلك الحقبة مناب المرشد والمعزى وموجه الضمائر . وألت الفلسفة الى مدرسة للسلام والصفو والطمأنينة . ولئن زعمت أنها باقية على ما كانت عليه : بحثاً عن الحقيقة ومعرفة بها ، فذلك لما لهذه المعرفة من قيمة وأهمية في طمأنينة النفس وسعادتها . يقول ألينوس في مصنفه الوجيز في الفلسفة الافلاطونية : « ان الفلسفة ، ومعها في الوقت نفسه شهرة الحكم ، خلاص للنفس وهدي لها خارج نطاق الجسم نحو المقولات وال موجودات الحقيقية » . والمهم في معرفة الحقيقة

(٢) المباحث ، ك ٥ و ٦ ، ٢٠ و ٢١ .

(٣) أ. بولانجه : آيليوس ارستيدس ، ١٩٢٢ .

الوصول الى موضوع الحقيقة ، الذي لا شيء سواه يجلب السعادة ، وليس المنهج الذي يتم به البحث عنه . وكما كانا رأينا في معرض الكلام عن الرواقية ، ليس بيت القصيد كشف حقيقة جديدة بقدر ما كان المطلوب تحويل العقل ورؤيته للأشياء والاحكام التي يصدرها عليها : ويكون الوصول الى هذه النتيجة عن طريق يهر العقل اكثراً مما عن طريق تثقيفه وتنويره .

(٧)

## الرواقية في العهد الامبراطوري

على هذا ، ما الاشكال الادبية التي تلبستها الفلسفة الرواقية ؟ انواع من التعليم الخالي مثل خطب موزونيوس ، ومواعظ ذات موضوع فلسفى مثل مواعظ ديون فم الذهب ، ورسائل أو تاليف في الإرشاد الروحي كما لدى سينيكا ، واحاديث ترمي الى رياضة النفس كما لدى ابكتاتوس ، وفحص الضمير كما لدى مرقوس - اوراليوس . لكن لا بد أن نشير ، فيما دون هذه الاعمال الادبية ، الى تلك الجمهرة الغفيرة من المؤلفين المجهولين والمغمورين الذين أخذوا على عاتقهم ، وسط تعاظم مد الرذائل في المجتمع الروماني ، حيث كان غير المالكين لا يحصلون إلا بأن يعيشوا عيشة الطفليين على حساب الموسرين وبيت المال ، أن يأخذوا بناصر الأخلاق وينقلوها من عثرتها . وقد نشهد احياناً مولد هذه الدعوات الربانية : فالتجار داماسيوس ، مثلاً ، اعتنق الرواقية بعد إفلاسه ، وقد وضع هوراسيوس<sup>(٤)</sup> على لسانه هذا القول : « أما وقد بُتْ بلا عمل فسأهتم بعمل الغير » : وديون فم

---

(٤) الهجائيات ، ك ٢ ، ف ١٨ ، ٣ .

الذهب ، المتكلم المفوه الذي كان لامع النجم في المجتمع ، عضه الفقر بناته على اثر نفيه في عهد دوميسيانوس<sup>(٥)</sup> ، فانتقض عصا الكليبيين وراح ينتقل من مدينة الى مدينة يعظ الناس بالحكمة . وتحلقت حول المشاهير منهم جماعات من الفتيان تحولت الى بؤرة حقيقة للدعائية ؛ فديون كان يدعوهم الى الاقتداء بمثال فافورينوس الارليسي الذي تم العثور مؤخراً في برديية على خطاب له حول المتفى<sup>(٦)</sup> ؛ ويحدثنا الهجاء برسيوس<sup>(٧)</sup> عن الحماسة التي كان يبتعثها في الشباب الرواقي قورنطوس ، مؤلف مبحث روائي رمزي مقتضب في الالهيات حفظه لنا الزمن<sup>(٨)</sup> . ويحكي لوقيانوس عن المكانة الرفيعة التي كان يتبوأها في مدينة ديموناكس ، الرواقي الذي كان كلامه المهدىء يخمد نار المشاحنات في الاندية الخاصة والساسحات العامة على حد سواء . ونعلم كم كان كبيراً عدد الفتية الرومان الذين قصدوا ابقياتوس على شواطئ نيقوبوليس النائية ، وكم بذل من جهد وتحمل من عناء لاقناعهم بتدرك أنياء المدرسة للخروج الى الحياة العامة . وينبغي أن نقرأ محاورة الموتى لـ لوقيانوس<sup>(٩)</sup> حتى نتبين الى اي حد يمكن ان يصل افتتان المریدين بالفلسفه الموجهين للضمائر ، إذ كانت تشيب شعورهم بدون ان ينقطعوا عن الدرس والتعليم .

لا غرو ، ما دامت التشعبات كثيرة الى هذا الحد ، أن تلامس

(٥) دوميسيانوس : امبراطور روماني ( ٩٦ - ٥١ ) ، أصلح الادارة الرومانية ، ورم روما بعد حريقى ٦٤ و ٨٠ ، اتهم بتحكيم الارهاب فاغتيل بالتواطؤ مع زوجته . « م » .

(٦) انظر كومون : مجلة العلماء JOURNAL DES SAVANTS ، ١٩٢١ ، ص ٣٧٠ .  
وكوار : مجلة رابطة غليوم بوديه ، ١٩٢٢ .

(٧) اولوس برسيوس فلاكتس : شاعر لاتيني هجاء ( ٦٢ - ٣٤ ) ، استوحى في ديوانه الاهagiي مذهب الرواقيين في الاخلاق . « م » .

(٨) الاهagiي ، الباب الخامس .

(٩) لوقيانوس الشعبيشاطي : كاتب يوناني من مواليد شعبيشاط في سوريا ( نحو ١٢٥ - ١٩٢ ) ، وكتابه محاورة الاموات يذكر برسالة الغفران للمعربي . « م » .

الرواقية في بعض الاحابين سطح الحياة السياسية : والحق انها كانت موضع شبهة ، وعلى الاخص في نظر الفاسدين من الاباطرة ؛ فمن جملة الاتهامات التي كالها تيجلينوس ، رقيق نيرون المعتق ، لروبليوس بلاطوس ، حفيض اوغسطوس ، الذي اراد تصويره في صورة الطامع في عرش الامبراطورية ، رمي بالرواقية : يقول متهمه : « إنه ينتمي الى نحلة الرواقيين المتصلفين ، مثيري الشغب وطالبي الفوضى » . وكان روبليوس المذكور موجوداً آثناً في سوريا ( سنة ٦٢ ) . وكان مستشاروه الاخلاقيون الفيلسوفين قويرانوس وموزونيوس : فلما بعثوا إليه بعساكر لينفذوا فيه حكم الموت نصهار ، خلافاً لرأي رقيق معتقد أراده على المقاومة ، « بالاستعاضة عن حياة مقللة مربية بثبات الموت المتأهب » . وفي وقت لاحق ، وبالتحديد في سنة ٦٥ ، كان نفي موزونيوس وقورنوطةس من جملة التدابير التي أمر بها نيرون على اثر مؤامرة بيزنون<sup>(١٠)</sup> ؛ وقد اتهم موزونيوس بتعليم الشباب الفلسفه<sup>(١١)</sup> . هي كما نرى من هذه الامثلة معارضة صامتة ، لا مقاومة مكشوفة ؛ ولم تحول الرواقية ، مثلكما لم تكن قط ، الى حزب سياسي ؛ وثراسياس الشهير لم يكن رجل سياسة . وفي عهد فسباسيانوس كانت هجمة جديدة ؛ فهلقيديوس برسقوس ، صهر ثراسياس ، وكان قاضياً أول ، اتهم بالامتناع عن أداء فرائض الاحترام للامبراطور وبالقيام بالدعاهية لصالح الديموقراطية ؛ وفي سنة ٧١ طرد الفلاسفة طرداً من روما ، باستثناء موزونيوس الذي كان استدعي الى روما في عهد غالبا<sup>(١٢)</sup> فاما

(١٠) قايوس قلبيونيس بيزنون : من اعيان الرومان ، حبك مؤامرة ضد نيرون ، وانتحر في سنة ٦٥ بفتح شريانيه بعد أن وضع وصية في تأييد نيرون . « م » .

(١١) بواسيه : المعارضه في ظل القياصره L'OPPOSITION SOUS LES CÉSARS . الفصل ٢ : تاقيطس . الحوليات ، لـ ١٤ ، ف ٥٧ و ٥٩ : لـ ١٥ ، ف ٧١ .

(١٢) سرفيليوس سولبيقيوس غالبا : امبراطور روماني ( نحو ٥ ق.م - ٦٩ ب.م ) ، خلف نيرون ، ودام حكمه سبعة أشهر ، ولقي حتفه على ايدي حراسه . « م » .

تعرض للمضايقة . وفي تلك الفترة ايضاً القى ديون فم الذهب ، وكان ما يزال مدرساً لفن الخطابة لم تحل عليه النعمة الكلبية ، خطباً ضد الفلسفه ، « وباء المدن وطاعون الحكومات » . وفي زمن لاحق أمر دوميسيانوس الظنون في سنة ٨٥ بقتل كل من السفسطائي ماترنيوس لأنه القى خطاباً مدرسيأ ضد الطفافة ، وروستيقوس آرولينيوس « لأنه كان يتفلسف ويعدّ ثراسياس قدسياً » ، وهريننيوس سينقيون لأنه وضع ترجمة حياة هلفيديوس برسقوس<sup>(١٣)</sup> .

هل تركت الرواقية ، التي عرفت مثل هذا الانتشار ، أثراً في القانون الروماني ؟ إن الطابع التاريخي للقانون الروماني يتمثل في أرجح الظن في استقلاله شبه التام عن الدين والأخلاق ، وكذلك في تصوره عن سيادة الدولة ، وهو ما لا نجد له مثيلاً لدى مفكري اليونان : وعليه ، وعلى الرغم من ان بعض التأليف النظرية مثل القوانين لشيشرون استوحت المذهب الرواقي ، وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نعثر لدى اولبيانوس<sup>(١٤)</sup> على تعريف روaci للعدالة : « الرغبة الدائمة والثابتة في اعطاء كل ذي حق حقه » ، لم تلعب الرواقية هنا سوى دور ثانوي : بل ان مؤرخي القانون لا يتفقون حتى على إرجاع فكرة القانون الطبيعي الى الرواقية ، وقد عزا اليه الكثيرون منهم اصلاً رومانياً خالصاً<sup>(١٥)</sup> .

(١٣) ديون قاسيوس : التاريخ الروماني ، ف ٦٦ ، ١٢ - ١٩ - ف ٦٧ ، ١٢ .

(١٤) اولبيانوس : فقيه في القانون الروماني ( ١٧٠ - ٢٢٨ ) ، ولد في صور وعلم في مدرسة بيروت . كان نافذ الكلمة لدى الرومان ، جمع الشرائع الامبراطورية ، فكانت أساساً لـ « ديجست » يوستيانوس . « م » .

(١٥) ملدنبراند : تاريخ ونظام القانون وفلسفة الدولة GESCHICHTE UND SYSTEM DER RECHTS UND STAATS PHILOSOPHIE ROMISCHE RECHTS - وانظر بخلافه فويت : تاريخ القانون الروماني - GESCHICHTE M ١ ، ص ٦٠٠ .

يتلمس تعليم الرواقيين أشكالاً عدّة على درجة لا يأس بها من التباين : فالتعليم الذي كان يعطى في المدرسة أو لا تعليم فني اختصاصي ذو روح مدرسية جافة ، أساسه القراءة المشروحة للمعلمين القدماء ، وبخاصة منهم كريزيبيوس ، وهو التعليم الذي عرفه اولوس - جليوس لدى روقيي اثنين في النصف الاول من القرن الثاني : وقد شرح تسمياته ، وعلى الاخص الجدل والاخلاق ، فكانت نسخة طبق الاصل عن التقسيمات القديمة . وكان التلاميذ يتعلمون في المقام الاول كيف يبنون الاقيسة المنطقية<sup>(١٦)</sup> . وتلفي لدى فيليون الاسكندرى وابقتوس إشارات عدّة الى دروس مدرسية من هذا القبيل : وينحي ابقتوس باللائمة مراراً وتكراراً على معلمى الفلسفة لحصرهم بشرح كريزيبيوس ولاكتفائهم بأن يكونوا مجرد دارسين للنصوص . وما تجدر الإشارة اليه أن الرواقيين الوحدين الذين كانت تُقرأ نصوصهم هم قدامى الرواقيين : وأحدث من يستشهد بهم ابقتوس هم ارخدامس وانتباتر وأقرينيس : وكان باناتيوس وبروزيدوبينيوس يُتجاهلان ، ويُتجاهل معهما الاتجاه الجديد ، الانساني والافلاطوني ، الذي مالت اليه المدرسة . وكان ابقتوس اقرب الى زينون منه الى باناتيوس<sup>(١٧)</sup> .

كان هناك ، الى جانب ذلك ، تعليم اكثر حيوية واكثر فاعلية . كان يتسلل بجميع الطرائق والاساليب ، بدءاً من الخطاب العام ، الموجه الى جميع الناس ، على غرار ذاك الذي يحذقه أهل الخطابة والبيان ، وانتهاء بالمشورة الشخصية التي تتکيف مع كل حالة خاصة . ويحدتنا بلوتارخوس عن دهشة الناس الذين اعتادوا على الاستماع الى

(١٦) اولوس - جليوس : الليلي الاتيكيه ، لـ ١ ، فـ ٢ : لـ ٢ ، فـ ٨ .  
 (١٧) فيليون . في الزراعة ، فقرة ١٣٩ ، طبعة كوهن : ابقتوس : المباحث ، لـ ١ ، فـ ١٧ ، ١٣ ، لـ ٢ ، فـ ٢ ، ١٣ .

الفلسفة في المدارس بالشعور نفسه الذي يستمعون به إلى الممثلين فوق خشبة المسرح أو إلى السفسطائيين من فوق منابرهم ، فلا ينشدون لديهم سوى البراعة والصدق في الكلام ، فإذا بهم يباغتون بهؤلاء الفلاسفة لا يتذكرون ، عند انتهاء الدرس ، أفكارهم مع دفاترهم ؛ ولشد ما كانوا يستغربون بوجه خاص أن يبادر « الفيلسوف إلى الانفراط بهم على حدة لينبههم إلى أخطائهم وليحذرهم منها بصرير العبارة ... فقد كانوا يجهلون أن الجد والهزل لدى الفلسفة الصادقين ، وكذلك التبس والتقطيب ، وعلى الأخص المحاكمات العقلية التي يديرونها مع كل واحد منهم على حدة ، لها آنفع الأثر وأجاداه »<sup>(١٨)</sup> . وبين تلك المحاضرات الأخلاقية المفخمة التي تقدم خطب ديون فم الذهب نموذجاً باهراً عنها وبين هذه المشورات الشخصية ، كذلك التي كتبها سنيكا برسم صديقه سيرانوس حول طمأنينة النفس ، كان ثمة جملة من الأساليب الوسيطة ، شخص بالذكر منها ، ضمن نطاق حرم المدرسة ، الخطبة الدياتربيعية . فالعلم ( او التلميذ ) يلقي درساً اختصاصياً : فإن انتهى من إلقائه أذن لسامعيه أن يطرحوا عليه أسئلتهم ، وعمد من فوره إلى ارتجال خطبة متطلقة من كل لغة متخصصة ، في أسلوب هو في الغالب مشرق ، كثير الصور والمجازات ، زآخر باللحن والتوارد ، يتسلل بالتهكم أو بالسخط: ذلكم هو النهج الذي كان يسير عليه الفيلسوف تاورخوس في أثينا على ما روى أولوس - جليوس ( ك ١ ، ف ٢٦ ) : وذلكم هو أيضاً أسلوب ابقتاتوس الذي دون تلميذه أريانوس خطبه المرتجلة المشهورة . بل لا يخفى على النظر أن هذا التدوين يتضمن أحياناً خلاصة الدرس أو الشرح الاختصاصي الذي ألقاه التلميذ ، نظراً إلى اختلاف الأسلوب في مثل هذه المقاطع اختلافاً بيئياً عن أسلوب المعلم بطلعاته وتخريجاته الفذة؛ ولهذه التخصصيات ندين

---

(١٨) بلوتارخوس في حسن الاستماع ، الفصل الثاني عشر .

اصلأً بالمعطيات الاختصاصية النادرة والثمينة التي تتوافر لنا بصدر الرواقية القديمة<sup>(١٩)</sup> .

### (٣) موزونيوس روفوس

حفظ لنا ستوببيوس في منتخباته بعض المواقع الخلقية التي القاما موزونيوس ودونها عنه أحد تلاميذه : ومنها موعظة حول الطعام (ف ٤٢، ١٧) ، جعل فيها من القطاعة عن المشرب والمأكل مبدأ العفة وأوصى ، على غرار الفيثاغوريين ، بالنباتية ؛ وفي موعظته حول الملجا (ف ٦٤) دعا إلى البساطة في الملبس وفي العمارة ؛ وفي رسالة له (ف ١٩، ١٦) كتب إلى الفلسفه يوصيهم بالامتناع عن الاشتقاء امام القاضي المختص من الشتائم التي قد توجه إليهم (ف ٥٦، ٢٠) والتي كانت بالفعل كثيرة ولا بد (حسب المرء ان يقرأ ابقياتوس !) . اما اولئك الذين كانوا يعتقدون بأن دعوة الفيلسوف تتعارض والزواج ، فقد رد عليهم بتعداد لائحة طويلة بأسماء كبار الفلسفه المتزوجين ، ومنهم فيثاغورس وسقراط وأقراطيس ، وكالمدحى للزواج : « تدمير الزواج تدمير للأسرة والمدينة ؛ بل تدمير للجنس البشري عن بكرة أبيه » (ف ٦٧، ٢٠) ؛ ثم بينَ ما يتربّط على الزواج من واجبات وفرائض ، وحذر من الكلمة والشبق . وفي موضع آخر (ف ٧٥، ١٥) ييدي عن اغتمام بالغ من تناقص عدد الاولاد في الأسر الرومانية ، « وهو أضر ما يمكن أن يقع

---

(١٩) مثلاً في الكتاب الثاني ، الفصل الاول ، حيث تلخص الفقرات من ١ الى ٧ درس اليوم ، أما الباقي فارتجل .

للمدينة » ، ويندد تنديداً قوياً بالعادة البشعة التي كانت لا تزال دارجة فيما يبدو : عرض الاطفال<sup>(٢٠)</sup> . وجواباً على شاب أراد أن يتفرغ للفلسفة رغمًا عن معارضة والديه الجازمة ، وكان سأله ان لم يكن ثمة حالات يُسوغ فيها للابن أن يعصى أمر أبيه ، أوصى بوجوب إطاعة الوالدين اطاعة تامة ناجزة ، وأفهمه من جانب آخر ان والديه لا يستطيعان ولا حتى يريدان ان يمنعاه من التفلسف ، أي لا أن يطيل لحيته ويقصّر رداعه ، بل أن يكون عادلاً وذا عفة . ولا بد من التنبية أخيراً بتأمله عن المنفي الذي لا يحرمنا ، على ما يرى ، من أي خير حقيقي<sup>(٢١)</sup> .

النهج اذن بين : مقطوعات قصار ، واحدة الإلهام ، وإنما بدون عدّة فنية وبدون تنهيّج أو تعقيّد ، وكل مقطوعة منها مستكفيّة بذاتها . وموزونيوس يضع ثقته كاملة في تربية كهذه ؛ فهي التي تخرج الملوك الصالحين والمواطنين الصالحين على حد سواء ؛ ومعلم الأخلاق لا غناه عنه في كل أمر ؛ فمن المفید أن يأكل المرء ويشرب ويبتام تحت رقبة رجل صالح (ف ٥٦ ، ١٩) . وموزونيوس ينزل هذا المربى الأخلاقي أعلى منزلة ؛ ونراه من ثم يميل إلى صرف الفتية عن هذه الدعوة ، لا إلى تشجيعهم عليها : « خير لمعظم أولئك الشبان الذين يدعون أنهم يريدون التفلسف لا يقتربوا من الفيلسوف ؛ فتدانيمهم منه عباء على الفلسفة » . ويوضح للعيان الفارق بين جمهور الفيلسوف المحب للظهور ، فلا شأن له غير ان يصفق ويمدح ، وبين جمهور الفيلسوف الحقيقي الذي يوقظ في ساميّه شعورهم بالخطيئة ويدفع بهم الى التوبة . وينبغي ان نضيف القول ، استكمالاً لهذه الصورة ، إن

(٢٠) عرض الاطفال : هو مجرّد المواليد الجدد في الأماكن العامة . « م » .

(٢١) ستوبيوس ، ف ٦٩ ، ٢٢ ، ٧٠ ، ف ١٤ ، ٧٥ ، ف ١٥ ، ٨٤ ، ف ٢١ ، ٨٤ .

مونتيوس عرف بنفسه ، على حد تعبير تاقيطس ، راوي النادرة ، مغبة تدخل الحكمة في غير موضعها ؛ فقد أرسله فيتليوس<sup>(٢٢)</sup> في عام ٦٩ ليدعو إلى الوفاق واللوئام الجيش الفلاقي<sup>(٢٣)</sup> الذي كان يقف عند أبواب روما ؛ فلما صار بين شرذم الجندي ناله منهم ما ناله من الهزء وحتى من الغلظة في المعاملة<sup>(٢٤)</sup> .

## ( ٤ ) سينيكا

كان سينيكا أقل سذاجة ، وقد عمل مؤديباً ثم وزيراً لنيرون. ولد في قرطبة في العام ٤ ق . م ، لأب من أهل الخطابة والبيان ، حفظ التاريخ كثيراً من موضوعات خطبه ودروسه ؛ وحظي ب التربية جيدة في بيت خالته ، وكان زوجها فتراسيوس بوليو وألياً على مصر على مدى ستة عشر عاماً ؛ وفي سنة ٤١ نفاه كلاوديوس إلى كورسيكا بعد فضيحة في البلاط ، فكتب في سنة ٤٢ إلى وزير متقدّم تعزية لبوليبيوس ضمنها من المبالغة والمداهنة الشيء الكثير ؛ وفي سنة ٤٩ استدعته أغربينا<sup>(٢٥)</sup> وعهدت إليه بتربية نيرون ؛ وبين ٥٤ و ٦١ عمل

(٢٢) اولوس فيتليوس . امبراطور روماني ( ١٥ - ٦٩ ) ، لم يحكم إلا لشهرين تمنية ، واشتهر بشره وقوته . لقى مصرعه على يد الشعب سنة ٦٩ . م .

(٢٣) الفلافيون : الاسم الذي يطلق على السلالة التي حكمت الامبراطورية الرومانية في القرن الأول ، وكان منها فسباسيانوس وتيتوس ودوميسيانوس . « م . »

(٢٤) تاقيطس : التوارييخ : ك ٢ ، ف ٧١ .

(٢٥) أغربينا : اميرة رومانية ( ١٦ - ٥٩ ) ، والدة نيرون ؛ كانت على قدر عظيم من الطموح ، فتزوجت من الامبراطور كلاوديوس ، عمها ، وحملته على تبني نيرون ، ثم سمعته ليخلفه نيرون على العرش . بيد أنها لقيت مصرعها بدورها على يد ابنها . « م . »

وزيراً لنيرون : فلما فقد حظوظه لديه اعتزل الناس وتقاعد؛ وبناء على امر من نيرون وضع في نهاية المطاف حداً لحياته بالانتحار . كتب مؤلفاته بين ٤١ و ٦٢ ، وهي في جملتها عشرة تصانيف في الاخلاق أو محاورات ( المحاورات DIALOGI هنا ترجمة الكلمة اليونانية DIATRIBES ، ومن ثم فهي تشير حالاً الى النوع الادبي الذي ينبغي تصنيفها فيه ) : وفي حوالي العام ٥٩ وضع مؤلفه في محسن الافعال . وفي اواخر حياته فحسب ، وبعد تقاعده ، حرر في عام ٦٢ المسائل الطبيعية ، فقدم فيه تعليلاً للآثار العلوية قبسه بوجه خاص عن اسقلابيودونيس النقي ، وهو من تلامذة بوزيدونيوس ، كما كتب رسائله المشهورة الى لوقيليوس : والحق ان لوقيليوس ، وكان والياً على صقلية ، لا يضططع بدور يذكر في تلك الرسائل التي بلغت في العدد مئة وأربعين وعشرين ! وهذه الرسائل ليست ، في جملتها ، إرشاداً فعلياً للضمير بقدر ما تمثل شكلاً ادبياً وقع اختيار سينيكا عليه تائراً منه بمجموعة من الرسائل لا يُبالي قرائهما واستشهاد بها تكراراً في الرسائل التسع والعشرين الاولى ; والحق ان هذا الشكل الادبي كان موائماً لرجل مثله كان يشق عليه دوماً ان ينظم افكاره<sup>(٢٦)</sup> .

يصور سينيكا نفسه على أنه روائي متطلق؛ فالاقدمون « ليسوا معلمين وإنما مرشدون »؛ وليس المطلوب اتباعهم والسير في ركابهم ، بل الانتماء إليهم؛ وأفكارهم ينبغي ان تكون أشبه بعقار متوارث للأسرة ومطلوب تحسينه . ومن ثم لم يتزدد في وضع ابيقور في عدد الحصفاء PRUDENTIORES الذين يُطلب رأيهم ونصحهم ، وفي

(٢٦) انظر بورجري : مجلة الفيلولوجيا REVUE DE PHILOLOGIE ، ١٩١١ ، ص ٤٠ : بيشون : مجلة العلماء ، ايار ١٩١٢ .

وضع زينون وسقراط في عداد أولئك الذين يؤثرون بمثالهم وخلقهم أكثر بكثير مما يؤثرون بأقوالهم وتعاليمهم<sup>(٢٧)</sup> . لا يصور سنيكا نفسه لنا اذن منعطفاً اتم الانعتاق من الشطر المنهجي من الفلسفة فحسب ، بل كذلك مستأنماً الى التأثير الشخصي اكثر منه الى التأثير المذهبى . والحق أنه كان ينظر بعين الريبة الى كثرة العلم والفضول وحب الاستطلاع الذي لا طائل فيه : « من طلب ان يعرف اكثر مما هو كاف ، فذاك ضرب من البطنة والشرابة » . وللمroe ان ينهل من معين الفنون الحرة<sup>(٢٨)</sup> والرياضيات والفلك ، ولكن ذلك فقط ما دام العقل لم ينتج شيئاً اعظم منها . وبعد ان يعرض لبعض اللطائف الرواقية ، يضيف قوله : « أن يكون المرء حكيناً بذلك أمر أقل خفاء واكثر بساطة»<sup>(٢٩)</sup> .

لن يشق علينا من هذا المنطلق أن نحزن ما الروح التي سيعكف بها على دراسة الطبيعيات ، هذا ان درسها قط : فمعرفة العالم والسماء « تتسامي بالنفس وترقى بها الى مستوى الموضوعات التي تعالجها » . وما مباحثه الطبيعية ، ومنها المسائل الطبيعية وكذلك في ارجح الظن كتبه الضائعة عن احوال الهند وعن احوال المصريين وديانتهم ، إلا تقميشات ومنتخبات : بل نراه لا يحجم في شذرة له في التاريخ الطبيعي عن الاسماك عن ارتجال موعظة في تزيل ترف المائدة ، ولا كذلك عن تسفيه الاستعمال الغذائي للثلج في معرض كلامه عن الكيفية التي يتكون بها . ولا تعدو إلهياته بدورها ان

(٢٧) رسائل الى لوقليوس ، ف ٤٥ ، ٤ : ف ٨٠ ، ١ : ف ٦٤ ، ٧ : ف ٢٢ ، ٥ . ف ٦ .

(٢٨) الفنون الحرة : صنائع كان لا يمارسها في العصور القديمة إلا أحرار الناس ، لا الرقيق منهم ، ومنها النحت والرسم . « م . » .

(٢٩) المصدر نفسه ، ٨٨ ، ٣٦ ، ١٠٦ ، ١١ .

تكون ولا تزيد أصلًا ان تكون إلا برسم الإرشاد الخلقي : « أتريد ان تكون عند الله محبوبًا ؟ كن صالحاً إذن : وإذا أردت التبعد له ، فشأبهاه ؛ فليست العبادة في تقديم الاضاحي ، بل في الارادة الورعه المستقيمة ». وهذا الورع الرواقي الذي كان يسكن قلبه في حضرة إله بار بخلاقته ، الله الشاهد الداخلي على أفعالنا ، الله الأب ، الله الديان ، صرفه تماماً عن دراسة طبيعته وصلته بالعالم . وحتى الأصل الالهي للنفس البشرية ، تلك الشذرة التي نزلت من السماء لتسكن في الجسم ، هو عنده مادة للإرشاد الخلقي : أما ما ماهية النفس وأين محلها ، فأسئلة لا تعنى في شيء<sup>(٢٠)</sup> .

إن مجال ابداع سنيكا هو في رسم تلك الصورة المتعددة الالوان والأشكال للرذائل او الامراض الخلقية التي يبغى معالجتها . وأول ما يطالعنا منه في هذه الصورة التي لا تقع دقائقها تحت حصر ملاحظة ثاقبة ومتشائمة . يقول عن مجتمع زمانه : « محشش من الوحوش الكاسرة ؛ والفارق ان الوحوش هي فيما بينها وديعة فلا ينهش بعضها بعضاً ؛ اما البشر فلا شأن لهم غير ان يمرق واحدهم الآخر »<sup>(٢١)</sup> . والحكيم لا يسخطه مرأى الرذيلة وقد عمت الناس قاطبة ؛ فهو ينظر اليهم بعين حابية كذلك التي ينظر بها النطاسي الى مرضاه ؛ وبال مقابل يستقر لديه شعور عميق بالهشاشة المطلقة للاشياء البشرية ، فلا يتبعن فيها أمراً اكيداً محققاً غير الموت<sup>(٢٢)</sup> . ومن هنا يطيب لسنيكا أن يستعرض جميع تلاوين الشر الخلقي ودقائقه ، وعلى

(٢٠) انظر على التوالي الرسائل الى لوقيليوس ، د ١١٧ ، ١٩ ، ١٩ ؛ ر ١٠ ، ٩٥ ؛ مسائل طبيعية ، ل ٤ ، ف ١٢ ، ك ٥ ، ف ١٥ ؛ الرسائل ، بر ١١٥ ، ٩٥ ؛ ر ٤٤ ، ٤٩ .

في محسن الافعال ، ل ٢ ، ف ٢٩ ؛ الرسائل ، ر ٤٢ ، ٢٠ ، ٦٦ ؛ ر ١٢ ، ٦٦ .

(٢١) في الغضب ، ك ٢ ، ف ٨ - ١٠ .

(٢٢) الرسائل ، ر ١١ ، ٩٠ .

الاخس ذك القرف من الحياة ومن العمل الذي يقضى مضجعه صديقه سيرانوس: « الندم على الفعل حال الشروع به ، والخوف من الشروع به ، وتأرجح النفس التي لا تجد لها من منفذ لأنها لا تستطيع لا ان تأمر شهواتها ولا ان تأمر بها ومن هنا كان السالم والاستياء من الذات »<sup>(٣٣)</sup> .

## ( ٥ ) ابقتاتوس

يخاطب سنيكا في غالب الاحيان اشخاصاً ناجزي التكوين ، ابتلتهم صروف الدهر ، فابتغى شفاءهم . اما ابقتاتوس فكان معلماً لفتياً يبتغي ان يعمد عودهم ويستقي ارادتهم : وكانوا في الغالب فتية موسرين ، مقدراً لهم ان يشغلوا المناصب العامة ، فكان ينبغي توفير اسباب الوقاية لهم من اخطار شتى ليس اقلها دناوة النفس والزلفي ونوابئ الدهر القلب . فكان يكرد على مسامعهم في ألف صورة وشكل الحقيقة نفسها : فالخير والشر للانسان وقف على ما يصدر عنه وما يكون أمره منوطاً به، أي الحكم والارادة : ففي استقامتها وصحتهما، او على العكس في انحرافهما وفسادهما ، كل السعادة التي يمكن ان يرتدع في نعيمها الانسان او كل التعاسة التي يمكن ان يكتوي بنارها . والحرية الحقة هي التحرر من الظنون الكاذبة . وكان عصر ابقتاتوس عصراً مال فيه الى التنادر اكثر فاكثر المواطن المولود حراً INGÉNUUS ، اي الانسان الذي ليس له في عمود نسبه من أسلاف غير اشخاص احرار : وكان دور الارقاء المعتقين وأسرهم آخذآ بالفعل

---

. (٣٣) في الطمأنينة ، الفصل ٢

بالتعاظم ؛ وكان ابقتوس نفسه عبداً معتقداً<sup>(٢٤)</sup> . وهذا الانعماق الفعلى للعبد هو ما نقله ابقتوس الى صعيد الشعور الخلقي . قال : « المعتقد الفلسفى هو ما يرفع رؤوس مخوضى الرؤوس ، هو ما يتبع لهم أن ينظروا الى الآثرياء والطغاة وجاهآ بدون إغضاء »<sup>(٢٥)</sup> . ومرةً وتكراراً يردد القول بأن العمل اليدوى لا يعيب المرء : ورداً على تلميذ له كان يخاف الفقر ، يضرب مثل الشحاذين والعبد والعمال .

قام هذه الحرية الداخلية « استخدام تمثيلات »<sup>(٢٦)</sup> . فكل فعل ، لدى الحيوان ولدى الإنسان على حد سواء ، تابع لتمثيل ؛ والحيوان كما الإنسان يستخدم تمثيلاته في المبادرة الى الفعل . غير ان الحيوان لا يعي هذا الاستخدام ؛ اما الإنسان فيعيه ، ولهذا يستطيع ان يحسن استخدامه او يسيئه ، على وجه صحيح او غير صحيح . « إن ما ليس لي هم أجدادي وأقربائي وأصدقائي وسمعيتي ومقامي - فما الذي لك اذن ؟ - استخدام تمثيلاتي . فلا أحد بمستطاعه ان يقسرني على أن أعتقد ما لا أعتقده »<sup>(٢٧)</sup> .

هذا الشعور بالحرية يرتبط به شعور ديني حي ، قوامه الاول علاقه خاصة للإنسان بالله ؛ ولكن يكن الانسان حراً ، فلناته جزء من أجزاء الطبيعة الرئيسية التي برسملها خلق كل شيء آخر في الوجود ؛ وبما أنه جزء رئيسي فما هو كسائر الأشياء في الوجود من صنع الله ، وإنما هو بضعة من الله ؛ فالله اعطاه لذاته بدل أن يدعه على

(٢٤) دينيس : تاريخ الأفكار الخلقية HISTORE DES IDÉES MORALES . م ٢ ، ص ٨٠ .

(٢٥) المباحث ، ل ٢ ، ف ٢٦ ، ٢٥ .

(٢٦) بونهوفر . أخلاق ابقتوس DIE ETHIK DES EPIKTET المباحث ، ل ٣ ، ف ٢٠ ، ٧ : ل ١ ، ف ٩ ، ٨ : ل ١ ، ف ١٦ ، ١٢ : ل ١ ، ف ٧ ، ٧ : ل ٤ ، ٤ ، ف ٤ .

(٢٧) ل ٢ ، ف ٢٤ ، ٦٨ .

تبعيته<sup>(٢٨)</sup> . لكن ينبغي لنا أن ندرك أن هذا التأله للإنسان ليس معطى طبيعياً بقدر ما هو مثل أعلى يتحتم تحقيقه واعتقاده<sup>١</sup> .

## (٦) مرقوس - اوراليوس

ان الفحص اليومي للضمير مران خلقي أوصى به سينيكا ، بعد أن أرجعه الى الفيثاغوري سكستيوس. فعلى المرء كل مساء ، قبل النوم، مساعلة نفسه : « أي داء شفيت اليوم ؟ أي رذيلة قاومت ؟ بمَ أنا اليوم أفضل مني بالأمس ؟ »<sup>(٣٩)</sup> . ولا شك في أن تمارين التأمل الداخلي هذه هي التي ندين لها بتلك الأفكار التي وجهها مرقوس - اوراليوس<sup>(٤٠)</sup> الى ذاته . فقد كان بيت القصيد بالنسبة الى الإمبراطور ، في وسط همومه السياسية وحملاته على البرابرة ، ان يدفع عن نفسه ثبوط الهمة ووهن العزيمة . واننا لنستشعر لديه طاقة هي على الدوام بحاجة الى ان تتواتر من جديد . فالشعور بالضيق الذي يساوره ساعة الاستيقاظ ، والخواطر المبللة التي تراوده ، وماخذ الغير على ما كان يعتقد هو نفسه انه الخير ، و بِرْمَه بالبلاط وبمعشر الناس ، وشعوره بالخواء والرتابة والصغار ، ومفاجآت الجسد ، وعنة الغضب ، والهلع من العدم الذي يتنتظر النفس بعد الموت : هذه بعض الامثلة على الاخطار التي كان عليه ان يكافح ضدها بالمواظبة على التأمل . وهو لا يترجى بالاجمال خيراً من الأدوية التي تقتربها

. . ف ٢ ، ك ٨ )<sup>(٢٨)</sup>

في الغضب ، ك ٢ ، ف ٦ ، ٢ )<sup>(٣٩)</sup>

(٤٠) تسمى مرقوس - اوراليوس عرش الإمبراطورية الرومانية سنة ١٦١ الى يوم وفاته سنة ١٨٠ . وكتب باليونانية سنة ١٧٦ كتابه الى ذاته الذي عرف فيما بعد بالتأملات او الأفكار . « م .. »

الفلسفة : وكان عارفاً بعدم يقين الطبيعتيات ، ولا يريد ان يربط الحياة الخلقية بتصور بعيدته عن الكون والآلهة ؛ كما كان عارفاً بالبهرج الباطل للدروس العامة ، ويعلم مدى عدم جدوا طريقة التأنيب والتغريب التي لا تخلو من فظاظة ومدى بعدها عن الانسانية ؛ وكانت نفسه تنطوي على تهذيب يتناقض واللجوء إلى أسلوب الزجر<sup>(٤١)</sup> . وعلى هذا ، كان يتفادى ما وجد الى ذلك سبيلاً أحکام الرواقية التي لا تخلو من تسرع وغلوطة ؛ فالمحور الذي يدور عليه عزاؤه ليس كون الموت مما لا يؤبه له ؛ بل كان يعتقد بالاحرى ان الكون يسترجع الفرد عن طريق الموت ، فينتشر هذا الفرد في الكل ؛ وبذلك يكن الموت انتقاماً وضمانة لنا من خطر خرف العقل<sup>(٤٢)</sup> .

إن الموضوعة المحورية في تأمله هي بالفعل ارتباط الفرد بالكون ؛ فهذا الارتباط هو الشيء الوحيد الذي يعطي الحياة معنى ، هي المقلبة العارضة بحد ذاتها . وهذا التوكيد على الطبيعة الجوهرية للعالم هو شيء اكثراً واعمق من مجرد الایمان العادي بالعنابة الآلهية . « حتى لو كانت الآلهة لا تبالي بي ولا تحفل بي ، فأنا أعلم انني كائن عاقل ، وأن لي وطنين : روما ما دمت أنا مرقوس - اوراليوس ، والعالم بأسره ما دمت إنساناً ، وإن الخير الأوحد هو ما كان فيه نفع لهذين الوطنين » . هكذا يظل المبدأ الديني الاساسي قائماً حتى في هذه الحال ؛ فالفعل الخالقي أشبه بتفتح للطبيعة الكلية لدى الانسان ؛ وعلى الانسان أن ينتج ، مثلاً تعطي الشجرة ثمارها ، دون ان يدرى انه ينتج<sup>(٤٣)</sup> .

