

إسماعيل مظفر

فلسفة

اللذة باعلم





# فلسفة اللذة والألم

تأليف

إسماعيل مظهر



# فلسفة اللذة والألم

إسماعيل مظهر

الناشر مؤسسة هنداوي  
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

بورك هاوس، شيبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة  
تلفون: +٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٢٢٥٢٢  
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org  
الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

---

تصميم الغلاف: هاني ماهر

التقديم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٠ ٤٦٩ ٧

صدر هذا الكتاب عام ١٩٣٦.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٢.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف مُرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي: تَسْبُبِ المُصَنَّفِ، الإصدار ٤٠. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي خاضعة لملكية العامة.

# المحتويات

٧	الإهداء
٩	المقدمة
١١	كلمات جامعة عرضت في فصول هذا الكتاب
١٥	١- أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم
٣٧	٢- القورينيون
٤٩	٣- شرح المذهب وإلمامه بتاريخه
٨٥	٤- نقود ومقارنات
١٢١	٥- في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة
١٥١	٦- نظرية المعرفة عند القورينيين



# الإهداء

لذكرى يعقوب صروف

إحياء لماضٍ مفعمٍ بأسمى الذكريات



## المقدمة

قرأت أَنَّ كتاباً بغير مقدمة كرسالة بغير عنوان، ولا تزال هذه العبارة عالقة بذهني، وقد دارت الأرض من حول الشمس منذ قرأتها عشرين دورة على الأقل.

أَمِنْ سُرِّ في هذه العبارة، جعلها تلقي بذهني ويثبت أثراها فيه؟

أذكر أَنَّ الكتاب الذي قرأتُ فيه هذه الجملة كان في التاريخ، ويُخَيَّل إِلَيَّ أَنَّهُ كان في تاريخ نابليون في منفاه، ولقد استيقظتُ في ذهني هذه الذكريات، لَمَّا أَنْ تناولتُ القلم لأكتب بضعة أسطر تصديراً لهذا الكتاب، بعد أن شُغِلتْ بتأليفه أربع سنوات كاملة، ونبذته ناحية من حجرة درسي ثلاثة آخر، فلماً أن مَدَتْ ظروف الدُّنيا يدها إِلَيْهِ لَحْبُوهُ الحياة بعد طول النبذ، وتناولت القلم لأخْطَّ بضعة أسطر تعريفاً به؛ غمرتني فكرة في خلود الإنسان، وخلود آثاره، هي في الواقع فكرة اشتراك في وعيي بناobiliون، وما يضفي عليه بعض المؤرخين من صفات الخلود.

يقولون: إنَّ نَابليون رجل خالد! ولكن بالقياس على أنساس غير خالدين، ممن تعد من خلائق الله. ويقولون: إن مصر خالدة! ولكن بالقياس على أمم أصبحت أحاديث وأخباراً في بطون الكتب، أو أساطير تُروى عن القرون الأولى. ويقولون: إنَّ مذهب سocrates الفلاسفي مذهب خالد! ولكن بالقياس على مذاهب بادت من عالم الفكر، غير مخْلِفةً أثراً؛ فظهرت واختفت كأنها نبت الصحراء يخرجها الغيث ويطويه الجفاف.

هذه تأملات خرجتُ منها بنتائج لا أشك في صحتها، فإنَّ في التاريخ البشري ما يدل على أن شعوبًا كالفراعنة وأهل الصين والهند صمدت لأعاصير الزمن بما فيها من الصفات الرئيسية، واحتفظت بكيانها على الدهور فلم تُبْدِ ولم تنفرض، ولكنها صالت واستكانت، وتناوبت عليها دورات من الصولة والاستكانة، احتفظت خلالها جميعًا بطبع

من القوّة، وُوسمت بِسِمة من الجَلَد على مدافعة النوائب، صامدة للشدائد، بعيدة عن أن تذعن لهزيمة، تسلم بها إلى الفناء. فهذه شعوب خالدة تشبه الخالدين من الذوات. تجد في عالم الفكر نظير هذه الأمم، مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان، وظللت منذ ولدت إلى الآن حيَّة فتية، فهذه مذاهب خالدة تشبه في عالم الفكر؛ تلك الأمم في عالم الإنسانية.

هذه الفكرة الأولى تزودنا بقاعدة ننتهيها في كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة، نَتَّخِذُ فيها هذه المذاهب على أنها أصول الفلسفة وأركان الفكر، وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها.

أما مذهب اللَّذة والألم في فلسفة الأخلاق، ثابت، درج مع القرون، خرج بدأءة من قُورينية الأفريقيَّة، قائماً على فكرات أساسية في مذهب سقراط وبُرُوطاغوراس ولوسيفوس وييمقربيتس، ثم عاد إلى اليونان فتشكل في ذهن أبيقُور بصورة، ثم في مدرسة الإسكندرية بأخرى، وعند الروافيين بثالثة، وأخذ ينتقل خلال العصور، إلى أن بُرِزَ في صورة كونها بِنَتَام وِمِلْ وَأَتَرَابُهُما، فلابسته المنفعة بدل اللذة.

وهذا الكتاب تتنفيذ جزئي لهذه الفكرة العملية.

إسماعيل مظهر

أبريل ١٩٣٦

# كلمات جامعة عرضت في فصول هذا الكتاب

إنك لن تقع على شيء تحت الشمس، لا يمُتُ إلى الفكر اليوناني بسبب.

جُبْرِتْ مَرِي

المدنية اليونانية أرقى المدنيات القديمة، وكانت نتاجاً لأقصى حد وصلت إليه مدارج التثقيف العقلي في الأعصر الفارطة. إن سرعة الارتقاء المدني يرجع إلى ما يؤثر في الأمم ذوات المدنيات المستحدثة الثابتة القوية في عصر ما، من النبهات التي تستمد من معارف الأمم الأجنبية عنها، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة.

روبرتسون

إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الفكريات، سواء كانت عقلية أم فنية أم أخلاقية، أم من أي ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة، ثم درجت عليها الأجيال المتعاقبة، فإنها لا تمَّحَّص ولا تختر، بل ولا تُعرض على محك النقد، لتبلو نصيتها من الصحة والخطأ، ذلك بأن تقريرها في الأذهان، يدخلها في

حظيرة النُّحل المقدسة، ويرفعها إلى مرتبة العقيدة الثابتة، التي يُعد بحثها تدنيساً لقداستها وتهجماً على حرمتها.

أَلْبِرْتُ فُورِ

لقد أكد بُحاث أن الملحمة التي نُظمت في التغنى بانتصار الفرعون رمسيس الثاني — سيزوستريس — من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على سوريا، كانت الأصل الذي أوحى إلى هوميروس بنظم إلياذته.

أَلْبِرْتُ فُورِ

إنها لحقيقة ذات بال، أن العلم والحضارة عند اليونان لم ينتعشَا إلا بعد الهجرة إلى وادي النيل.

مِلْهُودِ

قبل ظهور اليونان في التاريخ الحقيقي كان المصريون هم الذين أوجدوا أكمل حضارة، وأفتقن وأزهر مدينة.

أَلْبِرْتُ فُورِ

إن من يحاول أن يضع نفسه في موضع الفارس من ظهر الججاد، أو الربان من دفة السفينية، إنما هو الرجل الذي يعرف كيف يقودهما في الطريق المستقيم، لا الرجل الذي يفرق من استخدامهما.

أَرْسْطُوپِيسِ

إني أَمِلْكُ وَلَا أَمِلَكُ.

أَرْسْطُوپِيسِ

كلمات جامعة عرضت في فصول هذا الكتاب

إن مبدأ أَرِسْطُوپِس الأول، ومثله الأعلى في الحياة، انحصر في أن يكون الإنسان سيداً للأشياء لا عبداً لها؛ أي إنه يجب علينا أن نملك لذائذنا من غير أن نجعلها تملكتنا.

هُوراس

أجود الناس من بذل المجهود، ولم يأسَ على المفقود.

حِمَّةَ بْنُ رَافِعِ الدَّوْسي

إن دورة عقلي قد كونت – لحسن الحظ – بحيث تجعلني شديد الحساسية؛ فأتأثر بالأشياء ابتعاد الاستمتاع بها، ولكن لم تبلغ حساسيتي بالأشياء حدّاً يجعلني أتألم من فواتها.

مُنْتِسْكِيُو

لَخَيْرٌ لي أن أكون مستجدّياً من أن أكون أحمقَ بليداً، فإنّ الأول إن كان بلا مال، فإنّ الثاني بلا رجولة.

أَرِسْطُوپِس

إلى ذيونسيوس طاغية سيراقوز:  
ذهبت إلى سocrates لما شعرت بحاجة إلى المعرفة، وقدمت إليك لما شعرت  
بحاجة إلى المال.

أَرِسْطُوپِس

اللذة تحركنا، ولكن إرادة الله تحكمنا.

بَالِي

الفضيلة هي فن إسعاد الذات بالعمل على إسعاد الغير.

## لينتنز

يقول أرسطوطاليس: إن الحياة السعيدة يجب أن تكون ربيعاً صحيحاً، تسبح في جوه خطاطيف الربيع، وتسطع شمسه على الدوام، أما عند أرسطبس فالامر على خلاف ذلك؛ فإن خطافة واحدة عنده تدل على جزء من الربيع، فينبغي للرجل الحكيم أن لا يترك خطافة الربيع تفلت من يده؛ بل ينبغي له أن يعمل طول حياته على أن يقتصر أكبر عدد من خطاطيف الربيع، حتى إذا زاد عدد الأيام التي يسعد فيها بالاقتناص، على عدد الأيام التي لا يسعد فيها بخطافة، استطاع بعد ذلك أن يقول: إني حيت حياة رُجحت لذاتها على آلامها، وهذا هو معقول السعادة عند أرسطبس.

## المؤلف

الغرض من الفلسفة تكوين ملكة تهيئ للفيلسوف أن يعيش حتى لو فرض وألغيت كل الشرائع، كما كان يعيش وهي قائمة.

## أرسطبس

أما إذا كانت الملاكة الوسطى هي وحدتها المدودحة – كما يقول أرسطوطاليس – وأنّ تقويم النفس – على ما يقول – يُلزمها أن نميل تارة نحو الإفراط (الألم) وتارة نحو التفريط (التحرر من اللذة والألم) لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير (الحركة اللطيفة)؛ أي اللذة عند أرسطبس، فأي شيء بقي بعد ذلك من مذهب أرسطبس لم يدخل في مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي، وأي شيء في مذهب أرسطوطاليس في السعادة لم يرجع إلى هيدونية أرسطبس.

## المؤلف

## الفصل الأول

# أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم

شاء القدر أن يظل مذهب أرسطوبيس غير معروف عند العرب إلا لاماً، شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن دوحة سقراط العظيم. شاء القدر أن يحاول أرسطوطاليس لا يذكر اسم أرسطوبس، بالرغم من أنه ناقش في مذهبه مناقشات طويلة في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخص، بل وأخذ ببعض مبادئ المذهب القورييني، فحورها وأدمجها في مذهبه.

شاء القدر أن لا يذكر بر تلمي سنتيلير هذا المذهب في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق تعيناً، كما أنه لم يناقش في مذهب الرواقيين الذين هم فرع من دوحة أرسطوبس، وحلقة انتقال في المذاهب الأخلاقية، أساسها المذهب القورييني، وهو أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس.  
وما كان أرسطوبس أول فيلسوف أسأعات إليه الأقدار، وما كان أول إنسان ظُلم حياً ومتىً.

## أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم

ترامى الأشعة التي بعث بها الفكر اليوناني القديم من أغوار الماضي السحيق سنّة وضاحـة، فتضيء الظلمات التي ناءت بكلـكـها على المدىـنـيات المختـلـفة منـذـ القرـنـ الخامس قبل الميلاد حتى اليوم، ولا جـرمـ أـنـكـ لنـ تـقـعـ عـلـىـ شـيـءـ تـحـ الشـمـسـ لـاـ يـمـتـ إـلـىـ الفـكـرـ اليـونـانـيـ بـسـبـبـ، كـماـ يـقـولـ العـلـامـةـ جـلـبـرـتـ مـرـيـ إـنـجـلـيزـيـ؛ فـكـانـ منـ أـثـرـ ذـلـكـ أـنـ تـطـرـفـ الـبعـضـ مـنـ مـقـدـمـيـ المـفـكـرـينـ فـيـ الـعـصـرـ الـحـدـيثـ، إـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ، بـلـ وـكـلـ الـأـثـارـ الـتـيـ صـدـرـتـ عـنـ الـفـكـرـ الـيـونـانـيـ «ـأـصـيـلـةـ»ـ غـيرـ مـدـخـوـلـةـ بـعـنـاصـرـ غـرـبـيـةـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ

أو العقيدة أو الفكر، وأنها لم تلْقَح بأي أثر من الآثار التي نشأت قبل مدنية اليونان في الشرق.

ولا شك في أنَّ الذين يذهبون هذا المذهب لهم المبررات التي تؤيد نزعتهم، ولهم الأسباب التي يرتكزون عليها في الحكم بأنَّ الفكر اليوناني «أصيل» نشأ في عقول الإغريق القدماء، وعنها صدر من غير أن يكون للحضارات الآخر أثر فيه قليل أم كثير.

فإنَّ العظمة التي نشهد لها في أمثال سocrates وأفلاطون وأرسطوطاليس وأرسطبس وديمокريطس وأبيقور، دع عنك فيثاغورس وطاليس وأبقراط وجاليوس، لعظمة تفوق كلَّ ما تقدمها من صور النُّبل الإنساني، إن لم نقل إنَّها تفوق كلَّ ما عَقِبَها حتى اليوم، مع قياس الفارق بينهم — وهم رواد الفكر — وبين المحدثين — ورثة هؤلاء الرواد العظام — والفاصل لا يقل عن خمسة وعشرين قرناً من الزمان.

ولك أن تقدَّر بعض الآثار التي ظهرت خلال تلك القرون؛ بأنَّ تعني أنَّ الإنسانية شهدت فيها نشوء النصرانية والإسلام، وشهدت نشوء ما لا يُحصى من مذاهب الفلسفة والعلم والأخلاق، فلم تفلت ناحية من هذه النواحي من التأثير بمبكرات الفكر اليوناني، تأثراً عميقاً باللغ المدى. فلا عجب إذن أن يكون لهذه العظمة أثراًها في المغالاة التي نقع عليها في تقدير بعض الكتاب آثار اليونان، تقديرًا ينفيون به كل علاقة فكرية تربطهم بالحضارات الآخر.

ومهما يكن من أمر اليونان وتأثيرهم أو عدم تأثيرهم بما سبقهم من منتوج الفكر البشري، فإنَّ الأمر الذي لا نشكُ فيه أقلَّ شكًّا أنَّ آثار اليونان فيما تبعهم من المدنية باللغ أقصى المدى؛ في حين أنَّ تأثيرهم بما سبقهم من المدنية تافه قليل.

ومن هنا نستطيع أن نقول بغير حرج: إنَّهم بحقِّ رواد الفكر الإنساني والمعرفة على اختلاف صورها، وعلى تبادل ملابساتها.

فالمدنية اليونانية أرقى المدنية القديمة، هذا إلى أنها خلاصة ما وصل إليه التثقيف العقلي في الأعصر القديمة.

أما تأثير اليونان بما سبقهم من الحضارات فإنَّ ثقات المؤلفين قد اختلفت فيه مذاهبهم وتدابير آراؤهم، غير أنَّ كفة القائلين بأنَّ الفكر اليوناني قد اغتنى وكسب من غيره، ترجح كفة القائلين بأنَّ الفكر اليوناني «أصيل» نشأ في ثرى اليونان، وتكيف في ثانياً العقل اليوناني، غير مدخول بأي لفاح خارجي أو وراثة أجنبية.

فالعلامة «ميير Meyer» الألماني على أن المدينة اليونانية لم تبدأ في الارتفاع الحقيقي إلا بعد أن احتكَت بالشرق في «إيلوليا Aeolia» و«إيونيا Ionia» في آسيا الصغرى، حيث كان في تلك البقاع مدينة أرقى من مدينة الإغريق.

ويقول العلامة «دنكر Dunker»: «لم يبق من شيء في مدينة اليونان لم يتأثر من اتصالهم بمدنية آسيا الصغرى حتى دينهم، فإنه على الرغم من أنه يكاد يكون خاصاً باليونان، ونشأته ذاتية بينهم، فإنه تأثر بأديان الشرق، واقتبس الكثير من أصولها ومعتقداتها».

أما الأستاذ «روبرتسون Robertson» فيقول في كتابه «تاريخ حرية الفكر» (ج ١٢١): «إننا مهما قلنا وجوه الرأي، وأمعنا في البحث، فإننا لا نعثر على مدينة يونانية أصلية؛ أي مدينة ليس فيها أثر من مدنية أخرى».

ثم يقول في نفس الكتاب ص ١٢٢: «إن الإعجاب الشديد باليونانيين، قد حمل كثيراً من الباحثين وأصحاب الرأي إلى أن ينكروا حقيقة تأثر المدينة اليونانية بمدنية الشرق القديمة، حتى إنهم لم يكتفوا بإنكار ذلك الآخر، بل تطرّقوا إلى القول بأنّ الفكر اليوناني وليد بلاد اليونان، تأسّل فيها ونشأ، غير متأثر بشيء مما سبقه من منتجات الفكر الإنساني وجهوده».

ذلك في حين أنَّ الذين ينكرون تأثر المدينة اليونانية بغيرها، ثقات من الباحثين أمثال العلامة «ريتر Ritter» الألماني في كتابه «تاريخ الفلسفة القديمة»، والفيلسوف «رينان Renan» الفرنسي في كتابه «تاريخ الأديان»، والعلامة «زلر Zeller» في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية» وهم يجمعون – كما يتبعُهم غيرهم من الكتاب – على القول باستقلال الثقافة اليونانية عن غيرها من ضروب الثقافات الإنسانية.

ولا نريد أن نستطرد إلى سرد البراهين التي يقيمون عليها مذهبهم، فإنَّها ترتكز على نظريات، تتسع للجدل والنقاش.

ذلك في حين أن اتصال تيار الفكر، ونشوء الحضارة اليونانية في حوض البحر المتوسط، مهد كل الحضارات القديمة، والعلاقات التجارية التي كانت قائمة بين كل الشعوب التي نشأت شرقية، تزوّدنا بمرجحات قوية نميل معها إلى القول بأنَّ الحضارة اليونانية، نشأت متطرورة عن مدنية أخرى.

هذا ما يؤيده الأستاذ روبرتسون في كتابه الذي أشرنا إليه آنفًا إذ يقول في ص ١٢٢: «إن التعصب لبعض الصفات التي تتصف بها الأمم، والافتتان بما لبعض الشعوب من

نبوغ وعقريّة، أمران ساقا بعض الكتاب، وفئة من كبار الباحثين، إلى الأخذ بآراء هي إلى ناحية الرجم بالغيب، أقرب منها إلى مناهج العلم اليقيني.

على أنه من أقرب الأشياء إلى الحق، أتُك إِذَا رأَيْتَ أَمَّةً فِي التَّارِيخِ أَخْذَتْ تَضَرُّبَ بِسَهْمٍ فِي مَدَارِجِ الْإِرْتِقَاءِ الْفَكْرِيِّ وَالْفَنُونَ، وَبِقِيَّةِ مَطْلُوبَاتِ الْحَيَاةِ وَمَسْتَحْدَثَاتِهَا وَضَرْوَرَاتِهَا، وَأَنَّهَا بَدَأَتْ تَخْطُو فِي سَبِيلِ ذَلِكَ خَطُوطَ سَرِيعَةِ ثَابِتَةٍ، حَكَمَتْ بِأَنْ تَقْدِمَهَا عَلَى هَذَا النَّمَطِ، إِنَّمَا يَرْجُعُ إِلَى مَا أَحْدَثَهُ احْتِكَاكُهَا بِأَمَّمٍ أَجْنبِيَّةٍ عَنْهَا، مِنَ الْانْعَكَاسِ الَّذِي يَظْهُرُ أَثْرُهُ فِي صَفَاتِهَا وَمِشَاعِرِهَا وَمِتْجَهَاتِهَا.

انظر في المدنities الأولى كمدنية آشور، أو حضارات بابل والكلدان ومصر، فإنك تجد أن ارتقاءها المدنى كان بطريقاً، واستجماعها لأسباب الرقي والتثقيف العقلي كان أبطأ، وذلك يدل على أن سرعة الارتقاء المدنى يرجع إلى ما يؤثر في الأمم ذات المدنies المستحدثة الثابتة القوية في عصر ما من المنبهات التي تُسْتَمَدُ من معارف الأمم الأجنبية عنها، وفكراتها وطرق تثقيفها عامة.»

ثم يقول: «أما تفوق اليونان في عصور مدنיהם القديمة المعروفة في التاريخ، فلا يرجع — على ما تقدم — إلى نبوغهم وتفوقهم الذاتي تفوقاً خارقاً للعادة — كما يدعى كثير من الباحثين — بل يرجع — استنتاجاً وعقلاً — إلى ما طرأ على صفاتهم المدنية من نشوء وتطور، كان سببه اختلاطهم بغيرهم من الشعوب المجاورة لهم حيناً، ومن طريق ما وضعوه من النظم الاجتماعية حيناً آخر، ناهيك بموقع بلادهم الجغرافي وتحطيط أرضهم في الداخل تحطيطاً أوسع بين المدن المختلفة سبيل المناسفة، خلا ما تؤدي إليه المنافسة من رقي في الصفات المدنية، التي ترتكز عليها قواعد العمران.»

ثم يقول: «إن البحوث التاريخية تدل على أن اليونانيين القدماء في فجر مدنיהם كانوا خليطاً من قبائل شتى، وزاد اختلاطهم على مدى الأیام، كما أن معارفهم وعلومهم ترجع — أول الأمر — إلى سكان تراقيا Throce وهم ليسوا إغريقاً، وكانوا يعبدون إله الشعر..»

ونقل الأستاذ روبرتسون عن القدماء أقوالاً تاريخية تؤيد مذهبة، فنقل عن هيرودتس أن أصل اليونان قبيلة حربية ذات نفوذ واحترام عظيمين، تتبعها كثير من القبائل الأخرى التي كانت آخذة بتناقلاتهم، وصرفت على نفسها اسم القبيلة «اليونان».»

ونقل عنه أيضاً: «إن الإسپاطيين يونان وأن الإثينيين «بلاسجة Pelasgians» ولكنهم مع الزمن اصطبغوا بصبغة اليونان وتعلموا لغتهم.»

ونقل عن تيوسديدس قوله: «غير ميسور أن نعثر في العصر التاريخي على شعب يوناني أصيل لم تجر في عروقه دماء دخيلة من قبائل آخر». ويتخذ الأستاذ روبرتسون هذه الأقوال دليلاً كافياً لإثبات أن الحضارة اليونانية قد تطورت باللّاح السُّلالي، وأنها لم تنشأ غير متاثرة بغيرها من الحضارات القريبة منها أو البعيدة عنها.

أما علاقة اليونان بغيرهم من الأمم المتحضرة – وبخاصة مصر القديمة – فإن الأستاذ ألبير فور الفرنسي قد أبان عنها في تقرير علمي مسهب نزله بحروفه لنفاسته، قال الأستاذ فور:<sup>١</sup> «إذا غرست التقاليد أصول فكرة من الفكريات سواء أكانت عقلية أم فنية أم أخلاقية أم من أي ضرب آخر من ضروب الثقافة والمعرفة، ثم درجت عليها الأجيال المتعاقبة، فإنّها لا تمّحص ولا تختر، بل ولا تعرض على محك النقد لتبلو نصيتها من الصحة والخطأ، ذلك لأن تقريرها في الأذهان يدخلها في حظيرة النحل المقدّسة، ويرفعها إلى مرتبة العقدة الثابتة التي يعد بحثها تدنيساً لقادتها، وتهجّماً على حرمتها».

«من هذا أن كثيراً من مشهوري العلماء والفلسفه ونابهي الكتاب والمفكرين قد أخذوا بأفكار في نشأة الحضارة اليونانية، بطلانها من الوضوح والجلاء بحيث يمكن أن تدركه عقول أقل من عقولهم هبةً وملكةً واستعداداً».

فقد قيل: «إن الحضارة اليونانية – أم الحضارة الغربية – ليست مدينة بشيء إلا لنفسها». فردد هذا القول كتاب اتفقا في الفكرة، وإن اختلفوا في طريقة التعبير عنها، ورموا جميعاً إلى إثبات أنه في تلك البقعة الفريدة الممتازة، استقى شعب مختار من شعوب البشر كل غرائب الفن، ومدهشات العلم، وروائع الأدب والفلسفة، مستمدًا أصولها من ذات نفسه ومن أعمق وجданه».

والغرض من هذا البحث إثبات ما ينفي ذلك، وإظهار أنَّ اليونان – وبخاصة في الفلسفة – قد استقوا معلوماتهم – إلى حدٍ ما – من مصر القديمة».

«على أن الإحاطة الواقية بما يمكننا من إثبات ذلك إثباتاً كاملاً أمر عسير، ذلك لأنَّ هذه المسألة لن تحل عقдتها اليوم، ولكن رسم القاعدة التي ينبغي علينا أن تتبعها، وشرح طرقها أمر لا يخلو من فائدة، ولا ريب في أنَّ عملنا يشر ويفوت أكله، إذا استطعنا أن نجلب حجراً واحداً نضعه في أساس البناء الذي سيتّمُّ غيرنا في الأيام المقبلة، بعد أن يضرب علم العاديات المصرية بقدم ثابتة في سبيل التقدم الذي يحقُّ لنا أن نغتبط بتباشيره، معتقدين أنَّا سوف نبلغ فيه شأو الكمال، قياساً على ما أتَّمَّ العلماء الذين ترسّموا خطوات شمبوليون، ومن تقدّمه من الباحث المنقبين من الأعمال الباهرة إلى يومنا هذا».

«عملتْ على نشوء الحضارة ثلاثة شعوب ممتازة بقدرها الابتكارية؛ هم: المصريون والكلدان وأسلاف اليونان، ومنهم استمدَّ الثقافة اليونانية عناصرها، ولقد كان لمصر في العمل الذي تكاثفت عليه هذه الشعوب الثلاث أثر رئيس، فإنَّها كانت في طليعة الأمم جميًعاً من حيث التأثير في أسلاف اليونانيين، أولئك الذين ورثهم (الأيونيون) وأغارقة العصر الأول، ولقد دلت الإحاثة في جزيرة كريت – إقريطش – وفي جزر (الفلوپونيز) وفي آسيا الصغرى من حول مدينة (طروادة) على حضارات ربت ونمَّت في خلال الألفين الثاني والثالث قبل الميلاد، حضارات اتسمت بسمات عامة مشتركة فيها دلائل على تأثير شرقي بقدر ما، ومثلها أوجُهٌ من الشبه كبيرة في آثار من منشآت الفنِ المَسِيني، وضرورب من الفن المصري سواء في الزخرف الصناعي أم الفني».

وهناك دليل قاطع على وجود علاقات بين سكان اليونان وبين المصريين، حتى لو آثروا أن نعتبر الفن المَسِيني هو المؤثر في الفن المصري لا العكس. وقصر إكتنُوزوس الذي اكتشفه مسْتَر إيفنْز في جزيرة (إقريطش) يرجح أنه قد بُني على مثال الفن المصري، وطبقاً لقواعد البناء والعمارة المصرية، ولا بد أن هذا القصر قد شُيد بين سنة ٢٥٠٠ وسنة ١٨٠٠ قبل الميلاد، ومن المحتمل أن يكون بين سنة ٢٢٠٠ وسنة ٢٠٠٠، وهذا يدل على أن العلاقات بين اليونان، أو على الأقل بين أسلافهم، وبين المصريين كانت موغلة في القدم، ولكننا سنقول إن القصر بُني قبل ذلك: أي حوالي سنة ١٢٠٠ أو سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد».

«ولكن المحقق أنه شُيد بين سنتي ١٠٠٠ و ١٤٠٠؛ أي خلال الحرب الطِّروادية أو قبل نشوبيها، ومن هنا نرى أن أهل آسيا كانوا متحالفين تجاه مصر، وكان هذا التحالف مكوناً من التركيين والدائنيين والترهيبيين وغيرهم. ولقد أكد بُحاث أن الملحمة التي نظمت في التغنى بانتصار الفرعون رمسيس الثاني – سيزوستريس – من ملوك الأسرة التاسعة عشرة على أهل سوريا، كانت الأصل الذي أُوحى إلى هوميروس نظم الإلياذة، ولا مسوغ للشك في أنها أثارت ضجة بُدَاءة – وكما هو طبعي – في مصر نفسها، إذ إنَّ أصلها قد حفر كُله أو بعضه في معابد كثيرة، زد إلى هذا أن الآسيويين الذين احتكوا بحضارة النيل في الحرب أو التجارة أو المعاهدات، قد حملوا – من غير شك – صداتها إلى أسماع اليونان، الذين كانوا في بَدء الدخول في دورهم التاريخي، ولكن استنتاجنا من ذلك أن الملحمة المصرية قد أثَّرت ضرورةً في نظم الإلياذة؛ أمر غير مقطوع به، وأي تأثير لمصر في اليونان من هذه الناحية عرضة للشك والظنون، وإنْ يكون من العبث محاولة بحثه هنا».

«ولكن إذا تأملنا في التشابه الكلي بين تمثال «أبولون Apollo» الذي عُثر عليه بالقرب من قورنثية وبين التماثيل المصرية للدول القديمة، نترك الفروض وندلف إلى الحقائق، ونقرر الآن أنه لما كان الأسلوب التقليدي هو الطراز الذي كان سائداً في العصور المتأخرة من تاريخ مصر، ولما كان الفنانون يقلدون الآيات الفنية التي جاء بها أسلافهم ساخت الفرصة لليونان لتقليل النماذج المصرية من كل عهد ومن كل مذهب فني، حتى قبل أن يرخص لهم الفرعون إِيزاماتيك بالدخول في وادي النيل. ومما هو أشد إثارة للدهشة؛ التشابه بين التماثيل الجالسة التي تملأ جانبي الطريق المقدس الموصل إلى معبد ريديميان أبولون في مليطس وبين التماثيل الجالسة في مصر، والتي يرجع عهد بعضها إلى أبعد العصور، وتتماثيل مليطس أيديها موضوعة على الركب وسيقانها متلاصقة مثل التماثيل المصرية، ويمكن للإنسان أن يلحظ هذه المشابهة بسهولة إذا قارنها بتماثيل ممنون التي أقامها أمnofيس الثالث من الأسرة الثامنة عشرة، وهي متقدمة على النماذج اليونانية بقرون عديدة، ربما قاربت شمانية قرون. ومثل هذه النماذج إنما تدلنا على أن الحضارة اليونانية المبكرة أو حضارة أسلاف اليونان والحضارة «الأيونية» المستنيرة قد تأثرت بالحضارة المصرية.»

«وبفضل شمبوليون وحله للرموز الهيروغليفية، وبفضل عمل العلماء الذين جاءوا من بعده وصرفوا جهودهم لرد مصر القديمة إلى الحياة، أصبحنا اليوم في موقف يُمكّنا من تكوين فكرة في الأصول المنقوشة على الحجر أو المكتوبة على ورق اليردي، وقد تألفت مجموعة وافرة من المخطوطات من كل نوع بفضل جهود علماء العادات المصرية الذين زادوا إلى ثروة العلم باكتشافاتهم وبإصلاحهم أخطاء عديدة عن حضارة مصر، كانت قد حازت الثقة من قبل. وللأسف إن هذه المخطوطات – على كثرتها – ليست في الحقيقة غير جزء قليلٍ من الكتب الكثيرة التي كانت مكدسة في المكاتب وفي معابد الفراعنة. ولذا لا تزال عملية سد الثغرات باقية، وهذا هو سبب اختلاف المؤرخين، وتفرقهم شيئاً وأحياناً في تفسير ديانة مصر القديمة، ونحن مرغمون على الرجوع إلى المخطوطات التي بين أيدينا وتحت تصرفنا، مضطرون إلى أن نستنبط منها النتائج التي تعتبر بالنسبة إلى حالتنا العلمية محتملة، إن لم تكن باتة نهائية. وعلى أقل تقدير، يمكن أن يكون في مستطاعنا إعطاء فكرة حقيقة عن الحياة العقلية والأخلاقية لمصر في ألف السنة الأولى قبل الميلاد، وبخاصة في القرنين السابع والسادس؛ أي في الوقت الذي تأكّدت فيه العلاقات بين مصر واليونان. وسنرسم الآن صورة عامة لتلك الحضارة الظاهرة، ولكن قبل الإقدام على ذلك سنختبر كيف حظي اليونان بالوصول إلى وادي النيل.»

« حوالي سنة ٦٥٠ قبل الميلاد — ولأسباب سياسية لا تعنينا هنا — دعا الفرعون إِبْزَامَاتِيكَ الْأَوَّلَ — مؤسس الأسرة السادسة والعشرين — اليونان من آسيا الصغرى لنصرته، ومن ذلك الوقت إلى ما بعده، وفي ظل رعاية هذا الملك وخلفائه؛ أعطيت لهم إقطاعات خاصة عند مصب النيل.»

وفي القرن السادس ق.م اشتهر الفرعون أمازيس بسياسة العطف على الهلينيين Hellenistics وقد خصص لهم إقليماً لاستعمارهم، ابتووا فيه مدينة يونانية كاملة اسمها نُقْرَاطِيس وألقوا برحالهم أيضاً في بلاد مصرية مختلفة، مثل: ممفيس وعبدوس، وفي الواحات الكبيرة، وهكذا انتشرت في مصر طوائف وأشتات من اليونانيين مختلفة الأصول والسلالات منهم الإغريقي واليوناني والكاريون، ويبنان من آسيا الصغرى، ويبنان من الجزر ومن «قورينة Cyrene» بشمال أفريقيا غرباً.

«من أسباب هذا الديوط والتکاثر قوَّةُ الْخَصْبِ ورطوبة الثرى، ورخاء الحياة وسلامتها، ولم تكن أسباب هذه الرفاهة مقصورة على ليونة العيش وغزاره الموارد المادية وحدها، بل ترجع أيضاً إلى خُلُقِ السكان الهدائِي الوديع المشبع بالحضارة السامية، والذي سقله التمدن الراقي، حتى لقد قال المسيو ملهود: «إنها لحقيقة ذات بال أن العلم والحضارة اليونانيين، لم ينتعشَا إلَّا بعد تلك الهجرة..».

«وفي ذلك الوقت كانت الحضارة المصرية فتنَة الناظرين، وعجب السائرين، ورغم الانحطاط والتدھور السياسي الذي استمر عدة قرون، والذي بدأ اعتراضه في كل ميدان من ميادين العمل — ولو أنه قد غولي في تقديره — فإنَّ تسلُّم الأسرة السادسة والعشرين عرش مصر، كان بُداعَة عودة الحياة إلى الفن، ودليلًا على أنَّ العلم والأدب قد نهضا نهضةً بعثت عهد الفراعنة السابعين الظاهر، من رموس الماضي».

«كانت التصورات الأخلاقية الراقية قد ملكت نفسية المجتمع، وكانت منتبةً في مجموعة منظمة من القوانين المدنية والجناحية، قد بهر تنسيقها وحسن نظامها القدماء. والفصل الخامس بعد العشرين من «سفر الموتى» وهو الذي يشمل تزكية الروح، والمسمى بالاعتراف السلبي أمام محكمة أوزيريس يكشف لنا عن خلاصة الآداب المصرية، ويرينا سمو مشاعرهم الأخلاقية، ورفعتها وتساميها».

«ولأسباب معقوله قورن هذا الاعتراف السلبي بالوصايا العشر عند العبرانيين، ونجد من المؤلفين القدماء الذين وصلت إلينا كتبهم على مهابط السنين — وبخاصة هيرودوتس وديودورس — برهاناً على أن هذه الشريعة الأخلاقية، كانت مستمدَّة من القوانين والشرائع

المصرية، أما ديوذورس فيحاول أن يحملنا على الاعتقاد بأن «صولون Solon» قد استعار بعض قوانينه من المصريين، وهذا محتمل إلى حد كبير قياساً على تفوق مصر على جيرانها تفوقاً كبيراً، وعلى التأثير الذي لا يدفع والذي لم تكن مصر لتضعف عن تسلیطه على قوم في زهرة شبابهم، متلهفين إلى العلم ولهم مواهب سامية، ولم يكونوا بعد قد أطلقوا العنان لقوتهم الإبداعية، وكانت عبقريتهم الغريبة الباهرة، ستتفتح عنها الأكمام، بعد صولون بقرن واحد.»

«وقبل ظهور اليونان في التاريخ الحقيقي كان المصريون هم الذين أوجدوا أكمل حضارة وأفتن وأزهر مدنية، وكان التعليم منتشرًا في مصر انتشاراً واسعاً، وعدا طبقة الكهنة الذين كان لهم احتكار العلوم والآداب، كان هناك عدد عظيم من كتاب الدواوين ورجال الحكومة، يمثل العنصر المثقف من السكان. وكان لكل مدينة عظيمة مدرسة واحدة، أو عدة مدارس متصلة بالمعابد، ويكون منها كليات دينية حقيقة، وتدل التقاليد على أن أعظم علماء اليونان وأفضل فلاسفتها كانوا يتربدون على هذه المدن العظيمة. وكانت أكثر المدن رواداً وقصاداً سايس وبابسٍطس وتنيس وهليوبوليس وعديوس وطيبة، وكانت كلية هليوبوليس الكهنوتية طائرة الصيت، وكان يؤمها اليونانيون ويعتبرون وفودهم عليها جزءاً من برنامجهم التعليمي. وفي عهد الأسرة السادسة والعشرين – أي من وقت تولي إيزاماتيك الأول إلى وفاة أهمس واستيلاء الفرس على مصر؛ أي من سنة ٦٥٠ إلى سنة ٥٢٥ قبل الميلاد – كان يمكن لليونان أن يؤمّوا وادي النيل، ويعيشوا فيه في أحوال مواتية لا تقطعهم عن الدرس والمطالعة ومذاكرة المعرف، وفوق ذلك، فإنه لم يحدث تحت سيطرة الفرس ما يعيق السائحين والمؤرخين والسياسيين عن السفر والتنقل خلال الديار المصرية، يدرسون عاداتها وفنونها ومعتقداتها الدينية، وقد يعطينا المؤرخ هيرودوتس مثلاً من ذلك فيما كتب.»

«لقد أظهرنا إمكان وجود العلاقات العقلية بين مصر واليونان، والآن سنختبر طبيعة هذه العلاقات، وليس المسألة مسألة إثبات وراثة فلاسفة اليونان المبكرين المباشرة للأفكار والتصورات المصرية، فهذا شيء عسير يصعب أن نحلم بتحقيقه في حالتنا العلمية الحاضرة. والأمر هنا يدور حول إثبات أن الفكر المصري ينبغي أن يكون قد أثر بعض التأثير في الفكر اليوناني، ومن ناحية أخرى نرى أنه من الضروري تجنب الخطأ المضاد لذلك، وهو إنكار أيّة علاقة لمملكة ما بالممالك الأخرى التي تجاورها، حتى بالممالك البعيدة عنها وبخاصة إذا كانت الأخيرة مباعدة للأدب والفن والعلم.»

«أخذ اليونان أفكارهم عن يوم الحساب بعض الشيء عن المصريين، ومن أجل ذلك كانوا — كالمصريين — يعتقدون بوجود روح مجنحة خالدة، وكانت الروح تمثّل على الآثار المصرية وفي المقابر بصورة طائر ذي رأس بشري، ويلزم أن يكون اليونان قد أخذوا صورة الجنة من مملكة الموت، التي كان يحكم فيها أوزيريس».

«ولا مجال لنكران المشابهة والتقارب في الجرس بين كثير من الكلمات المصرية وبين عدد عديد من الكلمات اليونانية التي تدلّ على معنى واحد، وفضلاً عن ذلك فإنَّ القُنْيَ والنيل — تلك التي تصور المصريون وجودهما في العالم الآخر، على مثال النيل الحقيقي وقُنْيَ الأرضية — اتخذها اليونان نماذج لأنهر العالم السفليٌّ ومجاريه وقُنْيَه، ومن الصعب أن نشك في الأصل المصري لكلمة "Rhudamanthu" فهي مأخوذة أصلاً من الجملة المصرية "Ra-in-amenti" وهو رع إله الشمس في "Amenti" وهي الحياة المقبولة. وكلمة "Charon" للملَّاح في العالم السفلي مأخوذة من الكلمة المصرية "Karon" ومعناها زورق أونتوتي، وقد أوجحت فكرة محاسبة الموتى أمام محكمة أوزيريس إلى اليونان أفكاراً مشابهة لها. والزخرف على ترس آخيل مستمدٌ من التماثيل النصفية المصرية، وقد صبغت أساطير يونانية كثيرة بعناصر مجلوبة من مصر؛ مثل أسطورة هيرقل فإنَّ الأصل المصري ظاهر فيها، ومثل أسطورة أطلس حامل الدنيا برمتها على منكبِه، وهي فكرة تضرب جذورها في أصول أشهر الخرافات المصرية».

«وكان اليونانيون وهم يطوفون بالدين المصرية يجعلون الآثار والمعابد قيد عيونهم ومرمي أبصارهم، وكانت هذه المشاهد جلَّ ما يحتاجون إليه، لتدريب خيالهم اليقظ الوثاب القدير على التصوُّر. وإذا انتقلنا من الأساطير والاعتقادات الدينية إلى الأفكار الأكثر استغراقاً في الفلسفة، نجد أثر التأثير المصري في اليونان، ففكرة العدالة العالية التي نراها في هسيود فكرة مصرية بحثة، وتتميز اليونانية هي «ما» المصرية إلهة الحق والعدل، ويتمثل في شخصها القانون الأخلاقي، والسنن المرعية في المجتمع، ويعنوا لهيبتها الفرعون نفسه، كذلك تتجه أفكارنا نحو مصر كلما قرأنا في هسيود تقديره حياة العمل والجهاد، والسير في منهاج الفضيلة، وكذلك عندما ينصح لنا بالسعى الحر الجريء».

هذا جوهر ما يراه الأستاذ فور من حيث علاقة حضارة اليونان بمصر خاصة، وماجاورها من الحضارات الأخرى عامَّة.

على أن لنا أن نذهب في رأي الأستاذ فور وما يماثله من الآراء كل مذهب، ولنا أن نقول بأنَّ اليونان اقتبسوا من المصريين شرائع ومبادئ علمية في علمي العدد والهندسة،

وأنّهم انتلوا مذاهب دينية أو ميثولوجية أو فنية، وأنّهم نحتوا وصوّروا على مثال الفن الفرعوني القديم، لذا في مثل هذا أن نقول إنّهم اقتبسوا شيئاً من مصر أو أشياء من مختلف الحضارات الآخر، فإنّ باب البحث في ذلك واسع وميدان التقريب فسيح.

أمّا في فروع الفلسفة فباب البحث ضيق، وميدان المقارنة والاستنتاج غير فسيح، ولك أن تنظر من ناحية واحدة في الطابع الذي اصطبغت به الفلسفة اليونانية، والطابع الذي ظهر جلياً في آراء المصريين أو غيرهم من الأمم القديمة، التي يجوز أن نقول إن اليونان قد اقتبسوا من آرائهم الكونية لترى أن الفلسفة اليونانية كانت منذ نشأتها الأولى بعد أن اجتاز اليونان الدور الميثولوجي؛ ربّية المدارس الزمنية، في حين أن كل فكرة نشأت في مصر وغيرها من الأمم ذات الحضارات القديمة، وكانت تتم إلى الفلسفة بسبب إنما ترجع إلى أصل ديني نشاً بين جدران المعابد والهياكل، وحوّلت بسياج من النزعة الدينية أفقدتها الروح الفلسفية؛ أي روح التحرر من التقليد والمذهبية.

أما بدايات الفلسفة اليونانية، بعد أن أقتحمت حضارة اليونان بهذه العناصر الأجنبية فلها وجوه أخرى، نمضي في ذكرها باختصار، لنعطي القارئ صورة موجزة منها.

أن أول حقيقة تصادفنا عند البحث في بدايات الفلسفة اليونانية، أنها نشأت في المستعمرات الأيونية Ionian في آسيا الصغرى، لهذا نجد أن الفلسفة اليونانية لم تخلص في كل أدوار نشوئها وتطورها من الصبغة الشرقية، التي تظهر في كثير من نواحيها، سواء أفي الشكل أم في الموضوع، وسواء أبلغ هذا الأثر من الرجحان والوزن الدرجة التي يذهب إليها بعض المؤلفين أمثال «روث Roth» و«غلاديش Gladiech» أم كان غير ذي أثر كبير كما يقول «زلر Zeller» وغيره من الذين ألفوا في تاريخ المذاهب، فإنَّ المحقق عند «ترنر Turner» أنَّ الفلسفة اليونانية قد اختارت منذ البداية بروح كانت في طبيعتها هلينية Hellenistic لهذا نجد أن اليونان قد نظروا في الكون عند أول تأملهم في الكونيات بعين لم تغش عليها المجازات ولا الأساطير.

أما الفرق بين فلسفة الشرق، وال بدايات الفلسفية الأولى في بلاد اليونان كما وضعها فلاسفة الطبيعة في إيونيا فعظيم، كالفرق بين غابات الهند القديمة التي نشأت في ظلالها

صور الفلسفة الشرقية القديمة، وبين شواطئ البحر المتوسط الزاهية العليلة الهواء.

على أنَّ الدين عند اليونان لم يؤثر في الفلسفة إلا من طريق غير مباشر، ذلك بأنَّ العقائد الدارجة كانت من البساطة بحيث تعجز تأملاتها وتصوراتها وأخيالتها عن أن تؤثر في عقل الفيلسوف تأثيراً يثبت فيه على الزمان، ومن هنا كان الأثر الذي خلفته العقائد في بلاد اليونان منابداً في طبيعته للفلسفة.

ولكنك على الرغم من هذا تجد أن العقائد الدارجة قد استطاعت أن تحتفظ في العقل اليوناني ببضعة تصورات، ظلت حية فيه، ومن هذه التصورات تخيل «الصورة» والإحساس بالتناسق، وكان هذا باعثاً من أقوى البواعث التي تضع الفيلسوف، الذي يريد أن ينظر في حقائق الأشياء كما هي كائنة؛ موضعًا يتعدّر عليه فيه أن يستقل بنظره الفلسفية تماماً أو أن يفُسُّر كلية عن هذه التصورات، ولا يجعل لها من عقله وتأملاته نصيبياً.

ومن هذه السبيل وحدها استطاعت الديانة اليونانية أن تؤلّد في التأمل الفلسفى رغبة ملحة تدفعه إلى النظر الكلي؛ أي في الكليات، وكانت تلك الرغبة في عصور التأمل عند اليونان عضداً قوياً، ساعد الفلسفة اليونانية على أن تبلغ قمتها العليا وأن تصل إلى غايتها القصوى.

على أن الدين اليوناني استطاع من ناحية واحدة أن يغذي الفلسفة اليونانية من طريق مباشر؛ إذ أمدّها بفكرة «الخلود» وهي عقيدة احتفظت خالل كل التطورات الفلسفية التي تناوبت عليها بأصولها اللاهوتي. فإن أفلاطون مثلاً يشير إلى أنها فكرة ترجع إلى الأسرار الأورفية Orphic وهي أسرار امترجت فيها التأملات بالعقائد. كذلك وجدت الفلسفة اليونانية في الشعر – كما وجدت في العقائد الدينية – أداة للتعبير عن طبيعتها، فإن التأمل الفلسفى في أدق معانٍ، قد سبقه في الوجود محاولة «التصور» أن «يصور» لذاته أصل الكون ونشوئه، والدليل على هذا أن هوميروس قد صور في أشعاره أمثلاً من الشخصيات الأخلاقية؛ فإن آخيل يمثل الخلق الثابت الذي لا يقهـر، وهكتور يمثل الشجاعة والفروسة، وأغاممنون يمثل الهيبة الملكية، ونسطور يمثل الخلق الهدائى الرصين، وأولسيز يمثل الخلق الحريرى اليقظ، وفنلوب يمثل خلق الأمانة والولاء الكامل، وهكذا.

أما «هسيودس Hesiod» فقد حاول لأول مرة في تاريخ اليونان أن يكون فكرة بدائية في نظام الكون، على أن كونياته قد لبست ثوب الثيوغونية Theogony ويقصد بها البحث في نشأة الآلهة عند الأقدمين، ومن هنا كان السبب الذي صرفه عن الكلام في نشوء الأشياء بالعلل الطبيعية.

إذا انتقلنا إلى الكوئيات الأورفية Orphic cosmogony أفيما أنها اتّخذت من أقوال هسيودس الثيوغونية أساساً تقوم عليه، والدليل الثابت على صحة هذا القول أنها لم تقدم خطوة واحدة بعد هسيودس، هذا إذا جارينا الكثريين من أعلام الباحثين في

العصر الحديث، ولم تُنسب إلى الأورفية تلك المذاهب الكونية التي يعتقد هؤلاء الأعلام اعتقاداً جازماً بأنها ترجع إلى عصر بعد عصر أرسطوطاليس.

أما «فريقيديس الصوراوي Pherecydes of Syros» (حوالى سنة ٥٤٠ ق.م.) فقد سما بالطريقة العلمية إلى سمته آخر لم يبلغه الذين تقدموه، فإنه يقول إن «زيوس Zeus» و«إخرونوس Chronos» و«إختون Chthon» هم بداية كل الأشياء، وهذه الفكرة البسيطة هي الأصل الأول الذي صدرت عنه فكرة نشوء الأشياء من العناصر مع الزمان. ولقد أخفى الشاعر هذه الفكرة وراء رموز وإشارات، فعزى ظاهرات الطبيعة إلى الآلهة لا إلى عوامل طبيعية، منتحياً طريقة لا يسلم بها العقل، وإن أمكن تخيلها تخيلاً. فإذا نظرنا بعد ذلك في بدايات الفلسفة الأدبية، وقعنا عليها في الشروح التي عُلّق بها على أشعار هوميروس وفيما خلف الشعراء الغنوميون Gnomic Poets أي «شعراء الحكمة» الذين ظهروا في القرن السادس قبل الميلاد، وبخاصة في الأقوال المنسوبة إلى الحكماء السبعة Septem Sapientis على الرغم من أنَّ هذه الأقوال قد اصطبغت بصبغة «كليبية»،<sup>٢</sup> وتروى من تجارب الحياة ما يدعو إلى الإعجاب الشديد، هذا إذا صحَّ أنَّ هذه الأقوال قد كتبت حقيقة في ذلك العصر البعيد، ذلك بأنَّ كثيراً من البحثة المجريين يشكون في نسبتها إلى العصر الذي تُنسب إليه.

على هذا كانت الفلسفة اليونانية في بدايتها، أما الأدوار التي قطعتها بعد ذلك فتنقسم في الغالب ثلاثة عصور:

الأول: الفلسفة قبل سocrates.

الثاني: سocrates والمدارس السocrاطية.

الثالث: الفلسفة بعد أرسطوطاليس.

وفي العصر الأول شغلت الفلسفة بدرس الطبيعة، وأصل الكون فكانت في ذلك عند حد قول المحدثين فلسفة موضوعية Objective Philosophy.

وفي العصر الثاني رد سocrates الفلسفة إلى مجرد تأمل Contemplation أو بالأحرى مجرد نظر في حياة الإنسان الباطنة أو النفس الإنسانية، وهو عصر امترجت فيه الناحية الموضوعية Objective بالناحية الذاتية Subjective.

أما في العصر الثالث فقد تسودت على الفلسفة النزعة الذاتية دون الموضوعية، فإن الرواقيين Stoics والأبيقوريين Epicureans قد شغلوا بالإنسان ومصيره، حتى لقد ضحوا في سبيل ذلك بكل اعتبار للكونيات والغيبيات Metaphysics.

والقوريينيون الذين نخصهم بالبحث في هذا الكتاب، شعبية من المذهب السقراطي، وبذلك يكون مذهبهم تابعاً لما ذهب العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية، ومؤسس هذا المذهب أرسطوبيس القوريوني، من تلاميذ سocrates، ومن أقران أفلاطون، ومن معاصرى أرسطوطاليس المعلم الأول، وأما مذهب الأخلاقى فثبت من حيث الجوهر ولا نزاع فيه، مثله كمثل التطور من حيث إن التطور أساس لنشوء الصور الحية، ولكن التفاصيل تختلف، والتعاريف تتنافر، والتطبيق يخضع دائماً لمقتضيات كل عصر من العصور، لهذا أجد من الضروري أن أختتم هذا البحث بتأملات تدور حول المذهب، قد يحتمل أن تكون كلها أو بعضها موضوعاً للمناقشة والبحث، خلصت بها من إكبابي على درس هذا المذهب، وتعتبر مكملة لأصل البحث، وإليك هي:

إن تحصيل اللذة الراهنة – كما يقول أرسطوبيس – هي القاعدة في الحياة على الصد مما يقول «كانت Kant»، على أن الفارق بين الاثنين أن فلسفة «كانت» تختلط للإنسان خطة في حساب النفس، يرجع فيه إلى الضمير، والتساؤل عند مباشرة أي عمل: «أيجوز أن يكون هذا العمل قانون الإنسانية الأدبي؟» «وهل ينطبق هذا العمل على ما تجيز الفضائل؟» في حين أن فلسفة أرسطوبيس لا تتعقّد إلا بالمشاعر التي تستولي على النفس في ساعة بعينها، فتحصيل اللذة الراهنة سواء أكانت لذاتها أم للتحرر من ألم عارض، هي عنده قاعدة الحياة وناموس السلوك.

إذا استولت اللذة (إيجاباً) أو التحرر من الألم (سلباً) على الإنسان وهو يزاول أي عمل من أعمال الحياة، فإن صوت ضميره يخفت تماماً، حتى إذا تم الفعل، وكان على غير ما تجيز شرائع الآداب أو العرف استيقظ الضمير، وأخذ يحاسب النفس على ما اقترفت من استسلام للشهوة، فالضمير قوّة ثانوية، والشهوة قوّة أولية، غير أن أرسطوبيس احتاط لهذا، فقال بأن اللذة لا يجب أن تكون مرجوحة بالألم الذي يعقبها من حساب الضمير.

عبدًا يحاول الإنسان أن يوقف ضميره، إذا استولت عليه الشهوة، وعلى قدر ما تكون قوة استيلاء الشهوة على الإنسان يكون عجز إرادته عن إيقاظ ضميره، ليصدّ عن فعل بعينه أو ليحضر عليه، ففي بعض الحالات يخفت صوت الضمير بل يُكمن ويستخفي، وفي غيرها يعي بعض الوعي، وفي ثلاثة يصارعك فإذا له وإنما عليه، وهذا على نسبة ما يكون تحكم الشهوة في المشاعر.

إنَّ تحصيل اللذَّة الراهنة قد يكون متوجهاً لما نعتبره خيراً وللخير الأسمى، كما يكون متوجهاً لما نعتبره شرّاً وللشر الأدنى، والإنسان في كل الحالات خاضع للشهوة أولاً، فإذا

استقوت وكانت بواطنها مما لا يمكن قمعه تغلّبت، وإذا لم تستقو فشلت، ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصاراً، وأقل من الضمير اندحاراً، والشهوة للخير أقل من الشهوة للشر — كمَا وكيفاً — مع تقديم اعتباري الخير والشر في مفهومنا، كما أن الشهوة منازل ودرجات أبانت عنها أرسطو في مذهبه كلّ بيان.

ومما يدل على أن الشهوة أقوى من الضمير فعلاً في النفس، أنَّ الضمير لا يستيقظ إلا نادراً، وبعد وقوع الفعل في الغالب، وأنَّ استيقاظ الضمير لا يكون إلا لقمع شهوة تقوم في النفس، أو محاسبة على فعل أنته خضوعاً لشهوة ما، فالشهوة إذن أقوى من الضمير أثراً في السلوك الإنساني، وإذا قلت بأنَّ كل أعمال الناس أثر من آثار الشهوة، أو بالأحرى إنَّ أعمال الإنسان شهوات، توضع موضع التنفيذ؛ كنت أقرب ما يكون من الواقع.

يحتاج الضمير إلى حكم العقل أولاً ليستيقظ؛ فإنَّ الحكم على فعل من الأفعال بأنَّه مخالف أو موافق لشريائع الآداب، يحتاج إلى موازنة العقل، والعقل قد يخطئ كما أن حكمه نسبي اعتباري، يختلف باختلاف الزمان، وباختلاف الأفراد، وباختلاف الجمعيات.

ثم إنَّ العقل خاضع في غالب أمره للتقاليد والوراثة والأوضاع التي درجت عليها كل جماعة من الجماعات، وإنَّ فالضمير خاضع لجملة من المؤثرات، وهو عرضة لتضارب أحكام العقل، أو للأخطاء التقليدية التي ورثت ولبست مع الزمان ثوب القداسة، فقد اتفقت كل الشرائع وتقاليد الجمعيات الإنسانية المتحضرة على أن القتل جريمة، ولكنه جائز في الحروب، فيقتل الناس بعضهم بعضاً من غير أن يتحرّك الضمير بوازع يصدُّ الإنسان عن ارتكاب هذه الجريمة.

والسبب في هذا أنَّ الضمير يخضع للتقاليد والأوضاع، وهنا تستولي شهوة القتل على النفس غير متورعة عنه بصورة من الصور، وإذا فرضنا أن القتل في الحرب دفاع عن النفس — كما يذهب البعض — فيليس الدفاع عن النفس إلا فعل عكسي أصيل، لا يليث أن يتحول سرعاً إلى فعل عكسي<sup>٢</sup> متحوّل، هو حب القتل والفتوك بالأرواح خضوعاً لمقررات پافلوف، كما أنَّ الدفاع عن النفس ليس كل ما في الحرب من باعث، فقتل الأسرى والضعفاء والنساء والأطفال والتخريب وقدف المدن التي تجرّدت من وسائل الدفاع بالقنابل الدمرية، شهوة تستولي على المحاربين بعد أن يتقلّب حبُّ الدفاع عن النفس إلى فعل عكسي متحوّل — كما أوضحنا — وإنَّ يصبح القتل في الحرب شهوة، والشهوة تدفع إلى تحصيل لذة الفتوك وسفك الدماء، وهذه هي لذَّة الساعبة التي أنت فيها، أو اللذة الراهنة كما اصطلاحنا أن نسميها.

على الضد من الضمير في احتياجه إلى أحكام العقل، تجد أن الشهوة لا تخضع للعقل، بل هي ثائرة ملحة، ترمي إلى غرض معين لا يمكن بحال من الأحوال إذا استقوت على المشاعر أن يقرب الغرض الأصلي الذي ترمي إليه غرض آخر، مهما كان في الغرض الذي ترمي إليه من تناقض مع أحكام العقل، ومهما كان في أيّ غرض آخر من اتفاق مع المنطق السليم؛ إذن فالشهوة هي القوة المحتكمة في أفعال الإنسان، وتحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة التي يجري عليها سلوك الإنسان ويخضع لها.<sup>٤</sup>

إذا كان اللذة والألم أصلين ضروريين في الحياة، وإذا كانت الحياة الإنسانية قد قيدت أدابها ببواطن الشهوة التي تدفعنا إلى تحصيل اللذة الراهنة، فهل من أمل في تقويم الخلق البشري، بأن يتحرر من انفعالاته وشهواته إلى درجة يستقوى فيها حب الخير على الشر، وتستعلي فيه الفضيلة على الرذيلة؟ سؤال يجب أن نفكّر طويلاً قبل أن نحاول الإجابة عليه.

ولكن لا بد من الرجوع إلى تاريخ نشوء الإنسان من الحيوانات التي هي أحط منه، ليمكن أن نعرف إن كان الإنسان سائراً في تطوره نحو الارتفاع الشعوري، أم أن ارتفاع العقل فيه، قد تابعه تطور في العواطف والانفعالات والشهوات، أشعلاها وجعلها تخضع العقل إخضاعاً.

ولكن الظاهر أن لا علاقة بين تطور العقل وتطور المشاعر، فكلاهما — على ما يظهر يرتقي ويتطور في ناحية بعينها، ولا شك في أن المشاعر تنتهي في تطورها السمت الأعلى من فضائل الأخلاق، على ما تحتاج الطبيعة البشرية أن تكون الفضائل الخلقية باعتبار الزمان والمكان.

ولا شبهة في أن الحيوانات العليا من الرئيسيات Primates تحوز كل الصفات التي نراها في الإنسان، ولكن بدرجة أقل، فهي تتفق مع الإنسان في أن لها غرائز وميولًا وعقولاً وانفعالات وشهوات، غير أن هذه الظاهرات فيها أحاط منها في الإنسان، والدليل على هذا أن حس الجمال في الإنسان أقوى، والمطامع أطغى، والأمال أوسع وأشهى، واتصال الإنسان بالمستقبل البعيد صفة تفقدها الحيوانات، حتى القرود العليا، أبناء عمومتنا الأقربين. وكثيراً ما يتطور إحساس الإنسان من حيث صلته بالمستقبل إلى صورة من الجشع الاجتماعي تقوي انفعالاته وتوقظ شهواته. لهذا نحكم بأن الإنسان سائر نحو المادية الأدبية، ونقصد بها تغلب الشهوات على الحس الأدبي، والتخلص من محكمة الضمير على مقتني حاجات الزمان والمكان، وتحكم الاقتصاديات الرأسمالية.

يدلنا على أنَّ الإنسان آخذ في سبيل التخلُّص من محكمة الضمير أنَّ أكثر المرافق التي تكون حضارة الإنسان، كالتجارة والصناعة والزراعة ونظام الأحزاب والديمقراطيات بأنواعها والحرفيات على مختلف ألوانها؛ أكثر ما تحرِّكها الانفعالات، وتقودها الشهوات، وتحكم فيها المطامع والأغراض، وأقلَّ ما تكون خصوصًا لمحكمة الضمير، ولو أن إخضاع هذه المرافق لمحكمة الضمير أجدر بالنوع البشري وأجدى، ولكنك لا تجد لها من أثر، إلا في المثاليات دون الواقع.

ولا نريد بهذا أن نقول إنَّ تحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة المثلى الجديرة بحياة الإنسان الأدبية، باعتباره إنساناً، على ما يدرك من هذا المعنى في أرفع منازله، بل نقول: إنها القاعدة الضرورية، وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهي التي جاءت بها الأديان، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولي على النفس كان لا بد لقمعها من مؤثر آخر يوازنها قوة وأثراً، فلجلأت الأديان إلى الإيمان توقظه في النفس، فإذا استيقظ غرست فيه نواهيه وأوامرهما، وهنالك يقوم العراك بين نواهي الإيمان وبين بواعث الشهوة، ومع الأسف أن بواعث الشهوة لا تزال في الكفة الراجحة حتى اليوم، وبين كل شعوب الأرض قاطبة.

ولا يقمع الشهوة إلا الإيمان؛ إذن فالنوع البشري يحتاج إلى الإيمان، الإيمان في الدين؛ لأنَّ الدين بلا إيمان لا أثر له في خارج النفس، ويحتاج إلى الإيمان في بقية مرافق الحياة، في العلم والأدب والفن والفلسفة، وفي السياسة والتجارة والصناعة والزراعة، وعلى الأخص الإيمان بقدسية الحياة الإنسانية، وحرrietها وحقوقها وواجباتها، فإننا بالإيمان نستطيع أن ننقم كثيراً من الشهوات التي تفسد علينا الحياة الآن.

وبقدر ما نحتاج إلى الإيمان نحتاج إلى الشك؛ لأنَّ التسليم بلا شك قاعدة فاسدة الأساس، بل نستطيع أن نقول إن الإيمان لن يكون تسلি�ماً على إطلاق القول، وما ندعوه إيماناً في الغالب، ليس إلا تسلیماً أساسه حمق وغباء وتقليل ليس من الإيمان في شيء.