**عاشت الرواقية ، بعد مرقوس - اوراليوس ، حياة خاملة ؛ وأغلب**

(٤١) المصدر نفسه ، ف ٦ ، ٤٠ ، ف ٧٦ ، ٥ ، ف ٥ ، ٦ .

(٤٢) الى ذاته ، ف ٦٤ ، ٦٧ ، ف ٧٥ ، ٧٥ ، ف ٢١ ، ٢١ ، ف ٤ ، ٤ ، ١٠ .

(٤٣) الى ذاته ، ف ١٦ ، ١٨ ، ف ٥٥ ، ٥٥ - ٦٣ ، ٦٣ ، ف ٢٢ ، ٢٢ .

الظن ان فلاسفة المدارس الاخرى كانوا يعرفونها ، ويستخدمونها ، ويشرحونها ، وينتقدونها . وقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات على وجه التعيين ؛ كما أكثر شراح ارسسطو من الاستشهاد بها ليثبتوا تعارضها مع العلم . ومن جهة أخرى ، أمسى منظرو المدرسة الخلقيون ، مع تعازيهم ومواعظهم وتمارينهم الخلقية ، ومع نظرائهم من الكلبيين ، ملكاً مشاعاً بين الجميع ؛ فما قبل المسيحيون والوثنيون على حد سواء يمتحون من معين هذه التعاليم الثر بكل ما يشدون به أزد الأخلاق . وقد تحقق هذا النجاح الباهر وال دائم بدون الرواقيين . وقد رأيناكم ايتدرو واقي العهد الامبراطوري هم أنفسهم عن المعتقد الاختصاصي الصرف الذي ما عاد يقبل به حتى ابقوتوس إلا بسائل الوجдан المهني ؛ وفي الفترة نفسها صار هذا المعتقد - وقد خمدت فيه الحياة أو كادت - هدفاً لهجمات الشراك ، فتم استبداله بأخر : معتقد الاقلاطونيين .

( ٧ )

## الشكية في القرنين الاول والثاني

ان التاريخ الخارجي للشكية شبه مجهول ؛ ففي الفترة الفاصلة بين الملح فيلسوفين شككين على الاطلاق ، إناسيدامس ، وقد عاش فيما يبدو قبيل استهلال التاريخ الميلادي ، وسكسستوس امبيريكوس ، الذي يعود نتاجه في أرجح التقدير الى النصف الثاني من القرن الثاني ، عاش ايضاً شراك آخرون ، ومنهم اغريبا ، في أزمنة يسر تحديدها . تتوافر لنا معرفة كافية بآراء إناسيدامس بفضل خلاصة خطبه البيرونية التي حفظها البيزنطي فوتويوس في مكتبه ( الترقيم ٢١٢ ) . وفي هذه الخلاصة يتبدى إناسيدامس حريصاً في المقام الاول

على تمييز نفسه من أكاديمي عصره ( فيلون السلاسي في اغلب الظن ) ، وكانوا من الرواقيين وان حاربوا الرواقيين ، وكان كل شأنهم ان يضعوا عقائد ثابتة في الفضيلة والرذيلة ، وفي الوجود واللاوجود . والغرض من الكتاب بيان ان الحكم البيروني يصل الى السعادة رغمً عن إدراكه أنه لا يدرك شيئاً عن يقين، لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق التعلق ، مما يتبع له ان ينبعق من الهموم والغموم المتواصلة التي يرزح تحت نيرها اتباع التحل الاخرى . الشكبة اذن ، هي الاخرى ، مدرسة للسعادة والطمأنينة ( الاتراكسيا ) . وقد تعقبت الخطب البيروفية الفلاسفة الوثوقيين في تفاصيل آرائهم ، وسعت في إثر حجج معاكسة لحجتهم في كل ما يتصل بمبادئ الطبيعيات ( العامل والجامد ، الكون والفساد ، الحركة والاحساس ) ، وبمنهج هذه الطبيعيات عينها ( هل الظاهرات علامات على وقائع خفية ، وهل من الممكن الاهتداء الى رابطة علية ) ، وأخيراً بمبادئ الاخلاق ( الخير والشر ، الفضائل ، الغاية ) .

حفظ لنا سكستوس بعضًا من تفاصيل هذه الحاجة ؛ فقد قال إناسيدامس ، مثلاً ، إن كل كون أو توالد مستحيل ، كائناً ما كان الفرض المأمور به : فالجسم لا يمكن أن ينتج الجسم ، سواء أبقي في داخل ذاته( فهو لا ينتج في هذه الحال سوى ذاته ) أم اتحد بجسم آخر : إذ لو اتحد جسم بجسم ثان وأنتج جسمًا ثالثًا ، فليس ثمة ما يمنع ان يتحدد هذا الاخير بوحد من الجسمين السابقين لينتاج جسمًا رابعًا ، وهكذا الى ما لا نهاية . واللاجمسي ( بالمعنى الرواقي للكلمة ، كالخلاء أو المكان او الزمان ) لا يمكن ان ينتج اللاجمسي ؛ فهو بالتعريف غير قابل لل فعل أو للانفعال . ولا يستطيع الجسم ان ينتج اللاجمسي ، كما لا يستطيع الجسمي ان ينتاج الجسم ، مثلاً ان شجرة الدلب لا يمكن ان تلد حصاناً . واضح

للعيان هنا ان الكون ( ذلك هو مُضمر الحاجة كلها ) مقاين على الدوام بتوالد الكائن الحي<sup>(٤٤)</sup> .

ونعرف ايضاً حججه TROPES الثماني ضد العلل<sup>(٤٥)</sup> . أفنطليها في اللامنظور ؟ لكن كيف يمكن للمنظور ان يشهد ( ذلك هو التعبير الذي تعتمده الوثيقية الابيقرورية ) لصالح لامنظور مباین كل المباینة له ، لامنظور ساکن ثابت اذلي على حين ان المنظور عارض وعابر ؟ وكيف يجوز رد علل ظاهرات كثيرة ومتعددة الى هذا الحد الى وحدة جوهـر واحد ( مثل الذرة ) ؟ وكيف نزعـو نظام الكون ( صنيع الابيقروريـن ) الى علل فاعلة بالاتفاق والمصادفة ؟ ولماذا تتصور ( بحسب منهج الابيقروريـن ايضاً ) الافعال والانفعالات في الامنظورات على غرار المنظورات ؟ وما الداعي الى التباـهي ، كما يتباـهون ، بالتقيد بالاحاسيس المشتركة والمـعترف بها من قبل الجميع ، على حين أن الفروض التي يقولـون بها بقصد العناصر فروض مفرقة في خصوصيتها ؟ وبأي حق نقـيد العـلل الخـفـية ، ومنها مثـلاً عـلل الآثار العـلوـية ، بالـعلـلـ التي تـتـمـشـىـ وـفـرـوضـنـا ؟ ولـذا يـنـاقـضـونـ الـظـواـهرـ وـفـرـوضـهـمـ بـالـذـاتـ بـقولـهـمـ بـعـلـلـ منـ شـبـيهـ الـانـحرـافـ ؟ وـواـضـحـ لـلـعـيـانـ انـ هـذـاـ النـقـدـ كـلـهـ يـسـتـهـدـفـ الـابـيـقـرـورـيـةـ .

يتـسـأـلـ إـنـاسـيـدـ اـمـسـ ، في مـعـرـضـ تـقـنـيـدـهـ العـلـامـاتـ : اذا صـحـ بـمـوجـبـ التـعـرـيفـ الرـوـاـقـيـ أنـ «ـ العـلـامـاتـ مـقـدـمـاتـ مـنـظـورـةـ وـمـعـرـوفـةـ منـ الجـمـيعـ وـغـرـضـهـاـ الكـشـفـ عنـ تـالـ خـفـيـ »ـ ، فـكـيفـ لاـ تكونـ الاـشـيـاءـ التي تـتـنـمـ عنـهاـ العـلـامـاتـ مـتـشـابـهـةـ اـيـضاـ فيـ نـظـرـ الجـمـيعـ ، ولـذاـ كـانـتـ حـمـرـةـ الـبـشـرـةـ وـرـطـوبـتـهاـ وـسـرـعـةـ النـبـضـ ، مـثـلاـ ، فيـ نـظـرـ اـطـبـاءـ شـتـىـ

---

(٤٤) ضد الرياضيين ، كـ ٩ ، فـ ٢١٨ - ٢٢٦ .

(٤٥) سكستوس : الاوصاف ، كـ ١ ، فـ ١٨٠ - ١٨٥ .

اعراضأً على أشياء مختلفة أشد الاختلاف<sup>(٤٥)</sup> .  
ونعرف أخيراً القضايا العامة العشر التي حشر فيها إنسيد امس،  
ضد المعرفة الحسية، حجاً ما فتئت تفتني بلا انقطاع . فالحججة الاولى  
تستنتاج من اختلاف الاعضاء بين الحيوانات والانسان ومن اختلاف  
الحيوانات فيما بينها أن لكل نوع احساسه الخاصة : ولعل  
سكستوس اضاف اليها من عنده عرضأً لتفوق الحيوان على الانسان  
( ٦٢ - ٧٧ ) يصيب من الرواية مقتلاً . والحججة الثانية أن اختلاف  
الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف احساسهم . وتبين الحجة الثالثة  
تبالين احساس الانواع المختلفة فيها بينها ، نظراً الى أن الحواس  
المتباعدة تصدر احكاماً متباعدة على الموضوع الواحد ، ونظراً الى ان  
الموضوعات يمكن ان يكون لها من الصفات قدر اكبر او أقل مما ندركه  
منها . وتقول الحجة الرابعة باختلاف احساس النوع الواحد تبعاً  
لاختلاف الظروف ( هلوسة الجنون ، الحلم ، العمر ، الانفعال ،  
الخ ) . وتبين الحجج الخامسة والسادسة والسابعة والتاسمة والتاسعة  
كيف يتبدى لنا المحسوس الواحد مختلفاً ، على حسب موقعه او  
مسافته ، وعلى حسب امتزاجه او عدمه بمحسوسات اخرى ، وعلى  
حسب كميته ، وعلى حسب إضافته الى الشخص الذي يحكم او الى  
المحسوسات الاصرى ، وعلى حسب ندرته . وتنظر الحجة العاشرة  
أخيراً كم تختلف الظواهر باختلاف النظم والقوانين والاعراف  
والعادات<sup>(٤٦)</sup> .

اما الحجج الخمس التي يسندها سكستوس الى شاكك متأخرین ،

(٤٥) ب) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٨ ، ف ٢١٥ .

(٤٦) سكستوس : الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢١ - ١٦٣ : فيليون : في السكر ، فقرة ١٧١ ، طبعة كوهن : ديوجينس الابيرتي ، ك ٩ ، ف ٧٩ - ٨٨ .

ويستند لها ديوجينس الاليرتي الى اغريبا ، فليس وحجج إناسيدامس من طبيعة واحدة ؛ وهي التالية : حجة التخالف ، وهي موجبة لتعليق الحكم بتصادم اختلافات الفلسفه فيما بينهم ، وبينهم وبين العامه ؛ حجة التداعي الى ما لا نهاية ، وهي تتطلب لكل قضية برهاناً ، وتتطلب لهذا البرهان برهاناً جديداً ، وهكذا الى ما لا نهاية ؛ وحجة الاضافة ، وهي تثبت ان حكمنا منوط لا بماهية الاشياء ، وإنما بعلاقتها بنا أو بعلاقتها فيما بينها ؛ حجة الفرض ، وهي تتطلب ، اذا شئنا تقادى التداعي الى ما لا نهاية ، ان نبدأ بفرض لا برهان عليه ؛ حجة التسلسل او الدور ، وهي تثبت اننا لا نقادى الحجة الثانية او الحجة الرابعة إلا بالوقوع في البرهان الدائر الذي يتخذ من النتيجة مقدمة ؛ وبجميع هذه الحجج تتصل لا بالحواس بصفة خاصة ، وإنما بالقضايا والباحث العقلية . وكذلك شأن الحجتين اللتين يتكلم عليهما سكستوس لاحقاً ، حينما يخُرِّب الوثيقى بين وضع أقوال بدأءة ، وعندئذ تكون بلا براهين ، وبين استنتاجها من أقوال اخرى ، وعندئذ يسقط في التداعي الى ما لا نهاية او في الدور<sup>(٤٧)</sup> .

بعد هذه الوفرة من الحجج تأخذنا دهشة عظيمة متى علمنا عن طريق سكستوس أن الشكية عند إناسيدامس هي الطريق الذي يتأنى الى الهرقلية ؛ وسكستوس نفسه يعرض لنا باسمه نظرية كاملة في الطبيعيات تتخذ مبدأ لها الهواء ، فتماثله بالزمان والليل ، وتسلم بنوعين من التغير : الكيفي (كتغير اللون) والمكاني ، وتقر اخيراً للانسان بعقل يصل الى الحقيقة عن طريق الحواس . ومباهنة هذه الوثيقية للشك الريبيي تطرح مشكلة ما وجدت قط حلها ، على الرغم من

(٤٧) سكستوس : الاوصاف ، ك ١ ، ف ١٦٦ - ١٧٧ : ف ١٧٨ - ١٧٩ ؛ ديوجينس الاليرتي ، ك ٩ ، ف ٨٨ - ٨٩ .

أواصر القرابة التي أقر الشكاك في كل أوان وزمان بأنها تربط بين مذهبهم ومذهب هرقلطيوس .

ان الاوصاف او الخطط البيرونية لسكتسوس امبيريقوس ، ومؤلفه الضخم في أحد عشر سفراً ، ضد الرياضيين ، الذي خص الأسفار الستة الاولى منه بالفنون الحرة والرياضيات والنحو والصرف والخطابة والهندسة والحساب والموسيقى ، وخص الأسفار الخمسة الاخيرة بالل一趟ية الفلسفية ، هي عبارة عن خلاصة جامعة للرواقة وخزانة جمع فيها وصنف حججه كافة . وبفضل ميل المدرسة الى المواجهة المبنية على تناقض الفلسفه ، تحتوي هذه المؤلفات على المعلومات التاريخية الوفيرة والثمينة التي كان اعتمادنا عليها حتى الان كبيراً . بيد ان المواجهة بحد ذاتها فقيرة فيها في غالب من الاحيان ، رتبية ، متعبة بلغظتها وبيوستها . وعلى هذا فإن سكتسوس ، الذي أفادنا فائدة جل بتصدد أمور كثيرة ، ما كان ليقينا فائدة تذكر بتصدد مساهمته الشخصية في الشككية لو لا انتنا نجد ، الى جانب هذا السبيل من الحجج وخارج نطاقه ، خطة ايجابية عن منهج تجريبي في المعرفة ، ترسم الملامح العامة لمنطق استقرائي حقيقي . فكثيراً ما يلح سكتسوس على أن احكامنا الظاهرية ، ما دمنا لا نطلب الوصول الى الحقيقة ، كافية في الحياة اليومية العملية ؛ يقول : « لا يعمل الشكاك يد الهدم في الظواهر »<sup>(٤٨)</sup> ؛ فحسب العسل ان يبدو لنا محليناً لذوقنا (دون ان نبحث في ما اذا كان يملك او لا يملك صفة الحلاوة ) حتى نعلم لفورنا هل يخلق بنا او لا ان نطعم منه . للشكاك ايضاً ادن معيار ، وهو « الملاحظة اليومية » التي تتبع اشكالاً أربعة : فللمرء أن يتبع الطبيعة ، او أن يسلس قياد نفسه للانفعالات

---

(٤٨) الاوصاف ، ك ١ ، ف ١٩ - ٢١ .

الضرورية ، أو أن يضبط سلوكه وفق مأثور القرآن والعادات ، أو أن يستخدم أخيراً طرائق الفنون التقنية . ففي جميع هذه الاحوال يدع العقل لضرورة الاشياء ان تهديه عفواً ، بأقل قدر من التدخل من جانبه . ومن هنا كانت النظرية الاجنبية في العلامة ، وهي أساساً وجوهراً نظرية طبيب ( كان سكستوس طبيباً من المدرسة التجريبية )<sup>(٤٩)</sup> الف الملاحظة ودرج عليها<sup>(٥٠)</sup> . وقد ادى بالتصريح التالي : « انتا لا نكافح ضد الرأي العام ولا نريد تقويض الحياة ، كما نعمون بذلك افتراء : فلو انتا حذفنا كل نوع من العلامات ، لكننا خضنا الحرب ضد الحياة ضد الناس ». وبالفعل ، ثمة نوعان من العلامات : العلامة الإشارية ، وهي التي يعتمدتها الوثوقيون الذين يزعمون أنهم يستخلصون الظواهر من أشياء هي بطبعتها محجوبة عنا ، مثل الآلهة والذرات ، والعلامة التذكارية ، وهي التي تذكرنا فقط بشيء آخر كنا لاحظناه من قبل تكراراً مع الشيء الذي نلاحظه الآن . إن للأشياء التي تتبدى للعيان سلسلة قابلاً لأن يقع تحت الملاحظة وبمقتضاه يمكن للمرء أن يتذكر ما الأشياء التي قبلها ، أو ما الأشياء التي بعدها ، أو ما الأشياء التي معها لاحظ شيئاً بعينه ، بحيث اذا ما لاحظ هذا الشيء استذكر للحال تلك الأشياء » . وبهذا المعنى ، فإن فكرة اللزوم او الاستبعاد تميز الانسان من الحيوان<sup>(٥١)</sup> .

هكذا يطفو على مرأى منا على سطح الفلسفة شيء من تلك الطرائق التقنية ، العملية ، الوضعية ، التي تعتمد其 الفنون المستقلة اتم الاستقلال عن الفلسفة : وهذه الفنون المعنقة توسيغ نفسها بدون ، بدون أن يجري تعريفها ، كما الحال لدى الرواقيين ، على أنها درجة

(٤٩) انظر ضد الرياضيين ، ك ١ ، ف ٢٦٠ : الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٦ .

(٥٠) تجدر الاشارة هنا الى ان لقب سكستوس ، امبيريقوس ، يعني التجرببي . « م » .

(٥١) رسائل الى لوقيليوس ، ر ٩٢ ، ٢٥ .

دنيا من علم مزعوم لا حق له إطلاقاً في الوجود .

(٨)

## بعث الأفلاطونية في القرن الثاني

أسباب عديدة حكمت ، بدءاً من القرن الثاني ، تراجع مد الرواقية أمام الأفلاطونية . ولهذا التحول ، بادىء ذي بدء ، مظهر اجتماعي لا مماراة فيه . ففي حياة ابولونيوس الطياني لفيلوستراطس ( الباب الخامس ، ف ٣٢ - ٣٥ ) ، وهي سيرة ذات طابع روائي ، نشاهد مواجهة دارت على مسمع من فسباسيانوس بين الرواقي اوفراتس<sup>(٥٢)</sup> ، صديق الحرية والديمقراطية ، الذي ينصح الامبراطور بالاستقالة ، وبين صاحب السيرة الفيثاغوري والأفلاطوني ابولونيوس الطياني ، المحافظ ، المتعاطف مع النظام الامبراطوري الذي يرى فيه في المقام الاول ضمانة الاستقرار والحريات المحلية ؛ هي اذن مواجهة بين ممثل « الفلسفة الموافقة للطبيعة » ( اوفراتس ) وبين ممثل الفلسفة التي تدعي انها « إلهية إلهام » . وكانت الأفلاطونية المحدثة تجد فلاسفتها ودعاتها من بين الطبقات الميسورة والمثقفة ؛ وهي طبقات لا تحتمل أية دعوة ربانية تجعل من العبد الرقيق فيلسوفاً ؛ وتجهل في الوقت نفسه أي ضرب من النجاح الشعبي ، كمثل ذلك الذي عرفه معلمو الرواقية . والاوساط الطبيعية التي ازدهر فيها هذا التيار الفكري تتوزع بين حلقة من أهل النخبة في مدينة صغيرة ، نظير تلك التي صورها بلوتارخوس الخironي في تصانيفه ، أو وسط منغلق على نفسه من أهل العلم والثقافة ، نظير مدرسة افلوطين في

---

٥٢) أي الفراتي . م . م .

روما في القرن الثالث ، أو جماعة من أهل الظرف والأدب من الوثنين الذين كانوا يجتمعون في نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس ليبقوا على المأثور الهليني حياً . والتهذيب المرهف الذي يتبدى عليه الأفلاطونيون في تصانيف لوقيانوس تقابلة الفظة والجلافة اللتان يعنوها إلى غيرهم من الفلسفه<sup>(٥٣)</sup> . فهنا تتطلب الفلسفة اجتهداداً بطيناً ومراناً شاقاً، وفي الذرى منها تقارب أن تكون مساررة تُحبس عن العامة أكثر منها حقائق برسم الرأي العام .

انه كما نرى وسط آخر ، ولكن كذلك كون آخر وتصور آخر للقدر . يقول سنيكا عن الرواقي الحكيم : « إنه يكبس في أقصر أجل ممكن تصوره من الزمن كثرة من الخير الابدية »<sup>(٥٤)</sup> . ووحدة الحياة الخلقية هذه ، المتجمعة بتمامها على نفسها ، تتناظرها رؤية لكنون هو في كل لحظة وأن ضروري وكامل ، وأحداثه لا تزيد على أن تفصح عن وجود هو على الدوام مطابق لنفسه . وحسب الارادة أن ترتخي فيظهر القلق إلى حيز الوجود ؛ وعندئذ لا يعود القدر يتبدى وكأنه يتحقق في كل لحظة وأن ؛ بل يكون تحققه رويداً رويداً ، بالتدريج ، على مر الزمن . ومع هذا التصور للقدر تقلب رؤية الكون وتتفتت وحدتها ؛ فمحل ترابط الموجودات وتعالقها يحل التسلسل الهرمي لصورة الوجود ، من الصورة الأكثر كمالاً إلى الصورة الأقل كمالاً ؛ وعبر هذه الصور تصعد النفس من منطقة أقل كمالاً إلى منطقة أظهر وأصفى ؛ وتدب الحياة من جديد في جميع الأساطير حول النفس ، ولا يعود من دور آخر للكون سوى أن يقوم لها مقام المسرح .

لا تعود الأفلاطونية اذن مذهبأً انسانياً ، اي رؤية للكون تدور

---

(٥٣) المادبة ، الفصل ٣٧ - ٣٩ عن إيون الأفلاطوني .  
(٥٤) رسائل إلى لوقيليوس ، ف ٩٢ - ٢٥ .

بموجبها عجلة حياة الانسان والفعل الانساني في وسط اجتماعي بشري يشغل نقطة المركز من الاهتمامات والشواغل ؛ وقد كان لـ له الرواقين صلة خاصة بالانسان ، وكان الانسان في نظرهم غاية للكون . وتختلف عن هذا التصور ايمـا اختلاف رؤية للاشياء يكن فيها للنظام الكوني ، للعالم ، قيمة بحد ذاته ، وليس لأنـه مـسـخـرـلـخـدـمـةـ مـوـجـوـدـاتـ عـاقـلـةـ ؛ فـيـفـقـدـ الـاـنـسـانـ بـالـتـالـيـ ، منـ حيثـ هـوـ اـنـسـانـ ، تـفـوـقـهـ وـسـوـدـدـهـ ، وـيـصـيرـ مـعـقـدـ رـجـائـهـ انـ يـنـقـلـبـ الـىـ عـقـلـ خـالـصـ ، ايـ عـقـلـ يـتـأـمـلـ نـظـامـ الـكـوـنـ . بلـ انـ الـاـنـسـانـ الـعـاقـلـ هـوـ ، منـ بـعـضـ الـمـنـاحـيـ ، دونـ الـحـيـوانـ وـالـنبـاتـ مـنـزـلـةـ . يـقـولـ بـلـوتـارـخـوسـ : « لاـ يـأـخـذـنـ عـجـبـ أـحـدـ اـذـاـ ماـ رـأـىـ الـحـيـوانـاتـ الـمـفـتـقـرـةـ الـىـ عـقـلـ تـتـبـعـ الطـبـيـعـةـ خـيـرـاـ مـنـ الـمـوـجـوـدـاتـ الـعـاقـلـةـ ؛ وـمـنـ وـجـهـ النـظـرـ هـذـهـ ، فـانـ الـحـيـوانـاتـ اـدـنـىـ مـنـزـلـةـ حـتـىـ مـنـ الـنبـاتـاتـ الـتـيـ لـمـ تـهـبـهـاـ الطـبـيـعـةـ لـاـ تـمـثـلـاـ وـلـاـ مـيـلـاـ قـابـلـيـنـ لـلـانـحرـافـ عـنـ جـادـةـ الطـبـيـعـةـ »<sup>(٥٠)</sup> .

## (٩) فيلون الاسكندرى

مثل هذه الاحكام الصريحـة الواضـحةـ التي ذهـبتـ اليـهاـ الـافـلاـطـونـيـةـ الـجـديـدـةـ نـلتـقيـهاـ اوـلـاـ بـأـوـلـ لـدـىـ فيـلـونـ الاسـكـنـدـرـيـ (٤٠ـ ٤ـ بـ.ـ مـ)ـ .ـ كـانـ فيـلـونـ عـضـواـ نـافـذاـ فيـ الـجـالـيـةـ الـيـهـودـيـةـ الغـنـيـةـ وـالـزـاهـرـةـ فيـ الاسـكـنـدـرـيـةـ ،ـ وـفـيـ اوـاـخـرـ حـيـاتـهـ ذـهـبـ فيـ وـفـدـ الـىـ روـمـاـ يـرـفـعـ اـلـىـ كـالـيـغـوـلـاـ تـظـلـمـاتـ يـهـودـ المـدـيـنـةـ مـنـ سـوـءـ الـمـعـاـمـلـةـ الـتـيـ يـلـقـونـهاـ مـنـ وـالـيـ مصرـ الـرـومـانـيـ ؛ـ وـكـانـ الثـقـافـةـ الـيـونـانـيـةـ قدـ فـرـضـتـ نـفـسـهاـ عـلـىـ تـلـكـ

<sup>(٥٥)</sup> في حـبـ الذـرـيـةـ ، الفـصـلـ الـاـوـلـ .

الجالية ، حتى صارت وكأنها من أهلها ؛ فلم تكن التوراة تقرأ إلا في الترجمة اليونانية ، وكان المتعلمون من الشباب ينهلون من معين العلوم والفلسفة اليونانية . غير أن قراءة التوراة وشرحها بقياً مع ذلك ، في الإسكندرية كما في كل وسط يهودي آخر ، مركز التأمل والنظر ؛ لكنهم كانوا يفسرون التوراة ، مثلاً ما كان الأغريق يفسرون هوميروس منذ زمن بعيد ، وفق المنهج الرمزي ؛ ومن ثم كان كل ما في التوراة يتحول إلى قصة نفس تقترب من الله أو تبتعد عنه بمقدار تناقضها عن الجسم أو تدانيها منه . ومن هذا القبيل ، مثلاً ، أن كل الفصل الأول من سفر التكوين كان يقول على أنه قصة عقل مطهر مصفي ، خلقه الله وجعل مقامه في وسط الفضائل ؛ وبعدهند صنع الله ، على مثال هذا العقل ، عقلاً أقرب إلى الأرض (آدم) وأعطاء الحس (حواء) سنداً له ومعونة ضرورية ؛ وعن طريق هذا الحس طابع العقل اللذة (الاقعى) فأفسدته ؛ أما ما تبقى من سفر التكوين فهو قصة مختلف الصور التي يعود بها الإنسان كما كان من قبل عقلاً خالصاً ؛ وكان الانبياء أنفسهم يرمون إلى الطرق الثلاث الممكنة لهذه العودة : التمرس بالزهد (يعقوب) ، أو التعلم (أبراهيم) ، أو نعمة عفوية وطبيعية (اسحق) . وبالاعتماد على هذا المنهج دمج فيليون في شرحه جميع الأفكار الفلسفية المعروفة في عصره ؛ فكان نتاجه الضخم بمثابة متحف حقيقي تتبعثر فيه من غير ترتيب خطب التعزية والمواعظ والمسائل المطروحة على الرواية (هل يمكن للحكيم أن يسكر؟) وشذرات من دروس في الجدل أو في الطبيعتيات .

بيد أننا نستطيع أن نستخلص من هذا المزيج بعض أفكار : الفكرة الأساسية منها فكرة إله متعال ، مفارق للعالم ، لا يتصل به إلا عبر وسطاء . والوسيط عند فيليون لا يتعين بطبعته يقدر ما يتميز بوظيفته ؛ فلا سبيل إلى تحديد ماهيته إلا بمعاينة ما يضطلع به من

عمل . ولهذا يسهل ان نفهم لماذا ينقسم الوسيط الى جملة من كيانات متمايزه ؛ فال وسيط هو اللوغوس او الكلمة ، ابن الله ، الذي يرى فيه الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه ؛ كما أنه كل سلسلة « القواعد » ، كالقوة التي تفعل الخير أو تخلق ، والقوة التي تعاقب وتقاخص ؛ وهو الحكمة التي بها يتحدد على نحو غامض لينتاج العالم ؛ وهو اخيراً الملائكة والجن النارية او الهوانية التي تنفذ الاوامر الالهية . وجميع مؤلاء الوسطاء هم ايضاً واسطة النفس في الصعود الى الله ؛ وهذه العودة ، التي تتم بفضل الشعور بهشاشة المحسوسات وبطلانها وعدمهها ( وفيهن يدل على ذلك بالاستعارة بحجج إناسيدامس ) ، لا تؤوب بنا الى الله إلا عن طريق الوسطاء ؛ وبهذا المعنى فإن الحكيم الذي وصل الى حالة العقل الخالص ، والعالم ذاته باعتباره انعكاساً للنظام الالهي ، بما بالنسبة اليها من الوسطاء . زبدة القول أن المنهج الفيلوني يستوعب ويسلسل هرمياً جميع الاشكال والدرجات الممكنة للعبادة التي تربط وثاق النفس الى الله ؛ فقد كان ابرهيم منجماً ، يعرف باسم ابريم ، قبل ان يصل الى درجة أصفى وانقى من التقى . يتسم فكر فيلون بقدر من الالتباس : فلديه ثلقي ورع رجل يهودي يؤمن بأن العلاقة ما بين الله والانسان كثيرة ، ثابتة ، ومن نوع خاص ، فهو يسانده أو يسعفه أو يعاقبه ؛ وتلكم هي التقوى السامية التي كنا رأينا ما أصابت من نجاح لدى الرواقيين . لكن تطالعنا ايضاً فكرة إله متعال ، لا تجمعه بالانسان أي صلة ، ولا وصول إليه إلا بأرواح خالصة ، منفصلة عن العالم وعن ذاتها ، وفي حال من الجذب والانخراط . وعلى هذا النحو يجمع فيلون بين الشكلين الاثنين الذين حللاهما آنفاً للالهيات والتعالى .

من الان فصاعداً سيكون الشغل الشاغل للفيلسوف الافلاطوني المحدث والفيthagوري المحدث تنمية وجهة النظر الاولى ، وجهة نظر

البرع والتقوى وعلاقة الانسان بالله ، للوصول ، بمعزل عن كل صلة بالعالم وبالانسان ، الى لب ذلك الوجود المفارق ، المتعالي ، الذي يقال له المعقول ؛ وهذا في جانب من جوانبه ، وان يكن جانباً ضيقاً ومحدوداً للغاية ، ضرب من الهلينية النقية الخالصة . والحق أن النظرية الرواقية في اللوغوس أو الكلمة ، في الله المسعد للانسان - وهي النظرية التي سنتقىها ثانية لدى المسيحيين - تكاد ان تكون غائبة لدى الوثنيين .

## (١٠) الفيثاغورية المحدثة

أفاقت الفيثاغورية من سباتها في شروط يحف بها اللبس والغموض : في عصر اوغسطس عاش السكستيون SEXTIUS الذين تكلم سنيكا مادحأ عن قواعدهم الخلقدية لشخص الضمير<sup>(٥٦)</sup> ؛ وهذا المنحى الخلقي العملي والزهدي عينه ثلتقيه في لوحة قيبس ، وهي قصة رمزية خلقية تهيمن عليها ، كما لدى فيلون ، فكرة التوبة والندامة التي تتناثل الانسان من حماة اللذة ؛ وبهذه الروح نفسها تتشبع جميع الشذرات الفيثاغورية - المشربة بالافلاطونية - التي حفظها لنا ستوبيوس في منتخباته : محض خلاصات للالخلق الافلاطونية ، مكتوبة باللهجة الدورية<sup>(٥٧)</sup> ، فكرتها الرئيسة هي التالية : « من تبع الآلهة عاش سعيداً ، ومن تبع الاشياء الفانية عاش تعيساً » (ف ٢٦ ، ١٠٣) . وبهذه النزعة الزهدية ترتبط صور

<sup>(٥٦)</sup> رسائل الى لوقيليوس ، بر ٥٩ ، ٦٤ و ٧٣ .

<sup>(٥٧)</sup> الدورية : واحدة من اللهجات الاساسية الاربع للغة اليونانية القديمة . « م » .

محددة عن مصير النفس بعد الممات : فهي تصعد الى السماء التي كانت نزلت منها لتحيي الجسم ؛ وقد انتشرت هذه التصورات على نطاق واسع بدءاً من القرن الأول ق . م ؛ وتلقيها لدى الفرق الإنسانية<sup>(٥٨)</sup> اليهودية ولدى بلوتارخوس على حد سواء<sup>(٥٩)</sup> .

فوق هذه الخلفية من الاخلاق الزهدية ارتفع بناء علم اعداد غرائبي ، يرمي الى تعين طبيعة الوجود المفارق والمعالي بالاعداد وبخصائصها . ويخبرنا واحد من هؤلاء الفيثاغوريين ، موديراتوس القاديسي ، وكان معاصرأ لبلوتارخوس ، كيف ان نظرية المادة التي عرضها افلاطون في تيماؤس كانت في الاصل نظرية الفيثاغوريين قبل ان يأخذها عنهم افلاطون . ووجه الصحة في هذه القصة المبتكرة من بنات الخيال ان علم الاعداد الميتافيزيقي الذي كان موديراتوس يتبااهى به لا يعدو ان يكون ترجمة عددية للميتافيزيقا الافلاطونية ، بالاستعانة بأحد شروح محاورة بارمنيدس<sup>(٦٠)</sup> : فمختلف صور الوجود أشبه بدرجات انبساط الواحد الاولى ؛ فالى جانب هذا الواحد الاول ، الذي يجاوز الوجود او الماهية ، هناك واحد ثان هو الموجود الواقعي او المعقول ، أي المثل ؛ ومن بعده واحد ثالث ، يشارك في المثل ؛ وتحت ثالث الأحاد هذا ، هناك الثانية او المادة التي لا تشارك في المثل ، وان تكون مرتبة على نسقها . هذه الرؤية للكون ستتفدو هي الرؤية المركزية للإفلاطونية الحديثة . أما فيما يتصل باستخدام الاعداد فيقر

(٥٨) الاساثيين : نحلة يهودية ظهرت بوجه الاحتمال في القرن الثاني ق . م وانقرضت في نهاية القرن الاول للميلاد . وكان اتباعها يعيشون حياة تقشف وزهد بعيداً عن المدن ، ويعرفون بالمقسلين . « م . . . »

(٥٩) انظر فرانز كومون : اكاديمية النقش ACADÈMIE DES INSCRIPTIONS جلسة ٢ آباز ١٩٣٦ .

(٦٠) انظر عرض ذلك في سمبليقيوس : شرح الطبيعيات ، ص ٢٢٠ ، طبعة ديباز .

موديراتوس بأنه لا يعدو ان يكون ضرباً من الرمزية المريحة ولا ينفذ الى طبيعة الاشياء . «يلجاً الفيٹاغوریون ، لعجزهم عن الابانة الواضحة بالمقال عن المبادىء الاولى ، الى العدد ليعرضوها . وهم يطلقون اسم الواحد على سبب الاتحاد ، على العلة التي تجعل كل شيء مُؤلِّفًا ؛ واسم الاثنين على سبب الغيرية والانقسامية والتغيير»<sup>(٦١)</sup> . زبدة القول ان الفيٹاغوري يعرف العدد لا كمنطلق الى علم مستقل بذاته ، بل كمنهج للنفاذ الى الوجود غير الحسي . تلک هي الفيٹاغورية التي غالباً ما تتراجع اصداؤها في مؤلفات فيليون الذي يأخذ عن تيماؤس ، وهي المحاورة التي شرح موديراتوس نفسه فقرة منها تتصل بالنسبة العددية في النفس<sup>(٦٢)</sup> . وتلک هي فيٹاغورية نیقوماخوس الجیراسي في كتابه الالهیات الحسابیة .

## (١١) بلوتارخوس الخیروني

تنھال علينا من كل صوب ، على امتداد ذینک القرنين ، الأدلة التي تشهد على الحظوة المتعاظمة التي حظيت بها مؤلفات افلاطون : فقد تکاثرت شروحها وتعددت ، وبخاصة ما اتصل منها بمحاورة تیماوس . وقد ثار الجدل على وجه التعيین بقصد مسألة معرفة هل كانت مقتضيات العرض هي التي أملت على افلاطون ان يصور العالم في هذه المحاورة حادثاً ، أم هل كان يعتقد على العكس بقدمه . وكان فيليون ردًّا على من ذهب من « المؤولين هذا المذهب بالاستشهاد بحرف

(٦١) فورفوریوس : حیاة فیٹاغورس ، ف ٤٨ - ٤٩ .

(٦٢) ابروقلوس: شرح تیماوس ، الشذرة ١٤٤ .

أقوال أفلاطون ، الذي تكلم عن إله أب خالق POIETES ، فاطر ، وكذلك بتأويل ارسسطو لأقواله هذه<sup>(٦٣)</sup> . أما بلوتارخوس<sup>(٦٤)</sup> ، الذي عالج بالاحرى مسألة خلق النفس ، فقد خلص الى الاستنتاج ، في الاتجاه نفسه ، بأن النفس خلقت قبل الجسم : وإلا كانت سنتقوض قيمة الحاجة الأفلاطونية ضد الملاحظة ، تلك الحاجة التي تستند الى أسبقية النفس على الجسم . غير ان التأويل المعاكس ، القائل بقدم العالم ، فرض نفسه في نهاية المطاف بصورة تامة ، إلا على المفكرين المسيحيين الذين كانوا يعتمدون في محاجتهم على تيماؤس .

جرى على نطاق واسع ايضاً محاكاة الأساطير عن القدر . وقد فعل بلوتارخوس ذلك مراراً عدة . وفي احدى هذه الأساطير ترتقي النفوس بعد الممات نحو السماء ، فتجتاز اول الأمر نهرًا سماوياً ، وتصل الى القمر ، حيث تقيم منها من لم تكن شريكة او دنسة ؛ وهناك يكون موت ثانٌ ، وبما أن النفس تكون فارقت الجسم ، كذلك يفارق العقل النفس ويدعها في القمر ليواي صعوده عبر الافلاك السماوية : وهذه فكرة أولية ستتكرر في صيغ شتى<sup>(٦٥)</sup> . وفي هذه الأساطير يختفي تماماً هادس<sup>(٦٦)</sup> العالم السفلي ؛ فالكون بأسره يغدو مسرحاً لقدر النفس .