وقد يخيّل إلى الذين لم يستعمقا في درس الفلسفة أنَّ أرسطويس إنما يدعو إلى اتباع الفلسفة التي توحى بها فكرة تحصيل اللذة الراهنة، كييفما كانت هذه اللذة، وعلى أية صورة وقعت، وأنه يرى أن هذه القاعدة هي القاعدة المثلى في السلوك الأخلاقي، ولكن الحقيقة على نقىض ذلك؛ فإنَّ أرسطويس إنما يقول بأنَّ تحصيل اللذة الراهنة ضرورة

نفسية، تخضع لها قسراً عنّا، وأنَّ الاعتراف بذلك خير من نكرانه؛ لأننا باعترافنا وإدراكناحقيقة كياننا، نستطيع أن نرْفَه شيئاً من حَدَّة ميلونا، وأن ننظمها ونروضها على أن تتحول إلى فعل الخير على قدر المستطاع، ذلك على الصُّدُّ مما نكون، إذا أهملنا الاعتراف بها، ومضينا نقول بأن حكم الضمير كافٌ للتهذيب، من غير أن نعي الشهوة وأثرها في الحياة؛ التفأتاً، فالفرق بين أرسطوبيس وكانت ينحصر في أنَّ الأوَّل يعترف بالواقع، والثاني يدعو إلى المُثل العليا.

شاء القدر أن يظل مذهب أرسطوبيس غير معروف عند العرب إلا لاماً، شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن دوحة سقراط العظيم، وشاء القدر أن يحاول أرسطوطاليس أن لا يذكر اسم أرسطوبيس، بالرغم من أنه ناقش في مذهبه مناقشات طويلة في كتابه «الأخلاق إلى نِيقوماَخُس»، بل وأخذ ببعض مبادئ المذهب القوريني، فحورها وأدمجها في مذهبه، وشاء القدر أن لا يذكر بْرِ تلمي سنتلير هذا المذهب في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق تعبيتاً، كما أنه لم يناقش مذهب الرُّواقيين، الذين هم فرع من دوحة أرسطوبيس، وحلقة انتقال في المذاهب الأخلاقية، أساسها المدرسة القورينية، وهم أقرب إلى السقراطية من أرسطوطاليس.  
 «وما كان أرسطوبيس بأول فيلسوف أساءت إليه الأقدار، وما كان أول إنسان ظُلم حياً وميتاً».

قال الكاتب الإنجليزي الأشهر جون مورلي في أول ما كتب عن حياة «كوندورسيه»:  
«Condorcet

من الزعماء الذين أشعلوا نار الثورة الفرنساوية وغذّوها بوقود الفكر والعمل، لم يبقَ سوى كوندورسيه ليجني أول ثمراتها المريدة، فإنَّ الذين أثاروا العاصفة لم يكونوا بعد بين الأحياء، ليلفح وجههم ريحها العاصف، ولم يبقَ إلَّا كوندورسيه ليواجه العاصفة، فلتقيه صريعاً.

كان فولتير قد مات، ولحق به ديدرو، وروسو، وهلفيوس، ولكن كوندورسيه بقي حيًّا، بعد أن أخذ بضلوع في أعداد الإنسيكلوبيديا، ليشغل مقعدها في الجمعية الوطنية أثناء الثورة، وبعد أن عاون كوندورسيه الذين غرسوا شجرة الثورة، شيعهم الواحد تلو الآخر إلى مضاجعهم الأخيرة، وشاء القدر أن يظل حيًّا، ليجني ثمرات ما غرسه يداه وأيديهم.

قلمًا تجد في تاريخ العظماء اسمًا أتعس من اسم كوندورسيه، وعلى الرغم من أنَّ الذين أحاطت بهم التعasse، وحاق بهم نكال الطالع كثيرون، فإنَّ أكثرهم قد جر التعasse إلى نفسه بيده، أما كوندورسيه الرجل المحب للخير بطبعه، فإنَّ ظروف حياته وضعته موضعًا لم ينزل فيه رضاء فتة من النقاد الذين كتبوا في تاريخ الثورة الفرنسية، فهو كمفكر يُعد من الاقتصاديين غالباً، وكرجل سياسي يُعد من زعماء الجمعية التشريعية الأولى، ثمَّ من رجال الجمعية الوطنية الثورية.

لم يجعل له موقفه هذا بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة من نصير بين النقاد الذين كتبوا في تاريخ عصره، فإنَّ الذين دافعوا عن الجمعية الثورية، قد أجمعوا على كراهية الاقتصاديين، والمؤرخين الذين دافعوا عن سياسة «تيرجو Turgo» وأتباعه، كانوا من أقسى الذين حملوا على الجمعية الثورية، وبخاصة بعد أن امتدَّ فيها نفوذ فرنسيو ودانتون وربسيبير، واستأثروا بالسلطة فيها، وفي فرنسا بالاستتباع؛ لهذا ظل اسم كوندورسيه نسيًا منسيًا، وقد أُسدى عليه من تطْرُفِ الحزبين في التنابذ حجاباً مسدولاً.

وما أرسطيس بين القدماء إلَّا نفس كوندورسيه بين المحدثين؛ فإنَّ توسط مذهبة بين مذهبتي أفلاطون وأرسطوطاليس أوقعه في موقف أشبه بموقف كوندورسيه بين رجال

الاقتصاد ورجال السياسة في فرنسا؛ فإن دعاوة أفلاطون ضد العلوم العملية، قوله إنها لا تفيد إلا بقدر ما تهذب النفس، وتكون وسيلة للفضيلة، ودعوة أرسطوطاليس إلى القول بأن الخير الأعلى الذي يجدر بالإنسان أن ينشده هو فاعلية النفس، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة؛ لم يجعل المذهب أساسه اللذة الراهنة من موضع، مع ما حوت به المذهب من المبادئ السامية، والتأملات العميقية، كذلك كان تسويد مذهب أرسطوطاليس حتى نهاية القرن السابع عشر تسويداً تاماً في كل فروع المعرفة؛ سبباً في أن يظل اسم أرسطوبس نسياناً منسياً، ولكن غالب الظن على أنَّ الزمان سوف ينصف هذا الغيلسوف العظيم، ولعلَّ ناشئتنا توجَّه جهودها نحو الإكباب على درس المذاهب القديمة التي نبذها العرب، ولم يصلنا منها عنهم إلا نتفاً وأقوالاً مقتضبة أو إشارات لا تجدي ولا تغنى من الحق شيئاً.

إنَّ حاجتنا إلى درس المذاهب القديمة كبيرة، وبخاصة المذاهب الأدبية التي ظلَّت بينَ الطابع في جميع ما ظهر من المذاهب الأخلاقية في الأعصر الحديثة، على أنَّنا لا ننكر أنَّ العلم الحديث منذ عصر غلييليو قد أطْفأَ الأنوار العلمية التي أشَعَّت من جنبات العالم القديم، ونعني بالعلم العلم التجريبي العملي، أما نظريَّات الأخلاق فلا نظنُّ أنَّ المحدثين لهم فيها من فضل بقدر ما لليونان.

يجب أن تقوم كُلُّ نهضة على أساس، وأساس نهضة الشرق العربي مذاهب اليونان في الفلسفة عامة، ومذاهب الأدب العربي خاصة، أما من ينكر ذلك فماؤخذ ببهرج كاذب.

بقي علينا أن نزيد إلى ما تقدَّم بضعة أسطر في التعريف بالمنبع الذي استقينا منه أصول هذا البحث، والطريقة التي اتبَعناها في تأليفه، أما المنبع الأصلي فقد اعتمدنا فيه على الأستاذ تيودور جومبرتز الألماني، فقد نقلنا عنه كثيراً من الأصول التي استندنا إليها، ثم رجعنا إلى مراجع أخرى وتفسيرات عديدة وشرح واسعة على الفلسفة اليونانية، فأخذنا منها كل ما يتعلق بالمذهب وأثبَّتنا بعضها كتعليقات يُرجع إليها عند الحاجة إلى الدرس والمقارنة، ثم سقنا البحث على طريقة رد كل فكرة أو نظرية أو حقيقة إلى مصدرها، ثم علقنا على ما وجدنا أنَّ الضرورة تقضي بالتعليق عليه، وشرحنا ما يجب شرحه، ونقدنا ما يجب نقاده، وزدنا إلى ذلك كثيراً من البحوث والنقود والمقارنات المبتكرة، التي لم نجد لها من أثر في المراجع التي رجعنا إليها، وبخاصة المقارنات والنقود التي سقناها في الموازنة بين أرسطوبس من ناحية، وبين أفلاطون وأرسطوطاليس وسقراط من ناحية أخرى.

كذلك لم نأُل جهداً في الرجوع إلى الكتب القديمة إذا اضطررنا عند الاستطراد في البحث إلى ذلك، مثل كتب أفلاطون وزينوفون وديوجنليس لايرتيوس وغيرهم.

## هوامش

- (١) سبق أن نشرت السياسة الأسبوعية جزءاً من هذا الفصل وإليها يعود الفضل في انتباهنا إليه، وقد أعدنا مراجعته على الأصل وأصلاحنا فيه بعض الشيء قبل إثباته هنا.
- (٢) نسبة إلى الكلبيين Cynics ولهم مذهب معروف في الفلسفة اليونانية.
- (٣) راجع «حلقات وصل بين الأنانية والغيرية»، و«تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب پافلوف» في الفصل الخامس من هذا المؤلف.
- (٤) يقول مكدوجال: «لا يغرب عنا أن العقل قد يمثل دوراً ذا بال، ولكنه لا يثبت أن يلقي على المشكل الذي يواجهه ضوءاً جديداً، حتى يبعث شهوة جديدة، أو يوقظ أخرى كانت نائمة.»



## الفصل الثاني

# القورينيون

الفضيلة: هي فن إسعاد الذات بالعمل على إسعاد الغير.

## الفلسفة اليونانية في العالم القديم

كانت الفلسفة اليونانية خلال الأعصر القديمة محوراً دار من حوله الفكر البشري عصوراً متعاقبة، ولم يفلت العالم من التأثر بالفلك اليوناني تأثراً مباشراً، إلّا منذ عهد قريب قد يكون عصر نيوتن مفتاحه، وعصر دروين خاتمه.

ومن العجيب أن تتأثر كل نواحي الفكر بما أبرز العقل اليوناني من منتوج، وما خلف من مستحدثات حتى إنَّ رجال الدين في العصر النصراني قد عدوا إلى منطق أرسطوطاليس كما عمد العرب إلى الصور التي استحالـت إليها الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في مدارس الإسكندرية ونصيبين والرُّها وغيرها، يستعينون بها على وضع قواعد «الكلام» في صورة جديدة، تؤيد المعتقد الديني من طريق عقلي صرف، على قدر ما يتقيَّد العقل الإنساني بمنطق أساسه الاستنتاج دون الاستقراء.

ولما أشعت أضواء العقل اليوناني في جنبات العالم المتدين، مبتدئاً في آسيا الصغرى، منذ عهد «طاليس Thales» منتقلة إلى أثينا وبقية المدن اليونانية تناقلَها مُحِبُّو الحكمة من بلد إلى بلد، ومن حاضرة إلى أخرى، حتى عمَّ نورها شرق البحر المتوسط، وما زالت تلك الأضواء تمتد في سماء الفكر وأشعَّتها تخرق حجب المدى، حتى بلغت حرَّان وجزيرة العرب، فكان لها مراكز للثقافة، انتقلت إلى الشرق ثم إلى شمال أفريقيا، حيث تكونَت نواة جديدة أبرزت صورة من صور الفكر اليوناني، وضعها الفيلسوف أرسطوبيس القوريني.

من الأضواء القوية التي أرسلها الفكر اليوناني ضوءً انبعثت أشعته عن عقل الحكيم الخالد سocrates فإنَّ الشعلة التي أذاكها هذا العقل قد أضاءت كلَّ أرجاء العالم الذي أظلَّه النفوذ اليوناني في الأعصر القديمة، ففي شمال أفريقيا وعلى شاطئ البحر المتوسط الأفريقي، وعلى غربى مدينة الإسكندرية ومن فوق الجبل الأخضر بمدينة قورينة، تكونَت شعبَة من المذهب السقراطى، ظلت يافعة مثمرة عدة أجيال، ثم ذوت دوحتها دراگاً حتى إذا ما أصابها الانحلال ظهرت مرَّة أخرى في جوف بلاد اليونان، ممثلاً في المذهب الأبيقوري المعروف، ذلك المذهب الذي قُدرَ له أن ينقسم عدة شُعب، منها الشعبة التي تكونَت المذهب الرواقى، وهو مذهب أحضِّ العقل الرومانى والأخلاق الرومانية لسلطانه أجيالاً عديدة.

### كورينة والمدائن الخمس

في مقاطعة بَرْقَة وعلى شاطئ طرابلس الغرب، نزل عدد من اليونان ليستعمرُوا تلك البقاع التي لم يكن ينقصها من شيء لتكون رقعة من رقاع الفردوس، إلَّا مهارة الصانع وقدرة الفنان وخيال الشاعر، وإقدام الرائد.

وعلى مدى الزَّمان شيدَ هؤلاء اليونان الذين نزحوا إلى تلك البقاع، ليزودوها بما كانت تحتاج إليه من الكفايات العليا؛ خمس مدائن كانت «كورينة» Cyrène أقدمها وأزهاتها وأعمراها، أما تحقيق اسم قورينة ونشأتها فيكتفى أن نعرف فيه الآتي: أولاً: أن العرب في فتحهم لطرابلس الغرب وأفريقيا لم يقتربوا من الساحل خوفاً من مراكب الروم، فلم يمروا بهذه المدينة الزاهرة العاملة في أيام المسيح، والتي خربت قبل ظهور الإسلام.

ثانياً: لم يذكرها جغرافيُّو العرب، وإن كان ياقوت اعتمد على كلام مترجمي الإنجيل، فنقل وصفها عن كتاب اليونان، وأطلقه على القيروان، وهو خطأ جرَّه إليه علماء المسيحيين الذين غرَّ بهم المترجمون، فكتبو في الإنجيل وفي سفر «المكابين» قيروان، وقيريوني (في بعض النسخ) لترجمة Cyrène.

ثالثاً: القيروان مدينة أحدثها الإسلام في أواخر الربع الأول من القرن الأول للهجرة، وهي متوجلة في داخلية تونس، بخلاف Cyrène التي هي في إقليم برقة وبنغازي (بني غازي) بأرض طرابلس الغرب.

رابعاً: ترجمة اسم هذه المدينة اليونانية وارد في كثير من التراجم القديمة للتوراة وللإنجيل المطبوعة في رومية والمواصل باسمها قورينة.

خامساً: في خريطة فرنسيّة قديمة يمكن أن تكون في الخزانة الزكية بمصر، وضع الاسم العربي المتداول الآن وهو Grennah ويمكن إعادةه إلى العربي في صيغة قرنيّة، وهي قورينة، وهذا الاسم مكتوب على نفس الموقع الذي كانت قائمة عليه مدينة Cyrene اليونانية.

سادساً: من المعروف جيداً أنَّ حرف "C" في الكلمات الغربيّة منقول عن حرف "k" في كل كلمة منقولة من اليونانية إلى اللغات الحديثة مثل Cyrill وهو كيرللس وأصله كورللس وكذلك حرف "Y" (ويسمى الإنجليزي واي) هو في اليونانية القديمة بمثابة الواو العربية، مثل «لوبيا Lybia» و«بوزنطية Byzance» و«سوريا Syria».¹

وللاستطراد في التعريف بهذه المدينة، وعلاقة اليونان بشمال أفريقيا، والمدائن التي شيدوها على البحر المتوسط الأفريقي ننقل الآتي:

أطلق العرب اسم برقة على ولاية رومانية كانت تُعرف عند قدماء اليونان باسم «القيروان Cyrenaica» نسبة إلى قورينا إحدى مدنها، وهي غير مدينة القiroan التي مصّرها العرب في أفريقيا بعد الفتح، وكان الجزء الشمالي منها يُعرف عند اليونان باسم «بنطابلس Pentapolis» أي المدن الخمس، فقد كان فيه خمس مدن كبيرة.

الأولى: هسبيريس وقد سماها بطليموس الثالث «هسبيرس برنيقة Berenice Hesperis» نسبة إلى زوجته برنيقة وسمها العرب برنيق وتُعرف الآن ببني غازي.

والثانية: «برقة Barca» وتُعرف الآن بالمرج وبها سميت البلاد عند العرب.

والثالثة: «كورينا Cyrene» وبها سميت البلاد عند اليونان، ولا تزال آثارها باقية، ويسمى بها الأعراب قرينا وهي على الجبل الأخضر، وعلى مقربة منها عيون ماء، يقال لأحدتها عين أبلون وقربها هيكل أبلون ولا تزال آثاره باقية. واشتهرت قورينا بمدرسة الطب التي كانت فيها، وينسب إليها جماعة من الشعراء وال فلاسفة، منهم كليماخوس الشاعر، وأرسطيبوس تلميذ سقراط، واطلسنيز العالم المشهور، وكان عدد سكانها إبان مجدها نحو مائة ألف نفس، وكان لها سور طوله أربعة أميال، ولا تزال آثاره باقية، وحوله ألوف من النواويس والقبور المنحوتة في الصخور.

والرابعة: «أبلونيا Apollonia» وتُعرف الآن بمرسى سوسه.

والخامسة: «طوخيرا أرسنوي Teucheira Arsinoe» وتُعرف الآن باسم توكراء.

وقد فضلت أن تكون النسبة إلى قورينة لا إلى قورينا فقلت قوريني لا قورينائي.  
ولا يأس من أن نذكر هنا بعض عبارات عن المعاجم العربية، استكمالاً للبحث،  
ودفعاً لبعض الأوهام، جاء في شرح القاموس ص ٢٩٣ ج ١٠ ما يلي:

والقironان أيضًا (بلد بالمغرب) بفتح الراء وضمها، وهو بلد بأفريقيبة بينه وبين  
تونس ثلاثة أيام، لا بالأندلس كما توهם الشهاب فلا يعتقد به، قال شيخنا:  
«قلت افتتحه عقبة بن نافع الفهري زمن معاوية سنة خمسين، والنسبة إليه  
مروري بالتحريك، وقيروانى على الأصل.»

وجاء في شرح القاموس ص ٣٠٩ ج ٩ أيضًا ما يلي:

وقيروان (بالمغرب) افتتحه عقبة بن نافع الفهري زمن معاوية سنة خمسين.  
يروى أنه لما دخله أمر الحشرات والسباع فرحلوا عنه، ومنه سليمان بن داود  
بن سلمون الفقيه.

وجاء في ترجمة القفطي عن حياة أرسطيبس: «وقيل إن قورينا هي رفيقة بالشام  
 عند حمص والله أعلم». ولعل هذا الخلط ناشئ عن تشابه الأسماء. فقد جاء في شرح  
 القاموس ص ٣٠٩ ج ٩: «والقرینين — مثنى قرين — جبلان بنواحي اليمامة بينه وبين  
 الطرف الآخر مسيرة شهر، وضبطه نصر بضم القاف وسكون الياء وفتح النون ومثناة  
 فوقية، وأيضاً علم ببادية الشام». ا.هـ. وأظن أن الوهم الذي وقع فيه القفطي راجع إلى  
 اسم ذلك العلم الذي هو ببادية الشام.

ومما جاء في الموسوعة البريطانية الكبرى يتضح تماماً أن قورينة غير القيروان.  
جاء في المجلد ٦ ص ٩٣٧-٩٣٦ من الموسوعة البريطانية:

إن قورينة هي عاصمة المقاطعة الأفريقية التي عرفت بهذا الاسم، ومستعمرة  
 من أعظم مستعمرات الإغريق، ولقد روى هيرودوتيس السبب في بناء هذه  
 المدينة، فقال نقاً عن رواية قديمة إن هاتف دلفي أمر «بُطّاس Buttas»  
 أن يهاجر مع عدد من الأهالي إلى صحراء لوبايا، ويبتني هنالك مدينة تقوم

«بين الأمواء» فظنَّ أن المقصود بذلك أن تكون المدينة في جزيرة، فأنزل جمعه في جزيرة «إفلاطيا Platea» الجرداء في خليج «بومبا Bomba» ولما أن رأى المهاجرون أن أحوالهم غير مواتية، عادوا إلى استشارة الهاتف، فأمرهم بأن ينتقلوا إلى الشاطئ، فاسترشدوا بخبرة أهل لوببيا فقدادوا هؤلاء الإغريق إلى مرتفع من الأرض تغذيه الينابيع الكثيرة والمياه الدافقة، وهنالك عشر بُطَّاس على المكان الذي هو بين الأمواء، وشرع يبني المدينة، وكان هذا في منتصف القرن السابع قبل الميلاد.

أما تخريب المدينة فقد جاء عنه في تلك الموسوعة ما يلي:

في أواخر عهد الإمبراطور «تراجانوس Trajan» الروماني حدث في المدينة فتنة يهودية، فاستعمل الإمبراطور في قمعها أساليب أصابت المدينة منها خسائر مدمرة، وكان ذلك سنة ١١٥-١٦٦ بعد الميلاد، وفي القرن الرابع بعد الميلاد كانت المدينة قد هجرت، وفي القرن الخامس كانت خرابًا بلقعاً، ومن ذلك العهد إلى غزو العرب سنة ٦٤١ بعد الميلاد أخذت البقية الباقية من اليونان ترك تلك البقعة إلى مدينة أبولونيا فكان الدين عند غزو العرب كانت خرابًا.

وجاء في هذه الموسوعة ص ٨٠٦ ج ١٨ عن القيروان ما يلي:

تبعد القيروان عن تونس ٣٦ ميلاً جنوباً بغرب، وتروي أسطورة أن عقبة (بن نافع) سنة ٦٧١ بعد الميلاد (٥٠ هجرية) أراد أن ينشئ مدينة لتكون ملجاً يلجأ إليه المسلمون في أفريقية، فقد أصحابه إلى الصحراء، وأمر الأفاعي واللوحوش باسم الرسول، أن تنزع عن المكان، ثم رشق رمحه في الأرض، وقال: هنا القيروان؛ أي محل القرى والراحة، ومن ثمَّ أخذ اسم المدينة.

فكأن عقبة على هذه الرواية هو الذي أسس المدينة ولم يفتحها، على رواية المعاجم العربية.

وللتوسيع في هذا الباب يرجع القارئ إلى كتاب جورج جروت «تاريخ اليونان» الفصل ٢٧ من المجلد الرابع طبعة مكتبة أفريمان ص ٢١٥-٢٣٣ لناشريها دنت وشركائه في إنجلترا، ودانتون وشركاه في أمريكا، وعنوانه «قورينة وبرقة وهسبيرس».

## وصف قورينه

اتفق كل من زار مدينة قورينة من الأقدمين كما جاراهم كل من زار أطلالها من المحدثين، على أن تلك المدينة قد تفرّدت بموقع جغرافي تأكّلت يد الطبيعة في إبداعه، وأنفقت فيه كل ما كمن في تضاعيفها من مهارة القطع والتخطيط، كما زوّدت البقاع المجاورة لها بجمال يكفي أن تقول فيه إنه جمال الطبيعة؛ إذ تخطّه يد القدرة على لوحة من الجبال الشامخة ينبعط من تحتها بحر لجي كأنه السندس، وتترامي من جنوبها صحراء لا يحدها الخيال، وكأنّها التبر المنثور.

ولقد حمت تلك المدينة الفريدة سلسلةً من الجبال كانت ترُدّ عنها غائلة الصحراء برمضائها صيفاً، وزمهريرها شتاءً، واستوت قورينة على قمتين منحدرة على سفحهما المخصوصرة، مطلةً من سماء ألفي متر على ذلك الخضم الذي يطاولها فلا يطولها، فكان ذلك سبباً في اعتدال إقليمها على مدار الفصول، كما كان لها من ينابيعها المتفجرة من خلال الجبال التي حملت عرش قورينة نبعاً للجمال فائضاً لا يغيب، ومنهلاً عذباً سائحاً للشاربين، وكانت في موقعها هذا أشبه بالدرة العصماء، تتدفق بها البيد المترامية، ليتلقاها البحر بالرّاحتين.

وكانت للسر الذي ينفث به عرش قورينة في النقوس جاذبية قوية، فأمّها الملحون من مختلف أنحاء العالم المتمدين، يمخرون بسفنهم عباب البحر؛ ليزودوها بما تحتاج إليه من الزاد والعتاد، أو ليتزودوا منها بخيرات حسان، أو ليحملوا إليها نزلاء من جزر «ثيرا»<sup>٣</sup> و«الفلوبونيز»<sup>٤</sup> و«القلاد»<sup>٥</sup>، والكل مستهين بدمه في سبيل أن يرد عن المدينة هجمات قبائل البربر التي تكتنفهم مواطنهم التاريخية، بل ليدفعوا عن جمال الطبيعة وعن آثار الفن الذي تفرد به إذ ذاك أبناء اليونان، وعلى الأخص في المائيات، وتخطيط الطرق وتعبيدها، فإنَّ هذه القدرة كانت قد بلغت في قورينة أقصى مبالغها، وأرفع منازلها، فإنَّ السفوح المنحدرة التي كانت تتراilli تحت قدمي قورينة قد ردت طرقاً معبداً مذلة المسالك، تتعرّج ثم تتمت، وتمتد ثم تتعرّج، وتلتوي ثم تدور من حول القمم في وضع حلزوني، حتى تبلغ الذروة التي استوت عليها المدينة مطلة على البحر، وكأنّها «نرجس» في أساطير اليونان الأقدمين.<sup>٦</sup>

وترى الجبال وقد قُطعت صخورها بيد الطبيعة فجاءة، فكأنها الجدران المشمرة، شامخة بأنوفها الشّمْ نحو السماء، ولكن يد اليونان لا تترك هذه القطوع الرأسية من غير أن تمتدَّ إليها، ومن غير أن يتعهد بها الفن بزخرف جميل تبتكره عبقرية الفنان، أو نقش رائع يحفره إزميل المثال، أو صورة تخطُّها ريشة المصوّر على الصخر الجَلْمد، فتلقى عليك ظللاً من مختلف ما ترى في الحياة من صور وألوان.

وقد استغلت المياه المنحدرة من ينابيع الصخور، استغلاً منع على الشمس أن تبخر منها، إلا القدر الذي تعجز المهارة البشرية عن أن تغالب فيه فعل الطبيعة، فاخضوضرت من حول قوريينة الحقول، وترنحت في سفوح جبالها أشجار الصرو والصنوبر والجوز، نشوانة متمايلة كأنَّها القدود الهيفاء، وفي المروج رتعت قطعان من الماشية والأغنام زوَّدت الدنيا القديمة بأثمن أنواع الصوف، وولدت سلائل من الخيول عُرفت في ملاعب أثينا بأنها لا يشق لها غبار.

وفي هذه البيئة نشأ الفيلسوف أرسطو صاحب الفلسفة المنسوبة إلى تلك المدينة المهجورة التي تركتها يد الحيثان في وحدتها الأليمة: «تبكي في الليل بكاء، ودموعها على خديها».<sup>٧</sup>

## الحالة الفكرية في قوريينة

لم يختلف مؤرخان في أنَّ نبع الحياة الفكرية في قوريينة ظلَّ يدق بخفوت خلال أزمان طويلة، فالمعارك الدائمة التي اشتبت فيها المدينة الفتية مع سكان البلاد الأصليين، قبل أن تأسفهم مفاسن المدينة اليونانية، والحروب الطاحنة التي عانتها مع مصر – وهي إذ ذاك إحدى الدول العظمى – قد استنفت كل القوى الحيوية والمعنوية التي كان من الممكن أن تزود بها قوريينة أبناءها، بما كانت تصبُّ في معينهم من جمال المقع، واعتدال الإقليم وكثرة الأرزاق.

ولقد كان من أثر هذه الحروب أن المدينة كانت تحتاج إلى المهاجرين، ليملئوا فراغها الشاسع، فكانت مثلها كالسفين تمُّر على التغور، ولكن لقرف موته تضمُّهم القبور، ولتشحن أحياها تسلم بهم إلى الموت، لأنما شاعت أهواء الزمان والأقدار، أن تظل قوريينة مغمورة في بحر من الدماء والأشلاء.

على أن الحروب لم تكن لتهأ نوبتها حتى تنتاب المدينة هزة الخلاف على النظام التشريعي، أو نظام الحكم والنيابة بين أهلها.

فدارت معارك الحكم حول الملكية أولاً، ولكن الملكية لم تدم فيها إلا بقدر ما دامت في أرض اليونان القديمة، فكان نصيبها الزوال في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد.

أما أقدم ما وصل إلينا من ثمرات العقل اليوناني في قورينية فقصيدة من القصص الحماسي عنوانها التليغونية *Telegonia* وضعها الشاعر القوريوني «أوغمونون Eugammon» في أواسط القرن السادس قبل الميلاد، وهو عصر كان يعتبر فيه الشعر القصصي في «إيونيا Ionia»<sup>٨</sup> من الأداب القديمة، إذ كانت موجة الشعر أخذت تتجه في مدها نحو سمت آخر.

أما موضوع التليغونية فهو علاقة بحروب طروادة فقد كان من أبطال إسپرطة في حرب «طروادة Troy» آخيلوس وأودسيوس *Odysseus* وبعد انتصار أهل إسپرطة وهدم طروادة، رجع المحاربون وأبطالهم إلى أوطانهم، ولكن خيال الشعراء وجد من المغامرات التي صادفها هؤلاء حين عودتهم إلى أوطانهم مجالاً خصباً فسيحاً لخيالهم، وقد عثرت بعد البحث في المعاجم سدى على كلمات للمؤلف الإنجليزي «جورج جروت G. Grote» عن قصيدة تليغونية أثبّتها في الجزء الأول من كتاب «تاريخ اليونان» ص ٢٧٢ (طبعة إفريمان) جاء فيها أن هوميروس يترك أودسيوس في إلياذته مستريحًا بين أهله، وفي كسر بيته، ولكن شخصية كهذه لا يمكن أن تترك وادعة في حياة البيت، فإنَّ هذه القصيدة تنسب إليه سلسلة من المغامرات بعد حرب طروادة فإن «تليغونس» ابنه من «سرسيه» يهبط «إيثالة» باحثاً عن أبيه، فيعيش في أطراف الجزيرة فсадاً، ويقتل أودسيوس من غير أن يعرف أنه أبوه، ومن ثم يقع فريسة حزن قاتل، تقاء قتل أبيه خطأ، فتدخل أمه سرسية وبصلواتها وتوصياتها يصبح فنلوب وتليماخوس من الحالدين، ويتزوج تليغونس من فنلوب، ويتزوج تليماخوس من سرسية إلى آخر ما هنالك من رواية القصيدة.

وظلت قورينية بعد ذلك – على ما وصفنا – عقيمة لا تلد إلا للموت والفناء، فلم تنجي من ابتكار في العلم أو أبدع في الأدب، حتى ذلك العهد الذي اتحدت فيه مع مصر، منضوية تحت لواء البطالم،<sup>٩</sup> فاستمتعت بالراحة والسلام.

في ذلك العصر بدأ نبوغ العقل اليوناني يطلق في سماء قورينية، فظهر شاعر البلاط «كليماخوس Callimachus»<sup>١٠</sup> الذي اشتهر بالرقابة والعذوبة، والإنسيكلوبيدي «إراتوستنيز Eratosthenes»<sup>١١</sup> والمفكر الانتقادي «قرنيادس Carneades»<sup>١٢</sup>.

ولكن لا يجب أن نغفل عن أنَّ أثينا الأفريقيَّة كانت قد فرخت في صدور أبنائها بزرة التعاليم السocrاتية؛ فاتبعت سنة الوراثة كاملة، فأنتجت مثلاً مشابهاً للسلف العظيم، ولكن بطابع قوريوني أصيل.

### بأية من المدارس السocrاتية يلتحق القورينيون

بعد موت سocrates تكونت عدة مذاهب فلسفية، ادعت كل منها أنَّها تقوم على مبادئه وتعاليمه. على أنَّ الاختلاف الملحوظ بين هذه المذاهب عند مقارنة بعضها ببعض، يدل على مقدار ما في المبادئ التي قامت عليها من حاجة إلى التحديد والضبط،<sup>١٢</sup> كما يقول دراپر.