ترتبط افلاطونية بلوتارخوس بردة فعل قومية بالغة القوة تأييداً للتقاليد الدينية اليونانية ، وفي الوقت نفسه بنقد يتصف بشيء من العنف يستهدف الوثائق الكبرى اللاحقة على ارسسطو : وقد قرن

(٦٣) في لافسادية العالم ، الفصل الرابع .

(٦٤) في تولد النفس حسب محاورة تيماؤس .

(٦٥) عن الوجه الذي هي القمر ، الخاتمة .

(٦٦) هادس : في الميتولوجيا الاغريقية إله العالم السفلي ومملكة الاموات . « م » .

منافحته عن العرافة الدلفية<sup>(٦٧)</sup> باحتاج على التأويل العقلاني للالهة ، سواء التأويل الذي يردها الى ملائكة وانفعالات للنفس او تأويل الرواقيين الذين جعلوا منها قوى طبيعية<sup>(٦٨)</sup> . وبلوتارخوس هو الرجل الذي كان في آن واحد لاهوتيًّا وكاهناً وفلاسفةً ، فما شاء ان يتخل عن قلامة ظفر من الميراث اليوناني ، وتطلع فضلاً عن ذلك الى إغناه بكل ميراث العبادات المصرية الایزيسية .

(١٢)

## قايوس ، البيinous ، وابولايوس . نومانيوس

حفظت لنا عدة مخطوطات ، باسم القيوس ، مؤلفاً بعنوان مدخل الى عقائد افلاطون ؛ وكما أثبت فرويدنثال ذلك ، فإن المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب هو البيinous ، الافلاطوني الذي كان معلم جاليينوس في ازمير سنة ١٥٢ ، بعد ان كان بيوره تلميذاً لقايوس في اثينا . ومن جهة اخرى ، أثبت السيد سنكو أن ابوالايوس ، الذي اقام في اثينا نحو سنة ١٤٠ ، حرد مصنفه في معتقد افلاطون آخذًا عن الدرس عليه الذي اخذ عنه الـبيinous ، أي درس قايوس . ويتبين لنا من هذين المصطفين كيف كان قايوس مضطراً الى إدخال مواد التعليم الافلاطوني في الاطار الذي بات تقليديًّا : منطق ، وطبيعتيات ، واخلاق ؛ وطالعنا فيما تصورات تقول بقدم العالم ، وبإله مفارق تتبع طبيعته بنفرين مزدوجين ( لا شرير ولا خير ؛ لا بصفة ولا بغير صفة ) على مثال

(٦٧) نسبة الى دلفي او دلفوروم : مدينة يونانية فيها معبد لابولون اشتهر بعرفته .

• " م "

(٦٨) في الحب ، الفصل ١٢ .

الواحد الذي تتكلم عنه محاورة بارمنيدس لفلاطون ، ولا سبيل الى معرفته إلا بوحد من اثنين : إما بمنهج التجريد وإما بمنهج المائة .

من الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفات الأفلاطونيين في نهاية القرن الثاني ، سويروس واتيكوس وهربيقراسيون واقرونبيوس ، وعلى الاخص نومانبيوس ، نستطيع ان نستنتج ان التصور الأفلاطوني للعالم قد تحدد وتثبت في معالله الكبرى بصورة نهائية . وقد وضع نومانبيوس ، في عهد الانطونيين<sup>(٦٩)</sup> ، كتاباً يرد فيه على ما ذهب اليه انطيوخوس من مماثلة أفالاطون بالرواقيين ، ويطالب بالاستقلال للأفلاطونية التي جعل بينها وبين موسى صلة قربى ، نظير ما كان فعل فيلون<sup>(٧٠)</sup> . ومعروفة عندنا نظريته في الآلهة الثلاثة : ففي الاعلى العقل الاول(او الخير في ذاته) خالق المعمولات قاطبة؛ وتحتة الآله الصانع، خالق العالم الحسي ؛ واحيراً العالم ، الآله الثالث ؛ وهذا لا يزيد على ان يكون تأييلاً لمحاورة تيماؤس<sup>(٧١)</sup> . ونعرف ايضاً ، عن طريق أبروكلوس<sup>(٧٢)</sup> ، انه كان يعتقد في وجود هادس سماوي ، فوصف حركة النفوس فيه بين ذهاب وإياب .

(٦٩) الانطونيين : اسم يطلق على الاباطرة الرومانيين الذين ملكوا بين ٩٦ و ١٩٢ ، وهم نرفا ، ترايانوس ، هدريانوس ، انطونيوس التقى ، مرقوس اوراليوس ، كومودوس . وقد بلغت روما في عهدهم أوجهها . « م » .

(٧٠) بقصد الفروق بين الاكاديبيين وأفالاطون ، نقلاً عن اوسبابيوس : التحضر الانجليزي ، لـ ، ف ٥ .

(٧١) في مصنف عنوانه في الخير وندين يمعركتنا به لشواهد اوسبابيوس ايضاً .

(٧٢) شرح محاورة الجمهورية ، م ٢ ، ف ١١ ، ٩٦ ، طبعة كرول .

## (١٣) بعث الاسطوطاليسيه

كانت الاسطوطاليسيه أقل شعبية بكثير من الافلاطونية ، وأقل منها قابلية بكثير ايضاً للتزاوج مع معتقدات العصر العامة ؛ وتدبر بانبعاثها في القرن الثاني لاقبال الناس عصرئذ على المذاهب القديمة . وقد مال المشائخ ، منذ أن نشر اندرونيقيوس مؤلفات ارسسطو نحو سنة ٥٥ق.م ، الى طلب المغزى الدقيق لكلام المعلم أكثر مما سعوا الى تطوير معرفة الطبيعة حسب منهجه . ومن هنا كانت تلك الكثرة من الشروح التي ضاعت منها أولاها : شروح ادراستوس ( في عهد هدريانوس ) ؛ وأقدم الشروح التي وصلتنا هي شروح الاسكندر الافروديسي على ما وراء الطبيعة ، وعلى التحليلات الاولى ، وعلى الموضع وعلى مغالطات السفسطائيين ، واخيراً الشروح على في الاحساس والآثار العلوية، وإليها ينبغي أن نضيف الشروح على في النفس وفي القدر ؛ ويعود تاريخ هذه الشروح الى اواخر القرن الثاني . وفي زمن لاحق غدت دراسة ارسسطو وشراحه تمرينأ إجبارياً في كل مدرسة فلسفية ؛ وغالباً ما كانت مطالعة شرح من شروح ارسسطو هي المنطلق لافلسطين في تصانيفه ( مثال ذلك *الناسوعات* ، ت ٤ ، ف ٦ ) ؛ وعلى هذا المنوال اختفت المشائخ من جديد كمدرسة امام النجاح الساحق للافلاطونية ، فيما تواصلت شروح ارسسطو الى نهاية العصور القديمة ؛ ولم يكن كتاب ايساغوجي الشهير لفورفوريوس ، تلميذ افلسطين ، الذي عرف رواجاً كبيراً في الغرب في العصور الوسطى بفضل ترجمة لاتينية قام بها بويثيوس ، لم يكن إلا مدخلاً لدراسة مقولات ارسسطو . وأشهر هؤلاء الشرح ثامسطيوس ( النصف الثاني من القرن الرابع ) ، وعلى الاخص سمبليقيوس الذي تتضمن شروحه

على المقولات وعلى السمع الطبيعي وعلى مصنف في السماء ثروة مدهشة من المعلومات<sup>(٧٣)</sup>. وترتبط هذه الشروح، دونما لأم بالشرح السريانية ، والعربية ، وأخيراً بالشرح التي كتبت في الغرب ابتداء من القرن الثالث عشر ، بدون أن يغيب عن الشرح البيزنطيون الذين كان رائدتهم يوحنا فيليوبون ( مطلع القرن السادس ) .

ان ما ثوراً كهذا ، سار التابعون على سنته بذكاء ومثابرة - ونحن لم نتحدث هنا إلا عن بدايته - له في الواقع أهمية تاريخية فائقة لا تكون مغالين منها غالينا فيها؛ وعن طريق هذا المؤثر تنوّلت بعض الطرائق في وضع القضايا الفلسفية وبعض الطرائق في تصنيف الأفكار ، فأشرب بها الفكر الغربي إشراباً عميقاً . ونستطيع ان نخرب مثالاً على ذلك المناقشة التي بدأت مع ثيوفراستوس وتواصلت على امتداد العصور الوسطى حول طبيعة العقول والمعرفة العقلية حسب فصل غامض لارسطو (انظر ص ٣٠ من المجلد الاول من تاريخنا هذا) .

يروي ثامسطيوس ان ثيوفراستوس كان يؤول على الوجه التالي مذهب المعلم : فالحقيقة العقلية هي كشف الصور المعقولة ، المتضمنة في المحسوسات ، بقوة عقل سالب ينتقل به الى الايجابية عقل عامل . وقد وضع بقصد هذه النظرية المصوّبات الثلاث التالية : « لا نعلم هل العقل المنفعل مستفاد او مباطن ؛ ونجهل بعد ذلك طبيعة الانفعال الذي يتعرض له هذا العقل ؛ إذ لو كان أصل المعرفة العقلية في الاحساس ، لتعين أن يقع العقل تحت فعل الجسم ؛ ولكن كيف يمكن له ذلك ان يكن لاجسمياً ؟ وكيف يمكن أن يكون سيد تعقله ، ما دام

(٧٣) نشرت الشروح اليونانية من قبل اكاديمية برلين : COMMENTARIA IN ARIS- TOTELM GRAECA, EDITA CONSILIO ET AUCTORITATE ACA-DAMIAE REGIAE BORUSSICAE، في ٢٢ مجلداً و ٣ مجلدات اضافية .

لا شيء ينفع من تقاء نفسه؟ وخيراً، إن لم يكن العقل شيئاً بالفعل، وإنما كله بالقوة، فبم يختلف عن الهيولي الأول؟ وليس الصعوبات بقصد العقل الفعال بأقل من ذلك؛ إذ يتعدد علينا أن نبني كيف يأتي هذا العقل إلى النفس؟ وإن يكن مباطناً لها، فما علة النسيان والخطأ والكذب؟»<sup>(٧٤)</sup>.

نعرف من رواية الاسكندر الافروديسي<sup>(٧٥)</sup> ما الحل الذي وجده معلمه ارسطوقليس لهذه الصعوبات؛ ولسوف نرى أنه استوحاه من الرواقية (ومما زاد الموضوع عوضاً الخلط منذ قديم الأزمان بين ارسطوقليس وارسطوطالس، وبالتالي إسناد أفكار الأول إلى ارسطو نفسه). فقد سلم ارسطوقليس بادئ ذي بدء بأن ما أسماه ارسطو بالعقل الهيولي أو العقل بالقوة عقل ينمو بصورة طبيعية، كسائر الملائكة الأخرى، مع تقدم العمر ويملك المقدرة على التجريد. بيد أن هذا النشاط، المبطن للنفس، ما هو بممكناً إلا بفضل عقل خارجي المصدر، عقل خالص، الهي، مبثوث في كل جزء من الهيولي، وكأنه جوهر في جوهر، يخترق كل شيء ويوجد في كل جسم أياً كان. فإذا ما لاقى هذا العقل بالفعل مزيجاً جسمياً مواتياً، فعل عن طريقه كأنه أداة له، فيقال عندئذ إننا نتعقل. وعليه، ما عقلنا الهيولي أو بالقوة، شيمته في ذلك شيمـة ملائكتنا الأخرى كافة، سوى تركيب عضوي معين يمكن أن يقوم للتعقل مقام الأداة.

تجيب هذه النظرية عن اعتراضات ثيوفراستوس؛ غير أن الاسكندر الافروديسي يقدر أنها تشد أكثر مما ينبغي عن رأي المعلم.

<sup>(٧٤)</sup> حسب رواية ثامسطيوس، في النفس، طبعة هاينز، ص ١١٧.  
<sup>(٧٥)</sup> في كتاب النفس، طبعة ج. بيونز، ص ١١٠. انظر بالمقابل كتاب ب. مورو، وقد أخذنا عنه في الفقرة ١٢ (راجع ثبت المراجع أدناه).

وعنده أن من الضروري التمييز بين عقول أربعة : اولاً العقل بالقوة ، العقل الهيولي ، وهو القدرة على استقبال الصور ، مثله مثل الصفحة البيضاء ، وهذا العقل هو غير المادة الأولى ، لأنه لا يصير هذا الشيء أو ذاك بصفة خاصة ، ولأنه لا ينفع مثلاً المادة . ثانياً العقل المستقادر ، أو العقل من حيث هو استعداد ، وهو يتولد متى ما تعلق العقل ما هو كلي بفضل الصور من الهيولي بالتجريد ؛ وهذا العقل هو جملة التعلقات التي تكون دوماً في متناولنا ، مثلاً العلم في متناول العالم ، على الرغم من أنه لا يكون حاضراً في عقله على الدوام بصورة فعلية . راخيراً العقل بالفعل ، وهو التعلم الفعلي الذي تكون فيه الذات هي هي موضوعها .

تصف هذه العقول الثلاثة الأطوار الثلاثة للنشاط العقلي : من القوة إلى الاستعداد ، ومن الاستعداد إلى الفعل . والعقل الرابع هو العقل الفعال ، العلة التي تنتقل بالمعقولات بالقوة إلى الفعل . ويتبعن وبالتالي أن يكون هو نفسه معقولاً بالفعل ، بطبعته بالذات ، مفارقأ ، بلا مزيج . ولم يكن أمام الأفروديسي مناص من أن يتعرف في هذا العقل الفعال ، لا ملكرة من ملكات النفس كما من قبل ، وإنما الفعل الخالص ، تعلم التعلم ، وبكلمة واحدة إله ارسطو . الله اذن هو عامل عمل العقل فيينا ؛ وما هذه رؤية في الله ، وإنما ، اذا جاز القول ، رؤية بالله . وعن طريق الاسكندر الأفروديسي يتأنى بنا التأمل في طبيعة المعرفة العقلية وموضوعها لدى المشائين كما لدى الأفلاطونيين ، لا إلى العلم ، بل إلى اللاهوت .

## ثبت المراجع

- I et II. — ROBIOU, *De l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.
- G. BOISSIER, *La Fin du paganisme*.
- DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 1856.
- T. ZIELINSKI, Science grecque et science romaine, *Scientia*, XXVII, janvier 1933.
- F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949.
- J. GAGÉ, La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques), *Revue philosophique*, 1959, p. 73-100,
- III. — *Musonii Rufi fragmenta* ostendit O. HENSE, coll. Teubner, 1905.
- IV. — MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, Paris; *Etudes morales sur l'antiquité; l'examen de conscience*.
- R. WALTZ, *La Vie politique de Sénèque*, 1909.
- E. ALBERTINI, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, 1923.
- F. PRÉCHAC, Sénèque, lecture royale sous le dernier Valois, *Bulletin Budé*, mars 1950, p. 185-205.
- V. — L. WEBER, La Morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral, *Revue de Métaphysique*, 1905.

- A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
- A. BONHOEFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894.
- A. BONHOEFFER, *Epiktet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
- J. BRUNS, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897.
- T. COLLARDEAU, *Etude sur Epictète*, 1903.
- Les Entretiens d'Epiciète*, traduction par COURDAVEAUX, 1908.
- EPICTÈTE, *Les Entretiens*, trad. SOUILHE, Paris (Collection Budé).
- A. JAGU, *Epictète et Platon*, Paris, 1946.
- B. L. HYMANS, *Askesis, Notes on Epictete educational system*, Assen, 1959.
- VI. — E. RENAN, *Marc-Aurèle*, Paris, 1881.
- Pensées de Marc-Aurèle*, trad. COUAT, Bordeaux, 1904; édition et traduction par TRANNOY, dans la collection G. Budé, 1925.
- VII. — V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 1887, 2<sup>e</sup> édit., 1923.
- GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
- L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies*, par J. GRENIER et G. GORON, Paris, 1948.
- E. BRÉHIER, Les tropes d'Enésidème, *Rev. des Et. anc.*, XX, 1918, p. 69 sq.; et *Etudes de Phil. ant.*, 1955, p. 185.
- K. DEICHGRAEBER, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930.
- M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milan, 1950.
- J. GRENIER, L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec, *Revue philosophique*, 1957, p. 357.
- IX. — PHILON, *Allégories des Saintes Lois*, édit. et trad. par E. BRÉHIER, Paris, 1908.
- E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 2<sup>e</sup> édit., 1924.
- PHILON, *La migration d'Abraham*, trad. R. CADIOU, Paris, 1957; les éditions de WENDLAND et de COLSON-WHITAKER (Coll. Loeb, 1939).
- Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, édit. ARNALDEZ, POUILLOUX, MONDÈSERT, Paris, 1961 et suiv.
- E. R. GOODENOUGH, *By light, light*, New Haven, 1935; *The politics of Philo Judaeus, Practice and theory*, New Haven, 1938; *An*

- INTRODUCTION
- Introduction to Philo Judaeus*, New Haven, 1940.
- H. WOLFSON, *Philon*, Cambridge Mass., 1948.
- J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.
- X. — J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris; *De Pythagore aux apôtres*, Paris, 1956.
- Sur le *Tableau de Cébès*, v. Ch. PICARD, Remarques sur l'Apolo<sup>g</sup>e dit de Prodicos, *Revue archéologique*, 1953, p. 31; M. DAVID, Leibniz et le Tableau de Cébès, *Revue philosophique*, 1961, p. 39 sqq.
- XI. — B. LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.
- VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869, 1873.
- O. GRÉARD, *De La Morale de Plutarque*, 1865.
- E. GUIMET, *Plutarque et l'Egypte*, 1898.
- PLUTARQUE, Dialogues édités par R. FLACELIÈRE: sur les oracles de la Pythie, Paris, 1937; sur l'E de Delphes, 1941; sur la disparition des oracles, 1947. Cf. *Le Banquet des sept Sages*, éd. DE FRADAS, 1954, Paris; et *De la musique*, éd. F. Lasserre, 1954.
- D. BABUT, *Plutarque le stoïcisme* (à paraître).
- XII. — FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, 1879, III, p. 322.
- T. SINKO, De Apulæi et Albini platonicæ adumbratione (*Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov.*, t. XLI, p. 129), Cracovie, 1905.
- P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908.
- P. MONCEAUX, *Apulée, roman et magie*, 1888; *Les Africains. Etude sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, 1894.
- ALBINOS. *Epitome*, éd. P. LOUIS, 1945.
- R. LE CORRE, le prologue d'Albinus, *Rev. phil.*, 1956, p. 28.
- C.-J. DE VOCEL, La théorie de L'*anēlou* chez Platon et dans la tradition platonicienne, *Rev. phil.*, 1959, p. 21.
- XIII. — O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. BARBOTIN, Paris, 1953.
- Paul MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège et Paris, 1942.
- P. Thillet, *Le De fato d'Alexandre d'Aphrodise* (à paraître).

## الفصل السابع

# تطور الافلاطونية المحدثة

### (١) افلاطين

الافلاطونية المحدثة هي في جوهرها، كما رأينا، طريقة للوصول الى وجود معقول وبناء او وصف لهذا الوجود . وأفاد خطاً يمكن ان نقع فيه هو أن نعتقد أن الوظيفة الاساسية لهذا الوجود المعقول تفسير المحسوس ؛ فبيت القصيد في المقام الاول الانتقال من دائرة تكون فيها المعرفة والسعادة مستحيلتين الى دائرة تكونان فيها ممكتتين ؛ والمشابهة التي يمكن بفضلها الانتقال من دائرة الى أخرى ، ما دام المحسوس صورة المعقول ، لا تكونن أهميتها في تفسيرها للعالم الحسي بقدر ما تكمن في قدرتها على الاصفال الى ما هو موجود في ذاته دونما صلة بالعالم . فحياة الآلهة ، في الاسطورة ، لا ضلعا لها بعالم البشر؛ كذلك فإن الوجود المعقول لدى افلاطين لا يعرف العالم ولا ينزل اليه ؛ وذهنيته ، في حال التدقير فيها الى الحد الاقصى ، ذهنية ميثولوجية . سجل القرن الثالث ، والقرنان التاليان له ، محاولة في اطار الوثنية لتعقل بنية ذلك الوجود وصوره وتعابيره . وما فلسفة ذلك العصر إلا

طريقة في وصف المناظر الميتافيزيقية التي تنتقل إليها النفس بضرب من المران الروحي .

كان من المؤسسين الأوائل للافلاطونية المحدثة امونيوس ساكاس<sup>(١)</sup> ، الذي عُلم في الاسكندرية بين ٢٢٢ و ٢٤٣ على أقل تقدير وكشف لأفلاطين ، وكان قد ناهز الثامنة والعشرين من العمر ، عن الفلسفة الحقيقة ؛ ولا نعرف عن شخصه شيئاً كثيراً ؛ ولم يدون آراءه ؛ ولا نعرف من تلاميذه ، علاوة على افلاطين ، غير دارس النصوص لونجينوس ، وهرانيوس ، واخيراً شخصاً يدعى اوريجانوس ، وليس ثمة سبب وجيه يحملنا على الافتراض بأنه هو هو اوريجانس المسيحي ، وإن عاش في العصر نفسه ؛ وفيما عدا ذلك نجهل جهلاً مطبياً بالتعليم الذي كان يُدرِّس في مدرسة امونيوس . ويتحتم علينا ان ننتظر القرن الخامس قبل ان نسمع نيماسيوس وهاروقليس يحدثاننا عن أفكار امونيوس،ولا وجود لدليل قاطع يثبت انهما يقصدان فعلاً امونيوس ساكاس . يتذرع علينا اذن أن نعين بدقة دور هذا المعلم المحبوب في تكوين فكر افلاطين .

تتلذد افلاطين (٢٠٥ - ٢٧٠) على امونيوس من ٢٣٢ الى ٢٤٣ ، وفارقه ليواكب الامبراطور غورديانوس في حملته على الفرس ؛ وفي سنة ٢٤٥ قدم الى روما وليث فيها الى حين مماته ؛ وقد اجتمع له فيها بضعة تلامذة متحمسين ، ومنها فورفوريوس أمين سره . وبناء على إلحاح هؤلاء التلامذة ، على ما يلوح ، قرر قراره بعد طول تأخير ، في سنة ٢٥٥ ، ان يكتب وينشر . فراح يدون على عجل وبدون مراجعة ، ناركا لفورفوريوس مهمة تصحيح الاخطاء غير المقصودة ؛ وعلى هذا

---

(١) ساكاس : الحمال . وقد لقب كذلك ، فيما يقال ، لأنَّه كان حمَّالاً قبل ان يشتغل بالفلسفة . « م » .

المنوال رأى النور ، بالترتيب الذي بيّنه فورفوريوس في كتابه عن حياة افلوطين ، الرسائل الأربع والخمسون التي جمعها فورفوريوس ، بعد وفاة افلوطين ، في مصنف واحد وزعها على ستة اقسام ، في كل قسم تسع رسائل ، فسميت بالتأسوعات ENNÉADES. ويظهر أن هذه الرسائل تعكس بأمانة تعليمه الشفهي ؛ فهي لا تتضمن عرضاً ملائماً ومطرياً للمذهب ، وإنما هي سلسلة محاضرات لتوضيح نقاط خاصة ، مثل قيمة التجنيد ، وكيفية نزول النفس إلى الجسم واتحادها به ، ومشكلة الذاكرة في مختلف أنواع النفوس ، بدءاً من النفس البشرية وانتهاء بنفس العالم .. ولكنها تدرسها جميعها بدألة رؤية الكون إيجابية ، فاعلة وحاضرة على طول الخط .

ليست رؤية الكون هذه وقفاً على افلوطين ؛ فقد ارتسمت معالمها الأولى ، كما رأينا ، لدى بوزيدونيوس حين ميّز وصنف في ترتيب معين ما كانت الرواقية تجمله في كل واحد : الله ، القدر ، الطبيعة ؛ ثم توضحت وتثبتت ، كما رأينا ، لدى موديراتوس بنظريته في الوحدة الثلاثية . فما مبدأ تلك الرؤية ؟ لقد وجدنا الرواقيين ( وأفلوطين يأخذ بوجهة نظرهم حرفيًا ) يقولون إن درجة وجود موجود من الموجودات ترهن بدرجة اتحاد أجزائه ، بدءاً من كومة الحجارة ، التي لا تعدو أجزاءها أن تكون متصافقة بدون التحام ، ومروراً بجسم جماعي مثل الجمدة أو الجيش ، وانتهاء بالكائن الحي الذي تتماسك أجزاءه كلها بتوتر النفس . ومن الممكن أن نتصور أن يتعاظم الاتحاد ويتوثق إلى حد انصهار الأجزاء بحيث يتعدى عليها أكثر فأكثر أن تعود إلى الانفصال : على هذا المنوال نستطيع الكلام بدون تباين في المعنى عن أجزاء جسم حي وعن أجزاء علم ؛ ففي الجسم الحي تكون الأجزاء متصافرة ، ولكنها منفصلة موضعياً ؛ وفي العلم يكون الجزء عبارة عن قضية، وكل قضية تشتمل بالقوة على القضايا الأخرى كافة : من

هنا نتبين كيف أن زيادة درجة واحدة في الاتحاد قمينة بأن تنقلنا من الجسمى إلى الروحى .

لكن كل وجود لا يكون فيه اتحاد الاجزاء كاملا يفترض وجود وحدة اكثرا كاما فوقه ؛ ومن ذلك ان التجاذب المتبادل بين اجزاء الجسم الحي أو اجزاء العالم يفترض وجود وحدة أتم فوقه ، هي وحدة النفس التي تحتوى هذه الاجزاء ؛ كما أن وحدة قضايا علم من العلوم تفترض وحدة العقل الذى يمسك بها جميعا . ولو لا هذه الوحدة العليا لتناثر كل ما في الوجود وتفتت وخسر وجوده . فلا وجود لشيء إلا بالواحد ؛ وقد جانب ارسطو الصواب حينما قال إن الوجود والواحد قابلان دوما لأن يقوم واحدهما مقام الآخر : فالوجود تابع دوما في الواقع للواحد ، والواحد هو مبدأ الوجود . ولكن ذلك بشرط ، وهو إلا تكون هذه الوحدة وحدة شكليّة خالصة وفارغة ، بل أن تتضمن كل الوجود الذي سيتظاهر في نتاجها : فنفس الكائن الحي تحتوي فيها ، في صورة اصول بذرية لا ينفصل بعضها عن بعض ، كل تقاصيل الجسم ؛ فلا وجود فعلي إلا ويصدر عنها . ومن هذا الشرط تتبيّن لنا أهمية نمط المعقولة الذي يعتمد افلاطون : فوجود الموجود لا يمكن إدراكه إلا بإرجاعه إلى وحدة أكمل<sup>(٢)</sup> .

على ان افلاطون نبذ النظرية الرواقية بتمامها ، وان استخدم بين الحين والأخر أقوالها ؛ فعند الرواقيين كانت علة الاتحاد، كما ذكر ، نشاطا مصدره العامل الذي ينفذ الى المادة فيمسك بتوتره اجزاءها . أما عند افلاطون فكل وحدة هي على الدوام ، بقدر أو بأخر ، من نوع وحدة علم من العلوم؛ فالعقل في العلم واحد لأنه يتأمل موضوعا واحدا؛ وما يضفي وحدة على الوجود الأدنى هو تأمل المبدأ الأعلى<sup>(٣)</sup> . والقول

---

(٢) التاسوعات ، التاسوعة ٦ ، الرسالة ٩ .      (٣) التاسوعة الثالثة ، الرسالة الثامنة .

بأن الواحد هو مبدأ الوجود يعدل القول بأن الوجود الحقيقي الوحيد هو التأمل . فليس العقل وحده تأملاً لموضوعه ، بل الطبيعة أيضاً تأمل ، تأمل ضمني ، صامت ، لأشعوري ، للنموذج المعمول الذي تحاول محاكاته : فالحيوان أو النبات أو أي شيء من الأشياء لا تحصل على صورتها ( بالمعنى الارسطي للكلمة ) إلا بقدر ما تتأمل النموذج المثالي المنعكس فيها . يبقى المبدأ الأعلى اذن في ذاته ، في كماله وسكونه الذي لا يحول ولا يتبدل : فلا شيء منه ، من نشاطه ، ينتقل إلى الوجود الأدنى ، وذلك لأن الموجودات ، مثلها مثل الأشياء الجميلة ، لا تكون قادرة على استقباله إلا بقدر ما يملؤها هو بنوره وانعكاسه .

على أنه لا مناص لنا ، إذا شئنا أن نفهم مذهبه على الوجه الصحيح ، من أن نستحضر في اذهاننا الصورة الثابتة لكون واحد ، متناهٍ ، ازلي ، ذي نظام مماثل دوماً لذاته ، استحوذ على عقل افلاطين كما على عقول سائر معاصريه ؛ واتماً بدالة هذه الصورة يتخذ مذهبه الميتافيزيقي معنى . فالمعطى الأول هو وحدة العالم الحسي ، وما الموجودات المعقولة التي يتبع لها هذا العالم الحسي إلا هذا العالم عينه وقد زاد اندغاماً وتجرد بنوع ما من ماديته . وكل البناء الميتافيزيقي الذي شاده افلاطين يخسر الكثير من معناه إن لم نسلم ، إلى جانب وحدانية العالم ، بوحنته ، وتجاذب أجزائه ، وقدمه ، وبمركزية الأرض له<sup>(٤)</sup> .

على هذا النحو يمكن ان نفهم النظرية الافلاطينية في المبادئ او الاقانيم : فالمبدأ الأول هو الواحد او الأول ، وهو ما لا يكون فيه وجود بعد لأي انقسام ؛ فهو لا شيء ، إذ لا وجود فيه لشيء متمايز ؛ وهو كل شيء ، لأنه قوة الأشياء قاطبة ؛ فهو أشبه بالواحد الذي تتكلم

---

(٤) التاسوعة الثانية ، الرسالة الاولى .

عند محاورة بارمنيدس لأفلاطون، أي الواحد الذي يصح فيه النفي والإثبات على حد سواء؛ والحق أن أفلوطين اقتبس من هذه المحاورة مبدأ نظريته في الواحد . ولكنه نهل أيضاً من معين الكتاب السادس من الجمهورية؛ وبالفعل، ان الواحد هو أيضاً الخير ، وذلك لأنّه هو الذي يهب كل موجود وجوده ؛ وهو نفسه « فوق الماهية » ، لأنّ الوجود - لتنذّر بذلك - هو بالضرورة عند أفالاطون الوجود في موجود ما . والحال ان الاول او الخير او الواحد أقnon ، وليس ماهية او جوهراً . وكلمة أقnon تعني كل موضوع موجود ، سواء اكان هذا الموضوع متعيناً أم لا ؛ وكلمة ماهية او جوهر OUSIA تعني هي الاخرى موضوعاً موجوداً ، اقnonماً ، ولكنها موضوع متعين بمحمولات موجبة وذو صورة . ولهذا ينبغي ان نحذر من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن هذه المحمولات : الاول أو الواحد أو الخير هي صفات موجبة او صور للواحد ؛ فهي تعبير عنـه ، إضافة الى الاقانيم التابعة ؛ فهو اول ، باعتباره سابقاً على كل موجود آخر ؛ وهو واحد ، باعتباره مبدأ موحداً ؛ وهو خير ، بصفته غاية ؛ غير ان هذه التعبير لا تعين ماهيتها ، لأنّه بحصر المعنى ليس شيئاً ، ولا حتى واحداً ، أو خيراً ، وإنما هو فقط عدم مترفع عن الماهية<sup>(٥)</sup> .

لماذا لا يبقى الواحد وحيداً ؟ لماذا لا يبقى الوجود مندغماً فيه أبداً ؟ آية ذلك ان كل موجود كامل ينتج ، متى صار الى النضج ، شبيهه ، شيمته في ذلك شيمة الكائن الحي ؛ ويكون هذا الانتاج عن غير وعي ، عن غير إرادة ، ومرده الى ضرب من الغزاره ، كفرازه التي ينبع حينما يطفح ، او كفرازه النور حينما ينتشر ؛ فالكائن الحي ،

<sup>(٥)</sup> التاسوعة السادسة ، الرسالة التاسعة ؛ التاسوعة الخامسة ، الرسالة الاولى ؛  
التاسوعة السادسة ، الرسالة الثامنة .

والبنوع ، والنور لا تخسر شيئاً بانتشارها ، بل تحفظ في ذاتها بالوجود كله ؛ وهذا ما سمي ، في استعارة باتت مألوفة وان لم تكن دقيقة كل الدقة ، بنظرية الفيض ؛ وقد كان الاجدر أن يقال ، مع افلاطين ، **الافتراق** ، أو التوالي ، أو انتشار شيء آخر من المبدأ . غير ان الناتج يتوقف الى أن يبقى لصيق منتجه ، فمنه يتلقى وجوده كله ؛ فما ان يتبثق عنه حتى يلتفت اليه ليتأمله . وفي فعل الالتفات أو الارتداد هذا يتولد ( تولداً قدیماً ولازمنياً بطبيعة الحال ) الاقنوم الثاني ، الذي هو في آن معاً وجود وعقل وعالم معقول<sup>(١)</sup> .

لا يجوز لنا ان نغالي في وحدة نسق الفكر الافلاطوني في وصف هذا الاقنوم الثاني ؛ فله في الحقيقة مظاهر أو وجوه عدة . فهو أولاً ، في صورة العالم المعقول ، الواحد وقد انفرج إذا جاز القول وتكلّر : فالوجود ، اللامتمايز في الواحد ، ينبع في كثرة متسلسلة هرمياً من الاجناس والانواع ، فتراماً تتشكل بمقتضى ضرب من الجدل النازل ( القسمة الافلاطونية ) والحركة الروحية ، بدءاً من الاجناس العليا ؛ على أنه لا يجوز ان يغيب عنا أن هذه الحركة مكتملة منذ القدم ، وان هذا التسلسل الهرمي للمعقولات ثابت منذ القدم ، وان عقلنا هو وحده الذي يتحرك في مروده به<sup>(٢)</sup> . وينبغي ان نحذر ايضاً من المغالاة بالصفة التعديية لهذا العالم : ففي مثل تلك الوحدة التنسقية يحتوي كل موجود سائر الموجودات الاخرى ، فالكل موجود في الكل ؛ ويدرك افلاطين بأن الجدل الافلاطوني لا يعتمد ، نظير المنطق الارسطي ، على الزيادات ، فيضيف الى الجنس فصولاً نوعية ليعين النوع ؛ بل يعتمد على القسمة ، أي ان الجنس كل عيني يفصل ليُقسم الى أنواع ، مثلاً

(١) التاسوعة الخامسة ، الرسالة الاولى : ت ٥ ، ر ٢ ، ت ٥ ، ر ٢ ، ت ٥ ، ر ٤ .

(٢) ت ٤ ، ر ٤ ، ١ - ٢ .

يمكن تصور الكون منقسمًا إلى سماء ومنطقة ما دون ذلك القمر ؛ وما التقدم من الجنس إلى الانواع إغناه ، وإنما انتقال من الكل إلى الأجزاء ، يمكن فيه للجزاء أن تبقى محتفظة بمعنى الكل<sup>(٨)</sup> .

على ذلك تترتب نتيجة مهمة : فالمعقول الارسطي ما كان يشير إلا إلى اجناس وانواع ؛ ومن ثم كان الفرد المتحقق في العالم المحسوس يحتوي جميع صفات الصورة النوعية ، مضافةً إليها عدد غير محدد من صفات أخرى ، متأتية عن تتحققه في الهيولي ، ومنها تتتألف فرديته الحقيقة ؛ فمن الممكن ان تتعقل الانسان ، لكن من غير الممكن ان تتعقل سocrates ذات الفردية الناجمة عن ألف عارض اصطدمت به صورة الانسان النوعية في اثناء تتحققها : وعلى هذا قد يكون العالم المحسوس من بعض المناحي اكثر من العالم المعقول ! أما الحقيقة عند افلاطون فهي ، على العكس من ذلك ، أن الانسان يكون وجوده في العالم المعقول ، أو أنه توجد « مثل للأفراد »<sup>(٩)</sup> . ولا يفترض افلاطون إجمالاً أن الصورة يجب ان تزداد عليها ، كيما تتحقق في المحسوس ، صفات ايجابية ، مثل اعضاء الدفاع ، مثلاً ، أو اعضاء الحواس التي تفيد الحيوان المحسوس ، لا الحيوان المعقول ؛ فجواباً عن هذين السؤالين : « ما حاجة الأسد المعقول الى براثن مادام بغير حاجة الى الدفاع عن نفسه ؟ وما حاجة الكائن الحي المعقول الى اعضاء الحواس في منطقة لا وجود فيها لأي شيء محسوس ؟ » ، يرد افلاطون بقوله : « كيما يكون الكل ، كيما يحتوي العالم المعقول جميع الثروات الممكنة » ؛ فالاحساس في الكائن الحي المادي ليس ، كما قال الرواقيون ، مجرد انطباع مادة في مادة ، بل يحتفظ بعد بشيء روحي ولا مادي يضمن

---

(٨) ت١، ر٢؛ ت٢، ر٢-١، ت٥، ر٩.

(٩) ت٥، ر٧.

اصله العقول . ويبأبى افلاطين تفسير تخلق أعضاء الحواس على انه من قريب او بعيد نتيجة مصادفة مؤاتية او عنایة إلهية متبصرة ؛ فهي لا تدعو في رأيه أن تكون محاكاۃ منحطة لوجود أسمى وأرفع<sup>(١٠)</sup> .  
الاقنوم الثاني عالم حقيقی اذن ، تام ، كامل ، لا محض رسم مجرد للعالم المحسوس .

الاقنوم الثاني هو ايضاً الوجود أو الماهية ، أي المحتوى العيني أو الايجابي لشيء يجعل منه موضوعاً للمعرفة . وكان الاقنوم الأول فوق الوجود ، وكان يتعين نفي كل صفة ايجابية عنه ؛ أما الاقنوم الثاني فهو الوجود بالذات ، أي كل ما يجعل الموجود ذا صورة تجعله قابلاً لأن يعرف .

الاقنوم الثاني ، اخيراً ، هو العقل . ويدخل افلاطين على هذه النقطة تجدیدات أسرت الباب معاصرية ، وتصدمت كثيراً فور فوريوس نفسه يوم انتسب الى المدرسة . فالعقل هو ما يعرف الوجود او الماهية؛ الحال أنه لا مناص، فيما يبدو من التسلیم بوجود ضرب من التمايز بين الوجود او العقول ، وهو ما يُعرف ، وبين العقل ، وهو ما يُعرفه : فالوجود يتم وضعه اولاً على انه موجود بالفعل ، ثم على أنه العقل الذي تتفعل إمكاناته عندما تتتعلق الوجود ؟ بل انها مسألة حيوية للافلاطونية أن تضع العقول قبل العقل ؛ وإنما ارسطو وانكساغوريس هما اللذان جعلا من العقل مبدأ ، فما عرفا كيف يعرّفانه ومحذفوا العقول . ولئن كان الاقلاطوني يقبل بالعقل مبدأ ثانياً ، فلأنه كان يضع العقول مبدأ أول ، على مثال افلاطون الذي وصف في تيماؤس عقل الاله الفاطر وهو يتأمل خارج ذاته وفوق ذاته النماذج المثالية التي بمحاکاتها يتم تولد الموجودات .

والحال ان افلاطون لا يقتفي بتاتاً هذا التقليد ؛ بل يتبنى صيغة ارسطو المعروفة : ان الشيء المعلوم ، في العلم ، هو هو الذات التي تعلم ، ويتأتى التسليم بأن المعقولات توجد خارج العقل . وارجع الظن انه كان وفياً لافلاطون حين وضع فوق العقل وجوداً متصوراً من قبل هذا العقل ؟ لكن هذا الوجود ، وهو الواحد ، لا يعود هو المعلوم . فما الداعي إذن الى هذا التبديل العميق ؟ لنستذكرة اوّلاً أنه اذا كانت محاورة تيماؤس قد أحقت العقل الفاطر بالنماذج المثالية ، فإن الجمهورية بالمقابل جعلت من الخير المبدأ المشترك للعارف والمعروف ، مثلاً ان الشمس هي المبدأ المشترك للمنظورات وللإحساس البصري ؛ وهكذا يكون العقل والمعلوم ، العارف والمعروف ، على مستوى واحد . وعلى هذا كان افلاطون ، هو الآخر ، متبايناً لأفلاطون . غير أن الداعي المعاكسة بدت له ، فضلاً عن ذلك ، أنها تقدم على الفلسفة جميع صعوبات نظرية المعرفة في المذهب الوثيقية اللاحقة على ارسطو . فان يكن المعلوم موجوداً خارج العقل ، فلا مناص في هذه الحال من ان تتصور عقلاً بلا تعقل فعلي تنطبع فيه ، بالمصادفة والاتفاق ، المعقولات على غرار انتطاع المحسوسات في أعضاء الحس ؟ ومن المحتم على هذا الاساس ان يكون هذا العقل ناقصاً ، عاجزاً عن تعقل موضوعه الذي بصورة دائمة ، عاجزاً عن الوصول الى اليقين بصدق موضوعه الذي لن يحوز منه إلا على صورة . على العقل الاقنوم اذن أن يكتشف في ذاته كل غنى العالم المعلوم . وتعقله لذاته لا يعطيه فقط (نظرية الكوجيتو الاوغوسيطيني أو الديكارتي ) اليقين القاطع بوجوده ، بل كذلك اليقين بمحتواه ؛ فعنده تتوقف معرفته ، مثلاً عنده تبدأ<sup>(١)</sup> . هنا تكمن ، فيما يظهر ، وحدة تأملات افلاطون حول الاقنوم

---

. ٨٠٨ - ٢ - ١٠٥ ت (١)

الثاني : فالعقل رؤية للواحد ، ومن ثم هو معرفة بالذات ومعرفة بالعالم المعقول : ولا يجوز ان نتصور العالم المعقول وكأنه موجود هامد لا يكون في الوقت نفسه تعلقاً : ولنستذكر أن الوجود تأمل : واعمق تصور يمكنا الوصول اليه للعالم المعقول هو تصوّر شركة من العقول ، أو اذا شئنا من الارواح ، كل واحد منها يتعقل الآخر بتعقّله نفسه ، فهي في جملتها لا تؤلف إلا عقلاً او روحًا واحداً .

بما ان الواحد ينتجه العقل ، فإن العقل ينتجه اقنوماً ثائناً هو النفس . والنظرية الافتلوطينية في النفس أشد تعقيداً بعد من نظريته في العقل . وحتى نتمكن من استيعابها لا بد لنا ان نقيم معارضته ، نظير ما كان يفعل افلاطون باستمرار ، بين ما كان ارسطو يرى أنه هو النفس وبين تصور الافلاطونيين والرواقيين لها على نحو لا يخلو من قدر من التوافق : وسوف نضع إصبعنا هنا على واحد من دوافع الشناق - التي بدت عصرئذ أنها أخطرها اطلاقاً - بين ارسطو وأفلاطون . فأرسطو شطب - ان جاز القول - النفس من تصوّره للكون : فمحركو الآلهة عبارة عن عقول : والنفس لا تظهر إلا في الاجسام الحية الواقعه في ما دون ذلك القمر ، بصفة صورة للجسم ، وهذا تصوّر عقلي محض لفليسوف طبيعى يبحث عن مبدأ الوظائف الجسمية : أما النفس ، كمقر للقدر ، فقد اختفت . وعلى العكس من ذلك نجد في فيدروس وتيماوس والقوادين ، كما لدى الرواقيين ، ان للعالم نفسها ، هي بمثابة الدفة التي توجه العالم المحسوس ، تشاركتها في الجوهر النفوس الفردية ، نفوس الكواكب ونفوس البشر ، التي ما هي أصلأ إلا شذرات منها . وهذا ليس مجرد خلاف في المصطلح ، وإنما تضاد بعيد الغور في تصوّر الكون والقدر : وبأدئء ذي بدء في تصوّر الكون : فالكون كائن حي وفيه يكون مرجع الحركات العامة ( الحركات الدائريه للکواكب السيارة ) لا الى خاصية جوهر من طبيعته أن يتحرك دائرياً ،

بل الى تأثير نفس تهيمن على العنصر الناري الذي يؤلف السماء و يجعلها تتخذ ، خلافاً لطبيعتها ، حركة دائيرية ، وهي حركة ارتادية نحو الذات تحاكي حركة العنصر الناري نفسه<sup>(١٢)</sup> ؛ ولا شيء يشمىء منه الاقلاطونيون اشمتازهم من الجوهر الاسطعي : فالاقلاطونيون ، انصار الوحدة الجوهرية للكون وتجاذب أجزائه ، يرون بحق في الجوهر الاسطعي نفياً لهذه الدعوى . وهو بعد ذلك تضاد في تصور القراء ، وذلك ما دامت النفوس الفردية تضطلع ، في تفصيل حكم الاشياء ، بالدور عينه الذي تضطلع به نفس العالم في الجملة ؛ وعلى هذا فإن قدرهم هو جزء من مخطط إجمالي ، وأفلوطين يطيب له أن يحيي الصورة القديمة للخطب الدياتيربية : صورة العالم كمسرح تعين فيه العناية الالهية لكل دوره<sup>(١٣)</sup> .

اذا لم نأخذ في اعتبارنا رؤية العالم هذه ، ووظيفة النفوس الكونية هذه ، ما استطعنا فهما لطبيعة الاقنوم الثالث . ذلك أن النفس ان هي إلا العالم المعقول ، ولكن في حال من مزيد من الانقسام ومن الانفراج ، وإنما بغير ما امتداد بعد ، أو على أية حال بغير ما امتداد مادي ، إذ أن خاصية النفس أن تكون ماثلة بتمامها في آن معًا في جميع اجزاء الجسم الحي الذي تبث فيه الحياة والحركة<sup>(١٤)</sup> ، وان تكن على استعداد في الوقت نفسه لتوزيع تأثيرها في المكان ، راسمة في ذاتها ، صنيع نفس العالم في تماوس ، انقسامات العالم . بكلمة واحدة ، ان النفس وسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، تتصل بالاول لأنها تصدر عنه وترتد اليه لتتأمله أولاً ابداً ، وتتصل بالثاني لأنها تنظمه وترتباً . ولا تختلف هاتان الوظيفتان واحدتهما عن الاخرى إلا في ظاهر

(١٢) ت ٢ ، ر ٢ ؛ ت ٢ ، ر ١

(١٣) ت ٦ ، ر ٤ و ٥ .

(١٤) ت ٦ ، ر ٤ و ٥ .

الحال فحسب : أما في الواقع فإن النفس لا تنظم ، كما سترى ، إلا لأنها تتأمل ، بتأثير يفيض عنها بغير إرادتها ؛ فحالها كحال المهندس الذي يتصور أشكالاً هندسية فإذا بها ترتسم من تلقاء نفسها<sup>(١٥)</sup> ؛ فليس لها وظيفة فعالة وربانية إلى جانب وظيفتها التأملية ؛ وإنما هي تأمل محسن ، وبدون أن تبارح الاعالي يكن تأملها هو فعلها .

عند ثلاثة الأقانيم هذا توقف سلسلة الموجودات الالهية التي لا ينفذ إليها شر . وهذا لاموت ؟ إن أفلوطين لا يتلفظ أبداً بكلمة الله ( إلا في نص تحيط بأسله الشبهات ) في معرض كلامه عن المبدأ الأول ؛ فهذا الاسم لا يتردد بكثرة في كتاباته إلا في سياق الكلام عن النفوس الموجّهة للعالم أو عن السيارات التي هي الآلة بحصر المعنى في نظره ، وهو ما حمله على الأخذ بناصر الشرك الهليني . من جهة أخرى ، حرص أفلوطين على التفريق بين شعائر العبادة في الدين وبين التأمل في المبادئ ؛ فقد تكلم مطولاً عن العراقة التجديمية والمصلحة وعبادة التماثيل لبيان أن نجع هذه الشعائر العبادية - وما نفاه - يأتي لا من فعل إله من الآلهة في العالم استجابة منه لتلك الشعائر ( وكيف للسيارات الكلية الغبطة ان تلقى بالألحامات البشر ؟ ) ، بل من التجاذب الذي يشد أجزاء العالم بعضها إلى بعض ، على اعتبار ان كل شعيرة من شعائر العبادة أشبه ما تكون ، في مختصر القول ، برقية تؤتي مفعولها بشرط تنفيذها بدقة . ولا صلة إطلاقاً ، كما ترى ، بين هذه الديانة الجانحة إلى الطقوسية الخالصة وبين نفاذ النفس إلى الموجودات المعقولة . وللنلاحظ في هذا الصدد كم تختلف نظريته في الأقانيم عن النظرية الفيلونية في الوسطاء ، وكم كانت المقاربة بينهما في غير محلها ؛ فالوسيط الفيلوني ، الكلمة التي تعاقب أو تشيب ،

---

(١٥) وصف فعل الطبيعة ، ت ٣ ، ر ٤ ، ٨ .

يستيق بتنوع ما حاجات النفس البشرية ، وليس له من دور آخر غير الاهتمام بخير البشر ؛ أما الأقنوم الأفلاطوني فلا تتعمل فيه أية ارادة خير ، أو أية نية لإنقاذ البشر ؛ وذلك هو التعارض الذي سنتقيه مراراً وتكراراً بين الودع السامي والتزعة العقلية الهلينية ؛ فكل أقنوم لدى أفلاطين ان هو إلا اندماج ، توحيد أرفع فأرفع للعالم ، وصولاً إلى الوحدة المطلقة .

لكن لا بد هنا من تقدير : ففي ذلك الوجود الذي يند عن الوصف ، المتجرد من كل صفة ايجابية ، الذي يطلق عليه اسم الواحد ، يميز أفلاطين لاتناهياً ولاتعيناً يجعلان منه شيئاً آخر غير ذلك العقل المجرد لوحدة العالم . فالرسالة التي حررها حول حرية الواحد وارادته (ت ٦ ، ر ٨) تعلن عن تولد ضرب من الحياة الايجابية والمستقلة في الأول ؛ فليس الاستقلال AUTARKEAI وحده هو ما يحوزه العالم المعقول او العالم المحسوس ، أي القدرة على كفاية ذاته بذاته بدون حاجة الى الخارج (فذلك هو استقلال الماهية ، لكن الماهية نفسها مرتبطة بماميتيها الخاصة فلا تستطيع مفارقتها) ؛ وإنما استقلال الاول هو الحرية المطلقة ، قدرته على أن يكون ما يريد ان يكونه بدون أن يرتبط بأي ماهية ؛ ضرب من طاقة لامتحينة على التحول والانتقال من حال الى حال ، بدون التوقف عند أي صورة . وهذا شيء جديد مبتكراً لا نقع على نظير له لدى أفلاطون ؛ فقد كان أفلاطون تكلم عن مبدأ أسمى هو حد ومقاس وعلاقة ثابتة ، فهو يبقى إذن متصوراً إضافة الى النظام الذي هو مبدأه . أما الواحد اللامتناهي الذي قال به أفلاطين فحرية مطلقة ، وجود كائن على ما هو كائن عليه بذاته وإضافة الى ذاته (١٦) . فتعريف أعمق أشكال الوجود بأنه

مستقل عن الصور التي يثبت فيها الروح الموجودات هو ما تفردت به الافلاطونية : لكن على ذلك تحديداً يترتب أنه لن يكون من سبيل الى بلوغ ذلك الوجود الأعمق إلا بطريق مستقلة عن الطرائق العقلية ، وذلك ما دام العقل لا يتعامل إلا مع الوجود المحدود والمحدود .

يسلم افلاطون أيضاً بوجود اقنوم رابع تحت ثلاثي الاقانيم الالهية ، هو المادة او الهيولي . فعلى حين عزف ارسسطو الهيولي نسبة الى الصورة وجعل منها على الدوام مضافاً ، ينزلها افلاطون على العكس منزلة الموجدية المطلقة . وعلى حين اعتبر ارسسطو المادة ( خلا المادة الاولى ) لامتعينة فقط بالإضافة الى صورة ( البرونز بالإضافة الى التمثال ) ، على الرغم من أنها قد تكون متعينة في ذاتها ، لا يسلم افلاطون إلا بمادة لامتعينة إطلاقاً ، بل غير قابلة للتعيين ؛ ذلك ان الكيفية التي توجد بها الصورة في المادة لا تجعل من هذه الاخيرة اكثر تعيناً ؛ وحينما تفارقها الصورة تتركها فقيرة بالتعيين بالقدر الذي وجدتها عليه ؛ والمادة لامنفعلة ، فهي الفقر المطلق الذي تتكلم عنه المأدبة . وعلى هذا ، لا اتحاد بحق معنى الكلمة بين الصورة والمادة ؛ بل ينبغي القول بالاحرى إن المحسوس هو مجرد انعكاس عابر للصورة في المادة ، لا يؤثر في المادة اكثر مما يؤثر النور في الهواء حينما ينتشر فيه<sup>(١٧)</sup> .

هذا العجز عن استقبال الصورة ( والنظام ) ، عن امتلاكها ، عن الاحتفاظ بها ، هذه الاستحالة في القول : أنا ، استحالة حيازة صفة ايجابية ، هي الشر في ذاته ، جذر كل الشرور الموجودة في العالم المحسوس . فليس الشر مجرد نقص وعدم كمال ، لأنه كان سيتعين في هذه الحال القول إن العقل شرير لأنه أدنى من الواحد . فالذلة ،

---

. ٦٠٤ : ٦٠٦ ت ٢ ، ٢٠٢ ت ٣ (١٧)

ووهن النفس ، وكل ما يبدو أنه هو الشر في ذاته ، ما هو بشر إلا لأن النفس تدخل في اتصال مع المادة ، وتفرق في حمأة التغير بسبب هذا الاتصال ؛ ويكون تطهرها منه لا يسيطرتها عليه ، بل بالهرب منه . ولئن تكن هذه المادة موجودة رغمًا عن ذلك ، فلأنه لا بد من استغفار جميع درجات الوجود ؛ وما هي بمستقلة عن الواحد ؛ وإنما هي فقط أشبه بانعكاس آخر له ، قبل أن تخيم ظلمة العدم التامة<sup>(١٨)</sup> .

في تقييم أفلوطين لأصل الشر نلتقي في آن معاً بنظريتين في العدالة الإلهية THÉODICÉE تختلفان في مبادئهما أشد الاختلاف : الشر في أولاهما - وهي التي شرحتنا مبدئها - هو المادة ، والمحسوس انعكاس في انعكاس ، ويكون الأفلات من إساره بالرجوع إلى الوجود فوق المحسوس . أما الثانية ، وهي التي يعرضها في كتاباته الأخيرة ، فمختلفة كل الاختلاف عن الأولى : فاللوغوس او العقل ، مبدأ التناغم ، يحكم العالم ، ولكن موجود في العالم مكان ودور يضمنان له التناغم مع الكل ؛ وهو ينفع أو يستقبل كل ما هو لائق ومناسب بهذه الصفة ؛ والعقاب الذي يكابده ( مثل عذاب السلفافة التي يمنعها بطؤها من الأفلات من الجمع الذي يتقدم ويدوسها بالاقدام ) قد يكن شرًا له ، في حال النظر إليه على حدة وبمعزل عن كل ما عاده ؛ ولكنه ليس بشر بالنسبة إلى الكون<sup>(١٩)</sup> . مما كما نرى قضيتان غريبتان واحدتهما عن الأخرى : فمن جهة أولى نظرية في العدالة الإلهية متشائمة لا تقبل بدلواء للشر غير الهرب خارج العالم ، إلى الوجود فوق المحسوس ؟ ومن الجهة الثانية نظرية في العدالة الإلهية تقدمية ومتفائلة ، تقبل بالدلواء الذي قال به الرواقيون : التصديق الإرادي . لكن أهما متنافستان ؟

١٨) ت ١، ر ٨ .  
١٩) ت ٢، ر ٣ و ٤ .

قبح المحسوس الزائل ، المتلاشي ، اللامتعين : وجمال الكون المنظم ، المتناغم ، المضبوط بنواميس أبدية : زهدية فيدون جنباً إلى جنب مع اعجاب تيماؤس بفن الإله الفاطر : عاطفتان متمايزتان ، ولكن غير متناقضتين ، لأنهما تستجيبان لتفكيرك العالم المحسوس إلى عوامله الواقعية ، فتحفظان من جهة أولى بصرنا نحو لاتعين المادة ، وترفععنان من الجهة الثانية نحو نفس العالم والمنطقة فوق المحسوسة . والجمال الذي تتملاه في شيء - وهذا ما قاله أفلوطين في أول رسالة كتبها : في الجمال (ت ١ ، ر ٦) - ما هو مجرد ترتيب لأجزاء هذا الشيء ، وإنما هو انعكاس مثال فوق محسوس : هو اذن العالم المعقول الذي تتملاه ونعجب به فعلياً في العالم المحسوس ، واليه يعيدهنا جدل ضروري يفرق النظام عن الفوضى .

يتبع لنا هذا التمييز أن نفهم تلك المسألة الصعبة المتعلقة بقدر التفوس الفردية . ولنذكر بأن أفلوطين يسلم بضرر من الوحدة بين النفوس قاطبة ، إذ أن النفوس قاطبة تُشقق من نفس واحدة ، مثلاً تُشقق العقول من العقل . وقد هيأت نفس العالم لكل نفس مقاماً يوائمه طبيعتها وعليها أن تشغله وتوجهه طول الوقت المحدد لها من قبل نظام الوجود . والنفس توجه الجسم ، كما ذكر ، لمجرد أنها تتأمل النظام المعقول : ولئن استدارت نحو هذا العالم أو تحولت إليه ، فإنها تبقى على مقربة من العقل لأنها هي نفسها بحكم ذلك عقل ، على حين أن انعكاساً منها سينذهب إلى الجسم لينيره ويحيييه . ولكن بما أن الرابطة التي تربط بين النفوس أشد ارتخاء من تلك التي تربط بين العقول ، تستطيع النفس أن تستدير نحو انعكاسها : عندئذ ، وبدلأ من أن تتأمل نموذجها ، تعain انعكاسها : ومثلها مثل نرسيس الذي فتن بصورته فالقى بنفسه في الماء ليعانقها ، كذلك تهرع النفس إلى انعكاسها وترتمي عليه ، فتمسي مذاك فصاعداً مسترقة لتغيرات العالم

المحسوس ، عرضة لضروب لا تقع تحت الحصر من الهواجس ذات الصلة بجسمها ، وأسيرة خيور كاذبة لا تتعقلها . ذلك هو فزول النفس ؛ ومصيرها في الآخرة رهن ، نزواً عند مقتضيات ضرب من عدالة محاتية ، بالخطيئة التي تكون قد اقترفتها على هذا النحو<sup>(٢٠)</sup> .

هدف التربية الفلسفية إرجاع النفس الى حالة التأمل التي كانت عليها في الأصل ؛ لكن ينبغي ان تدرك اننا هنا امام مذهب بعيد عن الاتصاف بالبساطة ؛ ولن نستطيع له فهماً إلا بالتمييز بين نفسي وذاتي . فنظام العالم يقتضي في الواقع ان يبقى عقل النفس ( أو ذلك الجزء من النفس الذي يتتأمل العقل ) متوجهاً ابداً نحو العالم المقول ، لأنه انما من هذا التأمل يُشتق وجود الجسم الموجه من قبل النفس ، وانا ذاتي الذي ينزل ، بدل البقاء عند مستوى عقلي الخاص ، نحو الانعكاس الذي تسقطه نفسي ؛ والذات هي تلك النفس الوسيطة التي تقع بين النفس العقلية وانعكاسها ، فتتجه تارة الى تلك وطوراً الى هذا ، بينما يبقى الجزء الأساسي من النفس « في الاعالي » . ولا يمكن للقدر والتاريخ ان يشقا طريقاً لها الى عالم ثابت ، راسخ ، ثبات عالم افلوطين ورسوخه ، إلا اذا أفسحنا في المجال أمام تلك الماهية التي يسميها افلوطين غالباً النفس ، والتي نسميتها نحن الذات ، لتنتقل من دائرة الى اخرى ؛ فقدر النفس ( أو الذات ) هو التغير الذي يتم فيها حينما تتشبع على التوالي بجميع المناظر الميتافيزيقية التي تنتقل عبرها<sup>(٢١)</sup> .

ويقدر ما تتعدد مستويات الوجود تتعدد كيفيات الحياة المتاحة للنفس : ففي الاسفل الحياة في العالم المحسوس ، سواء أكانت حياة

(٢٠) ت ٤، ر ٩؛ ت ٤، ر ٣ - ٢؛ ت ٤، ر ٨؛ ت ٤، ر ٢ - ٩ .

(٢١) ت ٤، ر ٨، ٨ .

اللذة التي تكون فيها النفس سلبية تماماً ، أم الحياة الايجابية التي تستمد ضابطها من الفضائل الاجتماعية التي توجه الفعل . وفي الأعلى التفكير ، حيث تفرغ النفس الى نفسها ، فتجري محاكماتها واستدلالتها ؛ وذلك هو المستوى الوسيط الذي تكون فيه النفس سيدة نفسها . وفوق هذا الفكر الاستدلالي ، الذي يقوم على المحاجة والبرهان ، تبلغ النفس الى الفكر الحدسي أو العقلي وترقي الى مستوى العقل ، أي الماهيات التي لا تفترض وجود شيء قبلها والتي هي معطيات حدسية . لكن قد ترقى النفس الى اعلى من ذلك احياناً ، وصولاً الى الاول : عندئذ لا يعود الأمر أمر رؤية عقلية او حدس ، إذ لا يمكن لغير المتعين ان يقع تحت الادراك ؛ وانما الامر بالاحرى أمر ضرب من التماس ، يند تماماً عن الوصف ، يتغدر فيه حتى الكلام عن ذات تعرف وموضوع يُعرف ، وتلتغى فيه هذه الثنائية بالذات ، فيكون التوحيد كاملاً ، فيه استمتاع بهذه الحالة اكثر مما فيه معرفة بها . ولا يستطيع أن يشهد على هذه الحالة سوى أولئك الذين اختبروها بأنفسهم ؛ والحق أنهم قلة نادرة ؛ ونادره هذه الحالة حتى لديهم هم أنفسهم ؛ وكان افلوطين يقول ، على رواية فورفوريوس، إنه لم يصل اليها إلا أربع مرات ؛ وفضلاً عن ذلك فإنهم لا يستطيعون التكلم عنها إلا تذكرأ ؛ آية ذلك أنهم عندما اختبروها كانوا في غيبوبة عن أنفسهم ؛ وتلكم أعلى درجة يمكن للإنسان أن يبلغ اليها : الجذب ، الأعلى من الفكر والعقل معاً<sup>(٢٢)</sup> .

(٢٢) فورفوريوس : حياة افلوطين ، الفصل ٢٢ . ف ٦ ، ٧ ، ٢٢ .

(٤)

## الإغلاطونية المحدثة والديانات الشرقية

على امتداد القرنين ونصف القرن التالية لموت أفلوطين ، عرفت الإغلاطونية المحدثة تاريخاً بالغ التعقيد لا يمذاهباً فحسب ، وهي في الغالب متباعدة لدى الكثرة من المعلمين الذين كانوا يدرّسونها ، بل كذلك من الناحيتين الدينية والسياسية .

فمن الناحية الدينية تضامنت الإغلاطونية المحدثة رويداً رويداً مع الديانات الوثنية التي طوّرت صفحتها وسط انتصار المسيحية المتعاظم . وكان تعليم أفلوطين يتضمن ، كما رأينا ، مذهبًا دينياً متبايناً عن مذهب الفلسي ; وكان لتمايزه هذا وجهان : الوهبية الموجودات السماوية ، أي السيارات ؛ وجملة من الشعائر الدينية والصلوات واستحضار النفوس والرقى السحرية ، نجعها مرهون على نحو يكاد يكون آلياً بالبراعة الدقيقة للطقوس المنصوص عنها . وبيدهي أن ذلك لم يكن من ابتكار أفلوطين ، وإنما هي أفكار مشاعنة استلحقها بفلسفته . فعل امتداد القرنين الثاني والثالث انتشرت ، في مختلف الصور والأشكال ، عبادة الشمس ، سواء في أسرار ميترا ، الذي كان اتباعه كثُرًا أيضًا في ذلك العصر ، أم في العبادة الرسمية التي أسسها أوراليانوس - الذي اعتلى عرش الامبراطورية سنة ٢٧٠ - للاله الشمس (٤٤) DEUS SOL؛ وكان قصد الامبراطور من هذه العبادة توحيد جميع ديانات الامبراطورية ، إذ أفسح في مجال المشاركة فيها للسوريين عبدة بعل ولليونان واللاتين بدون ان

---

ESSAI SUR LE RÈGNE DE (٤٤) هومو : بحث عن عهد الامبراطور اوراليانوس L'EMPEREUR AURELIEN . ٢٧٠ .

يضحو بشيء من أفضلياتهم الشخصية . وبعد ذلك ب حوالي قرن من الزمن ، وبالتحديد في سنة ٣٦٢ ، أراد الامبراطور يوليانيوس ، وكان من أتباع أسرار ميترا ، أن يعيد حول عبادة الشمس أيضاً تنظيم عبادة وثنية رسمية . وأنى لنا ، بالفعل ، ان نفهم ذلك التوقير الديني الذي كان يوحى به الكون للافلاطونيين المحدثين ان لم نأخذ في اعتبارنا تلك البنية التحتية الدينية التي كانوا شهودها اكثر مما كانوا صانعيها ؟ وعلى حين يخلع الفيلسوف طابعاً شرعياً على هذه العبادة من خلال جملة تأملاته ، كانت الروائع والنصب النحتية تجهد لتجعل تلك البنية الدينية تخاطب الخيال ، نظير تلك الكرة السحرية العائدة الى القرن الثاني او القرن الثالث ، التي تراكم فيها رموز الآلهة الكونية<sup>(٤)</sup> : الشمس ممثلة بشخص جالس تحيط به هالة من سبعة شعع ، والثلث ، رمز الكون والتوحد ، وخمس دوائر قاطعة تمثل العناصر الخمسة التي ميزها ارسطو ؛ وهذه تفاصيل سلسلة كثرة منها في نشيد للشمس من نظم ابروقلوس . وترتبط أصلاً بهذه العبادة الشمسية في ديانة ميترا رؤية للقدر البشري مماثلة لتلك التي تطالعنا بها كتابات افلاطون ؛ ففي النقوش الميتورية نشاهد ، الشمس المشعة ترسل باستمرار ، نزولاً على طول الشعع السبعة ، هناتمات من نار في الجسم الذي تدعوه الى الحياة . وعلى العكس من ذلك ، حين يحل الموت العناصر التي منها يتربك الكائن البشري ، ترفعها الشمس اليها<sup>(٤)</sup> . وتحول النفس الى كائن سماوي ، بعد الموت ، او في هذه الحياة الدنيا بالذات بتأثير طقوس الاسرار ، هو المعتقد الشائع في ديانات الاسرار في القرن الثاني ؛ ففي أسرار الام الكبرى يصور لنا ابوالايوس المرید ، الذي تنتظره ولادة ثانية وحياة جديدة ، يرتدي على

(٤) كومونت : التنجيم والدين عند الاغريق والرومان - ASTROLOGY AND RELIGION AMONG GREEKS AND ROMANS . ١٩١٢ ، ص ١٨٨ .

التوالي اثني عشر ثوبًا في أثناء الاحتفالات الطقسية الليلية بالمساراة ، فإذا ما انبلي الفجر رأيناه مرتدًا « الثوب السماوي » ، والجماعة كلها تتبعده له وكأنه إله من الآلهة<sup>(٢٥)</sup> .

يسعى الافلاطونيون المحدثون في بعض الاحيان الى التجلب بهذه المعتقدات ، فيضمون بذلك لأنفسهم المزيد من الشعبيه ؛ ومن هنا رأت النور كتابات من أشباه ذلك النص المقتضب الذي كتبه سالوستيوس بعنوان **في الآلهة والعالم** ، وهو أدنى الى ان يكون كراسة في التعليم الديني الافلاطوني المحدث توجه الى عامة الناس ولا تستند ، على حد ادعائهما ، إلا الى المعتقد العام والاساطير المعروفة من الجميع ، مع حرص ظاهر على الوضوح . وكان من جملة العقائد الاساسية لهذه الديانة عقيدة قدم العالم ، بالنظام الذي نعرفه عليه في يومنا الحاضر ؛ وكانت هذه العقيدة تخضعها على طرق في نقىض مع المعتقدات المسيحية الجديدة ؛ فالقول بخلق العالم يعدل التسليم بأن الكواكب ليست كائنات إلهية ؛ وما كان الافلاطونيون المحدثون ، من فورفوريوس الى أبروقلوس ، يملون من تكرار الحجة ذاتها ضد عقيدة الخلق : إن حدوث العالم نتيجة ضرورية وبالتالي ازلية لطبيعة الله الذي لا نستطيع أن نفترض فيه عدم الفاعلية إلا اذا افترضنا فيه عدم الكمال .

من المعالم الاخرى لديانة افلاطون القوة الخارقة المعززة الى الطقوس، وهي قوة تحيل كل فعل من افعال العبادة الى فعل سحري<sup>(٢٦)</sup> . وهذه ايضاً سمة مشتركة من سمات العصر . فلم تكثر في أي زمان آخر كما في ذلك الزمن الرقى السحرية المكتوبة على لوحيات ،

---

DIE (٢٥) ابوابوس : التحولات ، الكتاب الثامن ؛ رايتز نشتайн : الاسرار الهلينية HELLENISTISCHE MYSTERIEN . ٢١ ، ٢٠ ، ٢٦ .

(٢٦) التاسوعة الرابعة ، ر ٤ ، ٢٨ .

سواء أكانت تعاوين للعنة أم للحب : ولم تکثر في أي عهد آخر كما في ذلك العهد وسائل التنبؤ بالمستقبل ؛ ومن هنا عمت ضروب الشعوذة والتجيل ، كتلك التي اشتهر بها في القرن الثاني اسكندر الابونوطيقى الذي فضح لوقيانوس ، في كتابه عن الاسكندر ، مکائده وأحابيله المقيمة . وقد صور افلاطون نفسه العالم المحسوس على انه شبكة واسعة من التأثيرات السحرية ، واقتصر الفلسفة وسليلاً وحيدة لللاقات من ربيقة هذه التأثيرات . ومعلوم ايضاً الرواج الذي حازته رواية فيلوستراتس (نحو ٢٢٠) التي يتمرس فيها الفيثاغوري ابولونيوس الطباني بجميع أساليب الشرق وطراوئه السحرية . ويخبرنا لوقيانوس ، في كتابه الاسكندر ، ان المشعوذ كان يعد « الابيقورين والمسيحيين » ألد أعدائه . والواقع أن الدولة رأت ، منذ نهاية القرن الثالث ، في هذه الخرافات والباطل خطراً عاماً ، فاتخذت ضدّها إجراءات كثيرة<sup>(٢٧)</sup> ؛ فمنذ عام ٢٩٦ صدر قانون بحظر التجيم ؛ وفي عهد قسطنطين صدر في عام ٣١٩ قانون بحظر العرافة الخاصة ، ويحدد ، في عام ٣٢١ ، الاشكال المشروعة التي تباح فيها العرافة ؛ وفي سنة ٣٥٨ صدر قانون جديد ضد العرافة ، وأخر بحظر الاضاحي (٣٦٨) ، وأجريت محاكمة للسحر والفلسفة (٣٧٠) ، وصدرت في عهد ثيودوسيوس قوانين أكثر تشديداً ، وهذا بدون ان نتكلّم عن المراسيم الامبراطورية العديدة ضد الوثنية بوجه عام ، وقد استمر سيلها يتتدفق وصولاً الى القرن الخامس ؛ وفي هذا كله دليل لنا على مدى الشغف الذي كان الناس يتبعون به الافكار والممارسات التي ربطت الافلاطونيين المحدثون بينها وبين فلسفتهم ربطاً محكماً :

١. موري : السحر والتجيم LA MAGIE ET L'ASTROLOGIE ، الطبعة الثالثة ، ١٨٦٤ ، ص ٩٤ - ١٥٠ .

وبالفعل ، تصور لنا سير هؤلاء الفلاسفة ، ومنها سيرة افلوطين بقلم فورفوريوس وسير السفسطائيين بقلم اونابوس (نحو ٣٧٥) ، وسيرة ابروكلوس بقلم مارينوس (نحو ٤٩٠) ، وسيرة ايزنودورس بقلم دمسقيوس (نحو ٥١١) ، أوساطاً كانت تقبل بمحاسة معاذمة على المعتقدات الباطلة وتطلب أغرب الفحص وأسفه عن التأثير السحري لحجر أسود أو لتمثال من التماثيل . وينبغي ان نضيف الى ذلك ان ليس سخفاً هذه الخرافات هو ما حمل السلطات العامة على السعي الى اجتناثها ؛ وإنما علة ذلك أن الجميع كانوا يخشونها لأن جميع الناس ، من مسيحيين ووثنيين ، ومن عامة ومتوربين ، كانوا يؤمنون بنجعها وفاعليتها ويختلفون أن يلحوظ منها أذى . أما الابيقدوريون والشكاك الذين تكلم عنهم لوقيانوس فقد تناذروا وأتوا الى انفراط . ولنا ان نتخيل ذلك العالم المأهول برهبة تلك التأثيرات السحرية السرية التي ما كان يخطر له في بال أن يواجهها بمعرفة عقلية ترتكز إلى أبسط مبادئ علم الآلات . والحق أن ذلك العصر كان أبعد العصور طرأً عن الأخذ بتصور ميكانيكي للكون ؟ فلا فعل البتة خلا ضرب من الإشعاع لا يعرف عقبة المسافة ؛ وكان كل نقل ميكانيكي للقوى يُتجاهل أو يُتحاشى : فالوسط المادي الذي بين العين والموضع المنظور لا يفيد ، في نظر افلوطين ، في نقل الضوء ، بل لا شأن له على العكس غير ان يعيق تأثيره<sup>(٢٨)</sup> ؛ ولم يسلم ايضاً بالنقل الميكانيكي للإحساس من عضو الحس الى مقر النفس ؟ ورد جازماً دعوى من شبه الفعل الطبيعي بفعل العتلة . فهل من سبيل الى فهم التولد الميكانيكي لصفة مثل اللون<sup>(٢٩)</sup> ؟ ما السحر إذن باستثناء ، بل إن الفعل الطبيعي للأشياء في بعضها

. (٢٨) ت ٤ ، ر ٥ .

. (٢٩) ت ٤ ، ر ٦ ، ٧ ؛ ت ٣ ، ر ٨ ، ٥ ، ٢ .

بعضًا لا يعدو هو نفسه أن يكون حالة خاصة من السحر الكلي .  
 الوهية الكواكب ، قدم العالم ، الإيمان بالسحر ، الاعتقاد بأن  
 النقوس ، الإلهية الأصل ، مقدر عليها أن ترتد إلى الآلة : تلكم هي  
 أركان تلك العقيدة التي درج على تسميتها بالهلينية بالتعارض مع  
 المسيحية . ولهذه العقيدة كتبها المقدسة ، وهي العرافات الكلدانية  
 التي عزت إلى أزمان سحقيقة القدم ، والتي تعود على أيام حال إلى  
 القرن الثالث ما دام فورفوريوس استشهد بها ؛ والواقع أن هذا الكتاب  
 لم يكن إلا مجرد عرض منظوم للافلاطونية ؛ وكان أبروقولوس يثنى  
 ثمثيناً عالياً حتى كان من عادته ان يقول إنه لن يؤسفه أن تحرق  
 الكتب كلها اذا ما استثنى منها العرافات الكلدانية ، ومحاربة  
 تيماؤس لافلاطون . وكان لهذه العقيدة عبادتها أيضاً ، بل أنها  
 شهدت انشقاقاً في غاية من الغرابة بين « المشعوذين » الذين كانوا  
 يبغون اختزال الهلينية إلى محض شعائر طقسية وهجر كل نظر  
 فلسيفي ، وبين الفلسفه الخلص . والشوعة هي المعرفة بالاعمال  
 الالزمة لتفعيل التأثير الالهي في المكان والزمان المرامين ؛ فهي فن غير  
 منقطع الصلة بالخيال التي عرفت رواجاً عظيماً في ذلك العصر  
 وارتكتز منه إلى الإيمان بوحدة الموجودات ، مصدر تعاطفها  
 وتجاذبها<sup>(٢٠)</sup> . وتمثل وجهة نظر الشعوذة على خير وجه في رسالة تعرف  
 بعنوان في أسرار المصريين ؛ وقد أنسنت هذه الرسالة عن خطأ إلى  
 يامبليخوس ، وهي في الحقيقة ردًّا من كاهن مصرى على الرسالة إلى  
 أثبيون التي كان فورفوريوس حشد فيها جملة من المطاعن على الديانة  
 المصرية . وهي تنهل ، وفي زمن واحد ( مفتتح القرن الرابع ) ، من

(٢٠) بيذز : طقس الاسرار لدى الافلاطونيين المحدثين ، في نشرية الاكاديمية الملكية البلجيكية ، ١٩١٩ ، ص ٤١٥ .

المهلهل نفسه الذي نهلت منه الكتابات الهرمسية التي كانت تعلم ،  
باسم هرمس<sup>(٣١)</sup> (تحوت المصري) ، العقائد الاساسية للافلاطونية  
(انظر طبعة، الهرمسيات HERMETICA التي أصدرها و . سكوت في  
أربعة مجلدات ، اوكسفورد ، ١٩٢٤ - ١٩٣٦ )

اما الفلاسفة ، الذين ما كانوا يتكلمون عن اولئك المشعوذين الا  
بااحترام ، فقد أخذوا على عاتقهم ان يتأملوا في الوجود فوق  
المحسوس ، فوق سحر العالم الحسي : وكان قصدهم ، بدورهم ، ان  
يعينوا صور هذا الوجود في تراتبها الهرمي . ولديهم جميعاً كانت  
القضية واحدة ، وواحداً كذلك ، بالاجمال ، منهج الانبات والارتداد ؛  
بيد أن فكرهم اتصف مع ذلك بفارق مميزة ، وتجسد في مدارس  
حقيقة . وقد آلت القيادة الفكرية على التوالي الى كل من فورفوريوس ،  
والسوري يامبليخوس (المتوفى سنة ٣٢٩) ، ثم الى ابروقلوس  
(٤١٢ - ٤٨٤ ) الذي عرفت اكاديمية أثينا في عهده إشرافتها  
الاخيرة ، واخيراً الى دمسقيوس (مطلع القرن السادس) ، آخر  
معلمي الاسكندرية .