ويعلل الأستاذ سدجويك سبب الاختلاف الذي قام بين المذاهب السocrاتية تعليلاً يخالف تعليل الأستاذ دراپر، وعندى أنه أقرب إلى الواقع، بل لا يغالي إِنْ قلنا بأنَّ الواقع، فقد قال في كتابه «تاريخ الأخلاق» ص ٣١-٤٢ ما يلي:

لما قال سocrates بأنَّ حياة الإنسان العقلية يجب أن تتجه نحو الحصول على ما هو خير، لم يحدُّد ما هو الخير الحقيقي، وماذا يمكن أن يكون.

ولا شكَّ في أنَّ هذا القول فتح باب الاختلاف بين المذاهب السocrاتية في تقدير ما هو «الخير الأسمى»، كما جعل للدعوى التي ادعواها أصحاب كل مذهب، من أنهم لم يخرجوها على مبادئ الأستاذ الأعظم أساساً تقوم عليه.

كان من بين هؤلاء المتقلَّدين إقليدس الميغاري مؤسس المدرسة الميغارية في الفلسفة اليونانية (٣٩٩ق.م) وعلى الرغم من أنه كان من تلاميذ سocrates فإنه درس الفلسفة الإلياوية<sup>١٤</sup>.

وقد يشتبه إقليدس الميغاري بإقليدس الرياضي على الكثرين، وهنا يجب أن ننبه على أنَّ الأخير فيلسوف رياضي عَلَّم في الإسكندرية حوالي سنة ٢٠٠ق.م، ويعتبر أول من وضع أساس المدرسة الرياضية.<sup>١٥</sup>

أما إقليدس الميغاري – تلميذ سocrates – فقد كان يستهدف لأنخطار شديدة، في سبيل حضوره على المعلم العظيم؛ إذ كان هبوط أحد من أهل «ميغارة Megara» –

مدينة أثينا — خيانة عظمى، فلما اضطهد أفلاطون وغيره من تلاميذ سocrates بعد موته، لجئوا إلى ميغارة ونزلوا في ضيافة إقليدس فأحسن وفادتهم وعنى بهم. أما فلسفة التي أكبَّ أرسطو على درسها، فمزيج من مبادئ الإلباويين Eleatics وتعاليم سocrates مع تغلُّب المبادئ الأدبية على بقية نواحي مذهبة، ولقد قضى بوجود شيء يقال له «الخير»، وقال بأن له ظواهر متعددة، منها الحكمة والله والعقل، وأظهر نزعة إلى ذلك المبدأ الذي انتحله من بعد الكلبيون، وتوسّعوا فيه، مبدأ أن الرجل ذا العقل يجب أن لا يأبه بالألم.

وبالمذهب الميغاري عادة، يتحقق المذهب القوريوني الذي وضعه أرسطو.<sup>١٦</sup>

## هوماش

- (١) هذا من تحقيق المغفور له شيخ العروبة أحمد زكي باشا في كتاب خاص للمؤلف تاريخه ٢٣ من سبتمبر سنة ١٩٣٣.
- (٢) عن مجلة المقططف عدد نوفمبر سنة ١٩١١ ص ٤٧٣، وأخبرني السيد أمين فهد المعلوم أنه كاتب المقال الذي جاءت فيه هذه العبارات.
- (٣) جزيرة في جنوبى أرخبيل الأسفوراد وتسمى الآن «صنطورين Santorin» وقد استمرت معروفة باسم «ثيرا Thera» إلى ما بعد الحرب الصليبية الرابعة وبعد ذلك أصبحت إحدى دوقية الأرخبيل.
- (٤) «الفلوپونيز Peloponnes» اسم قديم لشبه جزيرة تكون جنوبى بلاد اليونان وتقع جنوبى بربخ أورثية، وكانت تدعى (موريا) في القرون الوسطى، من طريق مشابهتها في الشكل لثمرة التوت، ولشبه جزيرة الموره علاقة معروفة بتاريخ مصر الحديث.
- (٥) جزر «القلايد Cyclades» جمع من الجزر المجاورة في أرخبيل اليونان يكون كتلة حول جزيرة «صورا Syra» أو «صوروص Syros» وعاصمتها «هرموبوليس».
- (٦) أسطور «الصدى ونرجس Echo and Narcissus» في المثلوجيا اليونانية أن نرجس كان فتى سليل إلهين من آلهة الماء فأحبته الصدى فصد عنها وجفاهما، فشكت أمرها إلى الإلهة هيرا زوجة أبولون، فلم يذعن، ولذا مسخه أبولون زهرة هي زهرة النرجس فكانت على غراره مصوبة برأسها؛ لأنه كان يقف على حواف الغدران وينكس

رأسه ليستجلي جماله في مائتها، أما الصدى فأصابها الهزال حتى لم يبق منها إلا القدرة على ترديد الأصوات.

(٧) من «مراطي إرميا» في العهد القديم: «كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب، صارت كأرملة العظيمة في الأمم، السيدة في البلدان صارت تحت الجزية، تبكي في الليل بكاء ودموعها على خديها، ليس لها من معزٍّ من كل محبيها، كل أصحابها غدروا بها، صاروا لها أعداء، إلخ.» و«مراطي إرميا» قصيدة منتورة من أمتع ما أخرجت القراء.

(٨) «إيونيا Ionia» هو الاسم الذي أطلق في الجغرافية القديمة على جزء من شواطئ آسيا الصغرى يجاور بحر إيجي، وتحده ليديا شرقاً.

(٩) جرى الكتاب على أن يقولوا البطالسة، والحقيقة البطالمة: لأن حرف "S" غير أصيل في اسم بطليموس، فلاسم عند المحدثين Ptolemais وعند الرومان وحرف "S" يضاف في اللغة الرومانية إلى الأسماء في حالة الرفع، فهو عندهم كالضمة في العربية؛ أي علامة إعراب، فحذف المعربون الحرف الأصيل وهو الميم، وأبقوا على حرف الرفع، وهو غير أصيل، فالواجب أن نقول بطليموس والبطالمة، لا بطليموس والبطالسة.

(١٠) «كليماخوس» شاعر ونحوي يوناني من أهل قورينة، ومن أعقاب بيت «بنطيده Battidae» المعروف في التاريخ القديم، اشتهر حوالي سنة ٢٥٠ ق.م، وأسس مدرسة في ضواحي الإسكندرية، وأكثر الشعراء والنحوين من السكندريين من تلاميذه، وأقامه بطليموس الثاني (فيلا دلفوس) أميناً لكتبة الإسكندرية، وظل بها حتى توفي في سنة ٢٤٠ ق.م، وقد يداخلنا الشك في صحة التاريخيين المذكورين هنا، أو يكون أحدهما مدخولاً بالخطأ، وأرجح أن يكون التاريخ الأول (٢٥٠ ق.م) هو تاريخ هبوطه الإسكندرية، أو تأسيسه مدرسة فيها.

(١١) «إراتوستنیز Eratosthenes» السكندري وطنًا (٢٧٠-١٩٤ ق.م) عالم يوناني وكاتب مشهور، ولد بكورينة، ودرس النحو على كليماخوس في الإسكندرية، كما درس الفلسفة على الفيلسوف الرواقي «أرسطون Ariston» والأكاديمي «أرقلسلاوس Arciselaus» في أثينا، وعاد إلى الإسكندرية بدعوة من بطليموس الثالث (أورغيطس) الذي أقامه أميناً لكتبة الإسكندرية خلفاً لمعلمه كليماخوس، وهو من أعلم علماء الأقدمين، وكتب في كثير من فروع المعرفة، فإذا عرفنا أن أرسطوبس (٤٣٥ ق.م) لم يتبه إلا في أواسط القرن الرابع قبل الميلاد، فكانه وضع مذهبة حوالي ذلك الوقت، ولكن أثينا كانت ميدان فكره ودرسه، والظاهر أنه لم يعد إلى قورينة إلا في أواخر أيام عمره.

(١٢) قرنبيادس (١٢٩-٢١٤ق.م) فيليسوف يوناني، ومؤسس الأكاديمية الثالثة أو الجديدة، ولد بقورينة والمعروف عن حياته قليل، ودرس الجدل على ديوجنيس الرواقي وعلى هجسياس ثالث رعويس الأكاديمية بعد أرقلسلاوس، ودرس على الأخض مؤلفات فريسيفوس، وكان انتقاده مؤلفات هذا الفيلسوف، ينبوعاً لفلسفته الخاصة.

(١٣) راجع الأستاذ دراپير في كتابه «نشوء أوربا العقلي» Draper Intellectual Development of Europe: 148-149 Vol. I.

(١٤) عن دراپير «نشوء أوربا العقلي» ١٤٨-١٤٩، ج. ١.

(١٥) راجع من ٣٤٧ من قاموس تشامبرس للترجمة: Ch. Biographical Dictionary

(١٦) عن دراپير «نشوء أوربا العقلي» ص ١١٤، ج. ١.

### الفصل الثالث

## شرح المذهب وإمامته بتاريخه

إن تطور البحوث النفسية التي صدّها سقراط عن الانبعاث في سبيلها الجدي، جده أرسطو؛ الذي هو أعظم من سقراط في الدقة المنطقية، ولكنه أقل منه سعة في الأفق، وإحاطة بالطبيعة الإنسانية.

برت

### (١) الرسول الجديد

كان أرسطو رسول الفلسفة الجديد، نشأ في مدينة قورينة من أب تاجر غني، وله بط أثينا، رجلاً من رجال الأعمال مثقفاً تثقيفاً عالياً.<sup>١</sup>

ويقال إنه التقى في عيد من الأعياد الأوليمبية بتلميذ من تلاميذ سقراط، وسمع منه أقوال أستاذيه، وناقش فيها، فهزته المناقشة من الأعماق، وصمم على أن يذهب إلى أثينا، لينضم إلى الحلقة التي كانت تتلقى وحي الفلسفة عن سقراط.

أما عن بقية حياته، فلا يذكر المؤرخون شيئاً ذا قيمة، سوى أنه كان يعلم تلقاء أجر، وكان هذا سبباً في أن يلحقه أرسطوطاليس بالسفسيطائين، وأنه أقام في بلاط سيراقوز مدة طويلة، كما فعل من قبل أفلاطون وأخنيز،<sup>٢</sup> أما جهوده التي بذلها في سبيل الأدب والفلسفة فتكتنفها ظلمات لا يخترقها شعاع واحد من الأشعة التي يلقي بها التاريخ على حياة أشخاص أقل من أرسطو شأنًا في حياة الفلسفة والأداب.

ومما يزيد هذه الظلمات احتلاكاً، ويسلطها على تاريخ هذا الرجل العظيم كسفّاً متراكمة؛ أنه كثيراً ما نسبت إليه مؤلفات، وانتهت عليه كتب لم يؤلفها، ولم يخطّ فيها حرفاً، أو عزيت إليه أقوال ونظريات كان أولئك المتكلمون عليه يؤمنون بها، ويرون في

نسبة ما يشابهها من المذاهب والنظريات إليه، تأييدها لما يؤمنون به وتمكينها لما يحاولون الترويج له بمختلف الأساليب.

غير أننا إذ نرى أن شاباً من أفذاد العالم الإنساني لا من أفذاد اليونان وحدهم، ومن معاصري أرسطوبيس، درس نظرياته ومبادئه، لا على وجه التعميم، بل على وجه التخصص، وأنه نقاش فيها، ونقض بعض الأسس التي تقوم عليها؛ يذهب من روينا كل شك في أن مذهب أرسطوبيس ونظرياته قد كُتبت وجُمعت بين دفتري كتاب أو ضمنت صفحات كتب عديدة، وإن ثقتنا بها القول تصبح في موطن اليقين، إذا عرفنا أن ذلك الشاب الذي عاصر فيلسوفنا في آخريات أيامه، هو المعلم الأول أرسطوطاليس لا أحد غيره.<sup>٣</sup>

كذلك ذهب معاصر آخر هو المؤرخ «ثيوفمبوس Theopompus»، مذهبًا آتُهم فيه أفالاطون بأنه نقل عن أرسطوبيس، وأنه انتحل نظرياته، متوسعاً في شرحها، ولا شبهة مطلقاً في أن هذه التهمة باطلة ولا أساس لها، ولكن مما لا ريبة فيه؛ أن مثل هذه التهمة لم تكن لتخطر في عقل مؤرخ ما لم تكن نظريات أرسطوبيس قد خُطت في الطروس، وأن مبادئ الفلسفة القورينية، قد حوتها المجلدات.

أما الآن فليس بين أيدينا مما خلَّف هذا الفيلسوف إلا بضع فقرات منتشرة من آثاره الفلسفية، ولم يصلنا حرف واحد من كتابه الذي قيل بأنه وضعه في تاريخ «لوبايا». كذلك ضاعت أصول المحاورتين اللتين كانتا بعنوان أرسطوبيس على اسم الفيلسوف، وفيهما يعرضه «استلفون Stilpo»، و«فيوسبيبوس Speusippus»<sup>٤</sup> ابن أخت أفالاطون لنظريات الفيلسوف القوريني، ويناقشان فيها.

على أننا مع هذا لم نعد كل المصادر التي تزوَّدنا بشيء يمكننا من درس شخصيَّته الفذَّ، فإنَّ العالم القديم قد أسلم إلينا، فيما أسلم به من الآثار بوصف موجز، ولكنه بضوابطه وشهادته، يوصلنا إلى عمق غير قليل الغور في استجلاء حقيقة هذا الرجل العظيم.

فالمراجعة التي نلُم منها بشيء من حقيقة المذهب القوريني مراجع ثانوية، وأهم هذه المراجع «ديوجينيس لايكتيوس Diogenes Laertius» و«قيقرتون Cicero» و«سقسطوس Sextus» وأبيكور وكليمان السكندرى.

لهذا يقول زلر: «ليس بين أيدينا شيء من كتابات المدرسة القورينية الأولى، حتى لقد شك بعض الباحثين في أول من وضع المبادئ القورينية في صورة مذهب فلسي أهوا أرسطوبيس الكبير، أم أريطني ابنته، أم أرسطوبيس الصغير».

## (٢) أرسطبس وعناصر شخصيته

ولد أرسطبس في مدينة قوريينة حوالي سنة ٤٣٥ ق.م على أنَّ هذا التاريخ مشكوك فيه كثيراً، وقبل أن ينضم إلى مدرسة سقراط كان قد أحاط بمبادئ السُّفسطائيين من طريق إكبابه على درس ما كتب بروطاغوراس، وبعد أن مات سقراط عَلِمْ أرسطبس في مدارن متفرقة، وقضى أكثر عمره متنقلًا من مكان إلى آخر، من غير أن يتخد له وطنًا يقيم فيه، غير أن الراجح أنه قفل في أواخر عمره راجعًا إلى مسقط رأسه، وهنالك أسس مذهبه.<sup>٧</sup> ويقول آخرون إنه قضى معظم عمره في سيراقوز ببلاط «ذيونسيوس Dionysius» حيث عُرف - خطأً - بأنه فيلسوف شهوانى وعاش قليلاً في قورنثية مع لايis الخالية، ولكنَّه عاد في أواخر عمره إلى قوريينة حيث عهد إلى أريطي ابنته بمفصلات مذهبه، فكانت واسطة نقله إلى الأعقاب.<sup>٨</sup>

وكان أرسطبس من أولئك الأفذاذ الذين خُصوا بموهبة الفنان القادر على إخضاع منازع الحياة لأغراضه، القاهر في معالجة الرجال شارك الكلبيين Cynics فيما راموا إليه من المرانة على مواجهة كل التقلبات التي تجري بها يد الأقدار، ولكنه كان أقل إيماناً منهم بحقيقة إنكار الذات إلى الدرجة التي دعوا إليها، وهبط إليها بعضهم وبضرورة البحث عن سلام الروح بالفارق من متاعب الحياة ومخاطرها.

يُزعم البعض أنه قال: «إِنَّ مَنْ يَحْاولُ أَنْ يَضْعِفَ نَفْسَهُ فِي مَوْضِعِ الْفَارِسِ مِنْ ظَهَرِ الْجَوَادِ أَوِ الرُّبَّانِ مِنْ دَفَّةِ السَّفِينَةِ، لَيْسَ الرَّجُلُ الَّذِي يَفْرُقُ مِنْ اسْتِخْدَامِهِمَا، وَلَكِنَّهُ الرَّجُلُ الَّذِي يَعْرُفُ كَيْفَ يَقْوِدُهُمَا فِي الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ». وعلى نفس هذه القاعدة عرف أرسطبس حقيقة «اللذة».

أما كلمته المعروفة «إِنِّي أَمْلِكُ وَلَكِنْ لَا أُمْلِكُ»، فيقال - إن خطأً أم صواباً - إنه فاه بها أصلًا في درج كلام أوماً فيه إلى «لايis Lais»<sup>٩</sup> غير أن تطبيق هذه الكلمة غولي فيه بعد، ورمى لأكثر من هذا، فقال الشاعر «هوراس Horace»<sup>١٠</sup> إن مبدأ أرسطبس الأول، ومثله الأعلى في الحياة انحصر في أن يكون الإنسان «سيِّدًا لِلأشْيَاءِ لَا عَبْدًا لَهَا»؛ أي إنه يجب علينا أن نملك لذائذنا من غير أن نجعلها تملكتنا،<sup>١١</sup> وفي كلمة يتناولها الأدباء عن حِمَّةَ بن رافع الدوسي، تعبير عن هذا المبدأ في إيجاز وإحاطة حيث يقول: «أَجُودُ النَّاسِ مِنْ بَذْلِ الْمَجْهُودِ، وَلَمْ يَأْسْ عَلَى الْمَفْقُودِ».

أما رصانته ورباطة جأشه فقد حازت إعجاب أرسطوطاليس، الذي روی عنہ مرة أن أرسطوبيس قال له على أثر حديث عن أفلاطون فيه شيء من ريح الاعتداد بالنفس: «ما أبعده عن صاحبنا!» يعني سقراطًا.

كان في أخلاقه عنصر أصيل من تلك العناصر المرحة الطروبة، خلصه من شعور التوجس مما يخفيه المستقبل، ونجاه من الأحزان المُضّة، على ما ذهب به الماضي، وكان من صفاتـه الفريدة قدرته على الجمع بين التلذذ بما بين يديه من الأشياء، مع التحرر من الكثير مما يعده غيره من ضرورات الحياة، ثم رقة حاشيته وهدوء نفسه، في مواقف تثير أشد السخط، وتبعث على أقصى الغضب، تلك الصفات التي خلّفت أكبر الأثر في كل معاصرـيه، ومن كان لهم أقل اتصال به.

وبالرغم من أن طبيعته كانت تميل به إلى السلم، وتقـيه من أن يـزج بنفسه في مضطـم المنازعـات والجدـل، حتى لقد أقصـته عن أن يـأخذ بـضلـع في الحياة العـامـة، فإن الشـجـاعة لم تـكن تـنقـصـه، تلك الشـجـاعة التي تـجلـت — سـلـباً لا إيجـابـاً — في احتقارـه الشـدـيد للـمال والـحـطـام والـثـروـة بـمـفـاتـنـها، وفي عدم اكتـرـاثـه بالـآلام.

على أن كـثـيرـاً من صـفـاتـ أـرـسـطـوـبيـسـ ومـيـولـهـ، عـلـىـ ما وـصـلـ إـلـيـنـاـ من تـارـيـخـ مـذـهـبـهـ، تـظـهـرـهـ في صـورـةـ رـجـلـ يـمـكـنـ أنـ يـتـخـذـ مـثـلاًـ يـحـتـذـيـهـ كـثـيرـاًـ منـ الـكـلـبـيـنـ وـالـرـوـاقـيـنـ.<sup>١٢</sup> كان من أثر هذه الصـفـاتـ في «قيـقـرونـ Cicero»<sup>١٣</sup> الخـطـيبـ، أنـ قـرنـ أـرـسـطـوـبيـسـ بـسـقـراـطـ، وـتـكـلـمـ فيـ «ـالـفـضـائـلـ الـقـدـسـيـةـ الـعـظـيمـةـ»ـ الـتـيـ عـوـضـ بـهـ هـذـانـ الرـجـلـانـ عـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـاـ قدـ أـجـرـمـاـ فـيـهـ بـحـمـلـهـمـ عـلـىـ الـعـادـاتـ وـالـتـقـالـيدـ، وـلـاـ شـكـ أـنـ فـيـ هـذـاـ أـثـرـاـ مـنـ كـلـمـةـ أـرـسـطـوـبيـسـ؛ـ إـذـ كـانـ يـقـولـ بـأـنـ الرـجـلـ الـحـصـيفـ يـطـيعـ شـرـائـعـ بلـادـهـ، وـيـخـضـعـ لـعـرـفـ الـجـمـعـيـةـ؛ـ لـأـنـ يـعـرـفـ أـنـ الـخـرـوجـ عـلـيـهـ، إـنـماـ يـنـتـجـ رـجـحـانـاـ لـلـأـلـمـ عـلـىـ اللـذـةـ.

غير أنَّ الأستاذ «برت Brett» يفوقُ أرسطوبيس على سقراط في ناحية، ويفوقُ سقراط عليه في ناحية أخرى، قال: «إنَّ تطور البحوث النفسية التي صدَّها سقراط عن الانبعاث في سبيلـهاـ الجـديـ، جـدـدـهـ أـرـسـطـوـبيـسـ الـذـيـ هوـ أـعـظـمـ مـنـ سـقـراـطـ فيـ الدـقـةـ الـمـنـطـقـيـةـ، وـلـكـنـهـ أـقـلـ مـنـ سـعـةـ فـيـ الـأـقـقـ، وـإـحـاطـةـ بـالـطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـيـةـ».<sup>١٤</sup>

ومن الظاهر أنـ قـيقـرونـ لهـ فـيـماـ قـضـيـ بهـ أـكـبـرـ العـذـرـ، فـإـنـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ سـقـراـطـ وـأـرـسـطـوـبيـسـ، وـمـجـمـلـ الرـأـيـ الـذـيـ ذـاعـ فـيـهـمـاـ عـنـ الـأـقـدـمـينـ، مـبـرـرـ مـنـ أـكـبـرـ الـمـبرـراتـ الـتـيـ تحـمـلـ خـطـبـيـاـ مـنـ أـعـظـمـ خطـبـاءـ رـومـيـةـ، عـلـىـ أـنـ يـرـمـيـهـمـاـ بـالـإـجـرـامـ، ثـمـ يـخـصـهـمـاـ — عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ اـعـتـقـادـهـ هـذـاـ فـيـهـمـاـ — بـأـكـبـرـ الـاحـترـامـ، فـإـنـ عـلـاقـتـهـمـاـ وـصـلـتـهـمـاـ كـانـتـ أـكـبـرـ مـنـ

صلة تلميذ وأستاذ، بل هي اتصال فكري حمل قيقرون في العصور القديمة أن يقول فيهما ما قال، كما حمل الأستاذ برت في عصرنا هذا أن يوازن بينهما. ويقول ديجينيس ليرتيوس (ج ٢، ص ٦٥ و ٧٤ و ٧٦) بأن أرسطو لم يهبط أثينا إلا ليسمع سocrates، على الرغم من اختلاف الرأي بينهما، فإن سocrates لم يُحِّز السعي للتحصيل اللذة، باعتبارها غاية للحياة، وقد شرحنا ذلك فيما كتبنا في هذا الكتاب عن سocrates وأرسطو، غير أن أرسطو يزعم بأنه لم يعلم من شيء فيه روح المنازمة والاختلاف مع مبادئ أستاذه الأساسية، ولقوله هذا سبب جوهري، سندلي به في موضعه من الكتاب.

إن طابع أرسطو طابع أصيل في الخلق الإنساني، وفي القرن الثامن عشر كانت ميول العصر تناصر هذه النماذج من الشخصيات فإن منتسيكيو قد قال عن نفسه، من غير أن يدرك أنه يُحيي بما قال فلسفة قديمة ترددت أصداتها بين جنبات قوريينة وفي بلاد اليونان وعلى لسان أرسطو:

إن دورة عقلي قد كونت — لحسن الحظ — بحيث تجعلني شديد الحساسية،  
فأتأثر بالأشياء ابتعاء الاستمتاع بها، ولكن لم تبلغ حساسيتي بالأشياء حدًا،  
 يجعلني أتألم من فواتها.

غير أن هذا الطراز من الفلاسفة قد فقد كل ما كان له من مكانة وأثر في خلال القرن التاسع عشر، فإن أبناء العصر الحديث يرجحون في الحياة طبيعة متقدة، تلهب بالغيرة، وتفضض بالحماسة على طبيعة تغشاها موازنات الحكيم وثقافة الفنان.

وهذا لا يجب أن ينسينا أن فيلسوف قوريينة — فوق ما خصته به الطبيعة من هدوء الطبع، وصفاء الفكر — كان قادرًا كل القدرة على أن يدرس حقائق الطبع البشري بكل ما في إمكان العقل من غيرية واستقلال، ولا ريبة مطلقاً في أن الحدق في التمييز، والعمق في التحليل، والرشد في استخلاص النتائج، صفات كانت من أخص ما امتاز به رجال شيعة قوريينة الفلسفية.

وفي مذهب أرسطو أثر كبير من أخلاقه الشخصية، فإنه كان ثابت العزم شجاعاً، قادرًا على ضبط نفسه، وكان من ناحية أخرى مثالاً يحتذى في لزوم ذلك التقليد السocraticي الذي يدعو الإنسان إلى الخضوع للأعمى في كل أعماله لكل ما يثبت أنه «الأحسن والأقوم» مع وضع مبدأ سocrates في ازدراء كل ما هو «وضيع وغير جوهري» موضع التطبيق العملي الصحيح، ومن هنا جاء قول أرسطو: «لَخَيْرٌ لِي أَنْ أَكُونْ مُسْتَجِدًا مِنْ أَنْ أَكُونْ أَحْمَقَ بِلِيْدًا، فَإِنَّ الْأَوَّلَ إِنْ كَانَ بِلَا مَالٍ، فَإِنَّ الثَّانِي بِلَا رَجُولَةً».١٠

ولكن كانت في أخلاقه ناحية أخرى تنزع به إلى التبذل، فإنه لم يأنف أن يأخذ من ذيونسيوس طاغية سيراقوز كل ما استطاع أخذه، فقد نقلت عنه عبارة قالها لذاك الطاغية:

ذهبت إلى سocrates لما شعرت بحاجة إلى المعرفة، وقدمت إليك لما شعرت بحاجة إلى المال.<sup>١٦</sup>

ولم يكن أرسطوبيس في هذا إلا كليّاً من أعيان الكلبيين، فقد روي عن ديوجينيس الكلبي أنه كان يقول بأن الثروة تقاس دائمًا بعدد الأشياء التي يستطيع أن يعيش المرء بدون احتياج إليها، ولكنه كان يحتاج إلى بعض المال، فيطلب منه الناس، فذهب مرة إلى مسرف من المسرفين، وسألته أن يعطيه من المال أضعاف ما يطلب من بقية الناس، على قلة ما كان يطلب، فلما سُئل في هذا قال: أخشى أن لا أجد عنده ما أطلب، إذا استمر في إسرافه وأمعنت في زهدِي.

ولا أغالي إذا قلت إن أرسطوبيس كان فيه ناحية أخرى تنزع إلى الشيوعية، والدليل على هذا أنه لم يكن يفرض على عشيقته أن تكون وفيّة له، «فأيّة غضاضة عليه في أن يسافر غيره من الناس في سفينته».<sup>١٧</sup>.

### (٣) أرسطوبيس وبروطاغوراس

ذكر العلّامة «وندلبند Windelband» في كتابه «تاريخ الفلسفة» وأيده في ذلك العلّامة سدجوبيك في كتابه «تاريخ الأخلاق» أن السبب في اختلاف الرأي بين المذاهب السocrاطية، إنما يرجع في أكثر الأمر إلى أنَّ المعلم الكبير (سocrates) لم يحدد «الخير» الذي يجب أن تتجه إلى تحصيله الأعمال الإنسانية، على الرغم من أن مذهبه قد انحصر في أنَّ حياة الإنسانية العقلية ينبغي أن تتجه دائمًا نحو الحصول على ما هو «خير».

ولقد ذهب القوريينيون مذهب أستاذهم جملة وتفصيلاً، غير أنهم ابتعدوا عن سocrates في التطبيق، فقالوا بأن ذلك «الخير» الذي عنده سocrates لن تقع عليه في شيء إلا في «اللذة» التي هي الشيء الوحيد الذي نرحب فيه، والذي تنزع إلى الحصول عليه وتنشهده كل المخلوقات ما لم يصدها عنه عامل من العوامل.<sup>١٨</sup>

على أنك بالرغم من وضوح المحجة في استخلاص الأصرة بين مذهب سocrates ومذهب تلميذه العظيم، تستطيع أن ترد فكرة أرسطوبيس إلى مذهب أساسي قال به الفيلسوف

بروطاغوراس، إذ قضى بأن معرفة الإنسان تقف عند الحد الذي تنتهي إليه حواسه، وأية أقرب، أو وشحة أمن، من تلك التي تربط بين الحواس والذلة المباشرة؟ يقول بروطاغوراس: «إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يظهر له (أي الظواهر) لا ما هي طبيعة الأشياء في ذاتها (أي الماهيات) وهو لا يعرف على أية صورة تظهر الأشياء لغيره من الناس.»

ومؤدي هذا القول أن ملكتنا لا تؤهل بنا إلى تحقيق عقلي تحكم من ناحيته في الأشياء، أنبيلة هي أم غير نبيلة، وأنَّ كل ما نعرف عن الخيرية Goodness لا يتعدى معرفة ما هو ملذ.<sup>١٩</sup>

ويؤيد هذا الأستاذ «برت Brett» في كتابه العظيم «تاريخ علم النفس» (ج ١، ص ٦٢، ٦٣)، بقوله:

بدأ أرسطو من حيث قال بروطاغوراس بأنَّ المعرفة إدراك، والإدراك حركة داخلة (في النفس) فأخذ أرسطو ينمي التزعة الحسية التي تكمن في ثنايا هذا المذهب، ففي حيز الأدرية Sphere of Cognition لا يعترف أرسطو إلا بالحالة الذاتية Subjective؛ أي الحركة الداخلية (النفسية) التي نشر بها، ومن هنا يتدرج إلى استنتاج فرضي، بأن كل المعرفة «ذاتية»، فالشيء يظل مجهولاً في ماهيته ولا ندرك إلا آثاره، عند وقوع الفعل، وهذا واضح من حقيقة أن الأشياء الواحدة، قد تظهر مختلفة باختلاف الناس، أو لأناس بعضهم في زمانين مختلفين، ومن هنا نجد أن مذهب بروطاغوراس قد حُور أو بالأحرى عكس إلى ظاهرية Phenomenalism مطلقة، وهي مذهب قائل بأن المعرفة تتصل بالظواهر لا غير.

وكذلك تجد أن المبدأ الثالث من مذهب «غورغياس Gorgias» قد قضى بأن إنساناً ما لا يستطيع أن يعرف مشاعر Feelings غريه؛ وعلى هذا لا يمكن للكلمات كما تستعمل في اللغة الدارجة على الألسنة أن تكون واسطة صحيحة لنقل المعرفة من شخص إلى آخر، ففي مجال العمل يدفعنا هذا الشك إلى الاعتقاد بأن «العقل» يحمل كل إنسان على أن يتطلع إلى استحداث «الشيء الوحيد» الذي يستطيع أن يعرفه «تحقيقاً» وما ذلك الشيء إلا شعوره الذاتي.