### (٣) فورفوريوس

منذ عرف فورفوريوس الصوري (٢٢٣ - ٣٠٥) افلوطين في  
روما سنة ٢٦٣ ، وقف نفسه على بث افكاره ونشر مؤلفاته ، مقدماً لها  
بكتاب عن حياة المعلم (٢٩٨) ، وبآخر بعنوان مدخل الى المعقولات

---

(٣١) هرمس المثلث الحكمة : الاسم الذي اطلقه الاغريق على تحوت، إله المصريين  
القمري ، ونسبوا اليه الكيمياء السحرية (الخيماء) . «م» .

استخدم فيه التاسوعات ليعطي رؤية اجمالية عن طبيعة النفس والعالم المعقول ، مع إلحاده بوجه خاص على امتناع النفس عن الانفعال ، حتى في اثناء الاحساس ( الفقرة ١٨ ) وعلى استقلالها عن الجسم . لكن يبدو أن ميله الشخصي كان يجذبه الى النزعة الزهدية المصبوغة بصبغة فيثاغورية والى الالهيات الرمزية ؛ فكتابه في القطاعية عن اللحوم وجده الى شخص يدعى فرموس كان ألقع عن طريقة النباتية ؛ وقد تضمن ، في معرض بيان محاسن هذه الطريقة ومنافعها ، تفاصيل ثرة وثمينة للغاية ( لكثره ما يطلعنا عليه من آراء الكتاب والفلسفه ، وعلى الاخص منهم ثيوفراسطس ، خليفة ارسطو ) عن الاياحي والذباائح ؛ فهذه لا تحلو منظراً إلا في عيون أشرار الجن الذين يريدون ان يبعدهم الناس ، ومن فيهم الفلاسفه ، وأن يفسدوا معتقداتهم عن الآلهة . وتضويع رسالته الى مارسيلا ، وكانت أرمل عقد عليها وهي أم لسبعة أولاد ، بتهجد من النمط التقليدي ، مرفوع الى إله كإله ابقياتوس « شاهد ورقيب على أفعالنا وأقولنا كافة ». والالهيات العملية هي التي تسم بوجه خاص كتابه عن فلسفة العرافين الذي وضعه قبل لقائه بأفلوطين والذي حفظ لنا منه اوسبابيوس في التحضير الانجيلي مقتطفات تتضمن أعجب المعطيات عن اصول العبادة وطرائق صنع التماشيل كما يحددها العرافون . كذلك فإن مصنفه في الصور ، وقد حفظ لنا اوسبابيوس ايضاً بعض مقتطفات منه ، يعطي تفاصيل كثيرة عن المدلول الرمزي للتماثيل ، وعن المادة التي تُصنع منها ، وعن اوضاعها وألوانها وصفاتها وما يضاف اليها من ملحقات ؛ والكتاب في جملته أدنى الى أن يكون روائياً منه افلاطونياً . وفي كتابه غار الحوريات يفتتح مناسبة شرحه لبعض ابيات من هوميروس ليعرض آراءه في مصير النفس . واخيراً نراه يتنتفع للرد على الافلاطوني المحدث اتيكوس ( نهاية القرن الثاني )

الذي قال ان للمادة وجوداً مستقلاً عن المبدأ الأول ، وللذود عن الدعوى الافتلوطينية القائلة إن هذا الاقنوم مشتق هو الآخر من المبدأ . ذلكم هو الثيولوجي الذي شن ضد المسيحيين هجوماً عنيفاً ، حفظ لنا منه اوسابيوس بعض مقتطفات يعلن فيها بصربيح العبارة أن عبادة المسيح تتنافى وعبادة أسلabiوس<sup>(٣٢)</sup> .

لنضيف الى ذلك قولنا إن فورفوريوس كان ايضاً مؤرخاً وشارحاً؛ فعلاوة على حياة افلاطون كتب أخبار الفلاسفة ، ووصل فيه لغاية افلاطون ، وقد وصلتنا منه شذرات . ووضع المدخل الى المقولات في شرح مقولات ارسطو ، وقد اشتهر باسم ايساغوجي ، وكانت له في العصور الوسطى أهمية تاريخية كبيرة ، ووصلتنا منه أجزاء ، لكن شرح بويثيوس لم يكن إلا ترجمة له<sup>(٣٣)</sup> . أما المدخل الى تنجيم بطليموس أخيراً فينتم عن شغفه بالعرفة والتنجيم<sup>(٣٤)</sup> .

## (٤) يامبليخوس

في عهد ديوقلسيانوس (٢٨٥ - ٣٠٦) وقسطنطين (٣٠٥ - ٣٣٨) علم يامبليخوس الخلقيسي<sup>(٣٥)</sup> الذي هيمن بفكرة على نهاية الافتلوطانية الحديثة . وكانت الافتلوطانية ذات حظوظ في ذلك العصر لدى السلطات العامة ؛ والافتلوطي صوباتروس هو الذي رمى طقوس تأسيس القسطنطينية ؛ وقد تساعل المتسائلون عما اذا لم تكن المدينة

(٣٢) أسلابيوس . إله الطب وابن ابولون في الميتولوجيا الاغريقية . « م » .

(٣٣) انظر بيدز : تقارير اكاديمية النقوش ، ١ تشرين الاول ١٩٢٢ .

(٣٤) بول : الفلك SPHAERA ، ص ٧ ، الحاشية .

(٣٥) نسبة الى خلقيس من اعمال سوريا القديمة ، « م » .

الجديدة ستحقق حلم افلاطون في قيام مدينة افلاطون (٣٦) PLATONOPOLIS . وكان يامبليخوس معلم أسرار MYSTAGOGUE بقدر ما كان فيلسوفاً . والطريقة التي دعا إلى دراسة افلاطون بها ( وفق ترتيب ربما كان حتى في ذلك الحين تقليدياً ) ذات دلالة : فمن الواجب دراسة عشر محاورات بحسب ترتيب موضوعاتها ، ابتداء بمحاورة القيبيداس الأول ، التي تبحث في المعرفة في ذاتها ، ومروراً بمحاورة غورغياس ، التي تبحث في الفضائل السياسية ، على أن يكون مسك الخاتمة محاورة بارمنيدس لأن موضوعها المبدأ الاسمي . فإن قرئت المحاورات بهذا الترتيب كانت دليلاً عظيماً للحياة الروحية (٣٧) .

لم تصلنا من تأملات يامبليخوس في النفس إلا شذرات من مصنف له ، ذي طابع تاريخي في المقام الأول ، حفظها لنا ستوبيوس في المتنقيات (ك ١ ، ف ٤٠ ، ٨ ، ف ٤١ ، ٢٢ - ٢٣) . وما يهمنا فيها هو أنه أراد تمييز المؤثر التاريخي الخالص للافلاطونية من الاضافات التي أضيفت عليه . فحسب تعليم لا يعود عهده إلى أبعد من نومانيوس ، يُزعم ان النفس ماهية مطابقة ل Maherية الوجود الأعلى الذي هي مشتقة منه ؛ أما في مذهب افلاطون ( وكذلك ارسسطو وفيثاغورس ) الحقيقي فالنفس جوهر متمايز عن ذلك الوجود ومحبو بصفات خاصة . ويتجلى لنا هنا بوضوح كاف التعارض بين افلاطونية مستوحاة من الرواقية ، هي افلاطونية نومانيوس الذي جعل من النفوس محض شذرات من العقل الالهي ، وبين افلاطونية تكاثر من حدود التراب .

(٣٦) بيفانيل الامبراطور قسطنطين COSTANTIN L'EMPEREUR ، ١٩٢٢ ، ص ١٥٩ .

(٣٧) نقلًا عن ابووقلوس شرح على « القيبيداس » ، طبعة كوزان ، ف ٢٩٧ ، ١١ - ٢٠ .

الهرمي لمنازل الوجود ، وتجاهد لتحفظ لكل منزلة طابعها الخاص . والأصيل .

إن الميل إلى تلك المكاثرة ، وقد تجلى بوضوح في تلك المناسبة ، هو العالمة الفارقة لتلك الحقبة الأخيرة من الأفلاطونية الحديثة التي دشنها يامبليخوس ؛ فهو من حدد الطريقة وضرب المثل - وبه سيقتدي ابروكلوس - بأن أحُل محل الثلاثيات المتناضِر بعضها فوق بعض ، مركباً من عدد كبير من الثلاثيات المتناضِر بعضها فوق بعضها الآخر . فهل في ذلك مواصلة ، كما قيل تكراراً ، لحركة فكرية بدأت مع افلوطين ؟ فلو كان الأمر لأفلوطين لكان أدرج بين المبدأ الأول وبين العالم أقنيومي العقل والنفس ، ليصل ما انقطع من الاتصالية التي باتت مستحيلة بحكم تعالي المبدأ وطابعه المفارق ؛ ولكن ورثته ، وفق النهج نفسه ، أدرجوا حدوداً أخرى ، مثلاً تُصنف النقاط واحدتها بجانب الأخرى ، للاقتراب من خط متصل .

غير أننا نتبين ، على العكس من ذلك ، في قيادة يامبليخوس للمدرسة ارتداءً حقيقياً عن الروح الأفلاطوني . فحينما أوضح ابروكلوس ، في تطابق تام في العقلية مع يامبليخوس ، في كتابه شرح «تيماؤس» (٢٤١) ، أن الابدية أقنيوم يتبعن إدراجها بين الخير والحيوان في ذاته (مثلاً ينبعي إدراج الزمان بين العالم المعقول والعالم المحسوس ) ، أبدى الملاحظة التالية في معرض كلامه عن مؤلفين ما سماهم وإن كان يعني بهم حتماً افلوطين وكتاب مدرسته : «يخلط الآخرون كل شيء : فعدم تسليمهم بوجود العقل بين النفس والخير يرغّبهم على الإقرار بوحدة هوية العقل والابدية » . وهذا النقد التبسيطي النزعة ، ليس قوامه القول بالتمييز والتفريق حينما قال افلوطين بالتدخل ووحدة الهوية ، كما قد نحسب حينما نقرأ ابروكلوس وحده ، وإنما قوامه التنكر لروح افلوطين الذي لم يخلط على الاطلاق

بين الابدية والعالم المعقول ، وانما تقرى الابدية في حركة العقل في ارتداده نحو الواحد<sup>(٣٨)</sup> ، وطلبتها بالتالي في تكوينه ومساره ، ولم ينزلها ، بعكس صنيع خلفائه ، منزلة الحد الجامد الثابت . على هذا المنوال نفسه طعن أبروغلوس ، في موضع آخر، في النظرية التي أعطاها أفلوطين في الجن : فأفلوطين هدم مفهوم الجن بالذات حينما جعل من الجن ، على غرار الرواقين ، جزءاً من انفسنا<sup>(٣٩)</sup> : فهنا أيضاً يهمل أبروغلوس النظرية الافلوطينية اللطيفة في النفس ، وهي النظرية التي تقول إن الجزء الاعلى من ذاتنا (الجن) ، الجزء التأملي ، هو نحن بدون ان يكون نحن ! فهو نحن متى ارتقينا اليه ، ولا يعود نحن متى نزلنا الى مستوى أدنى .

كان الشاغل الاكبر لیامبليخوس ( ولابروغلوس كذلك ) ان يهتمي الى طريقة تجمع بين المنهج الاسطي ، الذي يصنف مفهومات الصفات من الاعم الى الاخص ، وبين الجدل الافلاطوني : طريقة تتبع له ايضاً ان يهتمي في العالم المعقول الى الاشكال الدينية الشديدة التنوع التي تتميز بها الوثنية : الآلهة ، الجن ، الابطال ، الخ ، وأن يستنبطها ويعين مواضعها بدقة . غير أن هذا التصنيف الوسيع الرحب خاو من الحياة الروحية التي كانت تنبض بها التاسوعات والتي تنحط ، من جهة أولى ، الى اجتهاد العالم بالالهيات في تصانيفه ، ومن الجهة الثانية ، الى ممارسات المشعوذ .

والواقع انه شتان ما بين الثلاثية الافلوطينية ( الخير والعقل والنفس التي من مجموعها يتتألف العالم المعقول ) والثلاثي الیامبليخي الشهير . وسوف نرى على كل حال كيف يخرج الثاني من الاولى :

(٣٨) التاسوعة الثانية ، الرسالة السابعة .

(٣٩) شرح على «القيبيادس» ، ص ٢٨٥ - ٢٨٢ ، والمقصود افلاطين ، ت ٢ ، ر ٤ ، ٥ .

ولكن لنستذكر أولاً كيف تخيل أفلوطين تولد الاقنوم الأدنى من الأعلى؛ فمن الاقنوم الأعلى ينبع شعاع، بيد أن هذا الانبعاث لا يلبث أن يتوقف، فإذا بالشيء الذي انبعث يلتفت إلى الوراء بحركة ارتدادية ويُنْبَثِّت وهو يتأمل أصله. وكان أفلوطين أضاف، في معرض كلامه بوجه خاص عن كيفية تولد النفس من العقل، أن مبدأ النفس لا ينبع أبداً بل يبقى لصيق أصله. بيد أن ثلاثي يامبليخوس يعزل هذا الشرط المثلث لكل تولد<sup>(٤٠)</sup>؛ فمبدأ كل تولد ثلاثي يضم ما يتبقى ما انبعث يرتد (TO PROION)؛ وما ينبع (TÒ MÉNON) . لكن يامبليخوس يتصور شروط التولد الثلاثة هذه في أشكال ثابتة: فكل ثلاثي أشبه بالعلم أو بالأحرى بنظام DIACOSMOS يضم ما يجعل من هذا النظام واحداً، وما يجعله متماثلاً (الانبعاث)، وما يبقى، رغمَ عن تبنته، موحداً (الارتداد). ناهيك عن ذلك، إن هذا الشرط المثلث الذي ما كان يرسم لدى أفلوطين سوى الصورة العامة لكل تولد يعود لدى يامبليخوس هو الوجود كله؛ فلا وجود إلا لأنظمة ثلاثة DIACOSMES متناضدة بعضها فوق بعضها الآخر، وكل نظام أدنى منها أشبه بصورة خاصة للنظام الأعلى. على هذا النحو يتتألف الثلاثي الأول من مبدأ هوية: الوحدة، ومن مبدأ انبعاث أو تماثل: الثنائية، وأخيراً من مبدأ ارتداد: الثلاثية. وتحت هذا الثلاثي ثلاثي ثان مؤلف من ثلاث رباعيات، منظور إليها من ثلاث زوايا مختلفة؛ فالرباعية الأولى، مربع الاثنين، وحدة ثابتة دائمة (٢ × ٢ = ٤)؛ والرباعية الثانية، حاصل الاثنين مضروبَاً بالثنائية (٢ × ٣ + ٢ + ١ = ٧)؛ والرباعية الثالثة، الحاوية ضمنياً للعشارية الكاملة (١ + ٣ + ٢ + ١ = ٥).

---

(٤٠) نقاً عن ابروغلوس: شرح «تيماؤس»، ١٢٠٦.

ارتداد تحت هذا الشلائي ثلاثي ثالث ، حده الاول مبدأ تشابه وهو مشارك في الهوية ، وحده الثاني يمتد في الموجودات طرأ كما لو أنه نفس ، وجده الثالث يجعل الموجودات ترتد إلى مبادئها .

لقد أجرت هذه المبادئ تحولاً جوهرياً في الأفلاطونية المحدثة ؛ فثلاثي يامبليخوس لا ينضaf إلى ثلاثة افلاطين ؛ بل ينوب عنها ؛ وابقاء الثلاثي لا يعود هو عينه ابقاء الثلاثي ؛ ففي ثلاثة الواحد والعقل والنفس كان ثمة تقدم متصل نحو مزيد من الانقسام ومزيد من التوسيع دوماً . أما في ثلاثة يامبليخوس ، على العكس ، فنرى وحدة تنتشر ، ثم ترتد إلى ذاتها ؛ ومحل ثلاثة الواحد والعقل والنفس يحل يامبليخوس ثلاثة الوجود والحياة والعقل<sup>(٤)</sup> . فالعقل لاحق على الحياة ، وبالتالي على النفس ، كما تنبئ ذلك فعلياً في الصيرورة المنظورة ، حيث يعقب الميلاد نمو الحياة ويعقب نمو الحياة نمو العقل ، وحيث نعاين تدرجأ في التعقيد من الوجود إلى الوجود الحي ، ومن الوجود الحي إلى الوجود العاقل . ويتتطابق العقل مع آن الارتداد ، أي أنه لا يولد شيئاً ، بل يرتب وينظم ما تولد .

## (٥) ابروقلوس

ستتووضح هذه القسمات وستتحدد لدى ابروقلوس البيزنطي (٤١٢ - ٤٨٤) ، وهو من أواخر زعماء الأكاديمية ؛ وقد افتخر ، بعد سلفه بلوتارخوس ، بالتدريس في أثينا ، وأراد ، لكن بغير جدوى ، أن يحصر فيها تعليم المدرسة كله . كان سليل أسرة غنية من رجال

---

(٤١) ابروقلوس ، المصدر نفسه ، ٢٥٢ هـ .

القضاء ، وقد أنشئ هو نفسه في أول الأمر ليكون من أهل المحاماة ، ولكنه صار عن ميل في نفسه فليسوفاً ؛ كان شخصاً متديناً ، وكان متدينه على تزمه متعدد الأوجه ، فكان يحتفل في كل شهر ببطقوس الام الكبرى ، ويراعي أيام المصريين الخُرُم ، ويصوم بانتظار آخر يوم من كل شهر ، ويصلِّي كل يوم مشرقاً ومغرياً وظهراً ، ويبحث عن الآلهة الغريبة ليرفع إليها تسابيحه ، ويزاول فن السحر والشعوذة الذي أخذ طرقه عن أسلوب إيجانيا ، ابنة بلوتارخوس ، التي أخذتها بدورها عن أبيها<sup>(٤٢)</sup> . وقد عرفته المدرسة الافتلاطونية الحديثة مصنفاً عظيماً، ومؤلف موجزات وخلاصات وشروح في كل نوع ، تتسم بالوضوح والشفافية وحسن الترتيب إلى حد يبعث على الدهشة على الرغم من عوص الموضوع . وأهم كتاباته شروح مطولة غير مكتملة ، أو لم تصلنا إلا منقوصة ، على محاورة تيماؤس ، وعلى محاورة القيبيداس ، وعلى الكتاب الخامس من الجمهورية ، وكذلك على محاورتي بارمينيدس وأقلیدس ؛ ورسائل في الالهيات ، ومصنف مطول في الالهيات الافتلاطونية ، وأخر مقتضب في مبادىء الالهيات ؛ وله أيضاً بحث في الشر حفظته لنا ترجمة لاتينية من العصر الوسيط .

تتميز مبادىء الالهيات ، التي تعطي فكرة كاملة عن الوجود فوق الحسي ، ببراعة منهجها : فهي تتألف من قضايا مبرهن عليها بالمنهج الافتلاطوني ؛ ويعتمد فيها أبروكلوس برهان الخلف الذي يستبني فرضاً واحداً باستبعاده جميع الفروض الأخرى . وتلكم هي القضية الأساسية في الكتاب التي قد يجوز لنا تسميتها بقضية التفارق : « إن الحد الماثل في جميع حدود سلسلة ما لا يمكنه أن ينيرها جميعاً إلا إذا كان كائناً ، لا في واحد منها ، ولا فيها جميماً ، بل قبلها

. VIE DE PROCLUS (٤٢) نقلأ عن مارينوس : حياة أبروكلوس

جميعاً . لأنه ( هكذا تقول الحاجة ) إما أن يكون فيها جميعاً وموزعاً فيها جميعاً فتكون بحاجة إلى حد آخر يجمع أجزاءه ؛ وإما أن يكون في واحد منها فقط ، وعندئذ لن يكون ماثلاً فيها جميعاً . اذن ، الخ . هذه القضية العظيمة الأهمية هي البرهان على الواقعية الإلاطونية ؛ وقصده منها أن يقول إنه لا وجود لأشياء طيبة إن لم تكن الطيبة موجودة من قبل : ولا وجود لأشياء أبدية إن لم تكن الإبدية موجودة ، الخ . وبمقتضى تلك القضية يميز أبروپلوس ، بصدق كل سلسلة من الأشياء التي تتمتع بصفة مشتركة ، وعلى سبيل المثال سلسلة الأشياء الطيبة ، حدوداً ثلاثة : حدأً لامشاركاً ، أي مفارقاً ، هو الطيبة ؛ وحدأً مشاركاً ، أي الصفة المشتركة بين جميع تلك الأشياء ، وهي الطيب ، وأخيراً الشيء أو الأشياء المشاركة ، أي الأشياء الطيبة . وربما جاز لنا القول ، بلغة المناظرة ، ان اللامشاراك هو مفهوم المعنى ، والمشارك ما صدقه ، والمشارك ما يربط المفهوم بالماصدق .

من هنا كان تصنيف الحدود حسب عموميتها منزلة ؛ وبراعة أبروپلوس ، الذي يرفع هذا التصنيف إلى مصاف الميتافيزيقا ، تكمن في أنه اعتير كل حد عام علة للأشياء المشمولة في ماصدقه؛ فمن ذلك مثلاً ان الواحد او الوحدة لجميع الأشياء التي يجوز فيها القول إنها واحدة ؛ ويترتب على ذلك أنه كلما كان الشيء المشارك بسيطاً ، منزلة ؛ ولكن على العكس من ذلك ، كلما كان الشيء المشارك بسيطاً ، أي مشاركاً حسراً في صفات باللغة العمومية ، تدنى منزلة ؛ هكذا فإن الوجود ، كصفة مجردة ، أعلى من الحياة ( أي أن مضماره أوسع من مضمار الحياة ) ، والحياة أعلى من العقل ؛ بالمقابل ، فإن الوجود العاقل أعلى من الوجود الحي ، والوجود الحي أعلى من الوجود المحس ، مثلما أن مثل محمل أقل كمية في موضوع ما يستتبع مثل محملات أكثر كمية فيه : فان يكن الشيء انساناً كان بالأولى حيواناً ،

وان يكن حيواناً ، كان موجوداً .

تكلم هي إذن السلسل (السلسلة SEIRA هي اجتماع لامشارك ومشارك ومشارك ، وعلى سبيل المثال اجتماع الحياة وال الموجودات التي تنعم بها ) وقد صُنفت في تراتب هرمي تبعاً لدرجة عمومية الامشارك الذي يهيمن عليها أو تبعاً لدرجة بساطته : ففي مبدأ كل شيء ، الواحد ؛ وتحتة سلسلة الأحاداد او الأحاداديات ENADES : وتحتها سلسلة الوجود (تحتها لأن كل وجود واحد ، على حين ان كل واحد ، ومثلاً العدم ، ليس وجوداً ) ; وتحتها سلسلة الحياة ، ثم سلسلة النفس . والسلسلة ، وأبروغلوس يقول ذلك إثباتاً ( القضية الثالثة ) ، هي الجنس . غير أن الجنس عند أبروغلوس علة ، أي أنه يحتوي في وحده جميع الأنواع بلا تمييز . وهذا معناه ان كل سلسلة أشبى بالعالم DIACOSMOS يحتوي كل واحد ، بطريقته ، على جميع درجات وجوده الممكنة ؛ فما هو محتوى في سلسلة الأحاداديات في صورة الاحادية محتوى في سلسلة الوجود في صورة الوجود ، وهكذا دواليك ؛ إذن فكل جزء من محتوى الاحادية يناظره جزء من محتوى الوجود والحياة والعقل والنفس ؛ ومجموع الاجزاء المعاشرة ، اذا أخذت في مختلف تناقضاتها ، يسمى نظاماً TAKSIS ، وذلك بقدر ما يتقيد أبروغلوس نفسه بمصطلحاته .

هناك إذن شبه قانون لتوزيع درجات الوجود مشترك بين السلسل كافية : فالموجودات تنقسم مثل الأحاداد ، وال الموجودات الحية مثل الموجودات ، والعقول مثل الموجودات الحية ، والنفس مثل العقول . لنحاول ان نفهم ما قانون التوزيع هذا . فالواحد الاولى ، مبدأ الاشياء طرأ ، له - لنذكر بذلك - ، بالإضافة الى الموجودات التي تتبع له ، وظائف شتى : فهو يجعل منها موجودات مكتملة SUNÉKEI ، TELESIOURGEI ، ويشد معًا اجزاء ماهيتها

حدها ضد غزو الماهيات الأخرى PHROUREI ؛ وبفضل الواحد يكون ثمة نسق من موجودات محددة ومتناهية . والحال أن هذه الوظائف المختلفة ، اللامنةقسمة إطلاقاً في الواحد ، محتم عليها أن تفترق ؛ ومن هذا الفترق تولد سلسلة الأحاديّات أو الآلهة ، وهي سلسلة يعين كل حد من جدودها إليها أو طبقة من الآلهة ؛ فهناك الآلهة التي تكمل ، والآلهة التي تحتوي ، والآلهة التي تحفظ ، وألهة أخرى أيضاً إذا أمكن الاهداء إلى خاصيات أخرى للواحد . وتركيب سلسلة الأحاد أو الآلهة هذا يتكرر في كل سلسلة دنيا ، مما يعني أن كل سلسلة لها ، إزاء السلسلة الأدنى منها ، وظيفة تكميل واحتواء وحفظ ؛ وعلى هذا النحو يعين الوجود نسق العقول أو سلسلتها ، ويعين العقل سلسلة التفوس ، وتضطّل التفوس أخيراً بالوظائف نفسها في العالم المحسوس .

لكن ليس هذا كل شيء : فكل سلسلة تحتوي في ذاتها ، من زاويتها الخاصة ، صفات جميع السلاسل الأخرى . ولتنسوه أولاً بصفات السلاسل التابعة الخمس : فمن الأحاداد تُشق الماهيات أو الموجودات الثابتة والمعقوله ؛ ومن هذه الموجودات تنبثق الحيوانات ، وهي هذه الموجودات عينها متصرورةً على أنها تؤلف منظومة مشابهة لمنظومة الموجود الحي (الحيوان في ذاته كما حدّته محاورة تيماؤس للافلاطون) ؛ ومن الحيوانات تفيض العقول ، وهي ماهيات عقلية تتّعلّق وتتأمل ؛ ومن العقول تفيض التفوس لتثبت الحياة والحركة في العالم المحسوس . والحال أن كل سلسلة ( تلك هي النتيجة الازمة لكون الجنس حاوياً للنوع ) تحتوي في ذاتها حدوداً مناظرة لكل مجموع السلاسل . فبنيان الواحد والوجود والحياة والعقل والنفس ليس ببنيان مجموع السلاسل فحسب ، بل كذلك ببنيان كل سلسلة من السلاسل . ففي سلسلة الأحاديّات هناك ، علاوة على الأحاديّة نفسها ، أحاديّات

او آلها معقولة تنظر الوجود ، وآلها عاقلة تنظر العقل ، وآلها مباطنة للكون تنظر النفوس . والأمر بالمثل في كل سلسلة من السلالس ، إذ لكل سلسلة في قمتها أحادية تنظر السلسلة الإلهية ، وعقل واحد ، ونفس واحدة ، الخ ، وتتضمن ، على طريقتها ، من حيث هي عقل او نفس او حياة او وجود ، كل ما تتضمنه السلسلة الرئيسية او المؤدية .

على هذا المنوال نجد في كل سلسلة محورين للتصنيف ، متجاورين لكن غير متحدين ، واحدهما يرتكز الى انقسام الواحد الى وظائفه ، والآخر الى مبدأ وجود الكل في الكل . وهذا مغاير تماماً لفلسفه افلاطين : فكل ما في مذهب ابروقلوس يثبت كل شكل من اشكال الوجود في مكانه ، في تراتب هرمي ثابت هو الآخر ؛ وكل وجود يتوافر له في سلسلته كل ما هو لازم له ؛ وهكذا فإن عقول السلسلة الرابعة لا تتأمل معقولات السلسلة الثانية ؛ لكن في داخل السلسلة الرابعة بالذات يوجد حد ، العقول المعقولة ، يناظر السلسلة الثانية وهو موضوع العقول العاقلة . وفي الافلاطينية كانت جميع السبيل والمسالك مفتوحة امام النفس ، تلك « السائحة في بلاد الميتافيزيقا »<sup>(٤٣)</sup> ؛ ولكن لا شيء بالمقابل لدى ابروقلوس يناظر تلك الذات المتحركة والروحية التي تتنقل عبر مختلف الأصعدة بين المادة والواحد . بل ان مفهوم الحياة الروحية بالذات اخترى او كاد . فأبروقلوس يمتنع عن معاهدة الشر بال المادة . « ليس الشر لا في الصورة التي تريد الهيولي ان تهيمن عليها ، ولا في الهيولي التي لها في النظام رغبة ؛ وانما هو في فقدان المقاس المشترك بين الهيولي والصورة »<sup>(٤٤)</sup> . وعلى هذا لا وجود للشر كأقنوء ،

(٤٢) إنج . فلسفة افلاطين Plotinus The philosophy of .  
 (٤٤) شرح « تيماؤس » ، ١١٥ هـ .

وانما وجوده ككيان مشتق . وهذا منتهى النأي عن أفلوطين . ولا يحدث أي حدث حقيقي في هذا الكون الذي لا يقبل الخلق البتة ، بل يبقى أزلاً ابداً هو هو . يقول ابروكلوس مخاطباً المسيحيين : « لايقصد سيهب الله ، بعد طول كسل لامتناه ، ليخلق ؟ لأنه يعتقد أن ذلك أحسن ؟ ولكنه من قبل كان إما بذلك جاهلاً أو عارفاً ؛ والقول بأنه كان جاهلاً خلف ؛ وإن كان يعرف ، فلماذا لم يبدأ من قبل ؟ »<sup>(٤٥)</sup> .

## (٦) دمسقيوس

عرف دمسقيوس بمثل ما عرف به ابروكلوس من ورع وتقى ، وهذا ما نستشفه من كتابه حياة ايزودورس ؛ ومعه نصل الى آخر الحلقات العقلية الوثنية ، الى أولئك الذين كانوا يجتمعون في الاسكندرية ليتكلموا عن الايام الخواли في أجواء زودتنا بتفاصيل موحية عنها برديه اكتشفت مؤخرأ<sup>(٤٦)</sup> . وقد حفظ لنا الزمن من مؤلفات دمسقيوس رسالته المطولة جداً في المبادىء ، وهي شرح للقسم الاخير من محاورة بارمنيدس ؛ وفيها يذهب في غالب الاحيان خلاف مذهب ابروكلوس . فكل البناء الهرمي الثابت لدرجات الوجود ، الذي صممه وشاده عقل ابروكلوس شبه القانوني ، تداعى وتقوض ليخلق مكانه لحياة روحية وصوفية مستقرة أشرعت الابواب وفتحت السبل من جديد امام منازل الوجود العليا . والحق أن الشاغل الاكبر

(٤٥) المصدر نفسه ، ج ٨٨ .

(٤٦) ج. ماسبورو : برديات بوجيه . هورابلون ونهاية الوثنية المصرية ، في نشرية المعهد الفرنسي للعاديات الشرقية ، م ١٠ و ١١ .

لدمسيقيوس كان تهديم المقولات التي جمدتها ابروقليوس ، وبيان عدم ارتکازها الى أي نقطة استناد في محاورة بارمنيدس . فبادئ ذي بدء لا يجوز اتخاذ الواحد المفارق ، المتعالى ، بوظائفه المحددة ( توحيد الواقع ) مبدأ أول . ففوق الواحد يوجد الفائق الوصف ، « الممتنع على الجميع ، العادم الارتباط ، المفارق الى حد لا يعود معه يحوز حقاً التفارق ؛ ذلك ان المفارق مفارق لشيء ويظل محتفظاً بعلاقة ما بما هو مفارق له »<sup>(٤٧)</sup> . ينبغي اذن ان نضع المبدأ خارج كل تراتب هرمي وفوقه ، وان نمتنع عن نسبة أي نظام وأي تراتب هرمي اليه ، ولو من باب المثال . « لكن هل يأتي مع ذلك شيء منه الى اشياء هذه الدنيا ؟ كيف لا ، ما دام كل شيء يأتي ، بصورة من الصور ، منه ؟ »<sup>(١٧ ، ١٢)</sup> . هذا الشيء هو ما يحتويه كل وجود من شيء ممتنع على الوصف ، ممتنع على الفهم : وكلما ارتقينا صُعداً التقينا اكثر فاكثر بفائق الوصف . « الواحد كثراً امتناعاً عن الوصف من الوجود ، والحياة اكثراً امتناعاً عن الوجود اكثراً امتناعاً عن الوصف من الحياة ، والحياة اكثراً امتناعاً عن الوصف من العقل ». بيد اننا إذ نحاول على هذا النحو ان نضع تسلسلاً هرمياً للفائق الوصف تكون قد استسلمنا مرة ثانية لميلانا الخبيثة ؛ فنحن نكاد نبني تراتباً هرمياً جديداً إذ نهتدي الى واحد يند عن الوصف ، به يرتهن وجود يند عن الوصف ؛ ومن ثم سيعين علينا في نهاية المطاف أن نمتنع عن القول بأنه يورث شيئاً للموجودات التي تصدر عنه . الفائق الوصف هو ما يضمه الفرض الاول في محاورة بارمنيدس حينما يقرر أنه ليس حتى بوحد ، وذلك تبعاً لمجهود النفس التي تضمه واحداً ثم تمحض منه الواحد بسبب تعاليه الذي لا ممسكه .

جي للعيان هنا نهج دمسيقيوس ، اشتراكه الى الحدس الذي

. ٤٧) طبعة روبل ، ك ١ ، ص ١٥ ، ١٣ ، ١ .

يحاول أن يجعله خصباً بحده الاقوال التي يضعها واحداً بالآخر ، سالكاً إلى ذلك سبيلاً من سبل الجدل الحي ، أقرب بكثير إلى جدل افلوطين منه إلى جدل ابروغلوس . فالافتئق الوصف ضرب من مبادأة مطلقة ، مثله مثل الأول الذي قال به افلوطين في رسالته عن ارادة الواحد . بالمقابل فإن الواحد ، نظراً إلى أنه علة ، يتحدد بوظيفة وبعلاقة .

كان دمسيقيوس بالأجمال مفعماً ريبة إزاء تلك الطريقة الأكيلية التي راجت مع يامبليخوس وابروغلوس في تعين المبادىء : فعيبيها الكبير في نظره أن المعاني التي تتناولها بقصد المبادىء لا معنى لها إلا في المشتقات . فمن ذلك ، مثلاً ، أن هؤلاء حينما يرغبون في بيان الكيفية التي تُشتق بها من الواحد الجذري الكلية الاحادية التي هي أشبه بالمجموع المتحد للموجودات المعقولة ، يجعلون من هذه الكلية المتحدة تركيباً لمبدائن متعارضين يسمونهما الواحد والثنائي ، أو الحد واللامحدود ، أو كذلك الأب والقروة . والحق أنه ليس ثمة من منفذ على هذا النحو المباشر إلى مراتب الوجود : وإنما السبيل إلى ذلك المجاز ؛ فيما إننا درجنا على تفسير الخلائط والأمشاج التي يتأملها عقلنا ونفسنا بغير ما صعوبة بتراكيب من ذلك القبيل (تفسير الانطلاق مثلاً بنسبة ثابتة معينة لثنائية الخفيض والرفيع اللامحدودة ) ، فإننا نسحب مبادىء من هذا النوع بكل بساطة على الوجود الاسمي (الفقرة ٤٥) . والدليل على أنه لا وجود هنا إلا لتشابه يمتنع فيه اليقين هو تنوع الأسماء التي نستخدمها في الاشارة إلى كل مبدأ من المبدائن المتعارضين : الاحادي ، الحد ، الأب ، الوجود بالنسبة إلى الأول ، وال الثنائي ، القرفة ، السديم ، بالنسبة إلى الثاني (الفقرة ٥٦) . لا يظهر أذن التفارق والتضاد ، الانبثاق والارتداد ، إلا في موجودات مشتقة من الوجود الذي نريد تعليله باتحاد مبدائن

متمايزين . والوجود الذي نريد تعليله هو الاتحاد أو المُتحَد ، أي الوجود الذي تكون فيه الموجودات جميعاً ما تزال في حالة من عدم الانقسام ؛ فكيف السبيل ، والحالة هذه ، الى توليده من دمج وجودين متمايزين ؟ ان مبادىء سابقة في الوجود على المُتحَد ، مبادىء كانت موجودة قبل أن ينتقل أي موجود الى حالة التمايز ، لا يمكن ان تكون هي نفسها متمايزة .

من هنا كان لدى دمسيقيوس تصور جديد للثلاثي الاولي تحل فيه محل الآناء الثلاثة : الثبات والانبعاث والارتداد ، حدود ثلاثة لا ينال تثليتها من وحدتها ؛ الأول من هذه الحدود الثلاثة واحد - كل ، واحد بذاته وكل من حيث انه منتج للثاني ؛ والثاني كل - واحد ، كل بذاته واحد بفعل الاول ؛ والثالث يأخذ من الاول الواحد ، ومن الثاني الكل ؛ وكل حد من هذه الحدود الثلاثة أشبه بمظهر او وجه لوجود واحد .

ان سهام هذا النقد ، التي طالت منهج ابروقلوس ، أبعدت في الوقت نفسه دمسيقيوس عن الافلاطونية المحدثة ؛ ولو شئنا ان نبين كيف ان دمسيقيوس يعارض كل تفسير يعطيه ابروقلوس لمحاورة بارمنيدس بتفسير من عنياته ، مستلهم من روح مغایرة ، لكان علينا ان نحل بالتفصيل كتابه الضخم كله ؛ فهو يرفض مثلاً التفاسير التي تستخلص من صفات العالم المخلوق صفات نموذجه<sup>(٤٨)</sup> ؛ ويلح على ان العالم المحسوس ليس صورة لكل الوجود ما فوق الحسي برمته ، وإنما هو كسرة صغيرة فقط من هذا الوجود ، من عالم المُثل<sup>(٤٩)</sup> . وفي

. ١٧ ، ٥٣ - ١٦ ، ٥٢ .  
٢٢ ، ١٦٠ - ٣١ .  
(٤٨) ف (٤٩)

موضع آخر يقر وينوه بقوة بأن الانبثاق والارتداد لا يمكن إسنادهما إلا إلى ماهيات عقلية ( هل كان أفلوطين قال شيئاً آخر ؟ ) ولا يمكن أن يكونا مفتاحاً عاماً لتقسيير كل وجود .