وربما كانت فكرة غورغياس هذه مصدر الوحي الذي استوحى منه الفيلسوف لوك الإنجليزي فكرته التي بثها في كتابه «الفهم الإنساني» وقضى فيها بأن الإلهام عاجز عن تزويدنا بفكريات بسيطة جديدة، قال:

ليس في مستطاع إنسان أن ينقل إلى الناس، بأي طريقة من طرق الإلهام والوحي فكريات بسيطة جديدة، لم يكونوا قد استوعبواها من قبل بحواسهم أو تأملهم؛ لأنَّه مهما كانت الآثار التي يتلقاها ذلك الإنسان من طريق الإلهام أو الوحي، حتى إذا كانت مجرد فكريات بسيطة جديدة، لا يمكن أن يُنقل إلى الغير، لا من طريق الألفاظ، ولا من طريق الإشارات؛ لأن الكلمات بتأثيرها المباشر فينا، لا يمكن أن تزودنا بأية فكريات جديدة لم تكن تحملها من قبل مدلواراتها الطبيعية، ومن طريق اعتيادنا على استعمال هذه الألفاظ لتدل على إشارات خاصة، تكون قدرتها على أن تبعث، أو تحفي في أذهاننا، فكريات كانت كامنة فيها، ولكن لا بد من أن تكون هذه الفكريات موجودة من قبل؛ لأنَّ الألفاظ سواء أكانت مكتوبة أم ملفوظة، تجر إلى خواطرنا تلك الفكريات التي اعتدنا على أن تكون تلك الألفاظ إشارات لها، أو علامات عليها، بيِّنَّ أنَّ الألفاظ تعجز عن أن تستحدث فكريات جديدة لم تكن مستوَّبة في الذهن من قبل، وهذا يصدق على كل ضروب الإشارات الأخرى التي لا يمكن أن تبين لنا عن أشياء لم نكن قد استوعبنا من قبل أية فكرة عنها.

#### (٤) أرسطوبيس والعلم

كانت الدائرة العلمية التي انحصرت فيها جهود أرسطوبيس ضيقَةً، كما كانت دائرة أستاذه سقراط من قبل في البحث العلمي الصرف Pure Science فإنه كان بعيداً عن البحث في كل ما يتعلق بالطبيعة واستقراء أسرارها بعَد سقراط، وكان بعده عن دائرة العلم الصرف كبيراً، حتى إنك لتعجب من أن عقلاً فذاً كعقل أرسطوبيس تتفَّقَ على أخص القواعد التي أتيحت لفلسفية اليونان، وكان بفطرته فياضًا مؤنثًا كالنجم الساطع، يحكم في الرياضيات فيقول فيها إنها أدنى منزلة من الصنائع اليدوية؛ لأنها لا تأخذ بضلع في تمييز «ما هو أحسن مما هو أرداً»؛ أي إنها لا تعود بنفع على الإنسان في حياته. لهذا حصر كل همه في علم الأثيكيَّة<sup>٢٠</sup> Ethica يُقصد «بالأثيكيَّة» عند فلاسفة اليونان «علم الحياة السعيدة» وفي هذا يقول ترترن: «وقف

القورينيون من المنطق والطبيعيات موقف التحفظ، بل النفور؛ فإنهم جروا على ما جرى عليه الكلبيون من القول بأن التأمل يبور ولا ينتج، إلا إذا كانت له صلة بالأخلاق التي يصل الإنسان من طريقها إلى السعادة.<sup>٢١</sup> فهو في هذا رقة من سocrates وجزء منه لا يتجزأ، كما كانت تهزه من أعماقه نفُس العوامل التي هزَّت سocrates.

أما إكبابه على الاستجلاء، وجَلْه على الاستقصاء، ثم الضبط والتحديد في بحث مبادئ الأخلاق، فصفات لا تكون مخطئاً إذا قلنا إنه أخذها في الغالب عن سocrates.»

غير أنَّ هذا الميل قد ظهر في أرسطو ملابساً صورة تختلف في جوهرها عن الصورة التي ظهر بها في أستاذه، فإنه في الأسلوب — ويقصد به هنا أسلوب البحث، لا أسلوب النثر والترسل في الإنشاء — يشاعر الفيلسوف «أنطينيز Antisthenes<sup>٢٢</sup> فكلامها نبذ الخطابيات والبحث وراء التعريف والحدود، واتخذ من الحقائق الجامدة قاعدة يرتكز عليها في البحث، واستوحش من الفكريات المجردة والفرض.

ذلك في حين أن القورينيين يختلفون عن الكلبيين في تعريف السعادة، فإن الفضيلة عند الكلبيين هي السعادة، فهم في ذلك أقرب ما يكون إلى سocrates، أما القورينيون فيقولون بأن اللذة خير في ذاتها، وأن الفضيلة خير باعتبارها وسيلة للذة.<sup>٢٣</sup> ولكن أرسطو لم يثبت أن انفصل عن صاحبه أيضاً في أن ابن قوريينة، كان أول فيلسوف رجع عن كل ما هو خيالي وفرضي إلى البحث فيما تقوم عليه الحياة الإنسانية من الحقائق.

وكان يعتقد — كما اعتقد أستاذه سocrates — أن البحث في السعادة ونيلها بداية علم الأخلاق وغايتها، ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيتها المقومة لعناصرها؛ رجع إلى مناقشة الحقائق واختبارها، وأنف من أن يجعل التحديد التصوري أو الخيالي أو التعريف لبحثه في هذه الناحية أساساً.

يقول دراپر: «كان أرسطو القوريوني من تلاميذ سocrates، وقد أسس مدرسة قوريينة الفلسفية، إحدى فروع المذهب الهيدوني، ومن الظاهر أنه لم يأبه للاهوت، وكان كأستاذه سocrates يحتقر التأمل في الطبيعة، وينزع إلى التأمل في الأخلاق.»<sup>٢٤</sup>

أما الأستاذ إردمان<sup>٢٥</sup> فيقول: إن أرسطو جرى على القاعدة التي جرى عليها كل الفلاسفة منذ عهد أنكساغوراس فأكَبَ على البحث في الغاية التي من أجلها وُجدت الأشياء، وهو كأستاذه سocrates لم يُعِنْ إلا بالإنسان؛ ولذلك تراه قد وجَّه كل همه نحو «الغاية العليا» التي ينشدها الإنسان؛ أي «الخير» أو «السعادة». لهذا نفر أرسطو من

كلّ البحوث الفلسفية التي لا تؤدي إلى «قصد» أو «غاية» وأخرجها من مجال بحثه، وقضى بأن الرياضيات والنطق والطبيعة ليس لها من قيمة ذاتية، ولكن قيمتها إنما توزن من ناحية خصوصها للأغراض الأدبية؛ لأن الفضيلة كما قال سقراط هي: «المعرفة» وما دامت الفضيلة هي «المعرفة» فيترتب على هذا أن يكون البحث فيها هو الناحية المنطقية من الفلسفة، أما ما عدا هذا من الأشياء التي تجُر العقل إلى الخطأ، فإنها تبعدها عن الغايات العليا.

## (٥) شروح في بعض اصطلاحات

بدأنا الآن ندخل في المفاز التي لا بدّ لنا من أن نجتازها حتى نستطيع أن نشرح مذهب أرسطبس، وبدأنا نحتاج إلى استعمال بعض المصطلحات، لهذا نمضي في شرح بعض الاصطلاحات الفلسفية، توطئة للفحص عن مفصلات المذهب.

## (١-٥) ما هي الهيدونية؟

الهيدونية Hedonism كلمة أصلها يوناني مشتقة من Hédoné أي جذل أو سرور، ومعناها الأوسع «اللذة»، وهي في مبادئ الآداب اصطلاح يشمل كلّ نظريات السلوك التي تَتَّخذ صورة من اللذة أساساً لدستورها. ولقد ظهرت النظريات الهيدونية في الأخلاق منذ أبعد الأزمان، ولو أنها لم تكن جميعاً من طابع واحد. وأول ما أطلق هذا الاصطلاح؛ في الفلسفة القديمة على مذهب الحلة القورينية، وكان طابعها أن اللذة هي الغاية من الحياة، وأن واجب كل عاقل ينحصر في نشان اللذة، من غير أن تستحكم اللذة فيه وتستبد به، وأن القوة التي تمكّن الإنسان من التحرر من أوواصر اللذة الجامحة، وتجعله سيّدا لها لا عبداً؛ إنما تُنال من طريق الثقافة والمعرفة.<sup>٢٦</sup>

ولا شبهة في أنّ هذا الاستطراد ضروري في هذا الموطن، فإن كلمة «هيدونية» سوف تتكرّر في سياق هذا البحث، ولا بد من أن يقف الباحث على اشتقاقة ومدلولها، ليعلم بأنّها قد تستعمل حيناً باعتبارها مذهبًا، وحيثاً آخر باعتبارها اصطلاحاً مرادفاً لاصطلاح اللذة.

ويمكن تقسيم هذه النظرية، كما أنها قسمت بالفعل إلى ثلاث صور مختلفة هي:

- (١) **الهيدونية المنطقية**: وهي نظرية تقول بأن كل إنسان إنما يعمل دائمًا وعلى صورة قياسية مطردة، ونصل عينيه الحصول على اللذة.
- (٢) **الهيدونية الأخلاقية**: وهي النظرية التي تؤيد الوجهة المنطقية، وتقتضي بأن من حق الإنسان – طبيعةً وعقولاً – أن يعمل للحصول على اللذة، وأن الواجب على كل فرد ينحصر في العمل للحصول على أكبر قسط من اللذة، أو من رجحان اللذة على الألم، سواء أنفسه أم لغيره من بني الإنسان عامة.
- (٣) **الهيدونية النفسية**: من الممكن أن تكون هيدونياً من وجهة نفسية صرفة، من غير أن تعتمد الهيدونية باعتبارها قاعدة. والحق في الظاهر مع الذين يقولون بأن الهيدونية النفسية كاملة غير محورة ولا ملطفة، لا ترك معها مجالاً لأي وازع أخلاقي آخر، فما دام كل إنسان يعمل للحصول على أكبر قسط من اللذة الشخصية، فإن ذلك وحده لا يترك مجالاً لأن تقول له إنَّ واجبك يحتم عليك أن تفعل ما أنت فاعل، وترى من جهة أخرى أن الهيدونية الأخلاقية يمكن أن يعتقد بها أشخاص لا يؤمنون بالهيدونية النفسية التي يرفض الباحثون في الآداب على القواعد الهيدونية قبولها، وإذا قبلوها فإنما يقبلونها مسيجة بكثير من التحفظات ضيقة الحدود.<sup>٢٧</sup>

### ٢-٥) ما هي الأودومونية؟

الأودومونية Eudomonism مذهب فلسفى قائل بأن أفضل الأعمال، ما آلت إلى سعادة الغير، أو المبدأ الذي يرمي إلى ترقية الغير وإسعاده، وفي القاموس الإنجليزى (ص ٣٩٢، ج ٣) أنه مذهب فلسفى يحصر فعل الخير في العمل على سعادة الإنسانية، ومن تعاليمه أن أسمى الأعمال الفاضلة التي يمكن لفرد أن يأتي بها؛ هو أن يسعد الغير.

### ٣-٥) ما هي الذاتية أو الأنانية؟

«الذاتية أو الأنانية» Egoism إغراء أو شهوة جامحة في حب الذات، أو مغالاة في تقديرها، ومنها الاعتياد على نسبة كل شيء إلى الذات أو «أنا» وقياس كل القيم من ناحية صلتها بالنفع الذاتي.<sup>٢٨</sup>

#### (٤-٥) ما هي سعادة الذات؟

إن سعادة الذات Egoistic Eudomonism مذهب له كثير من الألوان على مقتضى طبيعة الغرض الذي يسعى الفرد في سبيل الحصول عليه، فهي في أبسط صورها عبارة عن مباشرة المحسوسات أو اللذائذ الجسمية، التي قد تسمو الفكرة فيها بحيث تعتبر «الخير الأسمى» وهذه هي نظرية الهيدونيين التي يعتبر أرسطوس أعظم مروجها في العصور القديمة.

ولقد جُددت هذه النظرية في العصور الحديثة فصُبغت بالألوان أخرى، منها اللون الذي صبّغها به «لامترى Lamettrie» فأفسد ما كان فيها من نزعة طبيعية، وحُورها إلى صورة ممسوحة من الفسق، لا يمكن أن يُتجاوز عمّا فيها من الناقص، إلا إذا اعتبرناها بمثابة ركِّس عقلي، وُجْهٌ إلى مذهب النسك، وهي نظرية لا تقل من حيث البعد عن الطبيعة الإنسانية؛ عن الصورة التي صبّغ بها لامترى نظرية اللذة.

وبجانب اللذة الحسية — بل وفي موضعها — حلَّ نظرية المتعة العقلية Mental Enjoyment أي الاستمتاع بالعلم والفن والصدقة، وكلُّ ما يجري هذا المجرى من منازع الحياة السامية. وكان أبيقور أول رواد هذه النزعة الفلسفية من الأقدمين.

ولقد مزج أبيقور ورجال مدرسته بين العنصرين: عنصر اللذة الحسية، وعنصر المتعة العقلية، على أن العنصر الثاني يرجح الأول عندهم منزلة.<sup>٦٩</sup>

ولعلَّ السبب في تعاقب الصور التي صوَّرت بها التعاليم السocratية، راجع إلى ما قال به ترير إذ قضى بأنَّ المذاهب السocratية قد نشأ بعضها بجانب بعض، من غير أن تثبت بنوتها لأب واحد، وأنها جميعها كانت مستقلة استقلالاً نسبياً، على الرغم من أنَّ كلاً منها كان له صلة بناحية معينة من نواحي التعاليم السocratية، وقيام كل منها على ناحية بعينها من نواحي التعاليم السocratية يثبت أنها جمِيعاً كانت ناقصة؛ لأنها قامت على فهم غير كامل للروح التي ذاعت في فلسفة سocrates، غير أنَّ هذا لم يمنع من أن تترك هذه المذاهب أثراًها العميق في الحياة الإنسانية، وأقرب مثل على هذا؛ مذهب المدرسة الميغارية في الصور اللاجسنية Bodiless Forms وتأثيره في أفلاطون عند قوله بنظرية الفكريات Theory of Ideas.

## (٦) محور فلسفة أرسطوبيس الأخلاقية

العنصر المكون للسعادة عند أرسطو هو الحصول على «اللذة الحسية» على أن تكون السعادة تصوّراً يتوصّل بين السعادة كما نفهمها، وبين الخير الأسمى The Highest Good فالأطفال والحيوانات يكُونون بقايا فطري، ليحصلوا على اللذة، كما يجاهدون ليتقوا الألم، وفي هذه الظاهرة تتجلى الحقيقة الجوهرية التي لا تقبل الجدل، ولا تتسع للمناقشة، والتي يجب أن تراعي في كل محاولة يقصد بها وضع مجموعة من القواعد، يسلك على مقتضاهما الإنسان في حياته.

لا بد لنا إذا أردنا أن نتبع أسلوب التفكير الذي انتهاه أرسطو، وشيته في الفلسفة، من أن نكتب على درس النظريات التي انتحلها أصحاب اللذة — «الاهيادونيون» — في العصر الحديث وطرق تأملهم الفلسفية فيها، فمن هذه السبيل وحدها، نستطيع أن نفقه حقيقة تلك الفقرات الغامضة المبهمة المهزولة التي تكون ما وصل إلينا من فلسفة القوريينيين الأدبية، وأن نجعل المذاهبون تتطق بلسان حي طليق.

أما الأستاذ دراير فيقول بأنَّ السعادة عند أرسطو تنحصر في تحصيل اللذة، وأنَّ اللذة والألم يكوان دستور الحياة الإنسانية، وكان لا يعتقد بأنَّ في مُستطاع الإنسان أنْ يعرف شيئاً معرفة تحقيق؛ لأنَّ الحواس قد تخدعه، غير أنَّ الإنسان بالرغم من عجزه عن أنْ يدرك الأشياء على حقيقتها، فلا شك أنَّ فيه قدرة على الإدراك، ومن هنا قام اعتقاد القوريين بأنَّ اللذة أسمى الغايات التي ننشدها في الحياة.  
٢٠

والواضح من هذا أن الأستاذ دراير إنما أقام رأيه هذا على قشور المذهب دون لبابه، ولعلنا نستطيع بقليل من الصبر أن نستقرئ مما وصل إلينا من مخلفات المذهب الهدیدونی، شيئاً يجعل فهمنا لحقيقة المذهب أقرب إلى الواقع.

ويقول الأستاذ تربر: إن مبدأ الهيدونية الأساسية ينحصر في أنَّ اللذَّة وحدها هي العنصر الذي يكُون سعادة الإنسان، وقد اتَّبع القوريينيون في تدليهم على هذا، نمط بروطاغوراس، فقالوا: «إن كل ما يظهر أنه حق يجب أن نعتقد بأنه حق، وأننا لا نستطيع أن ندرك إلا المشاعر والآثار التي تولدها الأشياء فيها، أما الأشياء ذاتها فلا نعرف منها شيئاً، والنتائج التي تترتب على هذا بسيطة، فإن استحداث مشاعر بعينها هو كل ما في مقدورنا أن ننتج بالعمل Action وعلى هذا يترتب القول بأن كل ما يُحدث فيها أسمى المشاعر الملاذَة يكون خيراً». <sup>٣١</sup>

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل المشاعر اللذة واحدة عند كل الناس، وفي كل الظروف؟ وهل ما يكون ملذاً في ساعة بعينها يكون ملذاً في أخرى؟ ومن هنا يكون تطبيق هذه النظرية راجعاً إلى الاستعداد الطبيعي الذي يختص به كل فرد، أو حكم العادة المؤصلة التي يعكف عليها الإنسان، وبهذا يكون إدراك السعادة نسبياً صرفاً. لهذا يعتقد أرسطو أن اللذة المطلقة هي الخير الأوحد، وأننا إنما نرغب في المعرفة والثقافة، حتى وفي الفضيلة باعتبارها وسائل (لا غايات) نصل من طريقها إلى اللذة، أما فائدة الفضيلة، فتتحصر في أنها تعمينا عن الإفراط في الانفعال، الذي هو شهوة ولَا كانت الشهوة «عنيفة» كيما كانت فهي إذن مؤللة، وعلى هذا يجب أن نتنكها.<sup>٣٢</sup>

#### (٧) تجدد الهيدونية في العصر الحديث

تجدد المذهب الهيدوني في العصر الحديث خلال القرن السابع عشر وبعده، والضرورة تقضي علينا أن نلمع إلماً على بعض أعلام المدرسة الحديثة، وأن نشير إلى مبادئهم الأساسية؛ استكمالاً لمناهي البحث من ناحية، ولأننا سوف نشير في سياق الكلام إليهم عند الحاجة.

قال «هوبز Hobbes» بأن اللذة هي الرغبة، فكان — على ما يظهر — أول من جمع في النظر بين القول بأنه لا يوجد من خير بعيد عن اللذة، وبين المزعزع النفسي الذي يوحى بأن كل الناس إنما ينشدون اللذة.

وعقب عليه «لوك Locke» فبينما تراه يدافع عن الهيدونية النفسية، إذا به يرفض الهيدونية كنهج أخلاقي، ووضع مثله الأخلاقي الأعلى على أساس الطاعة لأوامر الله ونواهيه، وهي طاعة تتضرر في أول ما تنظر إليه إلى «السعادة الكاملة» أو «الشقاء الكامل» الذي يناله الإنسان في الحياة الأخرى، تبعاً لسلوكه في هذه الحياة.

أما «پالي Paley» فكتب بعد مائة سنة من لوك، فجدد القول بنفس مذهبه، وصبه في كلمات أقل تعرضاً للجدل والمناقشة من كلمات لوك، فقال: «إن اللذة الشخصية هي التي تحركنا، ولكن إرادة الله تحكمنا».

وفي القرن الثامن عشر كان الاعتراض الوحيد ضد فلسفة الأنانية Selfish Philosophy قائماً على مذهب « Shaftesbury شفتسيري » و « Hutchinson هتشننسون »

و«هيوم Huame» الذين قالوا بقوة العاطفة في استحداث اللذة، وزادوا إلى هذا أن العاطفة هي الطريق الطبيعي للذة.

ومن الظاهرات العجيبة في تاريخ المذاهب أن تتكرر مظاهرها مع اختلاف حقائقها، فقد قيل بحق إنَّ السبب في اختلاف أوجه النظر بين المذاهب السocrاتية، إنما يعود – كما قدمنا – إلى أن سocrates لم يحدد «الخير»، فأدرك أهل كل مذهب من معنى الخير الذي تركه سocrates غير محدد؛ صورة قام عليها مذهب جديد من بعده. وكذلك أرسططليس فإنه لم يستطع أن يحدد اللذة تحديداً ينجيها من إجمال سocrates لمعنى «الخير»، ومن هنا كان السبب في اختلاف أوجه النظر في العصر الحديث، وقيام مذاهب جديدة تدعى كل منها الأمانة الكاملة للمذهب «الهيدوني» كما كان يدعى كل من أصحاب المذاهب السocrاتية، الأمانة الكاملة لمذهب سocrates.

ومن الواجب ألا نغفل ذكر أنه منذ عهد أفلاطون وأرسططليس قام بجانب الفكرة في اللذة Pleasure على أنها غرض ينشد فكرة المنفعة Utility على أنها الغرض الأسمى، وقد اعتقدوا كثيراً من فلاسفة الإنجليز وعلى رأسهم بنتام ومل، وسوف نعود إلى الكلام في هذا البحث، كلما اضطررنا إلى الإلإاع إلى طرف منه.

#### (٨) أرسططليس وجرمي بنتام

إذا وجب أن يُتَحَدَّد تحصيل اللذة والسعى وراءها، أساساً تقوم من فوقه كل القواعد الضرورية التي تخضع لها الحياة الإنسانية، كان علينا أن نميز بين أشياء حتم أرسططليس ضرورة العناية بالتمييز بينهما، كما فعل من بعد جرمي بنتام الفيلسوف الإنجليزي المعروف، هذا الشيء هو الاعتقاد بأنَّ «اللذة» يجب أن تؤخذ دائماً، وحيثما كانت وفي أيَّة صورة كانت على أنها «خير» وأنَّ الصورة التي تلجلجنا، في أكثر الحالات، أن تتنَّجَّب طريق «اللذة» يغضدها دائماً تفكير عقلي هادئ.

هذا القول إجمالاً، يسوقنا إلى وجوب التفريق بين الشعور باللذة، وبين الظروف التي تحدث اللذة أو تصحبها، أو النتائج التي تترتب عليها، وأن الخلط بين هذين الأمرين – أي بين الشعور باللذة وبين نتائجها وبواتتها – يجب الاحتراز منه بكل وسيلة.

على أن أرسططليس – وقد جراه بنتام في هذا إلى نهاية الشوط – قد قضى بأنه حتى في حالة عدم الاحتراز من الخلط بين الشعور باللذة وبين بواتتها؛ فإنَّ اللذة تنتج خيراً دائماً، بصرف النظر عن الحالة التي تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها، وقد

يكون للأسباب التي تنتج «اللذة» أو النتائج التي تترتب على تحصيل اللذة نهايات باعثة على أشد الألم، بيد أنك إذا وزنت بين اللذة والألم الناتج عن تحصيلها أفت أنَّ كفَّةً اللذة ترجح دائمًا.

إذن فالسلوك الواجب ينحصر في الاحتراز من الاسترسال مع بواطن الألم، والتحرر منها جهد المستطاع، وقد نجد في حالات أخرى أنَّ أعمالاً تصاحبها مشاعر مؤللة تكون هي الوسائل الوحيدة للحصول على مشاعر مُلذَّة، وهذا الثمن – أي الألم – الذي نبذله في سبيل الحصول على اللذة يدفعنا إليه «هُسْ خَفِيٌّ» لا يجب أن نتجوّس منه خيفة، أو نشعر منه بوجل ما دام غرضنا الحصول على لذة ترجح الألم.

وعلى هذا يصبح «فن الحياة» عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهدائة على الصورة التي استنتجها أفلاطون في آخر كتابه «بروطاغوراس Protagoros» وهي صورة حقة، تقوم على فلسفة سocrates، ولكن أفلاطون لم يؤمِّن بما استنتج من فلسفة أستاذه إيماناً صريحاً كاملاً.

## (٩) أرسطوبيس والكلبيون

في المدارس التي تكونت بعد سocrates والتي ادعت كل منها أنها تقوم على مذهبها، أو بالأحرى على ناحية بعينها من نواحي مذهبها؛ نزعة من أعجب النزعات العقلية، فقد يُخْيل إليك وأنت تتصفح تاريخ هذه المذاهب – إذا كنت ممَّن يجلدون على التأمل – أنها عبارة عن جملة أفعال «عكسية» أخذت تتواتي سراغاً وتتطور دراكاً، فيظهر أول ما يظهر الليغاريون وعلى رأسهم «إقليديس»، فيدرسه أرسطوبيس ثم يظهر أنطشنزيز ويكون مذهب الكلبيين، فيدعون للرجوع إلى الطبيعة، فيعقب عليه أرسطوبيس ويقول باللذة الراهنة، فيكون مذهبة بمثابة فعل عكسي يخفُّف من حدة المذهب الكلبي، ولا تثبت غير بعيد حتى تجد أبيقور يدعو إلى الناحية السلبية من اللذة، فيقول: إنَّ الخير الأسمى ليس في اللذة بل في التحرر من الألم، وإن اللذة العقلية هي أسمى اللذات جميعاً، ثم يأتي أفلاطون فيقول بأنَّ الخير الأسمى – أي السعادة – إنما ينحصر في «التبصر» ثم تقع في خاتمة المطاف على المعلم الأول أرسطوطاليس، الذي يقول بأنَّ الخير الأعلى الذي يجدر بالإنسان أن ينشده هو فاعلية النفس، على أن تكون هذه الفاعلية مقدوة بالفضيلة، فإذا تعددت الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل، فكأنك تقرأ في تدرج الفكرة في هذه المدارس تاريخَ علم الأخلاق في مختلف أوضاعه.

وإذن نقول إن أرسطو ومذهبه وأتباعه كانوا بمثابة فعل عكسي ظهر ليكسر من حدة مذهب الكلبيين، كما يتدخل الضمير في الفعل النفسي، فيحدث فيه أثراً عاكساً، أو كما تحاول الإرادة أن تcum شهوة من الشهوات بشهوة أخرى، وهذا يحملنا على أن نعرف القارئ بمن هم الكلبيون.

هم أصحاب مذهب فلسي في الأخلاق أتباعهم قليلو العدد، ولكنهم كانوا ذوي أثر عظيم في الفلسفة القديمة، أما اسم المذهب فيقال بأنه مشتق من اسم بناء في أثينا كان يدعى «القونوسَرْغُس Cynosargus»، وبين جرانه نشأ المذهب أو من الكلمة اليونانية لاسم «الكلب Canis» وهي إشارة سخرية إلى ما انتحل رجال المذهب من صفات الخشونة والخروج على العرف، أما «القونوسَرْغُس» تعيناً فَقَاعَة كبيرة كانت تدعى قاعة الـ Bastards .The Hall of The Bastards

ومهما يكن من أمر هذا الاشتراق والتساؤل أصحيح هو ألم غير صحيح؛ فإن الكلبيين قد اتفقوا على أن يتخدوا الكلب شعاراً ورمزاً<sup>٣٣</sup> ولعل لهم في ذلك مرمي بعيداً، فالبقرة كانت معبد المصريين، وهي لا تزال مقدسة في الهند، ولعل تقديرها في الهند ذو صلة فكرية بعبادتها في مصر، ففي الهند يعتقدون أنها عماد الزراعة، وصورة مجسمة للطاعة والخضوع والقيام بالواجب، ولهذا قدسوها منذ أقدم الأزمان، وتلاحت الأجيال على هذه العقيدة، والكلب من أقدم الحيوانات الأليفة التي عاشت الإنسان منذ فجر التاريخ، وعاونته في الحراسة والصيد، ومقاومة الوحوش الضاربة، فكان الكلب أكبر معوان للإنسان في حالاته البدائية ليضرب بقدمه في معارج المدنية، وفيه فوق ذلك صفة أنه «طبيعي» لم يتمدين كإنسان، وفيه أنه يكفي حاجاته بنفسه، وفيه أنه أمين وفيه مُسَالِمٌ متحرّر من كثير من الدنيا الخلقيّة، فلا يبعد مطلقاً أن تكون اعتبارات كهذه، هي التي حملت الكلبيين على أن يتّخذوا الكلب شعاراً لهم، وإذا صحّ هذا كان الكلبيون أفطن من المصريين والهنود على السواء وأقرب إلى الحكمة.

ومن التصور الشائع في خصائص هذا المذهب الفلسفية يُستمدُّ المعنى المدرك، من اسم الكلبيين، وهو معنى يتضمن الشك الشديد المشوب بالاحتقار في كفاية الميل البشرية لحب الخير، والنظر إلى شعور الاستعلاء والكبرياء، نظرة احتقار شديد.

ومن مشهوري أصحاب هذا المذهب أنطِثِنيز مؤسسه و«إفراطس Crates» و«ديوجينيس Diogenes» و«ديمطريوس Demetrius»، والكل مجمعون على اتّباع وجهة اتخذوها أساساً لفلسفتهم، وهي «الرجوع إلى الطبيعة».

ولا عجب إذا وُجه نقد لاذع إلى رواد هذا المذهب عند أول قيامهم ببث تعاليهم، فضلاً عن السخرية منهم، والاستهزاء بهم، على أن ما ووجه إليهم من نقد وسخرية، كان على غير حقٍ في الغالب، أمّا أساس فلسفتهم فيقوم على «نكران العُرْف»، ويقصد به العادات المرعية للجمعية، وإنَّه لمن المستحيل أن يعود الإنسان إلى الطبيعة في جمعية درجت على «عُرف» استجمعت عناصره بطريقة إجتماعية منظمة، وشاركت هذه العناصر الجمعية في نشوئها وتطورها حتى أعتقدت معها، فكسبت مع الزمان احتراماً، ولبست مع القرون ثوبًا من القدسية، من غير أن يصطدم بما غرس في نفوس أهل الجمعية من الإحساسات الرَّئيسية.

ومما هو بعيد عن الإنصاف أن نعتبر أن ما ظهر به بعض فلاسفة هذا المذهب من الخروج على المألوف والعرف، كان من خصائص كل الفلاسفة الذين انتسبوا إليه، أو أن نتخذ هذا وسيلة إلى النيل من الناحية التي انتحاحاها أهل المذهب في التفكير، والدليل على هذا أن مبادئهم كان لها خطير عظيم في رومية، خلال القرنين الأول والثالث من الميلاد. وكان لديمطريوس و«ديموناز Demonaze» شأن نوّه به «Senيكا» و«لوقيان Lucian» على الأخص، ولا شبهة في أن رومية في ذلك العهد كانت تقدس العرف ولا تستهين بالتقاليد، وإنَّ يكون انحراف بعض رجال المذهب وتطرفهم ظاهرة ليست من أصوله في شيء، بل هي نزعة فردية نمَّاها بعض رجاله، تطرفاً في تطبيق بعض المبادئ.

## (١٠) فرق بين أبيقور وأرساطبس

ممَّا يدلُّ أوضح دلالة على الأثر الذي خلفه المذهب القورياني في عالم الفكر، وامتدادُ أثره فيه؛ أنَّ تأثير المذهب الأبِيقيوري على الفكرة «المحافظة» ظل قائماً خلال أجيال عديدة، حتى لقد ظهر أثره في الحياة العقلية التي كانت تتجه نحو الجمود في العالم الإغريقي، ومن المعلوم أن المذهب الأبِيقيوري ليس إلَّا صورة محورَّة من المذهب القورياني.

ففي العصر الذي ظهر فيه متَّخزو القوريين، كان أبيقور يضع أساس صورة جديدة من المذهب أكثر رصانة وأبعد غوراً من الصورة التي تطور إليها المذهب في أخيريات أيامه، حتى أنك لا تسمع بعد القرن الثالث بعد الميلاد شيئاً عن المذهب القورياني منفصلاً عن المذهب الأبِيقيوري.<sup>٢٤</sup>

أما الأثر الذي ظهر في المذهب الأبيقوري موروثاً عن المذاهب السocraticية التي تقدمت نشوء هذا المذهب، فيرجع إلى الكلبيين والقورينيين معاً، فهما مذهبان تحررا من كل الأديان، ومن كل السوابق التقليدية التي اصطلحت عليها الجمعية الإنسانية، وابتعدا عن التسليم بالمعتقدات العامة اعتباطاً، لذلك تجد أن أنطثنيز مؤسس المدرسة الكلبية (٤٠٠ ق.م.) إن كان من تلاميذ سocrates، فإنه كان من المنكرين لعقيدة التكثير، ومن النابذين لفكرة الأنثروپومورفية Anthropomorphism؛ أي «التشبيه» كما ترجمها العرب وأصطلحوا عليها، ويقصد بها فكرة تزويد الله بالخصائص الإنسانية.<sup>٢٥</sup>

أما مذهب أباقور الأخلاقي في مجمله فليس إلا تحويراً في المذهب القورياني، لهذا نجد أن أباقور عندما أراد أن يعرّف «اللذة» لم يعرّفها كما عرّفها أرسططيس بأنها حركة لطيفة، بل رجع إلى الصورة السلبية من اللذة، فقال بأن اللذة هي التحرر من الألم، غير أنه مع هذا لم ينكر ناحية اللذة الإيجابية، ولكنه جزم بأن الناحية السلبية – وقصد بها راحة العقل – أساسية في الأخلاق، في حين أن «الحركة اللطيفة» التي تتكون منها اللذة الإيجابية أمر ثانوي يأتي عفوأ<sup>٢٦</sup>، فالرغبة غير المكافحة ألم، والألم يحطم هدوء العقل، وللهذا السبب وحده يجب أن نقنع رغباتنا، ومن هذه الطريق تصبح اللذة الإيجابية جزءاً من الخير الأسمى.

على أن الفروق بين الأبيقورية والقورينية إنما تكون أظهر وأجل في نظرية أباقور التي قال فيها «بدرجات اللذة»، فعنده أن أسمى اللذات هي اللذة العقلية؛ أي المعرفة والذكاء وغيرهما من الأشياء التي تحرر النفس من الحقد والخوف، وتساعد على هدوء العقل والبال، لهذا يجب على الرجل العاقل – أي (الحكيم) – أن لا يجعل أمله في السعادة محصوراً في لذائف الحس، بل ينبغي له أن يتسامي ليصل إلى أفق اللذة العقلية. وهنا نجد أن أباقور لم يستطع أن يسلم من التناقض، فإنه لم يتحسن له أن يفرّق منطقياً بين الحس والعقل، غير أن «ديوجينيس لايتيوس» (ص٦، ج ١٠) قد نقل عن أباقور قوله يدل على أنه كان يعتقد بأنه لا يوجد خير منفصل عن الحواس، في حين أن «فلوطرخوس Plutarch» وغيره من الكتاب ينقلون عن «مطرونذورس Metrodorus»<sup>٢٧</sup> قوله أباقور: «إن كل شيء لا بد من أن يكون ذا علاقة بالمعدة».<sup>٢٨</sup>

وقد انحصر وجه الخلاف بين القوريين وأباقور إجمالاً، في أن أباقور على الرغم من أنه عَلِمَ أن اللذة ليست أسمى الخير لا غير، بل إنها الخير الوحيد للألهة والناس،

فإنَّه خالف القورينيين فيما يلي:

- (١) أنَّ اللذة العقل والصدقة والمخالطة أسمى من اللذائذ البدنية.
- (٢) أنَّ اللذة الكاملة أو بالأحرى أسمى الحالات المرغوب فيها، حالة يتحرر فيها الإنسان من الألم والهم.

على أن هذه الصورة السلبية من اللذة أو بالأحرى «تصور اللذة السلبي» بالرغم من أنَّ أتباع أبيقور لم يحاولوا مطلقاً أن ينتقصوا، فإنه لم يوضع موضع التطبيق العملي باعتباره مثلًا أعلى للسلوك يحذيه أتباع المذهب.<sup>٣٩</sup> وكان هذا أكبر ما وجَّه إلى المذهب الأبيقوري من نقد الناقدين.

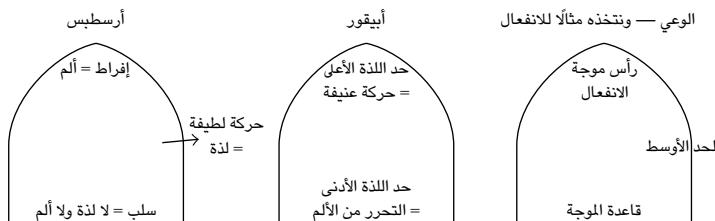
### (١١) أبيقور وشرح في فلسفة أرسطو

ما هي المبررات المنطقية التي يقوم عليها مذهب أرسطو؟  
هذا سؤال يحتاج، في الجواب عليه، إلى شروح يجب أن نمضي فيها قليلاً، قبل أن نعمد إلى الكلام في تطبيق المذهب عملياً.

إنَّ اللذة التي يجدر بأن يسعى الإنسان لها لم تكن لدى أرسطو كما كانت من بعده عند أبيقور، مجرد التحرر من الألم، بل إنَّ أرسطو كان بعيداً عن أن يضع اللذات الجامحة أو اللذات التي يباشرها الإنسان إرضاء لشهوة ثائرة في المكانة الأولى من الخطر، على أنَّ اصطلاح «اللذة» لم يؤدِّ عند أرسطو أدنى ما تصل إليه الانفعالات عند أبيقور كما ذهب البعض، بل عَبَّر عنده عن حدٍ ليس بالأدنى ولا بالأعلى في قياس الانفعالات من طريق إيجابي صرف، ذلك بأنه اعتبر أنَّ مجرد التحرر من الألم ومن اللذة معًا حالة سلبية لا إلى هذه ولا إلى تلك.

أما الشرح الذي نلجمُ إليه في توضيح هذه النظرية فيجب أن نرجع فيه إلى نظرية نفسية تُعرف عن علماء النفس بنظرية الوعي Theory of Consciousness فإنَّهم يمثلون للوعي بموجة تبدأ من القاعدة ثم ترتفع منتهية عند القمة، ومن ثم تعود هابطة إلى مستوى القاعدة، وممثلاً في العقل الباطن كمثل موجة الماء تماماً، فإذا أردنا أن نمثل لنظرية أرسطو في قياس اللذة، وجب علينا أن نعود إلى هذه النظرية وأن نمثل بالشكل

الذي يمثل به النفسيون للوعي، ونتخذه سبيلاً لشرح درجات اللذة في هذا المذهب، وإليك البيان:



ولا شك في أنَّ فهم هذا ضروري لاستيعاب العناصر التي يتكون منها مذهب أرسطو.

ولقد لَحِظَ الأستاذ إردمان هذه النظرية في كتابه «تاريخ الفلسفة» تلخيصاً آثرنا نقله هنا، فقال بأنَّ النتيجة التي تترتب على القول بأن كل «المعرفة» إدراك بالحس Sense Perception، وأن كل إدراك بالحس إنما «ندرك» به كيف أثرَ فينا ذلك الإدراك، تَحْصِر «معرفتنا» في الوقوف على حالات «الوعي» أو الشعور Consciousness الكائن في تضاعيفنا، وعلى هذا يكون إدراك حالات الوعي النفسي وأسبابها، كل ما في مذهب أرسطو من علاقة بالطبيعة.

وكل حالات الوعي أو الشُّعُور إنما ترجع إلى ثلاثة صور: فِإِمَّا عنف، وإِمَّا اعتدال، وإِمَّا لا حركة البتة، والصورتان الأولى والثالثة تُضادان الثانية، ومثال ذلك حالتا الألم والجمود وتضادهما مع اللذة.

فأيَّة حالة من حالات هذا الوعي يجب علينا أن ننشد، وأيها يجب أن نتنكب؟ ولقد نجد الجواب على هذا السؤال صريحاً في القسم الأدبي من مذهب أرسطو، فإِنَّه قضى «للذَّة» التي قال بأنها «الخير» الصرف الذي ينشده الإنسان.

وعلى الرغم من هذا فليس في مسعانا بحال من الأحوال، أن نكتنه الأسلوب الأمثل الذي اتبعه أرسطو في تحديد اللذة وتعريفها، وجُلُّ ما نعرف أنَّه نظر في اللذة على أنها حركة لطيفة Gentle Motion تقتصر طريقتها إلى الشعور أو الوعي Consciousness على أننا لا نعدم الشرح، ففي «موسوعة الدين والأدب» (ج ٤، ص ٣٨٣) نقع على

شرح جاء فيه:

إنَّ «الحركة اللطيفة» التي عناها القوريينيون، ووضعوا بها حدًّا للذة المرغوب فيها، لا تخرج عن أنها حركة «ما» ولكنها حركة البحر الهادئ الذي لا ينبعي أن ننبه فيها ما يجعلها عاصفة، على أنَّ الظروف قد تَحُول بين الرجل العاقل وبين بلوغ هذا الغرض دائمًا، ذلك في حين أنَّ الرجل العاقل (الحكيم) يكون أقدر من غيره على معالجة هذه الحالة، بحيث ينال من لذائذها، ويَتَّقِي من عواصفها؛ أكثر من أي شخص آخر.

ولقد عُرِفَ أنَّ أرسطو كان قادرًا على أن يستعمل بسهولة على كل الظروف مهما كانت طبيعتها أسعيدة أم شقيَّة، نعيمة أم بائسة. وللشاعر «هوراس» بيت من الشعر يقول فيه:

«سعيد في الحاضر، ولكنه يتطلع إلى أشياء أعظم وحالات أسعد»

وهذا أقوم ما توصف به الفلسفة القوريينية في أسمى مراتبها، ويدرك الإنسان هذه الحركة اللطيفة بقياسها على الحركات العنيفة، تلك التي نصرف عليها اصطلاح «الألم»، ولا جرم أنَّ أرسطو لم يتبع في أسلوبه هذا طريق «الللاحظة» يوجهها إلى النوميس الطبيعية الصرفة، ذلك بأنَّ الأطفال والحيوانات، التي كثيراً ما أشار إليها فيما كتب، تحاول الحصول على اللذات المحترَأة كما تحاول الحصول على اللذات الهادئة اللطيفة، إنَّ لم يكن ميلها إلى الأولى أشد منه إلى الثانية.

الآن يصح أن تكون قصراً فترات اللذة الجامحة، أو تختلط الألم واللذة ذلك التخالط الذي يحدث دائمًا من إلحاح الحاجة والرغبات والشهوات، أو أن يكون امتزاج العنصرين، وملائسة بعضهما البعض؛ قد أثر جماعتها في حكمه الفلسفية وفي اختياره؟ إن لدينا من الاعتبارات ما نؤيد به هذا الاحتمال.

## (١٢) المفاضلة بين اللذات

لستَ تجد من شيء بَعْدَ عن طريقة التفكير التي عكف عليها أرسطو بقدر ما بَعْدَ عنها الاستبداد الذي يلازم الأحكام التي تمليها السلطة، في أيها متوجه اتجهت، وفي أيَّة صورة ظهرت، ولكن الحكم بأنَّ «اللذات اللطيفة» هي دون غيرها اللذات المنشودة، أمر ينابذ هذا الأسلوب، فإنَّ الحكم الفلسفية الذي يجعل ضرباً من اللذة محدوداً بحدود

عقلية، لا بحدود طبيعية هو القدر الذي يجب أن تجرعه الطبيعة البشرية؛ أمر لا يتفق مع الأسلوب الذي جرى عليه تفكير أرسطو.

وإنما نفهم أسلوب أرسطو في إصداره هذا الحكم الشامل، إذا عرفنا أنَّ الطريقة التي جرى عليها تفكيره في هذه الناحية إنما هي طريقة «التفضيل»، فهو يفضل «اللذات اللطيفة» ويدعو إليها ويجعل الحصول عليها أساس السلوك في فلسفته.

وقد تقع على قاعدة عقلية يقيم عليها أرسطو أساس تفضيله هذا، فقد عزي إليه قوله: «إنَّ لذَّةً ما، لا تختلف عن غيرها من اللذات». وهذه الفقرة على غموضها يمكن تفسيرها تفسيرًا ينطبق مع مرمى فلسفته، والأسلوب الذي عكف عليه في التعبير عنها. ذلك بأنَّه لا ينكر الفوارق الكمية Quantitative الكائنة بين ضروب اللذات، من حيث المقدار والاستمرار – أي طول مدتها – والطهر، وهو عنده عدم تداخل اللذات، أما الذي ينكره فالاعتراف بدِيَنَةً بوجود فوارق كيفية Qualitative بين اللذات المتفرقة أو فوارق اعتبارية من حيث القيمة.

فإذا فسرنا هذه الفقرة هذا التفسير تبين لنا أنها ليست بشيء سوى اعتراف يُوجَّه إلى فكرة الذين يفْوِّتون ضرباً من اللذات بعينه على غيره؛ أي يجعلونه في المقدمة ويُحْصُّونه بالأولوية من غير أن يدَعُّموه فكرتهم على أي أسلوب عقلي من أساليب التفكير، بل يرتكبون في ذلك إلى ما يسمونه حكم الفطرة أو الإلهام، وهو عند أرسطو فاسد عقلاً.

وعلى الرغم من أن القوريينيين قد عَرَّفُوا اللذة بأنها حركة لطيفة Gentle Motion فإنَّ قيقرون قد تصوَّر خطأً أنَّهم قالوا بأنَّ اللذة هي الأحساس البدنية، وإنك لتدرك خطأ قيقرون إذا أنت رجعت إلى الوصف الذي حدد به أرسطو مذهبة في اللذة بقوله: «إنها تراوح بين الانفعال العقلي، ومبشرة اللذة الحسية».

ولا شبهة مطلقاً في أن بحثنا هذا يكون ناقصاً إذا لم تأتِ هنا على أمنع شرح سيكولوجي – نفسي – وقفتُ عليه للأستاذ «برت Brett» في كتابه «تاريخ علم النفس» (ج. 1، ص ٦٢ و ٦٣ و ١٨٩) حل فيه فكرة أرسطو في اللذات قال:

يجب علينا أن نعترف أول شيء بأنَّ أرسطو قد وقف على حقيقة سيكولوجية (نفسية) كثيراً ما أبهم أمرها، فقد رأى أن المشاعر مجرد، ليس فيها القدرة على فعل ما هو أحسن مما هو أرداً، أو ما هو أسمى مما هو أدنى، ولقد ساق هذا الرأي بلغة كانت طبيعية في عصر كانت مباحث السيكولوجية (النفس)،

والأنثروبولوجية (الإنسان)، والروح والطبيعة لم يتميز بعضها من بعض، فالمشاعر والإدراكات كانت عنده عبارة عن حركات، إماً لطيفة وإماً عنيفة، وكذلك من ناحية النظر في الشعور، فهو إماً مُلذٌ وإماً مؤلم، وإن فاللذة والألم يجب أن يُتخذا كتجربة أو كصفة يوصف بها «الزمان» أو «الحاضر» خاصة، أما الماضي والمستقبل، فلا يجب أن يقام لهما أي وزن، أما موضع اللذة – أي الشيء الذي تصدر عنه اللذة – فليس هو عين الصفة التي تكون اللذة، فكل لذة «خير» ولو استمدت من أشياء غير ذات قيمة أو كانت متباهاً فأفعالاً مكرهة، وكل ألم شر، وكل ما هنالك من فروق بين اللذة والألم، إنما هي فروق تلحق الصفة – أي الكيف Quality – من حيث الجدة أو الكثرة أو القلة.

وقال في ص ١٨٩ من كتابه هذا:

هنا نقع على نظرية طبيعية تبدأ بفكرة أنَّ الميل والعواطف عبارة عن حركات (نفسية)، فقد قال القوريئنْيون بأنَّ اللذة صورة من الانفعال؛ أي شعور بحالة ملذة، على أنَّ هذا لم يقله أبيقور، فقد وضع تحليلًا جديداً لحقيقة العلاقة بين اللذة والإحساس، وسبق أنَّ المعنا إلى أنَّ القدماء قد عرَّفوا الحركة باسم «جِنْس» واعتبروا الإحساسات والمشاعر «فصولاً» منه، فالمشاعر التي هي لذة حيناً، وألم حيناً آخر ليست إلا حركات، ويترتب على هذا أنَّ أول ما يجب علينا الحكم فيه: النظر في علاقة الصفة بالحركة، أما أرسطوطاليس فاختصر الطريق بأنَّ قضى بأنَّ الحركة إماً تكون لطيفة أو عنيفة، ولكنه اعترف بجانب هذا بحالة «هدوء» نعدم فيها الحركة، ولكن الحالة الوحيدة المرغوب فيها عنده هي حالة «الحركة اللطيفة»، في حين أنَّ أرسطوطاليس قد اعتبر اللذة علامة رضا لا غير، ولكنه لم يعتبرها غاية البتة، غير أنَّ أبيقور يخالف أرسطوطاليس، ذلك بأنه يقول إنَّ اللذة هي «الخير»، ويبحث فيما هي اللذة غير مقتصر على الكلام فيما تحدث من أثر، وكذلك يرفض أبيقور نظرية أفالاطون في «القصد»، ومن ثم يعود أبيقور إلى أرسطوطاليس؛ لأنَّ النظرية القوريئنية تقضي بأنَّ اللذة هي الخير، وأنَّ اللذة عبارة عن حالة من حالات

الشعور أو الوعي (البدني)، ولكن أبيقور يحُوّر النظرية في موضعين مهمين، فإن أرسطبس قد قال بثلاث حالات:

- (١) الحركة اللطيفة.
- (٢) الحركة العنيفة.
- (٣) اللاحركة أو الهدوء.

وهذه الحالات لا تجدي في فهم ما يريد تماماً؛ لأن كلاً من الحركتين الأوليين «مزدوجة»، فقد يمكن أن يكون ألم لطيف وألم عنيف، ما لم تبرهن على أن الحركة اللطيفة وحدها، هي الحركة اللذة، كما أنها يجب أن نعرف ما هو الشيء الملاذ في تلك الحركة، على أن أفلاطون قد رأى هذا الرأي قبل أبيقور، ولكن أبيقور قد استعمق في بحث هذا الموضوع إلى أبعد مما وصل أرسطبس، وذلك ما حملته عليه بحوث أفلاطون وأرسطوطاليس، فقال بأن اللذة كشيء له مميزات خاصة هي نوع من التحرر، أو العمل على التخلص من الألم، والحياة تتراوح كمتنوح الساعة من طرف إلى طرف؛ أي من طرف اللذة إلى طرف الألم، فال الألم حركة واللذة حركة، ولكن أن لا تتحرك أبداً هي الحالة الحسنية، وفي هذا بعض المماثلة للمذهب الرواقي القائم على نظرية التحرر من الميل والعواطف كلية، ولقد عَلِمْ أرسطوطاليس أن هناك نوعاً من النشاط لا يترتب عليه تغيير دائم، هو صورة من توازن الحركة، فأخذ أبيقور هذا القول، وقال إن الخير لذة من هذا النوع، وقد تدعوه «التحرر من الانزعاج» أو «الاطمئنان الفلسفية Ataraxy»؛ لأنها حالة من الاتزان Equipoise منشؤها العقل؛ لأن العقل هو المؤثر الذي ينظم الحياة.

### (١٣) تطبيق مذهب أرسطبس

عند أرسطبس ضرب من اللذات المستقلة أو المعزولة Partial or Isolated Pleasures هي التي يعتبرها أول ما يجدر بالإنسان الحصول عليه، وهذه اللذات بعيدة عن ما يدعوه «مجمل الإحساس باللذة» ويعتبر حيازته «السعادة» أو كما يدعوها «الحياة الطيبة» وهنا تقع على حقيقة جديرة بالنظر.

فإن لغة الفلسفة القديمة تقوم في بلاغتها العليا على نفس القاعدة التي تقوم عليها فلسفة النفعي العظيم بنتام إذ يقول:

إنَّ عناصر السعادة منوَّعة جهد التنوُّع، وكل عنصر من عناصرها مرغوب فيه، ولو قام بذاته، كما لو لَّفَ من اندماجه بغيره كُلًّا واحدًا.

ولقد قام في وجه الفيلسوف القديم نفس الاعتراض الذي وُجّه إلى الفيلسوف الحديث؛ إذ قيل بأنَّ الحياة الإنسانية تؤلف في مجموعها حالة يرجح فيها الألم اللذة، غير أنه بالرغم من أنَّ قيام مثل هذه النزعة التشاومية في أذهان الكثيرين ضروري، فإنَّ قيامها لا يصح أن يقف حائلاً يصدنا عن السعي وراء الحصول على الحد الأقصى من اللذة، سواء أنقض هذا «الحد الأقصى» – في مجموعه – عن الألم الذي يقايسه الإنسان في حياته أو زاد عليه.

قال أرسطو: إن الحكمة «خير»، ولكنها ليست غاية في ذاتها، غير أنها بالرغم من قوله هذا كانت وسيلة للغاية التي رمى إليها أرسطو على ما شرحنا في العبارات السابقة، فإنَّها قد حمت «الحكيم» من أنكى أعداء السعادة، حمته من «شهوات تقوم على تصورات خاوية فارغة» غير أن الحكيم مع هذا لا يستطيع أن يظل بعيداً عن التأثر بكل الانفعالات، فإنه لا يمكنه أن يتخلص فعلًا من انفعالات الحَزَن والإشراق والخوف؛ لأن هذه الانفعالات وما إليها لها أصولها التي ترتكز عليها في الطبيعة الإنسانية.

ومع هذا فإنَّ «الحكمة» إن قامت على أساس من الاستغراب في الفكر والنظر واستشاف الحقائق، فإنها لا تكفي وحدها أن تكون ضميئنة للسعادة من غير قيد ولا شرط، فإن الحكيم تمنعه الحكمة من أن يتطلع إلى حياة «تكميل» فيها السعادة، كما لا يمكن أن ينتظر نقيضه – وهو الأحمق – حياة يكمل بها شقاوه، فإنَّ كُلًّا من الحالتين – السعادة والشقاء – يمكن فقط أن تدوم إداهاماً «أطول مدى ممكن»، أو بعبارة أخرى: إن «الحكمة» ونقيضها «الحمق» في كل منهما نزعة تُحْدِثُ عن الأولى سعادة، وعن الأخرى شقاء على مقتضى الظروف.

ويعتقد أرسطو فوق هذا أن «الحكمة» وحدها لا تكفي لخلق هذه النزعة – أي نزعة السعادة – فالتهذيب النفسي وتربية الجسم على الأخضر أمران ضروريان لإمكان خلقها، وعلى هذا لا تكون الفضائل أو السعادة وقفًا على الحكماء وحدهم، بل يجوز أن يتحلى بهما بعض الحمقى والسفهاء.

ولقد أجمل العلامة إردمان في كتابه «تاريخ الفلسفة» مجمل ما يطبق به مذهب أرسطبس، فقال: إن أرسطبس يقصد باللذة السعادة الواقتية أو لذة الساعة، وعلى الأخص ناحية اللذة البدنية، ومن هنا جاء القول بأن «رياضة الكفايات الجسمية» هي الوسيلة إلى الفضيلة، وأنَّ الرجل العاقل لا يختار الألم إذا خير، ولا يشتري اللذة بألم يعقبها.

وهذه القاعدة تدعو إلى انتهاز لذة الساعة، أو اللذة الراهنة لا لستقوي علينا اللذة ونستعبدنا بل لستقوي عليها ونستعبدها استعباد الفارس للجوارد.

غير أن إردمان يدعو هذا طيشاً إذا قيس برصانة أبيقور، فيقول: إن هذا الطيش الذي لا يجعل للمستقبل وزناً في حساب الحكيم هو الفارق بين هيدونية أرسطبس، ورصانة التفكير وقوة الأقيسة المنطقية، التي نلمسها في مذهب السعادة الإنسانية Eudomonism الذي وضعه أبيقور وأتباعه.

أما الأستاذ ترنر فيلخص رأي أرسطبس في أن السعادة هي الغرض من العمل، ويقصد بها السعادة الإنسانية على الصد مما يرى إردمان، أما المذهب القائل بأن السعادة تتكون عناصرها من اللذة الراهنة، فمذهب سocrates معوكساً، ولدليل ترنر على هذا أن حكمة سocrates أجملت في قوله: «اعْرِفْ نَفْسَكَ». فعكسها أرسطبس قائلاً: «نعم اعرف نفسك، لعلك تعرف إلى أي مدى يمكنك أن تنغمس في لذائذ الحياة، من غير أن تتجاوز الحد الذي تنقلب عنده اللذة أَلْمًا». وعلى هذا يذهب ترنر إلى القول بأن تطبيق المذهب كما وضعه أرسطبس كان أميل إلى الفردية المادية Materialistic Individualism منه إلى المبادئ السocrاطية، التي يدعى أصحاب الفكر القرینية أن فكرتهم قد استمدت منها قواعدها.

وقد تظهر لنا الصعوبات العملية في تطبيق المذهب، وبخاصة في كيفية الحصول على أسمى درجات اللذة الفردية، من مجرد النظر في الفروق التي وقعت بين خلفاء أرسطبس.

فإن هجسياس قد أحَسَ آلامَ الحياة إحساساً عميقاً، حتى لقد شك كل الشك في إمكان الحصول على شيء، أو حالة يجوز لنا أن ندعوها «سعادة»<sup>٤٠</sup>. فإن أسمى حد من السعادة أَمَلَ هجسياس أن يبلغه الرجل الحكيم عند سعيه وراء منافعه الذاتية التي هي عند ضالة الحكيم، ومنثار الحكمـة؛ كان التحرر من الآلام، ولذلك رأى أن أقوم سبيل يُسلِّم إلى هذه الغاية، إنما ينحصر في الاستهتار بكل الأشياء الخارجية.

وهنا نقع على مشابهة كبيرة بين الصورة التي أفرغ فيها هجسياس المذهب القوريني وبين المذهب الرواقي من ناحية، وبين المذهب الكلبي من ناحية أخرى. والأعجب من هذا أنك تجد أن هذا الزعيم الفلسفى الذى حاول أن يضع ناموساً يرمي إلى تهيئة الحياة الفردية بوجه من السلوك بين واضح، قد كنّى «رسول الموت» واتهم بأنه يغرى الناس بالانتحار.

أما أنقريز فقد صبغ المذهب بصبغة أرق، ولو أنه ضحى في سبيل ذلك بأمانته للمذهب الأصلي،<sup>٤</sup> فمن الظاهر أن البحث في الهيدونية الفردية، والهيدونية الغيرية – أي لذة الفرد ولذة الغير – كان قد بدأ يتطور إلى سؤال معضل يتطلب حلًا فلسفياً مرضياً، لهذا قال أنقريز بأن هنالك أشياء لا تُنكر، مثل الصداقة والوطنية، وهي أشياء أنكر هجسها وجودها البتة.

لهذا قضى أنقريز بأنَّ الرجل الحكيم قد يضحى في سبيل وطنه، وفي سبيل صديقه، ويكون في الوقت ذاته سعيداً، بالرغم من أن لذته من وراء هذه التضحية قد تكون ضئيلة، وبالرغم من أنه لم يطلب من وراء التضحية سوى اللذة، وأن سعادة الغير، إن كانت أقل تلاؤماً مع منازع العقل من التضحية للوطن، فإنَّ الرَّجُل الحكيم ينبغي له أن يضحى في سبيل أصدقائه.<sup>٤٢</sup>

(١٤) الكليون وتطبيق المذهب

إن روح الاعتدال مشفوعة بالحذر والتحفظ والحزم دون التورّط في التطرّف والبالغة، مما تلمس في مقررات هذا الفيلسوف الكبير، تزوّدنا بما نحتاج إليه من مادة لنمضي في مقارنات نتخذ الآثار التي خلفتها فلسفة الكلبيين بينة الطابع في جبين الفلسفة القديمة وسيلة إليها، فإن أوجه العلاقة والصلة بين فلسفة أرسطوبيس والكلبيين لجلية واضحة، وكفى بأنهما شعبتين تفرعنتا من دوحة سقراط.

وليس من شك في أن «أنطيثنيز antisthenes» في استعلائه وتساميه في تسوده على الحاجيات، واستقلاله المطلق الذي نلحظه في عدم اعتماده على شيء، وشعوره بأن لا حاجة له إلى شيء، اللهم إلا ما يُقْوِي حياة البدن وحياة العقل، ثم بغضه لما دعا به «استعباد اللذة الحسية» إنما يهوي بمذهبه إلى غمّر المغالاة، وقد نقول «مغالبة الطبيعة» بل الإفراط في العداء والاحتقار العنفي لكل لذة من اللذات.

بَيْدَ أَنَّا نَقَعُ فِي نَاحِيَةٍ أُخْرَى عَلَى قَوْلٍ يَعْزِي إِلَيْهِ، مَجْمَلُهُ أَنَّ «اللَّذَّةَ خَيْرٌ»، غَيْرُ أَنَّهَا «اللَّذَّةَ الَّتِي يَمْكُنُ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَبَشِّرَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي حَاجَةٍ إِذَا بَاشَرَهَا إِلَى طَلْبِ الغَفْرَانِ».«

وَعَلَى هَذَا يَوْافِقُ أَرْسَطِبِيسُ غَيْرُ أَنَّهُ رَبِّمَا كَانَ قَدْ حَوَّرَ فِي هَذَا القَوْلِ — لَوْ أَنَّهُ سَمِعَهُ — تَحْوِيرًا يَحْقِقُ مَعَهُ «إِنَّ اللَّذَّةَ خَيْرٌ، وَإِنَّ شَعَرَ الْإِنْسَانُ بِعْدَهَا إِلَى ضَرُورَةِ طَلْبِ الغَفْرَانِ، وَلَكِنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَكُونُ مَرْجُوَةً بِالْأَلَمِ الَّذِي يَعْنِيهِ الْإِنْسَانُ عِنْدَ شَعُورِهِ بِالْحَاجَةِ إِلَى التَّوْبَةِ وَطَلْبِ الْمَغْفِرَةِ».«

## (١٥) حلقات في انتقال المذهب

مضينا نبحث الفلسفة الهيدونية Hedonistic Philsophy على أنها من إنتاج الفيلسوف أرسطبس وحده، وعرضنا بعض نواحيها بغير إطناب، فلم نتناول كثيراً من صورها الرئيسية، والحقيقة أنه من المتعذر أن نحكم بأن كل ما وصلنا من مبادئ هذه الفلسفة كان من وضع منشئها الأول، ذلك بأن المظان التي هي في متناول الباحثين يجعل الفصل في هذا أمراً خارجاً عن طوق الإمكان.

فقد نَقَعَ فِيمَا وَصَلَ إِلَيْنَا مِنْ آثارِ هَذَا الْمَذَهَّبِ عَلَى مَنَاقِشَاتِ مُسْتَفِيَضَةٍ تَنَاهَلَتْ قَوَاعِدُهُ الْأَسَاسِيَّةُ، وَقَدْ نَسْتَخلُصُ مَفَاصِلُهَا مِنْ الْمُخْتَصَرَاتِ أَوِ الْمَلَخَّصَاتِ الَّتِي وَصَلَتْ إِلَيْنَا، وَمِنْهَا نَدْرَكُ أَنَّ أَكْثَرَهَا كَانَ فِي مَوْقِفِ الدِّفاعِ إِزَاءِ النَّقْدِ، أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ مَا يَبْدُو فِي أَكْثَرِهَا مِنْ آثارِ الْحَذَرِ وَالْحِيَطَةِ، وَتَحْدِيدِ مَوْضِعَاتِ الْبَحْثِ تَحْدِيدًا دَقِيقًا، مَا يَنْدَرُ أَنْ يَكُونَ مِنْ صَفَاتِ الرُّؤَادِ، وَعَامَةً ذَا يَدِلُ عَلَى أَنَّ هَنَالِكَ مَمْكَنَاتٍ أُخْرَى، وَالاحْتِمالُ الْمَعْقُولُ أَنْ نَفْرُضَ أَنَّ الْمَقْطُوعَاتِ الْمُسْتَفِيَضَةِ لَيْسَتْ مِنْ عَمَلِ أَرْسَطِبِيسِ نَفْسِهِ، بَلْ مِنْ مَنْشَآتِ أَفْرَادٍ اعْتَنَقُوا الْمَذَهَّبَ مِنْ بَعْدِهِ.

## (١٦) أريطي وأرسطبس الصغير وغيرهما

عهد أرسطبس بكل مخلفات مذهبه إلى ابنته «أريطي Arété» التي خرّجت ابنها فيلسوفاً كجده، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة خلال كل العصور تلقت يد المرأة مشعل الحكمة والتقاليد من الأسلاف، لتعهد به إلى الأخلاف.