لقد شاعت نوائب الزمان أن يبقى تعليم دمسيقيوس عقيماً ، على الرغم من عمقه وتجديده الجديرين بكل اعجاب في بعض مظاهره ، وان كان يشوّبه قدر من الخطأ والهدر . فحين أصدر يوستينيانوس أمره في سنة ٥٢٩ بإغلاق مدارس أثينا الفلسفية ، كانت جامعة أثينا ، التي عرفت عظيم الازدهار في أيام السفسطائي ليانيوس ، صديق يوليانوس وهيماريوس ، قد أغلقت أبوابها من تلقاء نفسها لعدم توافر التلاميذ ، وربما أيضاً الاستاذة ؛ ويخبرنا دمسيقيوس في حياة أيزودورس ( ٢٢١ - ٢٢٧ ) بمدى انحطاط مستوى التعليم الفلسفي في أثينا في زمانه ، في ظل رعامة هجيس الذي أثر في نهاية المطاف التعبيد والتهجد على الفلسفة . ولم تكن الاسكندرية توفر مقاماً أميناً للfilosophy ، كما بثبت ذلك الأسطهاد الذي لاحقهم به الاسقف أثناسيوس<sup>(٥٠)</sup> ومقتل الفيلسوف الإفلاطونية الحديثة هياثيا التي فتك بها الغوغاء سنة ٤١٥ ؛ وكانت المدينة تجردت من ثوب عظمتها السابقة وألت إلى انحطاط . أما العاصمة الجديدة للأمبراطورية فلم تكن ترى بعين الرضى والتحبيد إلى الدراسات الفلسفية : فلفظت الإفلاطونية الحديثة آخر أنفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الاغريقية كلها ؛ وأرخي ليل الصمت الكبير سدوله على القرن السادس والقرن السابع .

---

(٥٠) القديس أثناسيوس : بطريرك الاسكندرية ( نحو ٣٧٣ - ٢٩٥ ) ، كان من فقهاء الكنيسة القبطية، وقد خاض حرباً لا هواة فيها ضد البدعة الاريوسية . « م » .

## ث بت المراجع

- I. — E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.
- J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie*. 2 vol., 1843-1845.
- T. WHITTAKER, *The Neoplatonists*, 1901; 2<sup>e</sup> édit., 1918.
- W. THEILER, *Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin, 1930; rééd. 1964.
- W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.
- F. HEINEMANN, *Plotin*, 1921.
- Ph. MERLAN, *From Platonism to neo-platonism*, La Haye, 1953.
- J. PÉPIN, L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, *Rev. phil.*, 1950, p. 38-64; *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.
- R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
- E. BRÉHIER, La philosophie de Plotin, dans *Revue des cours et conférences*, 1922, et en vol., Paris, 1922; 2<sup>e</sup> éd.; voir aussi les *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, section D.
- PLOTIN, *Ennéades* (avec PORPHYRE, *Vie de Plotin*), éd. et trad. par E. BRÉHIER, coll. G. Budé; tomes I et II, 1924; tome III, 1925 (en cours de publication); tome IV, 1927; tome V, 1931; tome VI<sup>1</sup>, 1936; tome VI<sup>2</sup>, 1938.
- PLOTINI, *Opera*, I (*Enn.*, I-III), 1951, II (*Enn.*, IV-V), 1959, Paris-Bruxelles, éd. P. HENRY et H. R. SCHWYZER. Voir également la traduction anglaise de Mac KEUNA, revue par PAGE, introduction de E. R. DODDS et Paul HENRY, Londres, 1958.

- H. F. MÜLLER, 1st die Metaphysik des Plotinos ein Emanations-system, *Hermes*, XLVIII, 1913, p. 409.
- Paul HENRY, *Etudes plotiniennes*, I: *Les Etats du texte de Plotin*, Museum Lessianum, 1938-1941; II: *Les manuscrits des Ennéades*, 1941, 2e éd., 1948.
- M. de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952; 2e éd. revue et augmentée, 1966.
- Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955; *La procession plotinienne*, *ibid.*; *La genèse du plotinisme*, *Revue phil. de Louvain*, 1955, p. 469; *La médiation du Verbe selon Plotin*, *R. ph.*, 1956, p. 65 sq.
- Entretiens de la Fondation Hardt, t. V, *Les sources de Plotin*, *Vandœuvres-Genès*, 1957 (1960).
- P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.
- II. — F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1928.
- COCHEZ, *Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.
- SALOVSTOIS, *Des dieux et du monde*, édit. G. ROCHEFORT, Paris, 1960.
- III. — J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913.
- IV. — J. BIDEZ, Jamblique et son école, *Revue des Etudes grecques*, 1919, p. 29-40. (Cf. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1904, p. 499.)
- Jamblichī Theologumena Arithmeticoe*, édit. de FALCO, coll. Teubner, 1922. (Cf. *Rivista indo-greco-italica*, VI, 1922, p. 49.)
- V. — *Proclus, Commentaire du Parménide*, trad. CHAIGNET, 1900-1902. Edition dans la collection Teubner des Commentaires *Sur la République* (2vol., Kroll, 1899-1901), *Sur le Timée* (2 vol., Diels, 1900-1904), *Sur le Parménide* (Pasquali, 1908), *Esquisse des thèses astronomiques* (Manitius, 1907), *Institution physique* (Ritzenthaler, 1912), *Sur Euclide* (Friedlein, 1873). Voir aussi *The Elements of Theology*, édité, traduit et commenté par E. R. DODDS, Oxford, 1933.
- PROCLOS, *Eléments de théologie*, trad. J. TROUILLARD, Paris, 1965.
- KLIBANSKY ET LABOVSKY, *Parmenides... nec non Procli commentarium in Parmenidem*, Londres, 1953.

- J. TROUILLARD, La monadologie de Proclus, *Rev. phil. de Louvain*, t. 57, avril 1959, p. 309-320; Convergence des définitions de l'âme chez Proclus, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, janvier 1961, p. 1-20.
- E. BRÉHIER, l'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec, *R. M. M.*, 1919, p. 443; *Etudes de philosophie antique*, 1955, p. 248, et *passim*.
- Edition Cousin de la traduction latine par G. de MORBEEKE des opuscules *Sur la providence, la liberté et le mal* et du *commentaire sur Alcibiade*, 1864.
- VI. — C. E. RUELLE, *Le Philosophe Damascius*. Etudes sur sa vie et ses écrits, 1861.
- DAMASCIUS, *De Principiis*, éd. RUELLE, 2 vol., Paris, 1889-1891.
- DAMASCIUS, *Des Principes*, traduit par CHAIGNET, 1898.
- DAMASCIUS, *Des Principes*, I, éd. et trad. GALPERINE (à paraître en 1967).

# الفصل الثامن

## الهلينية والمسيحية في القرون الميلادية الأولى

### (١) اعتبارات عامة

لم تناولت المسيحية الفلسفة اليونانية مناولة المذهب المذهب . فالشكل الطبيعي والعملي للمسيحية ليس أسلوب التعليم شفهياً وكتابياً . فالجماعات المسيحية في عهد الرسل كانت تتتألف من حرفين ومن سواد الشعب ، وكان يهيمن عليها شاغل التأكيد والتآزر في انتظار دولة قريبة للزمان . وكان كل متابعتها في التبشير بملكوت السموات وفي تعزيز الإيمان به ككتابات ظرفية ، ورسائل ، وأقصاص من حياة المسيح ، وأعمال الرسل : ولم تعرف قط العرض المذهبي المتلاحم والمقال العقلي .

وصلت الفلسفة اليونانية ، في مطلع التاريخ الميلادي ، إلى صورة تكون مشبع كله بالعقل ، متجرد من السر ، يعاد رسمه بغير انقطاع في الكتابات الفلسفية كما في الكتابات الموجهة إلى الجمهور الواسع ( رسالة في العالم : المسائل الطبيعية لستينيكا ، الخ ) ; وفيكون كهذا كانت مشكلة المصير الأخرى تتلاشى إما في الفكرة الابيقرورية عن

« الموت الخالد » الذي لا يعني الأحياء في شيء ، وإنما في التقبل الرواقي للموت مع سائر الأحداث التي ينسجها القدر الكلي ؛ وبتلادسيها تتلاشى الأساطير عن الآلهة أو تختزل بالآخرى إلى قصص تاريخي من شبيه قصص إفهاماروس<sup>(١)</sup> الذي أراد إحياء تاريخ الملوك الراحلين ، أو تفهم فهماً رمزاً طبيعياً على نحو ما فعل الرواقيون . وكان الموقف العملي للفيلسوف محكمًا كله بهذه العقلانية ؛ ففي تعازيه كما في نصائحه أو توجيهه للضمير تتكرر دوماً لازمة واحدة : ما الداعي إلى الشكوى ، إلى الخوف ، إلى الاضطراب في عالم يقع فيه كل حديث من أحداثه في موضعه وساعته ؟

فيما كان الفيلسوف بيسير في روما بالذهب العقلي ، كان عيسى يكرز في الجليل في أناس أميين ، يجهلون كل شيء عن العلوم اليونانية وعن تصورها للعالم ، أقدر على فهم الأمثال والحكايا منهم على فهم الاستدلالات المترکزة إلى جدل متراضي ؛ وما كان مثول الكون والطبيعة والمجتمع في هذا الكرز بصفة وجودات متجلبة بالعقل ، تنبع بمطاوعة لفهم الفيلسوف ، بل كان مثولها كمستودعات لا يناسب لها معين للصور المفعمة بالدلائل الروحية : زنابق الحقل ، الابن الضال ، ربة البيت الباحثة عن دررها الضائع ، وغير ذلك من الصور التي تباين في نضارتها وتطابعها الشعبي إلى حد التضاد الازهر المتوقعة والخذلانات الأسلوبية لواعظ الفلسفه . كان يعرف ، هو الآخر ، كيف يكون الوصول إلى السعادة ؛ لكن لم يكن السبيل إليها ضرباً من بطولة الإرادة التي تقف من جميع الأحداث الخارجية موقعاً لأباليأ :

(١) إفهاماروس : كاتب إغريقي من أواخر القرن الثالث ق.م ، في تصوره ان الآلهة الميتولوجية كائنات بشريّة الهنّا الشعوب عن خوف او اعجاب . « م » .

فاللهم ، والاحزان ، والاهانات ، والمظالم ، وضروب الاضطهاد والتتكلف ، هي شرور حقيقة ، لكن هذه الشروط تفتح لنا ، بحكم اصطفاء الله للبسطاء والمحرومين ، ملوك السموات . وشتان ما بين العذاب وترجي السعادة ، وهو ينبع للفرح في وسط العذاب ، لدى تلميذ المسيح ، وبين ذلك الصفو وتلك الطمأنينة اللذين عرفناهما لدى الحكم الذي يعلين في كل لحظة وأن قدره وقد تحقق بتمامه !

والحال أنه يتعمّن على مؤدّخ الفلسفة أن يطرح على نفسه ، بخصوص تعليم المسيح هذا الذي يتعارض بمنتهى الجلاء مع الھلينية بحكم الانعدام التام فيه لائحة روئية نظرية ، مرتكزة إلى العقل ، للكون وله، مسألة هي في الأصل وجه لقضية أعم تتصل بتاريخ الفلسفة: ما هي بالضبط، في تاريخ النظر الفلسفـي، أهمية انقلاب الحضارة الغربية ، ابتداء من عهد قسطنطين ، إلى حضارة مسيحية ؟ ومعروفة لدينا جملة الاجوبة التي أعطيت لهذا السؤال بكل تنوعها: فبعضهم ذهب إلى القول إن تلك الأهمية مدعومة ؛ وهذا رأي يمكن أن يصدر عن قصدين متباينين : إما للحفاظ على نقاوة المسيحية الاتنجيلية التي لا تتضمن شيئاً آخر سوى واجب الحب والمحبة والخلاص عن طريق المسيح ، وإما لضمان استقلال الفكر العقلي وسُوادده ؛ فأصحاب القصد الأول يؤكّدون ( وهذه كانت وجهة نظر المؤرخين البروتستانتيين الأوائل للفلسفة<sup>(٢)</sup> ) أن ذلك القسم المتعلق من اللاهوت المسيحي بأصول العقيدة الذي أقحم على الانجيل والقديس بولس في القرنين الخمسة الأولى ، وعلى الأخص التأملات حول طبيعة الكلمة وحول الثالوث ، لم يكن إلا إضافة خطرة للنظر العقلي اليوناني على المتأثر الأصلي . أما أصحاب القصد الثاني فيذهبون إلى أن التقدّم الفعلى للفكر الإنساني

<sup>(٢)</sup> انظر المدخل في المجلد الأول ، ص ٢٥ .

من الناحية العقلية يرتبط بغير لام بالعلوم اليونانية ، من دون ان تتدخل المسيحية في المسيرة التي انطلقت من الرياضيات اليونانية لتنتهي الى حساب اللانهائي الصغر ، اي من بطليموس الى كوبيرنيكوس : وهذا تطور مستقل بذاته للعقل امكنا للمسيحية ان تعيقه في بعض الاحيان ، لكن بدون ان تساعداه ابداً ؛ وتلكم هي وجهة نظر منظري التقدم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

وفي رأي آخرين ، على العكس من ذلك ، ان المسيحية تمثل ثورة مهمة في تصورنا للكون . لكن أصحاب هذا الرأي يذهبون بدورهم الى تصوير التجديد الذي جاءت به المسيحية في صورتين متبايتين ، وان كانتا - من الجائز - متكاملتين . فمن جهة أولى يلاحظ الفلسفة الذين يجنحون الى طلب جدل داخلي في التاريخ أن الفلسفة اليونانية تعطي في الاساس والجوهر تمثلاً موضوعياً للعالم ، صورة للكون بصفته موضوعاً للفكر الذي يتأمله ؛ وفي هذا الموضوع تستعرق بنوع ما الذات حينما تدرك العلم الكامل وتصير ، على حد تعبير ارسطو ، مطابقة للموضوع الذي تعرفه ؛ وكنا رأينا ان الذات لا سؤد لها ولا استقلال إلا بالانتفاء الكامل الى الموضوع . وعلى العكس من ذلك تماماً ، تقر المسيحية بوجود ذات مستقلة بذاتها حقاً عن عالم الموضوعات ، وايجابيتها لا يستند لها بتمامها تعلم الكون ، ذات لها حياتها الخاصة ، حياة عاطفة وحب غير قابلة للترجمة الى لغة التمثل الموضوعي . زبدة الكلام أن المسيحية إذ جهلت وتتجاهلت تأملات الاغريق حول الكون لم تزد على أن أكدت على نحو افضل اصالة مساحتها في الفكر الانساني ، وهي الاصالة التي تجلت في كشف جانب لا يقبل اختزالاً من الوجود ، جانب الذات والقلب والعاطفة والوجودان ؛ وإنما في ظل حضارة مسيحية امكنا ان تتطور المثالية التي

جعلت من الطبيعة الحميمة للذات مبدأ تطور كل واقع وجود<sup>(٢)</sup> .  
 زد على ذلك ، وهذا هو الوجه الثاني للثورة العقلية التي اجترحتها  
 المسيحية، أن كون الاغريق عالم بلا تاريخ ان جاز القول، نظام أزلي، لا  
 فعالية فيه للزمان ، إما لأنه يدع هذا النظام مطابقاً دوماً لذاته ، وإما  
 لأنه يولد سلسلة من الاحداث تعود دوماً إلى النقطة نفسها ، تبعاً  
 لتغيرات دورية تتكرر إلى ما لا نهاية . بل أليس تاريخ البشرية بالذات  
 في نظر أرسطو عُوداً دائمًا لحضارات واحدة؟ وما كان للفكرة  
 المعاكسة ، فكرة انطواء الوجود على تغيرات جذرية ومبادرات مطلقة  
 وأختراعات حقيقة ، وبكلمة واحدة ، على تاريخ وتقدير المعنى العام  
 للكلمة ، ان ترى النور قبل أن تأتي المسيحية لتفوض تصور الاغريق  
 للكون : عالم خلق من لاشيء ، قدر لا يتحتم على  
 الانسان أن يقبل به من الخارج ، بل يصنعه لنفسه  
 بنفسه بإطاعته أو بعصيائه الناموس الالهي ، مبادرة إلهية  
 جديدة وغير متوقعة لانقاد بني الانسان من الخطيئة وافتادتهم بعذابات  
 الانسان - الله . هذه وغيرها معالم من صورة درامية للكون ، كون هو  
 أبداً في أزمة وتبدل ، عبئاً يبحث فيه الانسان عن قدر ، أي عن تلك  
 العلة التي تحتوي العلل كافة ، كون تختفي فيه الطبيعة ويرتهن فيه  
 كل شيء بتاريخ الانسان الحميم والروحي وبعلاقاته باش . فالانسان  
 يرى أمامه مستقبلاً ممكناً سيكون هو صانعه ؛ وبذلك يتحرر للمرة  
 الأولى من تلك السنة الكثيبة التي اختطها لوقراسيوس SUNT  
 EADEM OMNIA SEMPER<sup>(٤)</sup> ، من القدر الرواقي ، من المخطط

(٢) على سبيل المثال هيجل في فلسفة التاريخ ، القسم ٢ ، الفصل ٢ ، طبعة ركلام ،  
 ص ٤١٢ .

(٤) باللاتينية في النص : الاشياء هي ذاتها دوماً . م ، .

الهندسي الذي كان، افلاطون وارسطو حبسا فيه الوجود<sup>(٥)</sup>. هذه السمة البارزة هي التي استرعت انتباه اوائل الوثنيين الذين دخلوا في نقاش جاد مع المسيحيين . ماذا كان مأخذ قالسوس<sup>(٦)</sup> على المسيحيين في الخطاب الحقيقى الذى ألقه ضدهم في اواخر القرن الثاني ؟ كان مأخذـه أنـهم يـسلـمـون بـوجـودـ إـلهـ غـيرـ مـمـتـنـعـ عـلـىـ التـغـيـرـ وـالتـحـولـ ، وـذـكـرـ ماـ دـامـ يـتـخـذـ مـبـادـرـاتـ وـقـرـاراتـ جـديـدـةـ حـسـبـ الـظـرـوفـ ، وـإـلـهـ غـيرـ مـمـتـنـعـ عـلـىـ الـانـفـعـالـ وـالـتـأـثـرـ ، وـذـكـرـ ماـ دـامـتـ الشـفـقـةـ تـمـسـ مـنـهـ الشـفـافـ : كان مأخذـه أنـهـمـ يـعـتـقـدـونـ فـيـ ضـربـ مـنـ المـيـتـوـلـجـيـاـ ، هـيـ مـيـتـوـلـجـيـاـ المـسـيـحـيـةـ الـتـيـ «ـ لـاـ تـقـبـلـ قـصـصـهاـ التـأـوـيلـ المـجـازـيـ »ـ ، أـيـ أـنـهـاـ تـقـدـمـ نـفـسـهـاـ عـلـىـ أـنـهـاـ قـصـةـ وـاقـعـيـةـ وـلـاـ يـمـكـنـ اـخـزـالـهـاـ إـلـىـ رـمـزـ لـقـانـونـ مـنـ قـوـانـينـ الـطـبـيـعـةـ . وـهـذـاـ فـيـ نـظـرـ اـفـلـاطـونـيـ مـثـلـ قـالـسـوسـ إـخـلـالـ بـأـصـولـ الـلـيـاقـةـ .

هـكـذـاـ تـطـالـعـنـاـ مـنـ جـهـةـ أـوـلـىـ مـسـيـحـيـةـ نـقـيـةـ مـسـتـقـلـةـ مـطـلـقـ الـاسـتـقـالـلـ عـنـ النـظـرـ الـفـلـسـفـيـ الـيـونـانـيـ ، وـقـافـقـةـ عـقـلـيـةـ مـسـتـقـلـةـ بـذـاتـهاـ ، يـونـانـيـةـ الـاـصـلـ وـمـنـقـطـعـةـ الـصـلـةـ بـحـيـاـةـ الـمـسـيـحـيـ الـرـوـحـيـةـ ؛ وـمـنـ الـجـهـةـ الثـانـيـةـ مـسـيـحـيـةـ تـأـتـيـ بـرـؤـيـةـ لـلـكـونـ جـديـدـةـ مـطـلـقـ الـجـدـةـ ، كـوـنـ درـامـيـ . الـاـنـسـانـ فـيـ هـوـشـيـءـ آـخـرـ غـيرـ الـمـعـرـفـةـ الـمـطـهـرـةـ الـمـصـفـاةـ بـنـظـامـ الـعـالـمـ . وـنـحنـ نـعـقـدـ أـنـنـاـ لـوـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ الـمـسـائـلـ مـنـ زـاوـيـةـ تـارـيـخـيـةـ خـالـصـةـ ، وـأـمـتـنـعـنـاـ عـنـ الـاـخـذـ بـهـذـهـ الـمـقـابـلـاتـ الـطـبـاقـيـةـ الـفـجـةـ بـيـنـ الـوـثـنـيـةـ وـالـمـسـيـحـيـةـ ، وـأـسـتـخـدـمـنـاـ الـدـرـاسـاتـ الـمـفـصـلـةـ الـتـيـ مـاـ انـقـطـعـ لـهـ خـيـطـ مـنـذـ زـهـاءـ قـرنـ مـنـ

(٥) انظر لـ. لاـبرـتوـنـيـرـ الـواقـعـيـةـ الـمـسـيـحـيـةـ وـالـمـتـالـيـةـ الـيـونـانـيـةـ' LE RÉALISME Chrétien et l'idéalisme grec .

(٦) قالسوس : فيلسوف افلاطوني عاش في روما في عهد الانطونيين ( القرن الثاني بـ . مـ ) اشتهر بطبعونه في المسيحية ، ومن رد عليه اوريجانوس في كتابه الرد على قالسوس .

«ـ مـ »ـ .

الزمن حول أصول المسيحية ، لتبين لنا أن ما من حل من تلك الحلول بمرض . ولنمحضها في إيجاز الواحد تلو الآخر : فالمسيحية النقية كما يريدها المؤرخون البروتستانتيون ما هي إلا تجريد ، مشروع تماماً من الناحية العملية ، لكنه غير مبرر على الاطلاق في نظر المؤرخ ؛ وبالفعل ، إنه لتطور واحد ذاك الذي انتقل ، في القرون الخمسة الاولى ، بالفکر اليوناني من مشكلة الاهتداء الداخلي العملية لدى مفكرين من امثال سينيكا أو ابقلاتوس الى الالهيات المراهفة التي شاد صرحتها افلوطين وابروقلوس ، وبالفکر المسيحي من مسيحية القديس بولس الروحية والداخلية الى اللاهوت الوثوقي لدى اوريجانوس والقباروقيين<sup>(٧)</sup> : فمن العسير ان نتعامى عن دور العوامل الواحدة في هذا التحول . وكيف لنا على أية حال إلا نتذكر تلك الحقيقة التاريخية التي تتأكد صحتها اكثر فاكثر يوماً بعد يوم ، ومفادها أن ما يفرق بين الوثنين والمسيحيين ليس مسألة منهج في النظر العقلي ، وإنما فقط الخصوص للعبادات الشرعية ، وعلى الاخص عبادة الامبراطور ؟

اما فيما يتصل بالتطور المستقل للفکر العلمي فالواقعة تبدو صحيحة تماماً : لكن لا بد لنا أن نلاحظ ان المسيحية لم تقف من التربية العلمية اليونانية موقفاً مغاييراً لوقف الفلسفة اليونانية نفسها . فأوريجانوس ، مثلاً ، يميز بدقة ثلاثة انواع من الحكم : أولاً « حكمة هذا العالم » ، أي ما كان سينيكا يسميه بالفنون الحرة وفيلون بحلقة التربية ، يعني النحو والصرف والخطابة والهندسة والموسيقى ، واليها نستطيع ان نضيف الشعر والطب ، اي ، كل ما لا يحتوي على أي رؤية للالوهة ، ولكيف وجود

(٧) القباروقيون : من آباء الكنيسة ، نسبة الى قباروقيا ( جترزة ) ، عاصمة الامبراطورية الحنية في القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق.م.. وفي عصر لاحق من المواطن الأولى للمسيحية . م

العالم، ولأي وجود أعلى من العالم، ولأي مذهب في الحياة الصالحة والسعيدة »؛ ثانياً « حكمة أمراء هذا العالم »، أي فلسفة المصريين الغبيبة ، والتنجيم الكلامي ، وعلى الأخص « رأي اليونان العظيم التنوع والتعدد في الالوهة »؛ ثالثاً وأخيراً حكمة المسيح المشتقة من التنزيل<sup>(٨)</sup>.

ينبغي ان نضيف الى ذلك القول إنه يمكن ان تتسرب الى النوع الاول من الحكمة ، حكمة هذا العالم ، عناصر متقاوته الاهمية من الفلسفة ، تعني المنطق والجدل ، وبعض المبادئ العامة للطبيعيات والفلكيات ، واخيراً كل التربية الشكلية للانسان الشريف ، كما تصورها موزونيوس على سبيل المثال ، أي ك التعليم خلقى لا يجاوز العموميات . ومن المفيد ، من وجهة النظر هذه ، أن نسمع رأي فيلسوف افلاطוני معاصر لأبروپلوس ، هو هرمياس الذي ميز « الفلسفة الانسانية » من تلك المسارة الخاصة التي تختص بها الافلاطونية أتباعها ومربيتها . قال : ليس من دقيق الكلام أن نسمى الرياضيات والطبيعيات والاخلاقيات فلسفه ؛ فهذا تجاوز في استعمال الكلمة؛ وقد عارض هذه الفلسفة الانسانية بحماسة المريد الحاوية في ذاتها « الالهيات والفلسفة بتمامها وجنون الحب »<sup>(٩)</sup> . ان قسم التربية المشترك هذا لم تنبذه المسيحية اطلاقاً من حيث المبدأ؛ وأغلبظن ان المسيحيين كانوا على اقسام شديد بقصد قيمته الروحية ؛ فقد وجد منهم أشخاص متذرون ، من أمثال القديس اوغسطينوس والقديس غريغوريوس النازيانزي ، أخذوا على عاتقهم ان يذودوا عنه في حمية واندفاع ، بينما أخذ آخرون ، من اللاتين من امثال ترطوليانيوس أو القديس هيلاريوس ، بناصر الطريق المختصر ولم يتبنوا اطلاقاً ضرورة لتلك التربية ، بل نقدوها نقداً باطرأ . غير أن اختلاف

(٨) في المبادئ ، نقاً عن ترجمة روفان اللاتينية ، الكتاب الثالث ، الفصل الثالث .

(٩) هرمياس : شرح « فيدروس » ، طبعة كوفورو ، ص ٩٢ .

النظرة في هذا الموضوع ليس اكبر لدى المسيحيين مما كان لدى الوثنيين بعد ارسطو ؛ فحالما ظهرت الى حيز الوجود الحكمة الكلبية او الرواقية ، صارت العلوم الفلسفية ، التي كانت عند افلاطون المنفذ الوحيد الى معرفة الموجودات الحقيقة ، إما مجرد ادوات مساعدة او خادمة للحكمة ، عاجزة عن ان تفهم بذاتها مبادئها الخاصة ، وإما ( لدى الكلبين او القورينانئين ) مجرد حلية لا طائل فيها ولا نفع ، ما كانت لتوجد لولا الكبراء البشرى .

هكذا كان يسود القرون الأولى من التاريخ الميلادي نظام عقلي مشترك بين الجميع ، أساسه الشعور بقطيعة بين التربية المتوسطة ، المتأحة للناس كافة ، وبين الحياة الدينية التي لا وصول إليها إلا بطريق تقاد لا تمت بصلة الى مزان العقل العادى ، سواء أكانت هي التربية الخلقية الرواقية أم الحدس الأفلاطوني أم الایمان المسيحي بالوحى والتنزيل .

لم تكن المسيحية بحال من الاحوال هي صانعة هذا النظام ؛ بل قبلت به على أنه أمر واقع ؛ وسنرى ايضاً في مجرى هذا التاريخ أنه لم يصدر عنها أي رد فعل ضده ، وان الثورة العقلية التي وضعت حدأله في عصر النهضة الغربية استلهمت مصدرأً مغايراً تماماً لمصدر الإلهام المسيحي . وعلى كل حال ، لم يكن ثمة وجود ، على امتداد تلك القرون الخمسة الأولى من التاريخ الميلادي ، لفلسفة مسيحية خاصة تتضمن لائحة بالقيم العقلية مطلقة في أصالتها ومختلفة كل الاختلاف عن لائحة قيم مفكري الوثنية . يبقى أن نرى الى أي حد نستطيع القول ان المسيحية جددت رؤيتنا للكون . ومن الخطير ان نخلط هنا بين المسيحية ذاتها وبين التأويل الذي أؤلت به بعد تصرم قرون عديدة . فاليسانية في بداياتها لم تكن تأملية على الاطلاق ؛ بل كانت مجهوداً للتاوزر الروحي والمادي معاً في اوساط الجماعات المؤمنة . غير أن هذه الحياة الروحية لم تكن ، بادئ ذي بدء ، وقفأ على

المسيحية : فالحاجة الى حياة داخلية والى استجماع النفس في التأمل راودت العالم الاغريقي كله قبل زمن مديد من انتصار المسيحية : وقد ترجم وعي الخطيئة والذنب عن نفسه في صيغ شعبية لدى المؤرخين أو الشعراء<sup>(١٠)</sup> ؛ وكانت عادة فحص الضمير والمثورة الروحية ، التي هي بمثابة اعتراف حقيقي ، قد راجت على نطاق واسع في مطالع التاريخ اليهودي . لكن هيهات أن تكون هذه العادة وهذه الحياة الروحية قد غيرتا شيئاً في صورة الكون التي افرزها العلم والفلسفة اليونانيان : فالعالم الواحد والمحدود ، ومركزية الارض للكون ، وال مقابلة بين السماء والارض ، كل ذلك سيقى قائماً الى عصر النهضة ؛ والى جانب هذا الكون الاغريقي ستصطف حياة المسيحيين الروحية بدون أن يرى النور تصور جديد للأشياء ؛ ولا ريب في أنه تسربت الى داخل الحياة الروحية ( وان على نحو مشروط كما سنرى ) تلك الفكرة التي كانت الكونيّات اليونانية قد حاولت محوها عن أزمة لامتنوعة وعن مبادأة مطلقة ؛ على أن ذلك الشعور بالتاريخ وبالتطور لن يتجسد في تصور شامل للأشياء إلا بفضل خبرة الإنسان المتزايدة الى ما لا نهاية في الزمان وفي المكان ، من جراء الإحياء المنظم لذلك الفضول أو حب الاستطلاع اليوناني الذي كان الرواقيون أنفسهم قد طعنوا فيه .

اننا نأمل إذن ان نبني في هذا الفصل ، وفي الفصول التالية ، أن تطور الفكر الفلسفى لم يتأنّر تأثراً كبيراً بمجيء المسيحية ، أي أنه لا وجود ، اذا شئنا تلخيص فكرتنا في جملة واحدة ، لفلسفة مسيحية . على اننا لا نزعم أننا ندّون في السطور التالية ، ولو تلخيصاً ، تاريخاً لأصول العقيدة المسيحية في القرون الاولى ؛ ولسوف تغيب عن هذا الفصل أسماء لها أهميتها ، وذلك لأنّه يدرس المسيحية ، لا بحد ذاتها ، وإنما في علاقتها بالفلسفة اليونانية .

(١٠) بوليبيوس : التواريخ ، ك ١٨ ، ف ٤٣ ، ١٢ .

## (٢) القديس بولس والهلينية

مرأة الفكر المسيحي ، في أواخر العصور القديمة ، بالراحل عينها التي مر بها الفكر الوثني . فالتعليم الخلقي في العصر الامبراطوري يناظره ( وهذا ما لوحظ تكراراً بخصوص سينيكا ) التبشير والوعظ ورسائل القديس بولس . وحقيقة تكوين الافلاطونية المحدثة وازدهارها ، في نهاية القرن الاول وفي إبان القرن الثاني، يقابلها الانجيل الرابع<sup>(١)</sup> والمنافقون عن العقيدة المسيحية وتطور المذاهب الغنوصية . وطور النضوج الذي دخلت فيه الافلاطونية مع افلوطين يناظره تكوين التراكيب اللاهوتية الوسيعة على يد كليمونضوس وابوديجانوس في مدرسة الاسكندرية . وحتى ابروكلوس ودمستقیوس وجدا علاء لهما في زهاء العصر نفسه في شخص القديس اوغسطینوس ، وأباء الكنيسة القبادوقيين، ومن بعدهم جميع اولئك الذين تجوز تسميتهم بالافلاطونيين المحدثين المسيحيين من امثال نيماسیوس ودونیسیوس الاریویاجی .

ومن الناحيتين نلحظ منحنى واحداً للحياة الروحية ، ميلاً واحداً الى الانتقال من حياة خلقية ودينية ، داخلية على الاخص ومرتكزة الى الثقة في الله ، الى لاهوت مذهبي ووثوقي يتكلم عن الله في المطلق اكثر مما يتكلم عن علاقات الانسان بالله .

كان القديس بولس هلينياً بالتربية ، ونلقي لديه ، إما بتأثير مباشر وإما بنتيجة تفشي المذاهب في مختلف الاصناع والامصار<sup>(١٢)</sup> ، عدداً

(١) هو انجيل يوحنا ، وقد كتب في حوالي العام ١١٠ ، وهو يختلف عن الانجيل الثلاثة السابقة له من حيث تركيزه ، لا على وقائع حياة المسيح ، بل على طبيعته « م » . « الالهية » .

(١٢) معلوم ان بولس ، الملقب برسول الامم ، ولد في طرسوس . « م » .

غير قليل من الافكار وطرائق التفكير والتعابير المألوفة لدى سينيكا ، وعلى الاخص لدى ابقياتوس . فالمسيحية، مثلها مثل الرواية ، كوسموبوليتية : وهي لا تقر إلا بفضيلة مشتركة بين الكائنات العاقلة طرأً . « ليس يهودي ولا يوناني ، ليس عبد ولا حر ، ليس ذكر وأنثى ، لأنكم جميعاً واحد في المسيح » . ومن منظور خلاص النفس كرز بولس الرسول ، نظير الوعاظ الرواقيين ، بعدم المبالغة بالوضع الاجتماعي الذي فيه يحيا الانسان<sup>(١٢)</sup> .

ان شعور « رسول الام » او حتى الانجيليين بدورهم وبالواجبات التي تترتب عليهم هو الذي تلفاه لدى ابقياتوس<sup>(١٣)</sup> ؛ فعلمون سمو الفكرة التي كان يكُونُها هذا الاخير عن رسالته الخلقية التي « نذر لها جماع نفسه » ، حتى إنه عَدَ نفسه جندياً ؛ وعلى مثاله تصور بولس الرسول نفسه جندياً مقداماً من « جند المسيح » . ومصدر القوة لدى ابقياتوس ، كما لدى القديس بولس ، الثقة في الله : فكلاهما يعلم انه مستطیع كل شيء بعون الله الذي يعطيه قوته . وهذا الوثوق بالعقل الذي يحاكم ويفهم كل شيء نابع من كونه عطية لنا من الله ؛ وعلى هذا النحو نجد « الانسان الروحي » لدى القديس بولس « يحكم في كل شيء ولا يحكم فيه أحد » . والرسول ، مثله مثل الكلبي الذي رسم ابقياتوس صورته المثلث ، مبعوث من الله الى الارض<sup>(١٤)</sup> .  
من هذا اليمان بالله تتبع لديهما كلیهما الطمأنينة في الاحوال

(١٢) رسالة الى اهل غلاطية ، الاصحاح الثالث ، الآية ٢٢ : الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح السابع ، الآيات ١٧ - ٤٠ .

(١٣) قانون ابقياتوس : المباحث ، لـ ٢ ، ف ١٢ ، ٢٤ ، ٢١ ، ف ٢٤ ، ٣ ، لـ ٣ : والقديس بولس : الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح التاسع ، الآية ٧ .

(١٤) قانون ابقياتوس ، لـ ١ ، ف ٦ ، ٣٧ ، وك ١ ، ف ١ ، ٤ و ٧ ، والقديس بولس : رسالة الى اهل فيلبي ، الاصحاح الرابع ، الآية ١٢ : الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح الثاني ، الآية ١٥ .

كافحة ، وذلك ما دامت الاحداث طرأ تأتي من طيبة الله .

لم يكن المبشر بالانجيل ، مثله مثل الوعاظ الروماني ، يلقى من الناس في كثير من الاحيان سوى الهزء والسخر . ومعروفة لدينا صورة الشيخ ذي الخواتم الذهبية الذي ينصح الفتى في كتاب ابقتابوس بقوله : « التقلسف واجب ، ولكن واجب ايضاً ان يكون للانسان مخ و هذه الاشياء هي الجنون بعينه »<sup>(١٥)</sup> . كذلك يعلم بولس الرسول ان المسيحية « جنون » في نظر الانسان الطبيعي ، الذي لا يستطيع ان يعرف ما يحكم فيه الانسان الروحي . وجهل الناس هذا بأخطائهم ، وانعدام حسهم هذا بذوبهم بما على وجه التعين ما يجعلان مهمه الوعاظ ضرورية لا غنى عنها ؛ واللين إزاء هؤلاء الجهلة ، والصفح الاخوي عن الظلم ، وعدم الاتكارات بحكم الغير : ذلك هو الموقف المشترك لكل من الفيلسوف والرسول في مواجهة العصر .

جميع هذه السمات المشتركة تتبع من الشروط المتشابهة التي يتم فيها الاعظ : وهي تستجيب لحاجة واحدة ، بعيدة الاثر في النفس ، الى الاهتداء الداخلي . وليس بيت القصيد لا التاثير عن طريق الكلمة على غرار السفسطائيين ، ولا التعريف بعقيدة من العقائد ؛ فاللامهوت البولسي بعيد عن الوضوح بعُد العقيدة الرواقية لدى ابقتابوس عنه ؛ وما يهم القديس بولس في المقام الاول ليس كشف طبيعة الله ، بل إنقاذ الانسان ، ولهذا يتمحور فكره كله حول المسيح الذي يعبر عن جميع علاقات الله بالانسان . وعلى المنوال نفسه لا يحفل ابقتابوس كثيراً بمسألة جوهر الله ؛ فما يتقدم لديه على كل ما عداه هو النسب الالهي للانسان ، ومن هنا كانت صبغة المحبة والتعاطف التي تلون كلامه

---

(١٥) ابقتابوس ، ك ١ ، ف ٢٢ ، ١٨ : القديس بولس : الرسالة الاولى الى اهل كورنثيوس ، الاصحاح الاول ، الآية ٢٧ ، الاصحاح الثالث ، الآية ١٨ .

عنه - وهو ما لا نلمس أثراً له لدى الرواية القديمة - ومن هنا أيضاً كان واجب التأكيد بين البشر قاطبة : أفلًا يسميهم مرقوس - أورداليوس ، على غرار ابقتوس ، القريب<sup>(١٦)</sup> ؟ بل لا يرمي ابقتوس إلى ذلك النسب في شخص هرقل ، ابن نفس ، المخلص الذي هجر ذويه وظاف بالأوصار والاصناع ليسط العدل وينشر الفضيلة<sup>(١٧)</sup> ؟ تبقى السمة الأساسية لل المسيحية غائبة بطبيعة الحال عند ابقتوس الذي لم يعرف ، كما قال باسكار ، بؤس الإنسان ، فجعل من الإنسان مخلص الإنسان : أما لدى القديس بولس فإن الخطأ الذي يعرف الخير لا يستطيع أن يفعله بسبب قوة الخطيئة التي ليس لغير نعمة المسيح أن تعدل كفتها . وليس المسيح ، كما في الرواية ، أو حتى في الفيلونية ، قوة من تلك القوى شبه المجردة التي تسعف الإنسان مثل الكلمة الإلهية أو الجني الداخلي ، وإنما هو عنده شخص تاريخي أنقذ موته البشرية بفعل ذي تأثير غامض كل الغموض ومختلف كل الاختلاف عن فعل الحكيم الوثني الذي يكتفي بالتعليم أو يقدم نفسه قدوة .