ولقد أورث أرسطبس الصغير مذهب جده العظيم نظرية جديدة زُوِّدَ بها الناحية الأخلاقية منه، ولا يبعد أن يكون إحكام الوضع الذي اتصفت به تعاليم المذهب القوريني،

من آثار أريطي وابنها، وهناك شواهد تؤيد هذا القول، ولكن من غير أن تنزله منزلة اليقين الصرف، فإن أرسطوطاليس عندما ذكر الهيدونية، لم يذكر أرسطو بل ذكر الفيلسوف «أودوكسوس Eudoxus» الذي انصرف إلى الرياضيات والفلك، وخدمهما أجلّ الخدمات، ذلك فضلاً عن مذهب أخلاقي يمت إلى المذهب القورياني بأكبر الأسباب، ويقوم على نفس القواعد الجوهرية التي يقوم عليها مذهب أرسطو. أما إذا فرضنا أن أرسطو قد خلف مذهبًا غير كامل؛ أي قواعد أولية يصح أن يقوم عليها مذهب فلسفى؛ فإننا بذلك نستطيع أن نفهم السبب في أن أرسطوطاليس لم يعرض لذكر أرسطو بالذات.

على أن هذا الرأي غير قاطع على كل حال، فإن النظرية القوريانية في «المعرفة» — وهي نظرية درسها أفلاطون وحاول نقضها في كتابه «ثياطيطوس Theatetus» — لم ينافش أرسطوطاليس فيها، بل أهملها استصغرًا لشأنها، وليس ببعيد عن الإمكان أن تكون الكراهة والامتعاض للذين شعر بهما أرسطوطاليس نحو أرسطو (السفطائي)، وقد أثر عن المعلم الأول أنه نعته بهذا النعت؛ مما السبب في أن يصمت ابن «أسطاغيرة»<sup>٤</sup> الأعظم في كلتا الحالتين عن ذكر رأيين تضمنهما مذهب فلسطي من أعظم مذاهب القدماء، وسندي برأينا في ذلك بعد.

ومن الكتابات التي تعزى إلى أرسطو قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه، والمدرك من هذه المخلفات، يدل على أن أتباعه قد خالفوه في المذهب وشيئاً، ونزعوا إلى اعتناق الصورة الفلسفية التي لبست المذهب الأبيقوري في آخر عصوره. ولقد أسس كثير من تلاميذ أرسطو مذاهب عُرف كل منها باسم مؤسسه، فإذا استثنينا أرسطو الصغير — حفييد مؤسس المذهب — نقع على «ثيونورس Theodorus» و«ثيونرياقس Theodoriacis» الذي فضل لذة التأمل على لذة الساعة، فيما كانت حالتها وصفتها، وحاول أن يدخل الأساطير الدينية في التاريخ الصرف، ومن هذه الناحية تقدم تلميذه «أوميروس Euhemerus» إلى نهايات لم يبلغها أستاذه.<sup>٤</sup>

وهنالك خلاف على أوميروس فهو تلميذ ثيونورس أم تلميذ ثيونرياقس؛ فقد جاء في القاموس الإتسيكلوبيدي (ص ١٥٥، ج ٤) ما يلي:

أما أشهر معتقدى هذا المذهب ففي مقدمتهم أريطي ابنة مؤسسه، وابنها الذي كنى بكنية أخذت من تعاليم المدرسة، فدعى «مطروزيدقطوس

«Metrodidaktos» ومنهم ثيونورس الملحد وتلميذه «بيون Bios»<sup>٤٥</sup> أو «بيوس Bios» وأوميروس.

ويقول العلامة زلر: إنَّه من المشكوك فيه كثيراً، أن يكون أوميروس صديق الملك المقدوني «قسندر Cassander» — والذى كثيراً ما يذكر مع ثيونورس الملحد — ذا علاقة بالذهب القورييني، فإن لهذا الفيلسوف رأيا دينياً ضمنه قصة «أوتوبية» — خيالية — قضى فيها بأنَّ الآلهة ليسوا إلا عباقرة من بنى البشر، خُصُوا بأرقى المواهب ونالوا أعظم السلطان، فاللهوا وعبدوا، أمَّا ما في هذا الرأي من أثر المصريين من ناحية، ومن أثر السفسطائيين من ناحية أخرى، في تعليله نشوء الأديان على هذه الصورة فأمر لا يمكن أن يُنقض فيه بحكم مقطوع بصحته.<sup>٤٦</sup>

يقول العلامة زلر<sup>٤٧</sup> بأن «بيون» كان أول رائد لذلك الرأي الفلسفى الذى يطلق عليه الباحثون اسم الهيدونية الكلبية Hedonistic Cynicism وأنه ولد في مدينة «بوروثيس Borysthenes» من مرافع البحر الأسود في آسيا الصغرى من أب أصله من الأرقاء، وكان نفسه رقيق رجلٍ من الخطباء، عُرف بفصاحة اللسان، وبلاحة الأسلوب، فحرره وأوصى له بميراثه حتى يستطيع أن يقف على اتجاهات الفلسفة في أثينا والأكاديمية ومقررات المشائين Peripotetics والكلبيين والقوريينيين، وقد ترك فيه المذهبان الأخيران أثراً كبيراً، حتى لقد استطاع أن يوفق بين كثير من أوجه الخلاف بينهما، فكان ذلك سبباً في أن يمضي زمناً طويلاً في بلاط الملك «أنطيغونس غوناطس Antigonus Gonatus» (ـ٢٤٣ - ـ٢٤٠ ق.م) وكتب مقالات طويلة، حمل فيها حملات شديدة على الغضب والاستبعاد وعادة دفن الموتى وغير ذلك.

أما المظنة التي نقف منها على شيء من حقيقة فلسنته وأسلوبه الكتابي، وقد مزج فيه بين قوتي الفكر والسخرية؛ فكتابات «طيليس Teles»<sup>٤٨</sup> وكان طيليس من الذين علموا في ميغارة (حوالي ـ٢٤٠ ق.م) ودرس كتابات بيون وأرسطبس وإستافون وديوجينيس وإقراطيس، واستشهد بها في تأملاته التيتناولت بحوثاً عميقة في الظواهر والحقائق والاستقلال والفقر والثروة والغنى وعلاقات الحياة واللذة وضبط الانفعالات.

## (١٧) ثيونورس

أمَّا «ثيونورس Theodorus» فمن رجال المذهب المتأخرین، كان على غرار «دياغوراس Diagoras» فُوصف بأنه مُنِكِّر الله، تلقى ما أظهره من منابذة للدين، واعتبر في رومية،

وفي عصر قيقرن من الملحدين المنكرين لوجود الله Atheists ويقال إن ثيونورس – وكان له أتباع كثيرون – ترك أثراً في فلسفة أبيقور وتعاليمه، بالرغم من أن أبيقور نزع إلى فكرة معتدلة في الألوهية، ويزعم البعض أن منكري الألوهية، كانوا ممن يقعون تحت طائلة القانون في أثينا، وفي عصر ديمطريوس فيلاريوس الذي ظلّ أرسطوبس بحمايته، ويقال أيضاً إن ثيونورس أُتهم بسبب ذلك، وحكم عليه بأن يشرب الشوكران كسفراء، ولكن لم يكن من طابع أولئك الرجال الذين يضطّلون بأنفسهم، وإن كانوا ممن يذهبون مذهب الدعوة إلى التضحية بالذات، وأخذ بعد ذلك يتنقل من بلاط إلى بلاط من غير أن يرائي، أو يمدح نفاقاً أحداً من ضيقوه، حتى قال له أمين بلاط لسيماخوس في تراقيا: «يظهر لي أنَّ الرجل الوحيد الذي ينكر الآلهة والملوك معًا».<sup>٤٩</sup>

وكان أقرب رجال المذهب إلى مؤسِّسه الأوَّل قوة عقل وصلابة أخلاق، فلم يعترف بقيمة الصداقة قائلاً: «إنَّ الأحمق لا يستطيع الانتفاع بالأصدقاء، والعاقل لا حاجة له بهم».٥٠ وعقب ديوجينيس ليرتيوس على هذا بكلمة نسبها إلى ثيونورس؛ إذ زعم أنه قال: «لا جناح عليك أن تسرق أو تقسر أو تنتهك الحرمات المقدسة، على أن تكون بآمن من العقاب».١ وظاهر هذا القول يخالف المعنى المجمل عند الواقفين على حقيقة المذهب القوريوني، فالمعنى المجمل يتضمن ما يصحُّ أن ندعوه «الإباحة المشروطة»؛ كإباحة الزواج بأربعة نساء، مع شروط تجعل هذه الإباحة لغوًّا، فإذا تذكرنا أنَّ «العقاب» عند القوريينيين يتضمن معنى الألم، وفي «الألم» تحطيم للسعادة ولهدوء العقل؛ كانت إباحة ثيونورس «مشروطة» بشرط تجعلها لغوًّا، أضف إلى ذلك أنَّ الإنسان الذي لا يشعر «بألم نفسي»؛ سواءً عنده أباح ثيونورس المحرمات أم نهى عنها؛ لأنَّ الإباحة لا تجعله أرذل، ولا النهي يجعله أفضل مما هو.

ويختلف ثيونورس مع أرسطوبس، على أنَّ الخلاف بينهما غير ذي بال، وهو يحصر في أنَّ ثيونورس جعل للاتِّجاه العقلي من القيمة أكثر مما للخيرات الخارجية الطارئة في تكوين عناصر الحياة السعيدة، ولهذا قال بأنَّ العناصر الأساسية للحياة الطيبة ليست «اللذة والألم» مباشرة؛ لأنَّهما من الأشياء التي تُحدث أثراً في النفس معها أو ضدَّها، بل العبرة بما يحدثان من «فرح أو حَزْن»، وهذا شيطان يتوقف حياة أولَّهما على «الحكمة»، وثانيهما على «الحمق»، وهذا هو التفسير الذي فسر به زلل بعض عبارات غامضة أثبتتها ديوجينيس ليرتيوس في كتابه (ج، ٢، ص ٩٨).

## هوامش

(١) عن إردمان «تاريخ الفلسفة».

(٢) «أختينز Echinez (٣٨٩-٣١٤ ق.م.) سياسي وخطيب يوناني ولد بأثينا، وفي سنة ٣٥٤ كان عضواً في وفد الصلح إلى فيليب المقدوني، ويظهر أن فيليب استطاع أن يضمه إلى جانبه، وفي خلال البعث الثاني في سنة ٣٤٦ ق.م. اتهمه ديموستين وطميرخوس بالخيانة العظمى، وكان قد وفد على أثينا ليصادق على مواد الصلح، ولكن أطلق سراحه عقب خطبة قوية دافع بها عن نفسه.

(٣) راجع شروحنا وتعليقاتنا على مناقشة أرسسطوطاليس لبعض وجوه فلسفة أرسسطبس في هذا الكتاب تحت عنوان أرسسطبس وأرسسطوطاليس.

(٤) ثيموفمبوس: مؤرخ يوناني وخطيب معروف، ولد في خيوس حوالي سنة ٣٨٠ ق.م. وكان من تلاميذ «إيزوقراطس» وما لبث أن نبغ في الخطابة نبوغاً عظيماً. أما مؤلفاته فأكثرها تاريخية، وقد ذكرها كثير من المؤرخين الذين أتوا من بعده.

(٥) استلفون ظهر حوالي سنة ٤٠٠ ق.م. وكان من أحرار الفكر الذين ظهروا في ميغارة، وينسب إلى المذهب الميغاري، ومن شعبة إقلidis الميغاري، قيل إنه مثل أمام «الأريوفاغس» - هيئة محكمة - بتهمة أنه قال إنه تمثال فدياس الذي نحته لاثيني ليس إلهًا، فلما وجهت إليه التهمة، دفعها عن نفسه بفكرة قائلاً: إنها ليست إلهًا بل إلهة، فنفي. والروايات المروية عنه تدل على أنه من اللادينيين Deists أحرار الفكر، ولكنه كان حذراً، لا يصارح بأرائه.

(٦) فيوسبيوس فيليسوف يوناني عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، أبوه «أوروبيدون Eurymedon»، وأمه «فووطونه potone» شقيقة أفلاطون، ويرجح أنه ولد في سنة ٤٠٧ ق.م. ونشأ في مدرسة «إيزوقراطس»، فلما رجع أفلاطون إلى أثينا حوالي سنة ٣٨٧ ق.م. انضم إلى جماعته، واعتنق تعاليمه وأصبح عضواً في الأكاديمية، ولما رحل أفلاطون سنة ٣٦١ ق.م. رحلته الثالثة إلى صقلية - وهي آخر رحلاته - رافقه فيوسبيوس، وفي سنة ٣٤٧ ق.م. أوصى أفلاطون وهو في أصيل حياته، أن يكون فيوسبيوس خليفة في رئاسة الأكاديمية، ووافق أعضاء المدرسة على اختياره، فبقي بها ثمان سنوات، ثم توفي سنة ٣٢٩ ق.م.

(٧) راجع «ترنر Tuner» في كتابه «تاريخ الفلسفة» ص ٨٩-٩٣.

(٨) عن قاموس تشارمبرس للتراث Biographical Dict. Chambers

(٩) «لais» اسم لخليعتين، أما المقصودة بالكلام هنا فمن أهل قورنثية، ولدت في سنة ٤٨٠ ق.م — وإننيأشك في صحة هذا التاريخ — وقد عرفت بالجشع والطمع وقسوة القلب حتى كنّيت «أكسينا Axinae» وهي باليونانية «بلطة أو فأس»، تنوّيّها بما عرف عنها من الجرأة، وكان أرسطبس ديوجنليس لايرتيوس من محبيها ومن أشد المغرمين بها المتفانين في إرضائهما، وقد شاركهما في حبها شخص يدعى «أوباطس Eubates» وكان عداءً معروفاً من أهل قورينة، فلما ماتت دُفنت في مكان يدعى «الكرانقيون Carnicion» بمقربة من قورنثية، ووضع على قبرها تمثال لبؤة تمزق حملًا، إشارة إلى صفة القسوة التي عُرفت بها.

(١٠) هوراس «كونتوس هوراثيوس فلاوكوس Quitus Horatius Flaccus» شاعر روماني، ولد في ٨ ديسمبر سنة ٥٦ بعد الميلاد في «فميسيا Vamisia» على حدود «لوكانية ApuliaLucania». وأپوليا

(١١) ترنر في: «تاريخ الفلسفة» ص ٨٩، ٩٣.

(١٢) عن إردمان في كتابه «تاريخ الفلسفة».

(١٣) قيقرون، المعروف عند كتابنا خطأ باسم شيشرون «مركوس تالليوس Cicero Marcus Tullius» (٤٣-١٠٦ ق.م.) خطيب وسياسي روماني، ولد في ٣ من يناير سنة ١٠٦ ق.م، أُعجب بتعاليم «فيديروس Phaedrus» الأبيقوري، ودرس علم الجدل على ديدورس الرواقي، وفي سنة ٨٨ ق.م حضر على «فيليون Philo» ودرس عليه، وكان فيليون على رأس الأكاديمية، فأصبح من أخص تلاميذه.

(١٤) «تاريخ علم النفس» للأستاذ برت Brett ج ١، ص ٦٢، ٦٣.

(١٥) «موسوعة الدين والآداب» ج ٤، ص ٣٨٣.

(١٦) «ديوجنليس لايرتيوس» ج ٢، ص ٧٨.

(١٧) «ديوجنليس لايرتيوس» ج ٢، ص ٧٤.

(١٨) «ديوجنليس لايرتيوس» ج ٢، ص ٨٧، ٨٨، ٨٩.

(١٩) «ديوجنليس لايرتيوس» ج ٢، ص ٩٢، ٩٣، و«سقطوس أمبريقوس» ج ٧، ص ١٩١.

(٢٠) لم نوفق حتى الآن إلى وضع كلمة تقابل Ethics وترجمتها بأخلاق ليس خطأ وليس صواباً.

(٢١) ترنر: «تاريخ الفلسفة» ص ٨٩، ٩٣.

(٢٢) «أنطثينيز Antisthenes» (٤٤ ق.م) ويلاحظ مبدئياً أن أكثر هذه الأرقام مشكوك فيها، وهو مؤسس المذهب الكلبي في الفلسفة القديمة، درس في شبابه على غورغياس وربما يكون قد حضر أيضاً على «هفياس Hippias» و«فروديقوس Prodicus» ثم أدركه نفوذ سocrates، فأصبح من تلاميذه المعجبين به، وقد أثر فيه مذهب سocrates في الفضيلة، فأسس مدرسة خاصة في مكان يدعى «القونوسرغس Cynosargus» أو قاعة الهرجائن Hall of The Bastards وقد التفت من حوله الطبقات الفقيرة، مأخوذة بتعاليمه وبساطة طرق حياته، ويقول ديوجينيس لايرتيوس إن مؤلفاته تملأ عشرة مجلدات، ولكن لم يصلنا منها غير نتف قليلة.

(٢٣) ترنر في «تاريخ الفلسفة» ص ٨٩، ٩٣.

(٢٤) «نشوء أوربا العقلية» ص ١٨٢، ١١٤، وص ١١٤، ج ١.

(٢٥) في كتابه «تاريخ الفلسفة».

(٢٦) «المعجم الإنسيكلوبيدي» ص ١٥٥، ج ٤.

(٢٧) «موسوعة الدين والأداب» مادة «Hedonism» فلسفة، ص ١٥٥، ج ٤.

(٢٨) عن «المعجم الإنسيكلوبيدي» ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢٩) «وندلبند Windelband» في كتابه «مقدمة الفلسفة»، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣٠) «نشوء أوربا العقلية» ج ١، ص ١١٤.

(٣١) ترنر «تاريخ الفلسفة» ص ٩٣ و ٩٨.

(٣٢) ترنر: «تاريخ الفلسفة» ص ٩٣ و ٩٨.

(٣٣) ديوجينيس لايرتيوس.

(٣٤) «موسوعة الدين والأداب» ج ٤، ص ٣٨٣.

(٣٥) الأستاذ روبرتسون في كتابه «تاريخ حرية الفكر» ص ١٨٣، ج ١.

(٣٦) «ديوجينيس لايرتيوس» ج ١٠، ص ١٣٦.

(٣٧) «مطرونورس Metrodorus» مسقط رأسه «خيوس Chios» وكان أحد أركان المذهب الذري — أي مذهب القائلين بالذرات — ويحتمل كثيراً أنه كان من تلاميذ ديمقريطس نفسه، فاعتقد مذهبة في الذرات والخواص وتعدد العوالم، ولكنه قال إن النجوم تتكون بين يوم وآخر من رطوبة الهواء وتأثيره بحرارة الشمس، أما ميله إلى الشك والبرهان عليه، فعبارة نقلها فيقرنون في كتابه «الأكاديميون» (ج ٢، ص ٢٢) إذ يقول: «إننا لا نعرف شيئاً بل إننا لا نعرف إن كنا نعرف أو لا نعرف». وقوله: «إن الإنسان إنما يدرك من الأشياء ظواهرها كما تلوح له».

- (٣٨) ترنر: «تاريخ الفلسفة» ص ١٨٠-١٨٢.
- (٣٩) «موسوعة الدين والآداب» ج ٦، ص ٥٦٧.
- (٤٠) «ديوجينيس لايرتيوس» ج ٢، ص ٩٤.
- (٤١) «موسوعة الدين والآداب» ج ٤، ص ٣٨٣.
- (٤٢) ديوjenis لايرتيوس ج ٢، ص ٩٦، ٩٧.
- (٤٣) أي أرسطوطاليس، وأساطغيرة مسقط رأسه.
- (٤٤) إردمان في كتابه «تاريخ الفلسفة».
- (٤٥) قد يدعى في بعض المؤلفات «بيوس Bios» فليلاحظ ذلك.
- (٤٦) زلر، «خلاصة تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١١٥.
- (٤٧) زلر، «خلاصة تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ٢٢٨.
- (٤٨) «طيليس Thales» غير «طاليس»، واسم الثاني عُرب خطأ، والواجب أنه يرسم ثاليس، وهو فيلسوف يوناني آسيوي ومن أول رواد الفكر الإنساني.
- (٤٩) روبرتسون «تاريخ حرية الفكر» ص ١٨٣، ج ١.
- (٥٠) «ديوجينيس لايرتيوس» ج ٢، ص ٩٩.
- (٥١) «ديوجينيس لايرتيوس» ج ٢، ص ٩٩.

## الفصل الرابع

# نقود ومقارنات

«أما السبب الذي حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطوبيس، فيرجع — على الأرجح — إلى أن ابن قورينة بدأ يعلم الهيرونية في أبسط صورها، فقال إن اللذة هي الخير الأسمى، وإن غاية الإنسان يجب أن تتجه دائمًا وفي كل آن إلى الحصول على أكبر قسط منها، وجهد ما تصل استطاعته، وهذه الصورة البسيطة غير المذهبة من المذهب الهيروني؛ هي التي قاومها سocrates، ونقلها عنه أفلاطون، وأنثتها في كتابه فليبوس..».

## أرسطوبيس وسocrates

إذا كان أرسطوطاليس قد أهمل ذكر أرسطوبيس تعيناً، واقتصر على أن يذكر من القورينيين أو دكوس وحده، فإنَّ الحكيم الأعظم سocrates قد عني به، وهذا يدل على أن أرسطوبيس كان قد تكون واكتمل أو كاد يكتمل قبل أن يموت سocrates، غير أن الواقع أن أرسطوطاليس إن أهمل ذكر أرسطوبيس فإنه لم يهمل مذهبة كما سنرى بعد.

أفرد «زينوفون Xenophon» باباً كاملاً في كتابه الذكريات Memorabilia خصه بمناقشة مذهب أرسطوبيس، كما فهمه سocrates ونقده، ذلك هو الفصل الأول من الكتاب الثاني من «الذكريات» وقد لخص حواراً وقع بين سocrates وتلميذه أرسطوبيس.

وملخص هذه المحاورة التي وضعها بعنوان «أرسطوبيس» أن سocrates قد توقع أنَّ أرسطوبيس يحاول الحصول على وظيفة في الحكومة، فأراد أن يظهر له رأيه في أن الاعتدال وضبط النفس صفتان ضروريتان في الرجل السياسي، فلما أظهر أرسطوبيس أنه إنما يصدق عن هذا، ولا يرغب إلا في أن يعيش عيشة هادئة لذريته، سأله سocrates: أيهما أسعد حلاً، الحاكم أم المحكوم؟ فيجيب أرسطوبيس بأنه لا يريد أن يكون حاكماً ولا

محكوماً، وإنما يريد أن يمتع بالحرية، فيبادره سocrates بأَنَّ مثل الحرية التي يطلبها لا تتفق ونظام الجمعيات الإنسانية، غير أَنَّ أرسطوبس يبقى مستمسكاً برأيه، ويقول بأنه سوف لا يظل في مملكة واحدة، بل سيعيش متنقلًا من مكان إلى مكان، فيظهر له سocrates ما في هذه المعيشة من مخاطر، وما يحْفُ بها من معاطب. ولكن أرسطوبس يرمي بالحق ألوئِك الذين يختارون حياة الكد والعمل في مناصب الحكومة، ويفضل عليهم ألوئِك الذين يختارون الحياة الهدأة البعيدة عن النصب، فيكون من أمر سocrates أن يظهر له الفرق بين الذين يكُونون مختارين، وبين الذين يكُونون مجردين، وأنه ما من خير أخلاقي إلَّا وله مقدمات من النصب والكَّ الطويل. ومن أجل أن يمثل لفكرته روى أسطورة «فرويدقوس Prodicus» السفسطائي التي سماها «حيرة هيرقل».

أما الأسطورة التي وضعها «فرويدقوس» فمحصلها أن هيرقل لما كان شاباً في أول أطوار الفتولة وعلى باب الرجالية؛ أي في ذلك الطور الذي يشعر فيه المرء بأنه عما قريب سيصبح سيِّدا حراً، أخذه ما يأخذ الشباب من تفكير في أمر الحياة، وفي أي من طرفيها يسير: طريق الفضيلة، أم طريق الرذيلة، فانتبذ بنفسه مكاناً موحشاً بعيداً عن جلة الناس، وقد أخذه هُم التفكير في اختيار أيٍّ من طرفي الحياة، وفيما هو جالس تراءى له شبحاً امرأتين مشووقتي القامة مضتنا تقدمان نحوه، وكانت إحداهما جذابة الملامح، مملوءة وقاراً وجمالاً، وقد حبَّتها الطبيعة بحسن الصورة وبهاء الطلعة المقرونة برصانة الحكمة، وكانت تتsshح ثواباً أبيض فضفاضاً، أما الأخرى فكانت ربلة ناعمة، ولكنها زورت ملامحها بالتبرج، لظهور أكثر جمالاً وبهاء، مما هي في الحقيقة، وأخذت تتصنع من الإشارات والحركات ما يزيد قامتها اعتدلاً، وكانت تنظر بعينين مفتوحتين، لا خفر فيها ولا استحياء، وقد اتَّسحت ثواباً تظهر منه تقاطيع جسمها الجميل، وقد أخذت تنظر من وقت إلى آخر في صورتها، ثم تتطلع لترى هل يراها من الناس أحد، وهل يعجب بجمالها مُعجِّبُ بها بل كانت كثيراً ما تلتفت وراءها، لترى هل يرتسם في ظلها شيء من محاسنها، وفيما هما تقدمان نحو هيرقل وهو في حيرة، تستبق الثانية الأولى إليه، وتأخذ في الحديث لتعريه على أن يتبعها دون الأخرى، وبعد أن تشرح له ما سوف يلقى فيها من لذة واستمتاع، يسألها هيرقل من تكون، فتجيبه: «إن الذين يصحبونني يسمونني السعادة، ولكن الذين يمدونوني يدعونني الرذيلة». وهنا تتقدمن إلية الأخرى (الفضيلة) وتقول له: «إنني أريد أيضاً أن أحدثك بحديثي». وتشرح له من واجبات الحياة الفضلى، وما في الفضيلة من مشاق، بيَّنَ أنها تُظهر له أيضاً ما فيها من جمال.

وفي هذه المحاورة التي يشرح فيها فروذقوس آراءه في الفضيلة والرذيلة، تنتصر الفضيلة — بالرغم من خشونتها — على الرذيلة — بالرغم من نعومتها — غير أن هيرقل يظل في تأمله، ولكن بعد أن تفتح له الأسطورة سبلي الدنيا، وكذلك يترك سocrates أرسطبس حراً في أن يختار أيهما يفضل في الحياة.

## أرسطبس وأفلاطون

عرفنا من قبل أنه لم يكن لدى القورينيين من حاجة لأن يثبتوا فوارق أساسية من حيث القيمة بين اللذائذ، ولا شك في أن كل ما وصل إلينا عنهم إنما يدل على أنهم كانوا على يقين من هذا الأمر، فقد نقل عنهم ديوجينيس لابريتنيوس (ج ٢، ص ٨٧) قولهم بأن لذة ما لا ترجح لذة أخرى، وكذلك المنابع التي تزودنا باللذة، فإن أحدها — مهما كان فيه من التبذل والإسفاف — لا يفضل غيره أو يفترق عنه من حيث القيمة.

نذكر هنا لنثبت أن الفرق بين القورينيين وبين أفلاطون من ناحية، وبين أرسطوطاليس من ناحية أخرى، ينحصر في أن الآخرين قد دافعوا عن فكرة الأمثال المجردة للقيم والحقيقة، وهي أمثال تسمو فوق الفكرة التي تجول في رءوس العامة من الناس.<sup>١</sup>

فإن الحوار المشهور في كتاب «فليبيوس» تأليف أفلاطون، والذي قصد به إمكان وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقية واللذائذ الخيالية، والموازنة بين هذه وبين مبدأ الفكريات الحقيقة، والفكريات الخيالية، إنما قصد به على الأرجح الإشارة إلى موقف القورينيين الفلسفـي.<sup>٢</sup>

ومن المفيد أن نلاحظ هنا أن ذلك الشك المرتجل الذي ظهر فيما كتب أرسطوطاليس وأفلاطون، هو الذي حمل القورينيين على أن ينفروا من البحث العلمي في الطبيعة، ومن مجرد التأمل الذي لا فائدة منه.<sup>٣</sup>

أما السبب الذي حمل أفلاطون وأرسطوطاليس على أن يقاوما مذهب أرسطبس، فيرجع — على الأرجح — إلى أن ابن قوريينة بدأ يعلم الهيدونية في أبسط صورها، فقال: إن اللذة هي الخير الأسمى، وإن غاية الإنسان يجب أن تتجه دائمًا وفي كل إلى الحصول على أكبر قسط منها، وجهد ما تصل استطاعته. وهذه الصورة البسيطة غير المذهبة من المذهب الهيدوني هي التي قاومها سocrates ونقلها عنه أفلاطون، وأثبتتها في كتابه «فليبيوس».

غير أننا نمضي في شرح آراء أفلاطون والتعليق عليها من حيث علاقتها بمبادئ القوريينيين، بحسب الترتيب الذي سقنا فيه هذا البحث فنبدأ بكتاب «ثياطيطوس» ونعقب عليه بكتاب «بروطاغوراس» ثم بكتاب «فليبيوس»، ونخت بكتاب «غورغياس» ثم بالتعقيبات الضرورية على كل ما يعنّ لنا التعقيب عليه.

كان للمذهب القوريوني الأثرُ البالغُ في كل المذاهب التي ذاعت في بلاد اليونان القديمة منذ عهد سocrates.

ونحن إذا اضطررنا إلى الكلام في علاقة هذا المذهب بنوادي الفلسفة الأخلاقية عند اليونان، فإنما نقصد إلى البيان عن تلاقي المذاهب من ناحية، وإلى شرح الملابسات التي تصحب ذيوع المذاهب من نقد وتقرير من ناحية أخرى.

ففي كتاب «فليبيوس» حاول أفلاطون – ولا يغيب عنّ أنه أحد أخذان أرسطوبس في التلمذة على سocrates – أن يضع فواصل بين اللذائذ الحقيقية واللذائذ الخيالية، فكأنه حاول بذلك أن يضع قاعدة جديدة لمذهب اللذة من ناحية، وأن يضع تقسيمًا للذائذ من ناحية أخرى، على الضد مما ذهب إليه القوريينيون، بل حاول أن يجعل تقسيمه للذائذ لا يتناول الكم والكيف ووحدهما، بل يتناول تصور اللذائذ وحقائقها، ثم إنك تجده يحاول بعد ذلك أن يضع مذهبًا جديداً في الفكريات فيقسمها على غرار التقسيم الذي وضعه للذائذ، ويقضي بأنَّ هنالك فكريات حقيقة وفكريات خيالية.

فكان من ذلك شعبة جديدة من شُعب المذهب الأفلاطوني العظيم، وفي كتابه «بروطاغوراس» تأثر كل التأثر بالمذهب القوريوني القائل بأن الحياة فن، وأن فن الحياة عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهدائة.

وفي كتابه «ثياطيطوس» تناول مناقشة النظرية القورينية في المعرفة، وحاول نقضها، أما في كتابه «غورغياس» فقد هاجم النظرية الهيدونية كما وضعها أرسطوبس، فكان ضعيفاً مضطرباً بعُد عن موازنته الهدائة، وتقديراته الرياضية. وسننظر في هذا كله عند موضعه من البحث.

ولقد يحسن بنا أن نُشير هنا إلى أن الكلام في مناقشة أفلاطون لنظرية المعرفة عند القوريينيين في هذا الموطن من البحث؛ سابق لأوانه، وكان الواجب أن نبقى على هذا حتى نتناول نظرية القوريينيين في «المعرفة» أولاً، ولكن الحاجة تلجمتنا إلى الكلام في هذا البحث لسبعين: الأول: أننا نتكلم عن أفلاطون والمذهب القوريوني، فالواجب أن نجمل القول في

ذلك. والثاني: أننا سوف نمضي في مقارنات نتناول فيها نظرية المعرفة عند القورينيين وعند أفلاطون. وهذا سبقي عليه حتى نصل إلى موطنه من البحث.