(٣)

### **المنافحون عن العقيدة في القرن الثاني**

تصدى للمنافحة عن العقيدة المسيحية في زمن الاباطرة الانطونيين

(١٦) ذلك هو أيضاً اسم الإنسان في الانجيل . « م . » .

(١٧) الباحث ، ك . ١ ، ف . ٢٢ ، ١٤ ، ٢٢ : ك . ٢ ، ف . ١٢ ، ٧ ، المحصل ، ف . ٢٢ ( المحصل هو عنوان الكتاب الذي لخص فيه أريانوس فلافيوس ، تلميذ ابقتوس ، دروس هذا الأخير . « م . » ) .

كل من يوستينوس الذي بقي لنا منه دفاعان ، واحد موجه الى انطونينوس التقى ( ١٢٨ - ١٦١ ) والآخر الى مرقوس - اوراليوس ( ١٦١ - ١٨٠ ) ، وتاسيانوس الذي كتب بعده بزمن وجيز خطاباً الى الام ، واثيناغوروس الذي وجه دفاعه الى مرقوس - اوراليوس والى ابنه كومودوس معاً : وكان لهؤلاء المناذحين جميعاً ، خلا تاسيانوس ، شاغل رئيسي سافر ، وهو التنوية بكل ما هو مشترك بين الدين الجديد والفكر اليوناني ، والتشديد على كل ما من شأنه ان يعزز طابعه الكلي والانساني ، وذلك فيما يحظى بالقبول ويقع موقع الاستحسان في نظر الوثنيين . ومن هنا كان موقف يوستينوس المتعاطف والمتحفظ معاً حيال الفلسفة اليونانية ، وعلى الاخص حيال افلاطون الذي أقر له بالتفوق على الرواقيين في معرفة الله ، وان بزه هؤلاء في مضمون الاخلاق .

كان مؤلف مقدمة الانجيل الرابع المشهورة ماهي عيسى باللغوس او الكلمة ، الذي فيه خلق الله الكون ، فكان أول من اقحم اللاهوت على المسيحية : اللاهوت ، أي النظر في الوجود الالهي او الوجود فوق الحسي في ذاته ، وليس كما من قبل في صلته بحياة الانسان الدينية . وكان طموح يوستينوس ان يصل دفعه واحدة ، عن طريق المسيح ، الى كلمة الله والى المعقول الذي ما زاد الفلسفه على أن أرهصوا به ارهاصاً غامضاً<sup>(١٨)</sup> . ولكن لم يكن امامه مناص من التسليم ، كيما يكن مثل هذا الارهاص ممكناً ، بأن الله الذي تجلى لموسى وفي الانجيل ، قد تجلى ايضاً جزئياً لل فلاسفه ، وعلى الاخص لسقراط وافلاطون ! فشلة كلمة واحدة او لغوس إلهي تتولد عن تجليه بقدر متقاوت من الكمال لدى الناس قاطبة مدركاتهم الفطرية عن الخير والشر وفكرتهم العامة عن الله ، وان كانت أكثرتهم ، رغمأ

. (١٨) هرناك . تاريخ العقائد DOGMENGESCHICHE . م ١ ، ص ٤٦٧ و ٤٧٠ .

عن امتلاكها هذه المدركات ، لا تعرف كيف تحسن استعمالها؛ وما العقل الكلي ، ووحي الانبياء ، والكلمة المتجسد إلا درجات مختلفة من تجلٍ واحد ؛ وما العقل إلا وحي جزئي ومتشتت ؛ فـ «كل فيلسوف ، بمعاينته جزءاً من الكلمة الالهي» ، يمكن من إبداع بعض من آيات الكلام «<sup>(١٩)</sup>». غير أن دعوى الوحي الجزئي هذه لا تتمشى إلا بصعوبة وعسر مع دعوى أخرى يمكن أن يكون يوستينوس وجدها لدى اليهود من مريدي فيليون ، ومؤداتها أن أفلاطون والرواقيين كانوا من تلامذة موسى . والقاسم المشترك بين هاتين الدعويين هو المجهود الرامي إلى الاهتداء إلى قدر من الوحدة في الفكر البشري ، يعكس وحدة الكلمة . وينبغي أن نضيف على كل حال أنه كان يسلك مع اليهود عين مسلكه مع اليونان ، فيسعى إلى الماهأة بين المسيح وبين لوغوس الكتب اليهودية ، وإلى المماطلة بينه وبين ابن الرب وحكمته ومجدده <sup>(٢٠)</sup> . وما كان له أن يركب مركب هذا المنهج لو لا أن معرفته بأفلاطون كانت سطحية للغاية؛ فصحيح أنه كان مطلاعاً ، شيمته في ذلك شيمة منظري الأخلاق الرواقيين في عهد الامبراطورية ، على دفاع سقراط وأقريطون وفيديروس وفيديون من حاورات أفلاطون ، ولكنه كان يجهل حاوراته الجدلية وبيوعيٌّ مكانة الصدارة حوارية قيماوس خالطاً بين قصتها وبين قصة الخلق في سفر التكوين ، صنيع ما فعل من قبله فيليون الاسكندرى ؛ فكل العلم الذي استقاوه من تيماوس أن «الله خلق بطبيته من مادة عديمة الشكل كل شيء أولًا برسم بنى الإنسان» ، فخلط على هذا النحو بين حب الله عند اليهود للانسان وبين طيبة الإله

<sup>(١٩)</sup> الدفاع الثاني ، الفصل الثالث عشر .

<sup>(٢٠)</sup> محاورة ضد اطريفون ، ف ٦١ .

## الفاطر الافتلاطوني<sup>(٢١)</sup>.

على هذا النحو ظهرت موضوعة افلاطون المسيحي في التاريخ؛ وقد صيغت اقوى صياغة في كتاب نصائح لليونانيين ، وهو كتاب أُسند في أول الامر الى يوستينوس ، ولكنه متاخر عنه في الواقع بزهاء قرن من الزمن ؛ ومؤلفه - وكان اكثرا اطلاعاً من يوستينوس بكثير - لا يخفى تناقضات افلاطون لا مع أرسطو ، ولا معه هو نفسه بصدق اهم الموضوعات : قدم العالم ، خلود الانفس ، التوحيد ، الخ . بيد ان افلاطون توصل في رأيه الى تصور صحيح عن الله الموجود فعلاً ؛ فالوجود عند افلاطون هو وجود الموجود كما عند موسى ؛ والمطلوب فقط ان نعرف كيف نقرؤه : فلنجدنا لديه قيوداً على التوحيد ، ولئن سلّم بمادة غير مولدة وبالله مولدة ، فذلك لأنّه كان يخشى ، فيما لو جهر بفكرة على حقيقته ، أن يرمي بما رمي به سقراط من تهم ؛ ومن هنا كان التلوّي والارتباك في عرضه لمقالة في الآلهة<sup>(٢٢)</sup> .

افلاطون المسيحي هذا ، الذي يكتشفه من يقرأ تيماؤس على ضوء سفر التكوين ، يعاد ظهوره لدى تاسيانوس ، تلميذ يوستينوس ؛ لكن تاسيانوس ، خلافاً لعلمه ، لا يسلم بأية معرفة عقلية بالله ، وهذا ما يتّضى به الى تفسير التشابه بين افلاطون والرواقيين من جهة وبين موسى من الجهة الاخرى بانتفال غير معترف به من قبل الفلاسفة اليونان . وبصفة عامة ، تسجل عقلانية يوستينوس فيما يبدو تقهراً الى الوراء لدى تاسيانوس ؛ ومن ذلك ان الروح PNEUMA الذي يتلقى الوحي لا وجود له إلا لدى الاطهار ، وما هو بجزء من

---

(٢١) دي فاي : في تأثير محاورة تيماؤس لافلاطون على افكار يوستينوس الشهيد DE L'INFLUENCE DU TIMÉE DE PLATON SUR LES IDÉES DE JUSTIN MARTYR

(٢٢) نصائح الى اليونانيين ، الفصول ٢٠ - ٢٢ .

النفس التي هي مجرد مادة لطيفة ونفاذة لا تتميز عن نفس الحيوان إلا بالكلمة المنطقية ؛ ومن ثم فإنه يضاف إليها إضافة<sup>(٢٣)</sup> .  
 بالمقابل ، تعاود عقلانية يوستينوس ظهورها بمزيد من العنفوان لدى اثنيناغوروس ؛ فالتوحيد الذي يلقاء لدى الشعراء ، ولدى الفيثاغوريين ، ولدى أفلاطون ، هو في نظره قرينة على وحي إلهي مشترك بين موسى وال فلاسفة ؛ بل إن أفلاطون توصل إلى تصوّر الثالوث. على أن أفلاطون هذا - ومعرفته به أوّلئك بكثير على كل حال من معرفة يوستينوس - يبقى أفالاطوناً مسيحيًا ، كما أنّ الخير أو الوجود الالامتغير الذي يصف به الله لا يجمعه والاقنوم الافتلوطيني الأول سوى الاسم وحده ، ويشبهه أكثر بكثير إلى الرواقيين . وإذا اخذنا في اعتبارنا مدى تعارض الأفلاطونية المحدثة الوثنية مع التدين الرواقي ، فسنكون قادر على تقييم صحيح لأهمية هذه الأفلاطونية المسيحية التي تتبنى إلهيات الرواقيين وحجتهم ( بناء الأقىسة ) المرتكزة إلى العناية الإلهية وجمال العالم .

#### (٤) الغنوصية والمانوية

إلى جانب هؤلاء المنافحين عن النصرانية تطورت في الحقبة نفسها في الأوساط المسيحية المذاهب التي تعرف بالمذاهب الغنوصية . وقد جاءنا علمها ، بوجه خاص ، عن طريق آباء الكنيسة من الجيل التالي الذين تتطعوا لدحضها ، ونخص بالذكر منهم المؤلف المجهول لكتاب الأقوال الفلسفية ، وإرانايوس في كتابه ضد المهاطقة ، وترتيوليانوس

. LES APOLOGISTES GRECS (٢٢) بوיש : المنافحون اليونان

في كتابه ضد مرقيون ، وهذا بدون ان ننسى حكمة الایمان ، وهو نص غنوصي باللغة القبطية يعود تاريخه الى القرن الثالث ، لكنه يضم ترجمات لنصوص يونانية أقدم عهداً .

وبحسب ما ورد في كتاب الاقوال الفلسفية - وهو فرض مقبول بصفة عامة الى يومنا هذا - رأى المذاهب الغنوصية التقد من جراء غزو الفلسفة اليونانية للفكر المسيحي ؛ وعلى اساس هذا الفرض تكون النحل اليونانية هي المسؤولة في نهاية المطاف عن هذه الهرطقات المسيحية ، وتكون لهذه الهرطقات ، بحكم تولدها المفترض من الفكر اليوناني ، أهمية مباشرة بالنسبة الى تاريخ الفلسفة . لكن الدراسات المعاصرة ، التي أفلحت في استنباط الفكر الغنوصي الحقيقي من التأويلات الاعتباطية التي أخفاه بين طياتها آباء الكنيسة توحى ، خلافاً لذلك الفرض ، بأن الفلسفة اليونانية لم تلعب في المذاهب الغنوصية دوراً يذكر . على أن هذه المذاهب تبقى مكتسبة بأهمية جل ، نظراً الى أنها تعطينا ، كما سنرى ، صورة معكوسة لحقيقة يتحقق عنها ، على ما نعتقد ، كل عرضنا للفلسفة اليونانية : فالعلامة الفارقة للهلينية هي أزليّة النظام الذي تسلم باحتواء الموجودات عليه ؛ فمن مبدأ أزلي واحد تتبع ابداً نتائج واحدة . والحال أن الموضوعة المشتركة بين المذاهب الغنوصية هي موضوعة الفداء أو الخلاص من الشر ، وما يستتبعه من دمار ، وعلى وجه التعبين الدمار النهائي للنظام الذي نحيا بين ظهرانيه . فبالنسبة الى اليوناني يزول الشر بتأمل الكون الذي هو جزء منه ؛ اما بالنسبة الى الغنوصي فيزول بدمار هذا الكون ، وإلا فبتسامي النفس فوقه وخارجه .

إن أشهر ثلاثة غنوسيين عاشوا في اواسط القرن الثاني هم بازيليدس وفالنتينوس ومرقيون . بيد ان تصوراً شاملًا للكون الغنوصي لم ير النور ، فيما يظهر ، إلا لدى فالنتينوس وحده . اما بازيليدس

فكان في المقام الأول داعية أخلاقياً ، « تستحوذ على مجتمع نفسه مشكلة الشر ومشكلة تبرير العناية الالهية »<sup>(٢٤)</sup> . فكان يقول : « لكم ما شئتم إلا أن تلقوا بتبعة الشر على عاتق العناية الالهية » . وما كان يمسك ، تفسيراً منه لعذابات الشهداء ، عن التسليم بأنهم قارفوا الخطيئة في حياة سابقة . وكان يرى على اية حال أن مصدر الخطية هو الهوى ، وأن الهوى روح خبيث يدلل إلى النفس من الخارج ويلوتها . وقد تأدت هذه النظارات إلى ضرب من ثنوية خلقية ، نلقي نظيرها لدى أفلاطون .

على أن فالنتينوس ، وكان فكره أكثر اتساحاً بالطابع الميتافيزيقي من فكر بازيليدس ، استخلص من تلك النظارات عينها نتائج معاكسة تماماً للإلاهوية . فقد بحث في أصل الإنسان عن تفسير للثنوية التي عاينها فيه . فهذه الثنوية بين الروح والجسد تناظر ثنوية أعمق وأبعد غوراً بين خالق هذا العالم ، الفاطر ، المخفور بملائكته ، الذي يتكلم عنه سفر التكوين ، وبين الإله العلي أو الإله الطيب . فبمقتضى قصة سفر التكوين ، وبمقتضى تأويل فيلون الاسكندري لها ، على الأقل جزئياً ، قال فالنتينوس إن الإنسان خلقه الفاطر والملائكة ، وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة ، عن طريقها تدلل إلى الخليقة الانفعالات والاهواء . وهذه الخليقة هي عينها التي أضاف إليها الإله العلي أو الإله الطيب بذرة من الجوهر العلوي : الروح .

ان كل تاريخ العالم هو تاريخ الكفاح ضد الملائكة التي تحاول القضاء على هذه البذرة ، وخاتمته انعتاقها وخلاصها . وليس قوام الفداء ، كما لدى القديس بولس ، نجوع موت المسيح وفعاليته ، وإنما

(٢٤) إدي فاي : الغnosticiون والغنوصية GNOSTIQUES ET GNOSTICISME  
ص ٢٤ - ٢٦

هو نتيجة ، كما سنرى بوجه خاص لدى هيراقليون ، وهو تلميذ فالنتينوس ، للغنوص GNOSE أو للوحي الذي جاء به المسيح . أشهر الغنوصيين بعد فالنتينوس هو مرقيون الذى يبدو أنه كان على الأخص شارح الجماعة ؛ فمن طريق دراسة النصوص سعى إلى أن يبين أن إله العهد القديم ، إله القاسي ، العنيف ، المحب للانتقام وال الحرب ، الذى تجلى موسى ، ليس هو نفسه الله الذى تجلى عن طريق المسيح ، إله الطيبة ، خالق العالم اللامنظور - على حين أن إله موسى خلق العالم المنظور . والتعارض بين هذين الالهين هو كتعارض العدل والطيبة . ومرقيون لا يبذل أصلًا أي مجهد لتبرير هذه الدعوى : فحسبه برهاناً عليها أن ينزل الوحي في عهدين<sup>(٢٥)</sup> ؛ والمهم في نظره هو أن يبرهن أن المسيح CHRIST ، الفادي ، الذى سيحررنا من سلطان الفاطر ، ليس هو بحال من الأحوال المشيح MESSIE<sup>(٢٦)</sup> اليهودي الذى تنبأ به الانبياء ؛ ولا يشق عليه ان يثبت ، استناداً إلى الفهم الحرفي للنصوص ، أن ما من قسمة من قسمات المشيح تلتقي لدى المسيح . ومن جهة أخرى ، انه لا يستطيع التسليم بأن المسيح ، مبعوث إله العلي ، يمكن ان تكون له حقاً طبيعة جسمانية ، أي ان يشارك بصورة من الصور في عالم الفاطر ؛ ومن ثم نراه يفترض أنه تجلى على حين بقته في هيئة بشر وأن جسمه ظاهري ليس إلا . ومن هذه النظارات استخلص مرقيون نزعة زهدية متزمتة ، تحظر الزواج وتجعل من التعفف شرط المعمودية ؛ فعلى هذا النحو يمكن للإنسان ان يفلت ، بيارادته على الأقل ، من عالم الفاطر .

(٢٥) اي العهد القديم او التوراة ، والعهد الجديد او الانجيل . « م » .

(٢٦) اسم المسيح باللاتينية CHRIST مشتق من اليونانية KHRISTOS ، اي الممسوح من قبل الرب ، واسمها بالعبرية والعربية مشتق من الآرامية MESCHIKHA ، اي الممشوح (المشيح) من قبل الرب . « م » .

تشتت الفكر الغنوسي ، بعد فالنتينوس ومرقيون ، الى عدد كبير من المذاهب ، نجد عرضاً له في كتاب الاقوال الفلسفية . وكانت جميعها ، وان اقتربت في بعض الاحيان بأغرب التلاوين وأعجبها ، تعالج الفكرة نفسها ، فكرة إعتاق المسيح للنفس الالهية الاصل ، الحبيسة في العالم الحسي المخلوق من قبل فاطر شرير .

كانت جميع هذه المذاهب تتطرق فيما بينها على تصور للحياة الروحية يطابق تصوّر الافلاطونية المحدثة : ففي الحالين كليهما تنزل النفس ، ذات الأصل الالهي ، الى جسم ارضي ، فيشوبها منه دنس ، فتشتاق الرجوع الى أصلها ؛ وهذا بطبيعة الحال من مكرور القول وممجوجه ؛ وحسبنا ان نقرأ الرسالة التي وجهها افلاطون الى الغنوصيين - وقد عرفهم في روما في حوالي العام ٢٦٠ - لفهم كل الاشجار الذي كان من المحتم أن يوحى به الى فيلسوف هليني أناسا كانوا ينكرون أصلأ عن تسخير محاروة فيديون أو محاروة فيدرووس لتلبيتهم . ويبدو أن الخلاف كان يدور حول النقطة المحددة التالية : فحينما يريد الغنوسي ان يتخطى اطار العبادة والزهد ، وأن يتدارك لنفسه أسباباً تعلل تجربته في الفداء ، وأن يعرف أصل القوى الروحية العاملة على خلاصه او هلاكه ، لا يجد محيضاً عن مزاوجة الدين بقصة ميتافيزيقية اعتباطية تماماً . لتنذكر ، بين جملة أمثلة أخرى كثيرة ، القصة التي روتها يوستينوس ، من القرن الثالث ، عن الفداء : ففي الأصل كانت مبادئ ثلاثة : الله الطيب ، ثم ايلوهيم او الأب من الجنس المذكر ، وعدن من الجنس المؤنث ؛ ومن زواج ايلوهيم من عدن تولدت سلسلتان من اثنى عشر ملائكة ، من مجموعهم تألف الفردوس ؛ وفي الفردوس خلق الانسان وتلقى من ايلوهيم البنوما او النفس الروحي ، ومن عدن النفس ؛ وانتقل ايلوهيم ، وكان لا يزال الى ذلك الحين جاهلاً باله الطيب ، الى اعلى

الخليقة ( مثله مثل النفس في فيدروس ) وهجر عدن ليتأمل الله الطيب : وانتقاماً منه أدخلت عدن الخطيئة إلى قلب الإنسان : ورغبت إيلوهيم في إنقاذ الإنسان فأرسل باروخ ، أحد ملائكته ، إلى موسى أولاً ، ثم إلى هرقل ، وأخيراً إلى عيسى ، الفادي الأخير ، الذي صلبه أحد ملائكة عدن ، فترك جسده على الصليب<sup>(٢٧)</sup> .

حسبنا أن نقرأ هذا الهداء ، الذي يرهن مصير الإنسان بمشاهدة زوجية ، ميتافيزيقية ، حتى تدرك كم تختلف ذرية الآيونات<sup>(٢٨)</sup> ، تلك الموجودات الازلية المتولدة عن أزواج من الآلهة ، كما تصفها الغنوصية ، عن ذرية الأقانيم الأقلوطينية ، وكم يبعد هذا الفداء الذي تكون فيه النفس غنية تتنازع عليها القوى المصطربعة ( تصور شعبي سيعمر طويلاً في الحكايات الخرافية ) عن الخلاص الأقلوطي ( هذا أن جاز بعد ان نطلق اسم الخلاص على ما لا يعود ان يكون معرفة متبصرة بنظام عقلاني ) . على هذا النحو ترى الغنوصية ، التي تخضت من جهة أولى عن خرافات وحكايا أسطورية تتسع لجميع الصور الدينية التي تسكن عقل الشرقي ، ومن جهة ثانية عن عبادات وممارسات تطيرية ترامت أنسابها وأثارها على امتداد الامبراطورية الرومانية ، نراها لا تعقد إلا صلات غير مباشرة بتاريخ الفلسفة .

ان الوعي بوجود الشر ، المتولد عن قوة إرادية شريرة في أساسها ، هو جوهر الغنوصية : وهذا الوعي هو أيضاً جوهر التيار الفكري الذي انبجس في القرن الثالث بعبادة من الفارسي ماني

(٢٧) إ.دي فاي : الغنوصيون والغنوصية ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٢٨) ÉIONS : هو الاسم الذي اطلقه فالنتينوس على الموجودات أو القوى الروحانية التي توجد بعد الله ، وهي ذكر وإناث ، وعددتها ثلاثة وتلائون كرمز إلى عمر المسيح ، ومنها ما هو خير كالحكمة ( صوفيا ) ومنها ما هو ماكر كيهوه ، ابن صوفيا وإله اليهود . « م » .

( ٢٧٤ - ٢٠٥ ) ، وُعرف بالمانوية ، وعم جميع أرجاء الامبراطورية ، وعمر بصور شتى في هرطقات عدة من القرون الوسطى . وقد روج ماني للثنوية الفارسية بمبدأها : ارمزد قوة الخير واهريمان قوة الشر ، وهي ثنوية تختلف اختلافاً بيناً عن ثنوية الغنوسيين الذين يبقون رغمًا عن كل شيء توحيديين يؤمنون بدونية القوة الفاطرة وبتبعيتها للوجود الأعلى . أما في نظر ماني فشمة قوتان فاطرتان تصططران فيما بينهما : فالخير يعارض بخلق جديد كل خلق يخلقه الشر ، وصولاً إلى التدمير الكامل لملكته . ومن هنا كانت قصة العالم التالية<sup>(٢٩)</sup> : فقد خلق الله الخير أول الامر خمس قوى او خمسة مقامات ، نوس ، انوا ، فرونيزيس ، انتيميزيس ، لوغسموس ( هذه المقامات الخمسة هي ، كما نرى ، مظاهر خمسة للعقل الالهي ) ، ولكنه تركها بلا صلة بالعالم لأنه « ما خلقها الا للطمأنينة والسلام » ؛ ثم أنتج من نفسه قوى أخرى تبعاً للحاجات ، ليحارب الشر ؛ ومن هذه القوى أم الأحياء ، التي استحضرت الانسان الاول ، وصديق الانوار والروح الحي ، والرسول الذي استحضر اثنتي عشرة فضيلة ، وأخيراً عيسى ، وجميع هذه القوى خلقت لتتصدى بقوة الظلم . هذه الثنوية بين نوعين من القوى : نوع يناظر الكلمة أو العقل لدى الفلسفه الاغريق ، وآخر يتمثل في قصة دينية ، كل ما فيها يخاطب المخلية ، بلغة الدلالة ؛ فاللوغوس او العقل ، دعامة النظام الازلي للموجودات ، لم

(٢٩) نقلأً عن كتاب الشروح لتيودورس بار خوني ، أحد اساقفة نهاية القرن السادس ، وقد حلله كومون في أبحاث في المانوية RECHERCHES SUR LE MANICHÉISME ، م ، ١ ، ١٩٠٨ . وقد طرحت مسألة المانوية على بساط البحث من جديد مع اكتشاف سبعة كتب مانوية باللغة القبطية ، نسخت في القرن الرابع ، وعثر عليها في الفيوم سنة ١٩٢١ ( انظر جلسة اكاديمية النقوش ، ٢ ، كانون الاول ١٩٢٢ ) .

بعد كافياً لتفسير نظام يراد له أن يكون مؤقتاً عابراً لأنه ناجم عن أزمة غير عادية . وخلق العالم الحسي عند المانويين ، خلافاً للغنوسيين ، لم ينفرد به فاطر شرير : فالإنسان الأول خلق بدوره خمسة عناصر أرادها سلاحاً ووقاء ، ومنها الهواء الصافي والريح المنعشة ، والخ ، وهي تقف وجهاً لوجه أمام العناصر الخمسة لعالم الظلامات .

(٥)

## كليمذوس الاسكندرى واوريجانوس

المدرسة التي أسسها بانتناس ، الرواقي المهدى الى المسيحية ، في الاسكندرية والتي تولى على رئاستها كليمذوس الاسكندرى ( ١٦٠ - ٢١٥ ) واوريجانوس ( ١٨٥ - ٢٥٤ ) هي أول محاولة جادة لتنظيم تعليم مسيحي يكون مؤهلاً ، باتساعه وشموله ، لمناسفة تعليم المدارس الوثنية ؛ وبذلك نجد أنفسنا في وسط ناء للغاية عن وسط الغنوسيين ، يضم رجالاً واسعى الاطلاع على الفلسفة اليونانية وقدريين على أن يقفوا منها موقفاً واضحاً .

على أنه كان موقفاً معقداً؛ فقد اضطر كليمذوس ، مثلاً ، في كتابه مدخل الى الفلسفة اليونانيين الى المقارنة بين الهلينية والمسيحية ؛ فوجد في الهلينية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية مفصح عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها في جملتها . ومن هذا القبيل أن إلهيات اليونانيين ، منظورة اليها في عباداتها وأسرارها ، مغلوطة أو شائنة فاضحة ( الفصلان الخامس والسادس ) ؛ أما الفلسفه فقد ميز فيهم بين أولئك الذين رفعوا العناصر الى مصاف الآلهة وبين أولئك الذين يعلون عنهم مقاماً لأنهم أسندوا الالوهية الى الكواكب او الى العالم او الى نفسه: وهذا في

الحالين خطأ فادح يخلط بين الله وصيانته؛ بيد أنه يلفى بالمقابل أثراً من الحقيقة لدى أفلاطون الذي يتكلم في تيماؤس عن «الأب وخالق الأشياء طرأ»؛ كذلك استطاع انتستانس وكزينوفونيس الوصول إلى التوحيد، كما عرف أقليلانتس الرواقي، ومعه الفيثاغوريون، صفات الله الحقيقية. وعلى هذا ستعمل المسيحية على تمثل العناصر الصالحة من الهلينية، مقتفية خطى العهد الجديد الذي تابع العهد القديم وكمله وإن كشف في الوقت نفسه أخطاءه.

والأمر بالمثل فيما يختص بالذهب الخافي. فالحكمة اليونانية تسdi في حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة؛ أما التقوى المسيحية فـ«التزام كلي للحياة بكلها، التزام يضع نصب عينيه في كل ظرف ومناسبة الغاية الجوهرية». زبدة القول أنها تتحقق فعلاً ما زعمت الرواقية والمدارس الأخرى أنها فاعلته؛ فكليمونضوس، إذ يحرص على حد الفلسفة بفن النصائح العملية التفصيلية، إنما يبغي الاستغناء عنها كعلم للمبادئ (الفصل السادس).

والحقيقة أنه صب المسيحية برمتها في قالب التعليم الفلسفـي اليوناني، ولاسيما التعليم الرواقي الذي كان، حتى القرن الثاني، التعليم الوحـيد المنظم تنظيـماً تاماً. قال: «ـمـا دـاـمـ الـكـلـمـةـ نـفـسـهـ جاءـ إـلـيـنـاـ مـنـ السـمـاـوـاتـ،ـ فـقـدـ اـنـقـتـ الـحـاجـةـ إـلـىـ طـلـبـ الـتـعـلـيمـ الـبـشـرـيـ»<sup>(٢٠)</sup>. غير أن التعليم الالهي الذي أحل محل هذا التعليم البشري احتفظ بشكله. فحينما يتبئنا كليمونضوس ان الایمان PISTIS ، الذي طالما طعن فيه اليونانيون وافتروا عليه، هو طريق الحكمة<sup>(٢١)</sup>، فإنه لا يبتعد عن اليونانيين بالقدر الذي قد تتصور؛ فهو

---

(٢٠) المدخل ، الفصل ٩.

(٢١) الطنافس ، ك ٢ ، ف ٢ .

يعرف الایمان ، صنيع الرواقين ، بأنه تصديق إرادى ، تصدقى ذو حد ثابت و مكين ، تصدقى هو مقدمة الحياة المسيحية مثلما أنه ، لدى الرواقين ، مقدمة الحكمة . يقول ايضاً : إن الموضع الحقيقى للآيمان « ليس فلسفة النحل ، وإنما الغنوص GNOSE ، أي البرهان العلمي على الأشياء المتناقلة في الفلسفة الحقة ، أي في المسيحية »<sup>(٣٢)</sup> . وإذا تمعنا في بعض تفاصيل تعليمه وجدنا كتابه المؤدب يشابه في بنائه كله مصنفاً في الأخلاق الرواقية : فالباب الأول يحتوى على معيار الفعل المستقيم ، أي العقل الرشيد المطابق للكلمة ؛ ولا بد لنا من الاشارة الى الفصل الثامن منه حيث يثبت كليمونضوس ، قاصداً الغنوصيين بلا ريب ، أن العدل والطيبة شيء واحد ، معتمداً في برهانه هذا على محاجة ذات شكل روaci تام ، منتقلاً باستدلال مركب من حب الله للبشر الى عدله . اما البابان الثاني والثالث فعبارة عن موعدة على غرار موزونيوس تحض المسيحيين على بساطة الحياة وتواضع العيش ؛ وعلى هذا النحو تشق الرواقية الممزوجة بالكلبية طريقها الى التعليم المسيحي ؛ وكل ما هنالك ان كليمونضوس يحل محل المفارقة القائلة : « الحكيم وحده غنى » مفارقة تقول : « المسيحي وحده غنى » .

لا يتزدد كليمونضوس ، حتى في ما يتصل بالمنهج في معرفة الله ، عن اقتباس كل ما ي قوله عنه من معين التعليم الفيثاغوري أو الإغلاطوني في زمانه ، فيبين عن طريق آية سلسلة من التجريدات يكون الوصول الى معرفة الوحدة الخالصة ، أو يستخدم في كلامه عن الله الصيغ نفسها التي نلهاها في الوجيز الإغلاطوني لألبينوس : « ليس الله جنساً ، أو فصلاً ، أو نوعاً ، أو فرداً ، أو عدداً ، أو عرضاً ، أو

(٣٢) الطنافس ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .

موضوعاً؛ وليس كذلك كلاً». وأخيراً، لا تختلف فكرته عن الابن أو اللوغوس اختلافاً بيئاً عن فكرة العالم المعمول؛ فالابن، وهو لا يتحمل البرهان، يقابل الابن، وهو حكمة وعلم وحقيقة قابلة للبيان. آية ذلك «أنه كل شيء؛ دائرة كل القوى التي تدور حول مركز واحد»<sup>(٣٣)</sup>.

يتحدد موقف أوريجانوس من الهلينية بجلاء في رده المطول على أهمية قالسوس ضد المسيحيين. ومعلومة لدينا حجة قالسوس، العظيمة الخطيرة في نظر فيلسوف يوناني يقول بقدم نظام الكون، ضد حادث التجسد: «إذا غيرنا أبسط شيء في هذه الدنيا، انقلب كل شيء رأساً على عقب وزال»، أو كذلك: «إذن فما لم يفكر إلا بعد تصرم دهر مديد بمحاكمة البشر، وأما قبل ذلك فما كان يحفل بهم»<sup>(٣٤)</sup>. والحال أن هذا الطابع الميتولوجي، أو التاريخي إذا شئنا، للمسيحية هو ما حاول أوريجانوس التخفيف منه في جوابه؛ فقد رد على الحجة الأولى بقوله: «إن التغيير الوحديد الذي ينجم عن حضور الله هو تغير في نفس المؤمن»<sup>(٣٥)</sup>، رامياً بذلك إلى اختزال التجسد إلى مجرد حادث باطنى، ومصوراً في مقطع تال نزول الله على أنه «صورة من صور الكلام» TROPOLOGIE. أما الحجة الثانية فكان رده عليها أن الله «ما انفك أبداً مشغولاً بافتداء البشر؛ ففي كل جيل تنزل حكمة الله على نفوس قدسية وعلى أنبياء». وعلى هذا المنوال نفسه رد على الحجة التي كان الفلاسفة اليونانيون

(٣٣) الطنافس، الكتاب الخامس، الفصلان السادس والثاني عشر، الكتاب الرابع، الفصل الخامس عشر.

(٣٤) أورده أوريجانوس في ضد قالسوس، الكتاب الرابع، الفصل الثالث، ص ٢٧٨، ٨، وص ٢٧٩، ٨، طبعة كوتتشو.

(٣٥) ص ١٨٢، ٨.

يستمدونها من استحالة التسليم باليه عادم الفعل ليقولوا باستحالة خلق العالم : فبدون ان يذهب مذهب الرواقيين في العود الابدي ، قال ان الله خلق ، قبل هذا العالم ، عوالم اخرى ، مسلماً على هذا النحو بالتصور الدوري للزمن، وهو تصور كان للهيلينية بمثابة علامة فارقة (٣٦). هذا الميل عينه الى الهيلينية نلحظه لديه حين كلامه عن تغيرات الكلمة في الخلق او في التجسد ، لا بوصفها تغيرات في الكلمة بحد ذاتها ، وانما بوصفها ظواهر مردها الى الاختلاف في اهلية الموجودات القابلة لأن تستقبل الكلمة (٣٧) .

على ان اوريجانوس هذا نفسه كان يشكك في الهيلينية ، وعلى الاخص في الافلاطونية . قال : « جميع اولئك الذين يسلمون بوجود عناية الاله يقررون بوجود إله غير مخلوق خلق كل شيء ؛ وأما أن لهذا الاله ابناً ، فلسنا وحدنا نقول بذلك ، وان كان هذا يبدو مما لا يُصدق في نظر الفلسفه اليونانيين أو الاعاجم ؛ ومع ذلك قال بعضهم بشيء من هذا القبيل حينما قالوا إن كل شيء قد خلقه عقل الله وكلمته . بيد اننا نؤمن نحن بذلك تصديقاً لمذهب أوجي به من السماء ... أما الروح القدس فلم يخطر لأحد في بال غير اولئك الذين يعرفون الشريعة والانبياء ، أو يؤمنون في المسيح » (٣٨) . وفي هذا جلاء لحدود الهيلينية التي تراكمت معها العقيدة المسيحية بدون ان تقوضها . لكن الى جانب الحقائق الجزئية ، تنطوي الهيلينية ايضاً على اخطاء إما بقصد طبيعة العالم ، وإما بقصد طبيعة النفس . فالعالم المحسوس لا يعود ، لدى اوريجانوس ، نظاماً يحاكي نموذجاً معقولاً : فعالم المثل لا وجود له اولاً إلا في المخيلة وحدها ، ومن العسير أن نفهم كيف يمكن للمخلص

(٣٦) في المبادىء ، الكتاب الثاني ، ف ٢ ، ٤ .

(٣٧) ضد قالسوس ، ك ٤ ، ف ١٨ .

(٣٨) في المبادىء ، ك ١ ، ف ١ ، ٢ .

ان يأتي منه وكيف يمكن للقديسين ان يقيموا فيه<sup>(٣٩)</sup> . ثم إن الله لم يخلق اول الامر سوى موجودات عاقلة متساوية؛ غير أن هذه الخلائق محبوبة بحرية الارادة ومن الممكن لها ان تسقط : من هنا كان التنوع في النقوس ؛ وهذا التنوع يناظره تنوع الاجسام التي لا تعرف وجوداً مطلقاً ، بل تولد على فترات بدألة الحركات المتنوعة للخلائق العاقلة التي قد تمسّ حاجتها اليها لتكون لها رداء وكساء<sup>(٤٠)</sup> . وأخيراً ، لا يعتقد اوريجانوس في احتمال وجود نقوس مخلوقة محرومة تماماً من الجسم : فالله وحده لاجسماني : وكل ما هنالك أن الجسم يكون على درجات متفاوتة من النبل والكمال بالتناظر الدائم مع نبل النفس وكمالها .

## (٦) المسيحية في الغرب في القرن السادس

كان مسيحيون آخرون ، أقل تعلقاً من كليمينضوس او اوريجانوس بالحضارة الهلينية ، يشددون على استحالة التوفيق بين المسيح والفلسفة اليونانية ؛ فهذا قطبان متضادان ، على الاخص لأنهما لا يعينان للالوهية منزلة واحدة في تراتب الوجود والموجودات ؛ فالملاوية الالهية تشمل ، لدى افلاطون والرواقيين ، حتى النقوس والعالم والكواكب ، وكلها موجودات إلهية ؛ بينما يقصر المسيحيون الالوهية على الثالوث المقدس وحده . هكذا نرى كتاباً مثل ارنوبيوس (المهتمي الى المسيحية سنة ٢٩٧) يهاجم ، في كتاب له ضد الصفة الالهية

(٣٩) في المبادىء ، ك ٢ ، ف ٢ ، ٥ .

(٤٠) في المبادىء ، ك ٢ ، ف ٩ ، ٥ : ك ٤ ، ف ٤ ، ٨ .

للنفوس ، افلاطون وفرضيته في التذكر ، لأنه يلزم عنها ان النفوس موجودات إلهية ساقطة، مقامها دون مقام الآلهة والجن. يقول متسائلاً: كيف يكون ذلك ممكناً مع أن ثمة اجناساً بكمالها من البشر غارقة في دنياجير الجهل ، ومع أن البشر في مجال العلوم أحکاماً وظنوأً كثيرة ومتعاكسة ، ومع أن الاستجواب المشهور في محاورة مينون ما كان له ، اخيراً ، أن يكون مقنعاً حقاً إلا اذا خاطب كائناً انسانياً نشاً في قاع كهف مقلل ، بمنأى عن كل تجربة ، ولا خبرة له يومية بالاعداد مثل عبد مينون<sup>(٤١)</sup> ؟ ولئن كانت النفس تنسى عندما تدلّف الى الجسم ، فهذا معناه على كل حال أنها قابلة للانفعال ، وبالتالي قابلة للفساد والفناء<sup>(٤٢)</sup> ؟ وهذه حاجة قد لا يكون ارتباطها ، بضيق أفقه ، استوعب كامل مداها ، وإنما يتربّط عليها ان التجريبية هي وحدها التي تتفق مع العقيدة القوية ORTHODOXIE . والحجة التي يحتاج بها لاقتناسيوس (المتوفى سنة ٣٢٥) ضد الوهية الكواكب أبلغ دلالة بعد . « إن ما يحتاج به الرواقيون في تأييد الوهية الآثار العلوية يثبت العكس : فإذا كانوا يعتقدون أنها آلة لأن لها مساراً منتظاماً وعقلانياً فهم على خطأ بين من أمرهم : فعلى وجه التعيين لأنها لا تملك أن تخرج عن مدارها المعين لها ، فما هي بالآلة ؟ فلو كانت آلة لرأيناها تتبدل مواضعها مثل الكائنات الحية التي تدب فوق الأرض وتمضي حيثما تشاء لأن اراداتها حرة »<sup>(٤٣)</sup> . وهذه بالتأكيد

(٤١) الاشارة هنا الى مشهد مشهور في محاورة مينون لافلاطون ، يستدعي فيه سocrates عبد مينون . ويرسم مربعاً على الارض ، ويستجوبه بشأنه ، ويثبت أنه عالم في الرياضيات بدون علمه ، مبرهناً بذلك على نظرية التذكر ، أي على كون النفس خالدة ، لا تموت وان تعدد ولاداتها ، وإنها وبالتالي لا تعلم جديداً بل تذكر . » .

(٤٢) ضد الاغراب ، ك ٢ ، ف ١٩ .

(٤٣) التأسيس الالهي ، ك ٢ ، ف ٥ .

روح جديدة ، لا يكفيها دليلاً على الالوهية انتظام النظام ، بل ترى على العكس كما يتبعنا لنا في الباب الرابع ان الله يتجلى بقرارات غير متوقعة ، فيوحى الى الانبياء ويبعث بابنه الى الارض .

إن التصور الذي تعطن فيه هذه الملاحظات ، الصادرة عن أشخاص ما هم بأصدقاء للفلسفة بقدر ما أنهم مسيحيون ذوو ثقافة يونانية ، هو تصور تراتب هرمي للموجودات الالهية ، المتواجد بعضها من بعضها الآخر والحاوية كل ما يحمل صفة الوجود الحقيقى : فمجمع نيقيا (٣٢٥) ، بإقراره المساواة المطلقة بين اقانيم الثالوث في هذه الصيغة المشهورة : ان الابن مشارك للاب في الجوهر ، وضع حدأ لكل محاولة للاهتداء الى مثل ذلك التراتب الهرمي في داخل الوجود الالهي ، ونفى عن هذا الوجود كل الخلائق الروحية (٤٤) : لكننا سنوضح عما قليل ما الشروط التي امكن فيها أن تتحقق من جديد افلاطونية محدثة مسيحية .

القديس اوغسطينوس (٤٢٠ - ٣٤٥) واحد من اولئك الذين أسهموا بأوفر قسط في إحاطة اسم افلاطون بالتقدير في اوساط المسيحيين ؛ وقد تافق اهتماؤه النهائي الى المسيحية (٣٨٧) مع مطالعته لمؤلفات افلاطون بترجمتها اللاتينية بقلم ماريوس فكتور ؛ وكان مما استرعى انتباذه دواماً القرابة بين الروحية المسيحية وروحية الافلاطونيين . وكان يعتقد ان هؤلاء هم وحدهم الالهوتين ؛ وعلى حين ان الفلاسفة الآخرين سخروا ذكاءهم وأبلوه في طلب علل الاشياء ، عرف الافلاطونيين الله ووجدوا فيه علة الكون ، ونور الحقيقة ، وينبع الغبطة والهناء (٤٥) . وعلى هذا فإن ما ينقصهم ليس فكرة الهدف الذي

---

(٤٤) هرناك : تاريخ العقائد ، م ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٤٥) مدينة الله ، ك ٨ ، ف ١٠ .

ينبغي الوصول اليه ، بل فكرة الطريق الموصل اليه ، أي المسيح<sup>(٤٦)</sup>.  
ومعروفة العبارة التي تتكلم بها الاعترافات عن قراءته للأفلاطونيين  
المحدثين: «قرأت لديهم، وان بغير هذا اللفظ في الحقيقة، أن المبدأ هو  
الكلمة ، وان الكلمة كان عند الله ، وان الكلمة كان الله ، وان الكلمة  
لم ينبع لا من جسد انسان ، ولا من دمه ، ولا من ارادته ، ولا من  
إرادة الجسد ، وانما من الله<sup>(٤٧)</sup> ، لكنني لم اقرأ لديهم أن الكلمة صار  
جسمًا وحلَّ بيننا ... ، انه خفض نفسه بنفسه باتخاذه صورة عبد ،  
وأنه أذل نفسه بنفسه بالتزامه طريق الطاعة حتى الموت وحتى الموت  
على الصليب»<sup>(٤٨)</sup>.

هذه المقابلة بين الوسيط الأفلاطوني والمسيح تتكرر مراراً في فكر  
القديس أوغسطينوس. فاليسعى وسيط لا لأنَّ الكلمة : فالكلمة ،  
الخالد والكلي الغبطة ، ناء مُنتهي النَّأي عن شقاء البشر الفانين : وانما  
لأنَّ انسانٍ : فما هو ، كما لدى الفلاسفة ، مبدأ للتفسير الطبيعي ؛  
وانما هو ما يحرر الانسان عن طريق صيرورته هو نفسه انساناً ؛ هذا  
التجسد حدث يتضارب طابعه العارض مع النظام الاذلي الذي يعين الى  
أبد الآبدية مكان الوسيط بين الله والانسان . ولهذا لا يمكن ان يكون  
ال وسيط الالهي ، كما تصور ابو لايوس ، جنباً او ملائكاً ، لأنَّه من طبيعة  
الجن والملائكة أن تكون سعيدة وخالدة ، وعلى الاخص لأنَّ وظيفة  
ال وسيط عنده أن يفصل الله عن العالم لا أن يصله به ، أن يعزل الله

(٤٦) الاعترافات ، ك ٧ ، ف ٩ .

(٤٧) الاصل في « الكلمة » التأثيث لفظاً ، ولكننا آثرنا التذكير على المعنى وعلى المأثور  
الانجليزي . ففي الاصح الاول من انجيل يوحنا جاء . « في البدء كان الكلمة ،  
والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله ... والكلمة صار  
جسمًا وحلَّ بيننا » . م .

(٤٨) الاعترافات ، ك ٧ ، ف ٩ .

عن دنس الاشياء الفانية لا ان يخلص منها الانسان<sup>(٤٩)</sup> .  
 لعل هذه الشواهد كافية لتبيّنَ كم كانت الشقة ناتية بين القديس اوغسطينوس والافلاطونيين رغمَ عن استئناسه اليهم . وهذا ما ندركه بمزيد من الجلاء حينما يتصدى لقضايا أساسية في الهلينية ، مثل قدم النفوس وقدم العالم . فبصدق الدعوى الاولى يقول : « لماذا لا نؤمن بالاحرى بالالوهية في مواد لا تقع في متناول العقل البشري ؟ » .  
 ولا حجج له ضد سرمدية الانقلابات الدورية في الكون سوى الحجج الدينية : « كيف تكون الغبطة حقيقة اذا كان من المستحيل أن نصدق أنها أبدية ، ما دامت النواتب نفسها تتكرر أبداً ؟ ومن جهة أخرى ، إن المسيح لم يمت سوى مرة واحدة »<sup>(٥٠)</sup> . والحق ان هذه الأحكام تضوع بحماسة وجاذبية هي ، بالفعل ، من خلائق القديس ؛ وكما أنه انماط كل النظام العقلي المزعوم للوجود بحاجات الحياة الدينية ، كذلك برق ، ضد الرواقيين ، جميع انفعالات النفس البشرية وأهوائها ؛ فالشهوة والخوف والحزن يمكن ان تأتي من حب الخير والمحبة ، وما هي بحد ذاتها رذائل . هكذا سقطت العقلانية الخلقية كما سقطت من قبلها العقلانية الفلسفية .

لا نستطيع اذن ان نتكلم عن افلاطونية القديس إلا بحذر وتحفظ كثير . فبعد أن كان كالمدبح للإفلاطونيين بغير ما مضى في كتاباته الأولى ، حتى إنه قال إنهم وحدهم الفلاسفة وإن للفلسفة وللدين موضوعاً واحداً ، هو العالم المعقول الذي يمكن استكشافه بوسيلتين : إما بالعقل وإما بالایمان<sup>(٥١)</sup> ، عدل عن هذا المدبح في كتابه

(٤٩) مدينة الله ، ك ٩ ، ف ١٥ .

(٥٠) مدينة الله ، ك ١٠ ، ف ٢١ ، وك ١٢ ، ف ١٢ .

(٥١) ضد الاكاديميين ، ك ٢ ، ف ٤٢ ، وك ٢٠ ، ف ٤٣ : كتب سنة ٢٨٧ .

الاستدراكات، فقال: «ان المديح الذي كلته لافلاطون وللأفلاطونيين يكربي ، وما ذلك بغير سبب ، وعلى الاخص لأن العقيدة المسيحية بحاجة الى الذود عن حياضها من أخطاء جسيمة وقعوا فيها»<sup>(٥٢)</sup> .

ان الروحانية الاوغوستينية بعيدة غاية البعد عن روحانية افلوطين: وحسبنا أن نجري مقارنة بين المقاطع المشهورة من رسالته في الثالثو ، وهي المقاطع التي ذكر ديكارت بها مناقضيه والتي تتكلم عن العلم الداخلي الذي به نعرف أننا موجودون وأننا أحيا ، وبين المقاطع التي يتكلم فيها افلوطين عن الاقانيم التي تعرف نفسها بنفسها<sup>(٥٣)</sup> ، لتبينكم كم يختلف معنى معرفة الذات هذه لدى كل منهما : فهي لدى القديس اوغسطينوس معرفة لا تقع تحت أي سبب من أسباب الشك التي جاء بها الاكاديميون ؛ فهي معرفة بفعل ، بوجود ، لا بماهية . أما لدى افلوطين فامرها مختلف بالمرة ؛ فهي معرفة بالماهية المعقولة للأشياء ، المطابقة لماهية العقل ؛ فمعرفة الذات معرفة بالكون ؛ وليس بيت القصيد أن يشعر الانسان أنه يحيا وأنه موجود ، بل أن يعرف حقائق وماهيات . وكما في معرفة الذات تختلف طريقة القديس اوغسطينوس في فهم المعرفة العقلية اختلافاً بيئاً عن طريقة افلوطين ؛ فما يسترعي انتباه القديس اوغسطينوس ليس خاصية من الخصائص المباطنة للأشياء المعقولة ، وإنما استقلال الحقائق التي تتصورها إضافة الى العقول المفردة؛ «إن جميع أولئك يجرون محاكمات عقلية ، كلاً منهم بعقله وفكره ، يرون جميعهم شيئاً واحداً ، وعلى سبيل المثال نسبة الاعداد وحققتها»<sup>(٥٤)</sup> . لكم هي الصفة الخارجية

(٥٢) ك ١ ، ف ١٤ : كتب سنة ٤٢٦.

(٥٣) في الثالثو ، ك ١٠ ، ف ١٢ ، وك ١٥ ، ف ٢١ : والتاسوعات ، ت ٥ ، ر ٣ ، المفتتح .

(٥٤) في حرية الاختيار ، ك ٢ ، ف ٧ .

المخضة التي تثبت في نظره وجود ماهية معقولة ؛ على أنه ينبغي أن يكون مفهوماً لدينا أن بيت القصيد هنا موقف الإنسان من الأشياء ، لا وضع الأشياء ذاتها .

ان شكلاً من أشكال العقلانية الهلينية هو أيضاً ما يحاربه القدس اوغسطينوس لدى الهرطوقى بيلاجيوس الذي كان يؤكّد ، مع الرواقين ، أن اخطاعنا واستحقاقاتنا على حد سواء منوطة بنا نحن انفسنا . كان يقول : « لو كانت خطيئة آدم تضر حتى بأولئك الذين لا يقاربون الخطيئة ، لتحتم ان يفيد عدل المسيح حتى اولئك الذين لا يؤمنون » . ويضيف القول : « لا نستطيع أن نسلم بحال من الاحوال بأن الله ، الذي يغفر لنا خطايانا ، يسند إلينا خطايا غيرنا »<sup>(٥٥)</sup> . والخطأ الجوهرى في هذه الدعوى في نظر القدس اوغسطينوس أنها تحكم بعدم الجدوى على الصلاة ، وبالتالي على الحياة الدينية بأسراها ؛ فهي تبعينا عن الله إذ تجعلنا نبحث في إرادتنا بالذات عن خيرنا وعن الخير غير الآتى من الله ؛ فقد كان يتعين على البيلاجيين ، في هذه الحال ، ما داموا جعلوا الله صانع ارادتنا ، وما داموا أضافوا انتا نحن انفسنا نجعل إرادتنا خيراً ، ان يخلصوا الى القول بأن ما يأتي منا ، أي الارادة الخيرية ، يفضل في القيمة ما يأتي من الله ، أي الارادة بلا زيادة .

تكفى هذه الأمثلة القليلة لتبيّن لنا كم استقبلت الفلسفة اليونانية بتحفظ في الاوساط اللاتينية ؛ فالقدس امبروسيوس ( المتوفى سنة ٣٩٧ ) ، وكان أشد حرصاً على الانضباط منه على المذهب ) وجد مثاله المحتذى في كتاب شيشرون في الواجبات ، فحاكاها في كتاب جعل له العنوان نفسه وشرح فيه فرائض الكهنة ؛ وكان ترقوليانوس ( ١٦٠ -

---

(٥٥) نقاً عن القدس اوغسطينوس : الى مارسيلينوس ، ك ٢ ، ف ٢ .

٢٤٥ ) نصّب نفسه من قبل حارساً أميناً على استقامته المعتقد ، فما استحسن سوى الأخلاق الرواقية ، وجهر بأن « سنيكا هو في كثير من الأحيان من جماعتنا » : ولكنه أدار ظهره بالمقابل للآلهة الميتافيزيقية المقددة للافلاطونية المحدثة ، وحتى للتربية الاغريقية الحرة .

(٧)

## المسيحية في الشرق في القرنين الرابع والخامس

كان الوضع مغايراً تماماً في الشرق ، حيث كان اللاهوت « وقفاً على رجال الدين وأصحاب المناصب والطبقة الراقية ، فلا يشذ عن تقاليد النزعة الاستقراطية الهلينية ، بينما كان الشعب يعتاش على نصرانية من منزلة ثانية »<sup>٥٦</sup> . هكذا وجدنا اوسابيوس القيصري (٢٦٥ - ٣٤٠) ، مثلاً ، يكثر في كتابه *التنصير الانجيلي* - وكان غرضه منه أن يثبت كيف أن النصرانية قابلة للبرهان الواضح على صحتها وليس موضوع إيمان أعمى - من الاستشهاد بالفلاسفة اليونانيين ويورد مقططفات مطولة من نصوصهم ، لا معرفة لنا بكثير منها عن غير طريقه . وفي وقت لاحق هب غريفوريوس النازيانزي (٣٢٠ - ٣٩٠) يحمي عن تربية الاغريق الحرة ، أي عن العلوم ، ضد المسيحيين الذي قالوا ببطلانها<sup>٥٧</sup> : والاشارات التي تضمنتها مداولاته لقيصاريوس وباسيليوس إلى المدارس الفلسفية تثبت تضليله

(٥٦) هرناك : تاريخ العقائد ، م ٢ ، ص ٢٧٣ .

(٥٧) مدحیج باسیلیوس ، الفصلان الحادی عشر والثانی عشر .

من الفلسفة اليونانية<sup>(٥٨)</sup> . بيد ان الفلسفه اليونانيين يبقون في اوساط آباء الكنيسة القبادوقيين ، باسيليوس وغريغوريوس النি�صسي ( المتوفى سنة ٣٩٥ ) وغريغوريوس النازيانزي وكذلك القديس يوحنا فم الذهب ، اوئلئك « الحكماء الآتين من الخارج » الذين تمكّن الافادة منهم عند الاقتناء في شرح الكتاب المقدس<sup>(٥٩)</sup> .

لا يخفى القديس يوحنا فم الذهب أن « المفروض فينا لا يحتاج الى معونة الكتاب المقدس ، بل ان تكون حياتنا على درجة من النقاء والطهر بحيث تسد نعمة الروح مسد الكتب في نفوسنا وتتطبع في قلوبنا انطباع الخبر على القرطاسين . وانما لأننا دفعنا عنا النعمة بات محتماً علينا ان نستعين بالكتب التي هي أشبه بملاحة ثانية<sup>(٦٠)</sup> ». زد على ذلك ان المسألة التي طرحت في الخصومات والمناظرات التي دارت حول طبيعة الثالوث بين آريوس وأنصاره من القائلين بأن الآبن من خلق الآب من جهة أولى ، وبين مستقيمي العقيدة من أمثال القديس اثناسيوس والأباء القبادوقيين الذين كانوا يقولون بطبيعة واحدة مشاركة في الجوهر للأقانيم الثلاثة من جهة أخرى ، كانت غريبة تماماً في ما يظهر عن الفلسفه ؛ وحتى كلمات التوالي والانشاق التي استخدماها المسيحيون للإشارة الى علاقات الآبن أو الروح القدس بالأب لم تتحفظ بتاتاً بالمعنى الدقيق المحدد الذي كان لها عند افلاطون والفلاطونيين ؛ ولو احتفظوا بهذا المعنى لما كان امامهم مناص من الاخذ بمذهب مثل الآريوسية ، لأن أحد المبادئ الاساسية والمطلقة

(٥٨) مدح قيصريوس ، ك ٢٠ ، ف ٤ و ٥ : مدح باسيليوس ، ك ٢٠ ، ف ٢ : ك ٦٠ ، ف ٤ .

(٥٩) غريغوريوس النيساري ، في تراث آباء الكنيسة اليونانية PATROLOGIE GRECQUE ، طبعة ميني ، المجلد ٦٤ ، ١١٣٣٦ .

(٦٠) شرح على انجيل متى ، المفتاح .

للافلاطونية المحدثة أن الموجود الذي ينبعق أدنى منزلة من الوجود الذي ينبعق عنه<sup>(٦١)</sup> . غير ان الاعتقاد في الوهية المسيح وقف حائلا دون اعتناق هذا المبدأ وفرض عقيدة لا جذور لها في النظر الفلسفي . على ان الافلاطونية أصابت في اوساط أخرى حظاً من النجاح اكبر بكثير : فقد أخذ منها على سعة ، مثلاً ، نيماسيوس ( نحو ٤٠٠ ) ، أسقف حمص ، في رسالته في طبيعة الانسان . فلسنا نلمس أثراً للإلهام المسيحي في هذه الرسالة التي عالج فيها ذلك الاسقف بحرية الفيلسوف وتطلقه مسألة اتحاد النفس والجسم ، متسائلاً كيف يمكن لماهيتين متمايزتين الى هذا الحد ان تؤلفا كياناً واحداً ؛ وهو يبني تعاطفاً كاملاً مع مذهب يسنده الى امونيوس ساكاس ، استاذ افلاطونين ، ويشبه شبهأً كبيراً على كل حال مذهب افلاطونين نفسه ؛ فالنفس بموجب هذا المذهب أشبه بنور معقول يسبح فيه الجسم ؛ واضع للعيان أن في ذلك مصادرة على الأصل الالهي للنفس ، وهي واحدة من الدعاوى التي كان لها القسط الاوفر في مباعدة الشقة بين المسيحيين والهيلينية<sup>(٦٢)</sup> .

اذا شئنا معرفة العلاقات بين المسيحيين المثقفين وبين الفلاسفة في الاوساط الشرقية في مصر وآسيا الصغرى في حوالي القرن الخامس ، فحقيقة بنا ان نقرأ المحاور الغربية التي كتبها اينابيوس الغزي ( نحو ٥٠٠ ) يعنوان ثيوفراستوس ، وفيها نشاهد فيلسوفاً وثنياً ، هو ثيوفراستوس ، يأتي من اثنينا الى الاسكندرية ليناقش الدعاوى المسيحية في قيامة الموتى مع مسيحي من سورية يدعى اوكتسيتايوس ، كان

(٦١) مما قاله آريوس ان المسيح ، ما دام ابن الله ، فلا بد ان يكن اصغر منه ، لأن الآب اسبق في الوجود على الابن . وان تكون طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة ابيه ، فإنها ليست من طبيعته نفسها . ومن هنا سمي انصاره بـاصحاب الطبيعتين . « م » .

(٦٢) تراث آباء الكنيسة اليونانية ، تصنيف ميني ، ٤٠ ، م ، ٥٩٢ .

تلميذاً للافلاطوني المحدث هياروغلس ، وقد قصد اثينا ليدرس « على الفلسفه » مسألة بقاء النفس . والعجب في الموضوع استخدام المسيحي اوكتسيتانيوس للجدل الفلسفى ذوداً عن دعوى خلق العالم وفنائه ودعوى قيمة الجسد . وقد رد على الحاج المأولفة للفيلسوف اليوناني - وقد التقيناها من قبل مرات عده - بان الله كان ، قبل بدء العالم ، فاعلاً في الانوثاق الازلي للاقانيم ، وأن « الكلدانين وفورفوريوس واقلوطين » يقولون بخلق المادة ، وان كل موجود محسوس هو بمقتضى مذهب افلاطون مخلوق . ناهيك عن ان العالم محتم عليه الفناء ، لأنه قابل له بحسب ما جاء في تيماؤس ، ولأن كل قوة لا بد ان تنتقل الى الفعل . ثم ان الله يفتح العالم تحقيقاً للنظام ، لأن النظام يقتضي إنتاج الأضداد ، وبالتالي إنتاج المحسوس الفاني في قبالة العقول السرمدي .

اما فيما يتصل بقيمة الجسم فيحاول اوكتسيتانيوس أن يصورها على أنها عقيدة هلينية ، لا باستشهاده بواقع الانبعاث التي تكلم عنها الاغريق فحسب ، بل باستناده ايضاً الى قوة الأصل البذرى الكافية لإعادة تجميع عناصر الجسم بعد تفرقها . ثم اليس في مقدور النفس أن تورث الجسم خلودها مثلما تورث الشمس الماء حرارتها ؟  
يأتي أخيراً دونيسيوس الريبياجي الذي يحيط بشخصه الغموض حتى إنه كان يُعد على امتداد العصور الوسطى رفيقاً للقديس بولس<sup>(٦٣)</sup> . ومرد هذا الغموض جزئياً الى الحظوة العظيمة التي حظيت بها كتاباته ، حتى إنه ليسق علينا أن نحدد كم من الافكار الافلاطونية

(٦٣) من نماذج هذا الخلط ما جاء في المنجد ترجمة عن الالروس ، وفيه أن « دونيسيوس الريبياجي (القدين الاول) عضو المحكمة العليا في اثينا . اعتنق المسيحية على يد بولس الرسول ثم صار أسقف اثينا ومات شهيداً ». م .

المحدثة ، انتقلت ، تحت غطاء اسمه ، الى العلم الروحاني المسيحي . وفي الواقع ، لم يأت لاسمها ذكر ، لأول مرة ، الا في مجمع القسطنطينية (٥٣٣) ، ومن المحم أن يكون كتب بعد أبوروقلوس (المتوفى سنة ٤٨٥) نظراً إلى تأثيره الواضح به . ومؤلف كتاباته مجموعتين : اولاً المراتب السماوية والمراتب الكهنوتية ، وتدرس كل سلسلة الخالق القابلة لاستقبال الوحي الإلهي ، من اسمها منزلة ، أي رتبة الملائكة الأولى المتصلة بالله بغير وسيط ، إلى أدناها مقاماً ، أي المؤمن المعبد ، علماً بأن كل موجود يستقبل وحي الرتبة العليا ويتنقله إلى الرتبة الدنيا . وب يأتي بعد ذلك كتاباً الأسماء الإلهية واللاهوت الصوفي ليؤلفا مع كتابين آخرين ضائعين : الصور اللاهوتية واللاهوت الرمزي ، تعليماً لاهوتيًا كاملاً شرحت خطته في الفصل الثالث من اللاهوت الصوفي . فالمؤلفات الثلاثة الأولى ، الصور اللاهوتية والأسماء الإلهية واللاهوت الرمزي ، تشتمل على اللاهوت الإيجابي الذي يدرس على التوالي في الصور الثالوث المقدس ، وهو فوق العالم المعمول ، وفي الأسماء أسماء الله المأخوذة من رتبة المعقولات : الخير ، الوجود ، الحياة ، العقل ، الخ ، وفي اللاهوت الرمزي صفات الله المأخوذة من العالم الحسي : الغضب ، الغيرة ، العهد ، الخ . أما المؤلف الآخر ، اللاهوت الصوفي ، فيحتوي اللاهوت السلبي ويعكس ترتيب اللاهوت الإيجابي ليبين أن ما من اسم ، مأخوذ من المحسوس أو من المعمول ، يصلح له .

لا يحدد دونيسوس في أي موضع موقفه من الفلسفية المحدثة الوثنية ؛ ونراه في رسائله يتأنى عن الخوض في أي جدال مع الوثنين ؛ وبالمقابل ، يطعننا على رأي «سفسيطائي وثني» ، يدعى ايلو فانس ، في كتاباته . يقول : «هذا السفسيطائي يشتمني ويدعوني قاتل أبيه لأنني

أولب بعقرق اليونانيين على اليونانيين<sup>(١٤)</sup>). لقد أتُهم اذن، بغیر ما لبس ، من الجانب الوثني ، بأنه يسخر الافلاطونية المحدثة لصالح المسيحية ؛ وبالفعل ، وعلى الرغم من تباھيہ بأنه یمتح « فلسفته » او « تیوصوفیته » كلها من الكتاب المقدس<sup>(١٥)</sup> ، فلا مراء في ان فکره مشبع بتمامه بافکار ابروکلوس ، وعلى الأخص في المظاهر الثلاثة التالية :

أولاً ، بما ان الله علة كل شيء فهو حاوي كل شيء ، على غرار ما تحوي العلة المعلول ، أي أنتا نستطيع ان ننسد الى الله جميع أسماء الخلائق ، الحياة والحكمة ، الخ ، بشرط أن نحمل هذه الأسماء على معنى علة الحياة وعلة الحكمة ، الخ ؛ وذلك هو مبدأ اللاهوت الإيجابي ؛ ولكن بما ان الله علة كل شيء بدون ان يكون شيئاً مما هو علته ، فمن الواجب ان نسقط عنه هذه الصفات كافة ، وذلك هو مبدأ اللاهوت السلبي ، وهو أعلى مقاماً من اللاهوت الإيجابي . ثانياً ، عندما يريد دونيسوس ان يدرس في الأسماء الالهية أسماء الله يأخذ بترتيب الأقانيم كما أقره الافلاطونيون المحدثون ابتداء من يامبليخوس ، أي الخير ثم ثلاثي الوجود و الحياة و العقل ، منتقلًا على هذا التحول من المجرد الى العيني ؛ ويشرح ، صنيع ابروکلوس تماماً ، كيف ان الموجودات المعقولة أسمى من الموجودات المحسنة ، على الرغم من ان الوجود أسمى من العقل<sup>(١٦)</sup> . ولأسباب مشابهة لأسباب ابروکلوس ، ومدردها جميماً في نهاية المطاف الى محاورة بارمنيدس ، یسلم أخيراً بالطبع التالي ، الاساسي في لاهوته : على الرغم من أن المعلول مشابه

(١٤) الرسائلتان السادسة والسابعة ؛ طبعة مینی ، ١٠٨٠ ، ١ وب .

(١٥) طبعة مینی ، ١٥٨٨ .

(١٦) طبعة مینی ، ١٨١٨ .

العلة ، فإن العلة لا تشابه مع ذلك المعلول .

على أن هذا لا ينفي وجود فَسَمَات تميز مذهبِه بعمقِ عن مذهب أبُرُوقلوس . فترتيب الأسماء الالهية او الاقانيم ، أولا ، لا يمثل إطلاقاً في الله ترتيباً للتتوالد ، وكأن حياته منبثقة من وجوده ، وعقله من حياته ؛ بل كل شيء في الله هو هو ؛ ومن هنا لا يقوم دونيسوس بأية محاولة لتعليق هذا الترتيب . أضف الى ذلك ، وهذه نتيجة ، أن الله ، من حيث هو ثالوث ، أي أب وابن وروح قدس ، هو فوق الأسماء الالهية ، وهذا ما يوضحه في الصور الالهية . أخيراً ، وفيما يتصل بالوجودات والأشياء ، أمسك دونيسوس عن أي استبطاط حقيقي : فثلاثيات الملائكة الثلاثة التي يتكلم عنها في المراتب لا يرتبط واحدها بالآخر باعتبارات عقلية، كما لا يرتبط الحد الواحد في الثلاثي بأي من الدينين الآخرين ؛ تلکم هي الأطر العددية للافلاطونية المحدثة بدون محتواها .

يتبعني أن نحاذر ، رغمَ عن الطواهر ، من إرجاع هذه التعديلات المهمة إلى تأثير العقيدة المسيحية القوية التي تنكر بالفعل الانبثاق الضروري لصور الوجود بعضها من بعض . والحقيقة هي أن الافلاطونية المحدثة لدى دونيسوس تتطور في المنحى نفسه الذي تتطور فيه لدى معاصره دمسقيوس : فقد أعلن هذا في جلاء ، كما رأينا ، ان انبثاق الاقانيم والتسلسل من الاعلى إلى الأدنى ما هما إلا تعبيران كلاميان غير مطابقين البتة ما دام الأمر يتصل بالمبادئ الأولى . وقد أمسك ، صنيع دونيسوس أيضاً ، عن الاستبطاط العقلي ؛ ولم يوجد ما يستعين به في تعين تعاقب صور الوجود غير متأثر العرافات الكلدانية . أخيراً ، إن لاهوت دونيسوس السلبي أقرب إلى إلهيات دمسقيوس منه إلى إلهيات أبُرُوقلوس : فبدلاً من مراكمه ضروب السلب حول الحد الاول من السلسلة، أي الخير او الواحد، يقولان

كلاهما بحد أعلى بعد من الخير، يدعوه دمسيقيوس الفائق الوصف، ويذكر عنه دونيسوس، مستشهاداً بمحاورة بارميندنس، أنه لا وجود بصدده لا لمقال، ولا لاسم، ولا لمعرفة<sup>(٧٧)</sup>. ذلك هو اذن كل تنوع التيارات الفكرية في مسيحية القرون الأولى؛ فالمسافة التي تفصل تعليم القديس بولس عن كتابات دونيسوس الاريوبياجي هي كمثل المسافة التي تفصل مواعظ موزونيوس وابقتاتوس عن ميتافيزيا دمسيقيوس المعقدة: لذا لسنا مستطعين القول إنه وجدت في تلك الحقبة فلسفة مسيحية.

## ثبت المراجع

- I. — A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> édition, 3 volumes, Fribourg et Leipzig, 1894-1897.
- J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> éditions, Paris, 1921, 1919, 1915.
- CORBIÈRE, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932.
- E. BRÉHIER, *Etudes de philosophie antique*, 1955, *passim*; notamment *Logos stoïcien, Verbe chrétien et Raison cartésienne*, p. 161; *La Cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*, p. 144.
- O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.
- II. — E. RENAN, *Saint Paul* (3<sup>e</sup> vol. de *l'Histoire des origines du christianisme*), 1869; *Œuvres complètes*, t. IV, 1949.
- C. TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921.
- A. BONHÖFFER, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
- J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris 1951.
- III. — A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 1912.
- JUSTIN, *Apologies*, texte grec et traduction par L. PAUTIGNY, 1904; *Dialogue avec Tryphon*, texte grec et traduction par G. ARCHAMBAULT, 1909 (dans la collection des textes et documents d'Hemmer et Lejay, Paris, A. Picard).

- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.
- IV. — E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, 1913.
- W. BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.
- F. CUMONT *Recherches sur le manichéisme*, I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles, 1908.
- S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon*, *Les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.
- F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1948.
- Corpus hermeticum*, éd. FESTUGIÈRE et NOCK, t. I-IV, Paris, 1954.
- P. LÉVÈQUE, *Aurea catena Homeri*, Paris, 1959.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès-Trismégiste*, I-IV, Paris, 1944-1954.
- H.-C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949. — *Les nouveaux écrits gnostiques (Coptic studies in honor of E. Crum, Boston, 1950); Le gnosticisme*.
- V. — E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898, 2<sup>e</sup> éd., 1903.
- E. de FAYE, *Origène*, vol. I. Sa biographie et ses écrits, 1923, vol. II et III, 1928.
- J.-F. DENIS, *La Philosophie d'Origène*, 1884.
- C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913.
- R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932; *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936.
- H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950.
- Mme HARL, *La fonction révélatrice du verbe incarné dans l'œuvre d'Origène*, Paris, 1957.
- VI. — P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920, 2<sup>e</sup> éd., 1923; *La réaction païenne*, 1934.
- Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien*, 1901.
- L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896.

- J. MARTIN, *Saint Augustin*, 1901.
- P. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.
- Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920.
- G. BARDY, *Saint Augustin*, 1940.
- Edition et traduction des *Dialogues philosophiques*, tomes IV et V des *Œuvres de saint AUGUSTIN*, Paris, Desclée, 1939.
- Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.
- R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, 1895.
- J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, 1933.
- H.-J. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938; *L'ambivalence du temps de l'Histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950
- P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.
- A. MOMIGLIANO, MARROU etc., *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963.

- VII. — Cf. les manuels d'HARNACK et de TIXERONT, cités au § 1.
- C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.
- J. DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Introduction: La question du pseudo-Denis), 1919,
- J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, éd. M. de GANDIL-LAC, Paris, 1943.

## الفهرس

### الكتاب الثاني المراحل الهلنستية والرومانية

#### الفصل الأول

٥	السقراطيون .....
٥	١ - خصائص عامة .....
٧	٢ - المدرسة الميغارية .....
١٤	٣ - الكلبيون .....
٢٦	٤ - ارستيبوس والقورينائيون .....
٣٣	ثبات المراجع .....

#### الفصل الثاني

٣٤	الرواية القديمة .....
٣٥	١ - الرواقيون والحضارة الأغريقية .....
٤٣	٢ - مصادر معرفتنا بالرواية القديمة .....
٤٥	٣ - أصول الرواية .....
٥٢	٤ - العقلانية الرواية .....
٥٤	٥ - منطق الرواية القديمة .....
٦٢	٦ - طبيعتيات الرواية القديمة .....

٧٢ .....	٧ - الالهيات الرواقية
٧٥ .....	٨ - نظرية الرواقية في النفس
٩٠ .....	ثبات المراجع

### الفصل الثالث

٩٣ .....	الابيقوورية في القرن الثالث
٩٣ .....	١ - ابیقور و تلاميذه
٩٧ .....	٢ - معايير المعرفة الابيقوورية
١٠٣ .....	٣ - الطبيعيات الابيقوورية
١١٩ .....	٤ - الاخلاق الابيقوورية
١٢٧ .....	ثبات المراجع

### الفصل الرابع

١٢٩ .....	<b>الوعظ الخلقي والشكية والاكاديمية الجديدة في القرنين الثالث والثاني</b>
١٢٩ .....	١ - بولستراتس الابيقوري
١٣١ .....	٢ - المتعية الكلبية
١٣٨ .....	٣ - بيرون
١٤٣ .....	٤ - ارسطون
١٤٩ .....	٥ - الاكاديمية الجديدة في القرن الثالث : ارقلسيلاس
١٥٦ .....	٦ - الاكاديمية الجديدة في القرن الثاني : فرينيادس
١٦٧ .....	ثبات المراجع

## الفصل الخامس

التيارات الفكرية في القرن الأول ق.م .....	١٦٩
١ - الرواقية الوسطى : باناتيوس .....	١٦٩
٢ - الرواقية الوسطى ( تتمة ) : يوزيدونيوس .....	١٧٨
٣ - أبيقورديو القرن الأول .....	١٨٦
٤ - نهاية الأكاديمية الجديدة .....	١٩١
ثبات المراجع .....	١٩٥

## الفصل السادس

التيارات الفكرية في القرنين الأول والثاني .....	١٩٧
١ - السمات العامة للمرحلة .....	١٩٧
٢ - الرواقية في العهد الامبراطوري .....	٢٠١
٣ - موزونيوس روفوس .....	٢٠٧
٤ - سينيكا .....	٢٠٩
٥ - أبقياتوس .....	٢١٣
٦ - سرقوس - اوراليوس .....	٢١٥
٧ - الشكية في القرنين الأول والثاني .....	٢١٧
٨ - بعث الإلحادية في القرن الثاني .....	٢٢٤
٩ - فيليون الاسكندرى .....	٢٢٦
١٠ - الفيثاغورية المحدثة .....	٢٢٩
١١ - بلوتارخوس الخيروني .....	٢٣١
١٢ - سقايوس ، البينوس ، ابوليوس ، نومانيوس .....	٢٣٣
١٣ - بعث الإرسطوطالية .....	٢٣٥
ثبات المراجع .....	٢٣٩

## الفصل السابع

تطور الافلاطونية المحدثة .....	٢٤٢
أفلاطين .....	٢٤٢
الافلاطونية المحدثة والديانات الشرقية .....	٢٦١
سقورفوريوس .....	٢٦٧
يامبليخوس .....	٢٦٩
ابروقلوس .....	٢٧٤
دمسيقيوس .....	٢٨٠
ثبت المراجع .....	٢٨٥

## الفصل الثامن

المهلينية والمسيحية في القرون الميلادية الأولى .....	٢٨٨
اعتبارات عامة .....	٢٨٨
القديس بولس والمهلينية .....	٢٩٨
المنافحون عن العقيدة في القرن الثاني .....	٣٠١
الغنوصية والمانوية .....	٣٠٥
كلمينضوس الاسكندرى وأوريجانوس .....	٣١٢
المسيحية في الغرب في القرن السادس .....	٣١٧
المسيحية في الشرق في القرنين الرابع والخامس .....	٣٢٤
ثبت المراجع .....	٣٣٢

四〇〇/八八/一〇八一

# دار الطليعة تقدم : تاریخ الفلسفة

ترجمة : جورج طرابيشي

٧ اجزاء - ٢٥٠٠ صفحة - ٣٠٠ فيلسوف و مفکر



## المدخل - المرحلة الاغريقية

تاریخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه - الفلسفة قبل سocrates - سocrates - افلاطون والاکاديمية - ارسطو والقیون.

## المرحلة الھلنستية والرومانية

المدارس السقراطية - الوثوقية: الواقعية والابيقرورية - الاکاديمية الجديدة والشككية - الفلسفة الدينية: الاقلاطونية المحدثة، الوثنية، المسيحية.

## العصر الوسيط والنهضة

الشرق: الهيلانية والفكر العربي - الغرب: النهضة الكارولنجية - القرن الثاني عشر - عصر الملاحم - احلال الفكر المدرسي - القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية .

## القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر: الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون - التجريبية الانكليزية : بيكوون - هوبر - المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون - باسكال - سيبينوزا - مالبرنش ولایبنتز - لوك - الافلاطونيون الانكليز - بايل - فونتيل.

## القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر: انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوتنى - الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، ديدرو ، هلفيوس - الموسوعيون - ج. ج. روسو - كونديباك - الحركة الفلسفية في انكلترا: من هيوم الى رايد - مرحلة « الانوار » في المانيا - كانط والمقدمة ..

## القرن التاسع عشر: مرحلة المذاهب ( ١٨٠٠ - ١٨٥٠ )

الفحصية الانكليزية - المثالية الالمانية والابريطانية - الايديولوجيات - الفلسفة الاجتماعية في فرنسا ..

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ : القرن العشرون . الفهارس العامة الوضعية والنقدية الجديدة - مذهب النشوء والارتفاع - المادية - الروحية - الذرائعة - المثالية والواقعية - فلسفة العلوم ..