### أرسطبس وأفلاطون في كتابه «ثياطيطوس»

أشرنا عند الكلام في «أريطي وأرسطبس الصغير وغيرهما» (في الفصل الثالث) إلى أن النظرية القورينية في «المعرفة» قد ثبتت في عقل أفلاطون، وحاول نقضها في كتابه «ثياطيطوس Theatetus»، وعلى الرغم من أننا نكاد نؤمن بأنَّ أفلاطون لم يتطلع في كتابه هذا إلى رفض نظرية ما في المعرفة، إلا النظرية القورينية، فإنَّ أفلاطون لم يذكر اسم أرسطبس، ولا وأشار إلى النظرية القورينية في «المعرفة»، كما فعل تلميذه أرسطوطاليس من بعده لدى نقده نظرية الأخلاق القورينية في كتابه «الأخلاق». ولعل إهمال هذين القَلْمَينِ ذُكرُ أرسطبس فيما كتبوا وفيما تناولا من أوجه المذهب القوريني نقداً وإثباتاً؛ كان السبب الأول في أن العرب لم يعرفوا من أمر أرسطبس شيئاً يعتد به، حتى إن ابن القسطي في كتابه الصغير «تاريخ الحكماء» لم يترجم عن حياته إلا ترجمة قصيرة، لا تدل على أكثر من المعرفة بحقيقة مذهبة، مع أنه ترجم لرجال من اليونان كان يفخر كثير منهم أن يكونوا من تلاميذ أرسطبس، باستفاضة وبيان.<sup>٤</sup>

ولا شكَّ عندي في أن معرفة العرب باليونان كانت في أكثر الأمر عن طريق أرسطوطاليس وأفلاطون؛ لأنَّ أفلاطون «الإلهي» – كما كانوا ينعتونه – محبب إلى نزعاتهم، ولأنَّ أرسطوطاليس «المعلم الأول» – كما عرفوه – كان بمنطقه الاستنتاجي أكبر معوان على تقرير مسائل الجدل والكلام، والراجح أنَّ العرب ورثوا هذه التزعة عن السريان الذين نقل عنهم العرب في أكثر الأمر أعمال اليونان.

وما كان لنا أن نمضي في هذا البحث من غير أن نمهّد له بتعريف أولي يتناول نظرية المعرفة عند القورينيين، على الرغم من أننا سوف لا نتناول نظريتهم بالشرح إلا بعد أن نفرغ من الكلام في أرسطبس وأفلاطون، ثم من الكلام في أرسطبس وأرسطوطاليس، غير أن ضرورة التعريف بهذه النظرية في هذا الوطن يُلْجئنا إلى الإيجاز في شرحها، لنُبْقِي على البيان والإفاضة إلى محلهما من البحث.

ويكفي هنا أن نعرف أنَّ مذهب أرسطبس لم يزود الفكر الإنساني بنظرية فذة في الأخلاق لا غير، بل وضع نظرية في المعرفة Theory of Knowledge دَعَّمها أرسطبس، وتوسَّع فيها خلافاً، فكان لها أكبر الأثر في كلٍّ ما ظهر من صور الفكر الفلسفـي على مدار العصور.

أَمَا المُحَصَّلُ مِنْ هَذِهِ النَّظِيرَةِ فَيَكْفِيُ أَنْ نَعْرُفَ مِنْهُ أَنَّ الْقُوْرِينِيِّينَ كَانُوا يَقِيمُونَ نَظَرِيَّتِهِمْ فِي الْمَعْرِفَةِ عَلَى قَاعِدَةِ بَسِيَّةٍ تَنْحَصِرُ فِي قَوْلِهِمْ: «إِنَّ الْأَسَالِيبَ أَوِ الْكَيْفِيَّاتِ الَّتِي نَتَأْثِرُ بِهَا هِيَ وَحْدَهَا الَّتِي يُمْكِنُ مَعْرِفَتَهَا». وَلَا كَانَتْ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ هِيَ لَبُ النَّظِيرَةِ، كَفَى أَنْ نَقُولَ فِيهَا إِنَّ الْقُوْرِينِيِّينَ مَضَوْا فِي شَرْحَهَا مُسْتَعِينِينَ بِكُلِّ مَا يَخْطُرُ بِبَالِكِ مِنْ الْمُثَلِّ الَّتِي تَسْتَمِدُ مِنْ إِدْرَاكِ الْحَسْنِ، فَهُمْ يَقُولُونَ بِأَنَّنَا لَا نَعْرُفُ أَنَّ «الْعَسْلَ» حَلُو، وَأَنَّ «الْطَّبَاشِيرَ» أَبِيضُ، وَأَنَّ «النَّارَ» تَحْرُقُ، وَأَنَّ «السَّكِينَ» تَقْطَعُ، إِنَّمَا نَعْرُفُ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَمِثْلُهَا حَالَاتُ الشَّعُورِ الَّتِي نَشَعِرُ بِهَا؛ أَيْ إِنَّ لَنَا إِحْسَاسًا بِالْحَلَوَةِ، وَآخَرُ بِالْبَيْاضِ، وَتَالَّا بِالْحَرَقِ، وَرَابِعًا بِالْقَطْعِ وَهَكُذا، وَإِنَّ هَذِهِ الْحَوَاسِ هِيَ طَرِيقُنَا إِلَى الْمَعْرِفَةِ؛ أَيْ إِنَّنَا نَعْرُفُ الْأَثَارَ الَّتِي تَرْكَهَا فِينَا الْأَشْيَاءُ مِنْ طَرِيقِ الْحَوَاسِ، لَا مَا هِيَ حَقْقَةُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَاتِهَا.

وهنا يجدر بنا أن نعرف أصل حوار ثياطيطوس، وإنما نستطرد في هذا خاصة؛ لأننا سنحتاج إلى معرفته في شرح نظرية المعرفة عند القورينيين فيما بعد.

ثياطليطوس شابٌ من نُبغاء اليونان بُرز في الرياضيات والعلوم، جرح في إحدى المواقع الحربية في حصار من حول مدينة قورنثية ومرض في المعسكر مرضًا مميتًا، فأبدى رغبته في أن يَحَدُثْ به حَدَثُ الموت في وطنه؛ ولهذا نقل إلى ثغر ميغارة حيث قابله إقليدس الميغاري، فتحدث إقليدس في شأنه مع صديقه «طرفزيون Terpsion» — وهو أيضًا من تلاميذ سقراط — مبديًّا أسفه على أن تفقد بلاد اليونان نابغة مثل ثياطليطوس، وجَرَّهم الكلام إلى ذكر حديث اشترك فيه سقراط والرياضي ثيونورس القوريني وتلميذه ثياطليطوس، أشاد فيه سقراط بالمواهب السامية التي أبدتها التلميذ الشاب وعلائم النجابة والنبوغ التي آنسها فيه، وأراد إقليدس أن يرافق الجريح حتى إذا قطع جزءًا من الطريق ناله النَّصْبُ من عناء السفر، فاستقر رأيه على أن يستريح بعد طول الشقة التي قطعها ماشيًّا، وهنالك وفاه طرفزيون، وكان قد عاد من الريف، فانتهز طرفزيون هذه الفرصة ورَغَبَ في أن يسمع تفاصيل ذلك الحديث الذي المعنـا إلـيـهـ، فـأـجـابـهـ إـقـليـدـيسـ إـلـىـ طـلـبـهـ، وـأـمـرـ عـبـدـاـ كـانـ يـرـافـقـهـ أـنـ يـقـرأـ عـلـيـهـمـ نـصـ الـحـوـارـ.

والذي يعنينا من أمر هذا الحديث ما يتعلّق منه بمناقشة نظرية المعرفة التي قال بها القورينيون. لهذا نترك كل التفاصيل الأخرى بعد أن مهدنا بالتعريف عن أصل الحوار، لنسخلص من هذا الكتاب مجل النقود التي وجهها أفلاطون إلى النظرية القورينية في المعرفة على أن نذكر دائماً أن هذا الكتاب يعد في مقدمة كتب أفلاطون قوّة

تفكيرٍ ومتانةً أسلوبٍ، إذ جمع فيه بين خيال الشاعر ودقة المُنطِيق، وحيطة الفيلسوف، وفن المنشئ.

يببدأ الحوار بسؤال يوجه إلى ثياطيطوس وجواب يرد به ثياطيطوس على السؤال، وعلى السؤال والجواب يُبني الحوار وتقوم المناقشة، أما السؤال «فما هي المعرفة؟» وأما جواب ثياطيطوس فهو أن «المعرفة هي الإدراك».

ولا شك في أنَّ سocrates قد استخلص من جواب الشاب النابغة أنَّ تعريفه الأوَّلي للمعرفة مزيج من مذهب بروطاغوراس ومذهب أرسطو فحاول ببداهته أنْ يُخرج من الجواب اتجاهًا يدور من حوله الحوار، ويُسد به على مُحاوره طريق الخلوص إلى ما يريده من تقرير نظرية القوريينيين، فيتجه فكره تَوًّا إلى أن في الجواب شطرًا يمكن التسليم به، وشطرًا آخر فيه تناقض عقلي، وأنَّ الشطر الثاني إذا أُغيَّر ما هو جدير به من الاعتبار ذهب بكل أساليب المعرفة وببدتها، ولا شك في أن هذا التناقض العقلي يذهب فيما يذهب به، بالشطر الذي يمكن التسليم به من تعريف ثياطيطوس.

أما التناقض العقلي الذي استخلصه سocrates من هذا التعريف المجمل للمعرفة؛ فيرجع إلى أنَّ القول بأنَّ الإدراك هو المعرفة أو أنَّ المعرفة هي الإدراك يُجرِّ العقل حتَّى إلى التسليم بأنَّ شخصًا ما؛ يمكن أن يعرف ولا يعرف في آن واحد.

والمثل على هذا أنَّ شخصًا ما «إذا سمع» ألفاظًا من لغة غريبة عنه، فإنه «يدرك» الألفاظ، ولكنه لا «يعرف» ما تحمل من المعاني، فإذا راكه الجرس اللغظي يمكن أن يُعتبر «معرفة»، وجهله المعاني يمكن أن يعتبر «لامعرفة»؛ فهو «يعرف» و«لا يعرف» في الوقت نفسه. وكذلك إذا «دعا» الإنسان لفكرة مُدرَّگًا من المدركات التي لم يكن يعرفها، فقد يمكن أن يقال إنه «يعرف»، وبمعنى آخر إنه «لا يعرف».

أما المعنى المجمل في التعريف فيتضمن احتمالين:

الأَوَّل: القول بأنَّ «مَلَكَةَ الإدراك» هي الملكة الوحيدة التي تستخدم لاستيعاب المعرفة، وفي هذا إنكار ملكة أخرى، أظهر في صفاتنا العقلية من الإدراك، هي ملكة «التنكر» أو بالأحرى «الذاكرة».

والثاني: أن مادة الإدراك هي المادة الوحيدة التي تتكون منها المعرفة.

ولا شك في أنَّه ليس من شأننا هنا أن ندرج إلى التفاصيل ومناقشة الآراء، ويكتفي أن نشير إلى حقائق لا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث:

**الأولى:** أنَّ أفالاطون بعد أن يخلص من مناقشة التعريف الأول، يلجأ إلى تعريف ثانٍ، محصله أن «التصور الصحيح (كالآراء والعقائد) هو المعرفة»، وبعد أن يمضي في مناقشة هذا التعريف، ويدلف إلى القول بأنَّ الآراء الصحيحة تناقضها الآراء الفاسدة، وأن العقائد الصحيحة تناقضها العقائد الفاسدة، يخلص من هذا التعريف إلى تعريف ثالث — بعد أن يمهد له بمناقشات طويلة — مجمله أن «المعرفة عبارة عن آراء صحيحة يؤيدها الإيضاح».

**الثانية:** أنَّ كثيراً من المؤلفين يعتقدون أنَّ هذا الحوار برمته لا أصل لوقائعه، وإنما هو من وضع أفالاطون؛ إذ حاول أن يناقش فيه كل الاحتمالات والمواضي التي تؤدي إليها نظرية المعرفة عند القوريينيين.

**الثالثة:** أن تأثير المذهب القوريوني في نواحي الفكر قديماً وحديثاً كان شاملًا، وأن إهمال ذكر مؤسسه ورجاله كان مقصوداً؛ لأنَّ سباب سوف ندلُّ بها في موضع آخر.

**الرابعة:** أننا لا نثبت هنا شيئاً ضد رأي القوريينيين، ولا ننفي شيئاً من نقد أفالاطون، وإنما نبني على هذا إلى ما سوف نكتب في شرح نظرية المعرفة القوريونية.

### أرسطبس وأفالاطون في كتابه «بروطاغوراس»

في كتاب أفالاطون الذي سماه «بروطاغوراس» موضعان يصح أن نرجع إليهما في هذا البحث: الموضع الأول: وزن اللذة والألم، والموضع الثاني: هيودونية أفالاطون.

أما الموضع الأول فقد ألمعنا إليه عند الكلام في أرسطبس وجرمي بنتام (في الفصل الثالث) إذ أثبتنا ما يلي:

وعلى هذا يصبح «فن الحياة» عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة على الصورة التي استنتجها أفالاطون في آخر كتابه بروطاغوراس، وهي صورة حَقَّة تقوم على فلسفة سocrates، ولكن أفالاطون لم يؤمن بما استنتاج من فلسفة أستاذه، إيماناً صريحاً كاملاً.

ولأفلاطون في كتابه «بروطاغوراس» اتجاهان، ففي أولهما يتجه إلى الكلام في الفضيلة، أمّا في الثاني فينصرف إلى وزن اللذة والألم، ولعله في هذا الموطن قد استنتج من فلسفة أستاذه سقراط كل ما استنتاج خدنه وقرينه أرسطوبيس، على أنه لا يبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر باستنتاج أرسطوبيس المباشر في فلسفة اللذة، فوعى بعض ما يترتب عليها من النتائج، فلما وصلت المناقشة في كتاب «بروطاغوراس» إلى موقف يؤدي ممتنقاً إلى فكرة أرسطوبيس، لم يكن من مندوحة أن يبرز الوعي الذي وعاه أفلاطون من فلسفة خدنه، ويظهر في ميدان الصراع الفكري فتصبح الحياة عند أفلاطون «فنّاً» ويكون هذا الفن ضرباً من الأقيسة والاستنتاجات الهدائة.

ولكن كيف تدرج البحث ليصل إلى هذه النتيجة؟ كان أول التدرج في البحث، أن سقراط حاول أن ينقض قولًا «سوقياً» يتلخص في أن الإنسان يخطئ مختاراً، وأنه يعرف «الخير»، ولكنه يتنكب الخير باختياره إذا استقوت عليه «اللذة» أو بعض الشهوات الأخرى كالغصب أو الخوف أو الحب أو الحزن، ويأخذ بعد ذلك سقراط في محاولة أخرى يريد أن يخلص من طريقها إلى البرهنة على أن «للعقل» السلطة العليا، والمنزلة الأولى في توجيهه سلوك الإنسان، وعلى هذا يوافق بروطاغوراس.

غير أن موافقة بروطاغوراس على قول سقراط هذا، تُسوق المناقشة إلى أفق آخر، يدلّ فيه سقراط إلى بحث فكرة شائعة مجملها أنَّ الإنسان غالباً ما يعرف «الشر» وأنَّ «الشر»، ولكنه يفعله، ويصف هذه الفكرة بأنها أضحوكة مزريّة، ثم يحاول أن يبرهن على هذا، فيقول بأن كل إنسان إنما يعمل في سبيل الحصول على «آخر»<sup>٠</sup> ما يتمنى لنفسه، وأنَّ هذا يحمل الإنسان على أن يجعل اللذة موازنة للخير، والألم موازناً للشر، ومن هنا ينحصر عمله في الحصول على أكبر قسط من اللذة، وأقل قسط من الألم، ولذلك تراه يتفادى اللذائذ أحياناً، ما دامت تؤدي إلى آلام ترجحها، أمّا المعنى الذي نستنتجه من قول البعض بأنَّ الإنسان إنما تستقوى على مشاعره اللذائذ، فإنه لا يدل في الحقيقة إلا على أن اللذائذ التزيرة ما دامت قريبة، وفي متناول اليد، تُفضِّل دائمًا على اللذائذ العظيمة، ما دامت بعيدة التناول، والسبب في هذا أن قرب اللذائذ يضخمها، كما يضخم القرب الأحجام، وفي مثل هذه الحالات قد يخدع العقل وتفسد أحکامه، على أنَّ الأخطاء التي قد تنتج عن خداع العقل، يمكن أن يتلافاها كل من في مستطاعه أن يزد، وأن يقيس وأن يقدر تقديرًا صحيحاً؛ حالات اللذة والألم، وعلى هذا يصبح السلوك الواجب اتباعه في الحياة، نوعاً من الموازنات أو الأقيسة، وبالأحرى ضرباً من الحكمة أو المعرفة.

أما الحالة المضادة لهذه؛ وهي الحالة التي تستقوى فيها اللذة أو المشاعر على الإنسان و تستبده، فما هي إلا الحمق والجهالة، ولا شك في أنها أدنى الجهات جميعاً.  
ننتقل من ثم إلى الموضع الثاني لنتكلم في هيدونية أفلاطون، ولنبين عن اتجاهه التفكيري، ولنُظْهِر الفارق بينه وبين أرسطبس من حيث النزعة والاتجاه.

يُظهر أفلاطون في آخر كتابه «بروطااغوراس» شَكَّه في أنَّ اللذة والألم يشملان كل ما نعني «بالخير والشر» ويعقب على هذا بقوله: «إننا لا نقصد بالأغراض عادة إلا اللذائذ والآلام، وما يتعلّق بهما من الميل والرغبات، وإن كل المخلوقات الحية إنما تعمل جاهدة في سبيل هذه الأغراض مدفوعة إليها بانفعالاتها». ولهذا يمضي أفلاطون في تعداد اللذائذ والآلام، ويقارنها بعضها ببعض، من حيث عددها وامتدادها وقوتها، ثم يقول بأننا نختار الآلام الضئيلة، إذا ترتَّبت علينا لذائذ عظيمة، ولكننا لا نختار اللذائذ الضئيلة، إذا ترتَّبت علينا آلام عظيمة، وهنا يُشير إلى الحالة السلبية في السلوك، وهي الحالة التي نختارها لتحلَّ محلَّ الألم، ولكننا نرفضها، إذا حاولت أن تحل محلَّ اللذة.

ولقد حاول أفلاطون، بعد هذا، أن يثبت أنَّ أمْتع حالات الحياة حالة تتنىنا ذلك الثواب الذي نتَطَلَّع إليه جميماً، والذي ينحصر في أن ترجح مسراًًاً أحزاناً، ولا شك مطلقاً، في أنَّ بين هيدونية أفلاطون وهيدونية أرسطبس، أصرة ونسباً قوياً، ولكن الفارق ليس في العنصر الذي تقوم عليه هيدونية كل من هذين العَلَمَين، بل في النزعة العقلية التي تُدخل أفلاطون في حيز الآلهيين وأرسطبس في حيز الإنسانيين؛ فتجعل الأول ينظر في المثاليات، والثاني ينظر في الحقائق الواقعة.

### أرسطبس وأفلاطون في كتابه «فليبيوس»

أوردنا عند الكلام في «أرسطبس والكلبيين» (في الفصل الثالث) ما يلي: قصد «أفلاطون في كتابه «فليبيوس Philebus» أن يحاول وضع فواصل بين اللذائذ الحقيقة واللذائذ الخيالية، والموازنة بين الفكريات الحقيقة، والفكريات الخيالية، ويرجح أن أفلاطون لم يقصد بهذا البحث إلا الإشارة إلى موقف القوريينيين الفلسفية.

ثم أثبتنا ما يأتي: «أما السبب الذي حمل أفلاطون وأرسططوطاليس على أن يقاوماً مذهب أرسطبس، فيرجع إلى أن ابن قورينة كان قد بدأ يعلم الهيدونية في أبسط صورها، فقال إنَّ اللذة هي الخير الأسمى، وإن غاية الإنسان يجب أن تتجه دائمًا وفي كل أنَّ إلى الحصول على أكبر قسط منها، وجهد ما تصل استطاعته، وهذه الصورة البدائية غير

المذهب في المذهب الهيدوني؛ هي التي قاومها سocrates ونقلها عنه أفلاطون، وأثبتتها في كتابه «فليبيوس».

هذه هي الفقرات القليلة التي أشرنا بها إلى كتاب فليبيوس في البحوث السابقة، ولا شك في أن متابعة البحث في كتاب «فليبيوس» واستخلاص الموضع التي يمكن أن يكون أفلاطون قد أشار فيها تلميحاً أو توضحياً إلى موقف القورينيين الفلسفية، يدعونا إلى النظر في الكتاب بحيث نتدرج عند النظر فيه، من موقف إلى موقف، ما دام ذلك يسلم بنا إلى الكلام في ما نقصد إليه من هذا البحث.

ولهذا لا نجد مندورة عن أن نمضي في البحث على طريقة ألقنها من قبل، وجرينا عليها في الكلام على كتاب «بروطاغوراس» وكتاب «ثياطيطوس».

إن العنصر الحقيقي الذي يؤلف صلب الحوار ينحصر في «الخير» أو كما سُمي «الخير الأسمى»، ويقوم الحوار بين طرفين: أحدهما يؤيد أن الخير في «اللذة»، والآخر يؤيد أن الخير في «المعرفة».

ولا شك في أن أفلاطون في مثل هذا الموقف يجنب دائمًا إلى القول بأن المعرفة وحدها يمكن أن تكون مصدرًا للسعادة، حتى إذا أغضبنا عن كل ما يحتمل أن تنتجه من مكبات اللذة، وعلى هذا لا تكون «المعرفة» منافية للذلة على وجه عام.

غير أنه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن القول بأن قياس المعرفة بالخير، وجعلهما متساوين من هذه الناحية، قول قد سُبق به أفلاطون؛ لأنَّه يرجع في الواقع إلى مقررات «إقلidis الميغاري» الفلسفية، ثم نقله عنه الكلبيون، ولكن أفلاطون يحاول أن ينزل من قيمة هذه «الموازنة الفلسفية» فيقول بأن لا «اللذة» وحدها، ولا «المعرفة» وحدها، يمكنهما منفصلتين أن تنتجا السعادة، ذلك بأنَّ السعادة دائمًا وحيثما وجدت، لن تكون إلا مزيجاً منها.

وفي هذا الموقف يرجع أفلاطون إلى أسلوب كثر ما عمد إليه في كتابه «الجمهورية»، وهو أسلوب أقرب ما يكون إلى الأسلوب العلمي التحليلي، وبالآخر أسلوب التفريق بين المقولات ثم وزنها ومناقشتها، فهو يجرد حياة اللذة من كل ما يحتمل أن يمازجها من «الذكاء»، ويجرد الذكاء من كل ما يحتمل أن يمازجه من اللذة، ثم يقارن بعد ذلك كلاً من الحياتين، إذا اتفق أن شخصاً حاول أن يحيا إدحاهما، فيبهن على أن حياة اللذة لا تخفى المرء، بقوله إنَّ الذاكراً وحياة الترقب (الأمل والرجاء وما إلىهما) يُضيّبان أكبر نبع يمكن أن يفيض علينا باللذائد، وإن شخصاً – إذا اتفق وكان على ما وصف أفلاطون

أو بالأحرى على ما تخيل – يصبح مجرد إسفافه الشعوري؛ لا يفترق عن الحيوانات الدنيا، كالاصداف والحيوانيات البحرية.

وأما الناحية الأخرى – ويعني بها الحياة العقلية الصرفة (الذكاء) – فإذا لم يمسها ريح من اللذة والألم، فإنها لا تكون أكثر من جمود، يُفقدُ معه الإحساس والشعور، ولا يحاول أفالاطون في هذا الموطن أن يحل هذه الحالة التي تخيلها، وإنما يرفضها على أنها غير خليقة بالإنسان.

وبعد أن يفرغ أفالاطون من التدليل على ضرورة هذا التمازج يعمد إلى الكلام في القيمة النسبية التي تكون لكل من العنصرين، وهنا يضطر إلى أن يغوص بك إلى الأعمق القصبية من «طبيعة الأشياء»، ولأول وهلة يسقط بك على أمرتين معينتين: اللامتناهي والمتناهي.

ولا شك في أن أفالاطون إنما يتأثر في موقفه هذا بالفيثاغوريين وبالفيلسوف «فيليولاوس Philolaus» وكان فيليولاوس هذا من معاصرى سocrates، فيقرر أفالاطون أن كل شيء فيه كثافة يعتبر في حيز «اللامتناهي»؛ لأن درجات الكثافة تتضمن حقيقة الاستمرار في التجزئة إلى غير حد، أما كل الأقيسة والأعداد وكذلك الفكريات التي تتضمن بالضرورة أقيسة وأعداداً، فتدخل في حيز المتناهي، ومن تمازج الأصلين أو المؤثرتين، أو بالأحرى الكائنين، اللامتناهي والمتناهي، ينتج كل ما ترى في الطبيعة من جمال وقوة وكل ما تلمح من نظام واطراد إلى غير ذلك مما يمكن أن تستبينه في الأشياء.

هنا ينتقل أفالاطون إلى أوج آخر يقرّر فيه أن مزج المؤثرتين الذين ذكرناهما «اللامتناهي والمتناهي» ينتج مؤثراً ثالثاً، ثم يضيف إلى هذه المؤثرات الثلاثة مؤثراً رابعاً هو «العامل» الذي ينتج من امتصاص المؤثرتين الأولين: «اللذة والمعرفة».

وبهذا يكمل أفالاطون مذهبة في المؤثرات أو «العوامل الأربع» التي تتسلط على الكون كله، ومن ثم يضع قاعدة للمقابلة بين القيم Values، وعلى هذا يقضي بأن اللذة والألم ضربان من ضروب الأشياء «اللامتناهية» ولذا يضعهما في مرتبة أقل من مرتبة «المعرفة» التي هي عنده في المرتبة الأولى من الشأن؛ لأنها تدخل في حيز المتناهي.

ولا شبهة في أن تدرج هذا البحث كان لا بد من أن يجر أفالاطون إلى البحث في طبيعة اللذة والألم، فما هي اللذة؟ وما هو الألم؟ سؤالان لم نعثر فيما خلف أرسطبس على جواب لهما.

فإذا كانت اللذة عند أرسطبس حركة لطيفة، والألم حركة عنيفة، فما هي إذن طبيعة هذه الحركة، وكيف تحدث؟ ما هي أسبابها، وما هي نتائجها؟ أما أفالاطون

فيجيب على هذين السؤالين؛ فيقول: إن الألم ظاهرة تصاحب انحلال الوحدة التي يُحدثها تمازج المؤثرين الرئيسيين: «اللامتناهي والمتناهي» وإن اللذة ظاهرة تصاحب رجوع المؤثرين إلى وحدتها.

ومن ثم يمايل بين اللذة والألم القائمين على الحالات الطبيعية، باللذة والألم الناتجين عن الترقب؛ أي القائمين على الحالات النفسية، ويدخل مع هذين حالة ثالثة؛ هي حالة الحياد الانفعالي، و يجعلها خاصة بالحياة العقلية، ولتساميها عن القدرة البشرية خصًّ بها الآلة، فإذا كانت في الإنسان، فلا أقلَّ من أن تكون لها المرتبة الثانية من المراتب التي قسم بها أفلاطون مؤثراته هذه.

أمَّا ما يستنتج أفلاطون من هذا البحث التركيبي الرائع فجملة نتائج نفسية لها روعتها، ولها فخامتها الجديرة بعقل الفيلسوف الآلهي.

يقول بأنَّ «اللذة» الروحية – أي التي لا تختص إلا بالروح – تكيفها الذاكرة، غير أنَّ مرمرى «الذاكرة» لا يقتصر على تلك الآثار التي تؤثر في الأجسام وحدها، والتي تنتمي قبل أن تتصل بالروح، وإنْ فلا بد من أن يتزود المرمى أو الهدف أو الغرض الذي تحول نحوه الذاكرة بتلك «الخلجان» التي تتمشى خلال البدن والروح معاً، والتي تسمى الأحساس، فإن هذه الأحساس تخزنها الذاكرة، وهذه الذكريات Recollections هي النبع الحقيقي الذي يفيض علينا باللذائذ الروحية؛ أي النفسية، التي يميزها أفلاطون من اللذائذ التي تقوم على الرغبات، ولا ينكر أفلاطون مع هذا أنَّ عنصراً نفسياً؛ أي روحياً، إنما يتغلغل في صميم الرغبات والميول الإنسانية، هو عنصر الترقب، أو «المرغوب فيه»، ومن هنا تنتج اللذة، أو يحدث الألم بنسبة الأمل أو اليأس من الحصول على الرغبات أو الشك في الحصول عليها، ومع هذا فإن في الرغبات عنصراً أصيلاً من عناصر الألم، لا فرار منه بحال من الأحوال.

ومن هنا يصل أفلاطون إلى الكلام في اللذائذ الحقيقة واللذائذ الخيالية، فتستقوى فيه روح الأديب الشاعر على روح العالم المترن الذي عهده في المقررات السابقة، فيقول بأن اللذائذ والألام الخيالية إنما تأنسها في الأحلام، وهذه المفارقة لا يجب أن تتنزع منها روح التقدير السامي لتحليل أفلاطون الرائع حقيقة اللذة والألم.

والمحصل أننا لم نستطرد في هذا إلا لنظهر إلى أي حد بلغ تأثير المذهب القوريني في عصر أفلاطون وأرسطوطاليس، وإلى أي مدى تغلغل في أفكار العظاماء.

## أرسطبس وأفلاطون في كتابه «غورغياس»

لم تكثُر الأوهام في كتاب من كتب أفلاطون، كما كثُرت في كتاب «غورغياس»، وهذا على قدر ما أستطيع أن أحكم من دراسة أولية لهذا الكتاب، غير أنَّ الذي يهمُنِي الرجوع إليه في هذا الموطنَ وهمَانِ، حاول أفلاطون أن ينْقُضَ بهما النظرية الهيدونية.

أما الوهم الأول فقول أفلاطون: إنَّ اللذة ينْبغي أن لا تُعد من الخيرات أو من الأشياء الطيبة؛ لأنها إذا عدت من الخيرات أو من الطيبات إذن لوجَبَ أن يكون للأخير منها أكبر نصيب؛ لأنَّ وسمَّهم بالخير، إنما يكون لأنَّهم يساهمون في الخيرات.

وأما الوهم الثاني: فيرجع إلى الطريقة التي حاول أن يدلل بها على الوهم الأول، فقد نَهَبَ في هذا التدليل مذهب أن نصيب الرجل الطيب من اللذة أقل من نصيب الشرير، ونصيب الرجل الشجاع منها أقل من نصيب الجبان، وأنَّ الطيبين والشجاعين ينالهم من الألم أكثر مما يصيب الآخرين منه، وعلى هذا النهج يمضي أفلاطون في هذا الموضع من الحوار فيجري في الأكثر على طريقة خطابية تؤدي إلى ضعف بين في أسلوب البرهنة الذي اتبَعَه ليُنقُضَ الهيدونية.

أما ما يستلتفت نظر الباحث في كل هذا؛ فحقيقة أنَّ عقول الفلسفه كانت قد اتجهت في ذلك العصر إلى وزن الهيدونية وتقويمها من كل نواحيها، وفي هذا دليل أوفي على ما كان لها من أثر و شأن في مذاهب الفلسفة القديمة.

## أرسطبس وأرسطوطاليس

جاء فيما كتبنا في «الرسول الجديد» (الفصل الثالث) ما يلي:

غير أننا إذ نرى أنَّ شاباً من أفذاد العالم الإنساني — لا من أفذاد اليونان وحدهم، ومن معاصري أرسطبس — درس نظرياته ومبادئه لا على وجه التعميم، بل على وجه الاختصاص، وأنه ناقش فيها، ونقد بعض الأسس التي تقوم عليها؛ يذهب من روعنا كل شك في أن مذهب أرسطبس ونظرياته قد كُتبت وجُمعت بين دفتري كتاب أو ضمنت صفحات كتب عديدة، وإن ثقتنا بهذا القول تصبح في موطن اليقين، إذا عرفنا أن ذلك الشاب الذي عاصر فيلسوفنا في أخريات أيامه، هو المعلم الأول أرسطوطاليس لا أحد غيره.

ولقد يجمل بنا أن نذكر أنَّ أرسطوبيس كان يعلم تلقاء أجر، وأنَّ هذا كان سبباً في أن يلحقه أرسطوطاليس بالسفسيطائين، فلما أهمل أرسطوطاليس ذكر أرسطوبيس في كتابه «الأُخْلَاقُ إِلَى نِيَقُوماَخْس» ولم يذكر من أتباعه إلَّا أودكُس الهيدوني المتقشف، وذلك عندما شرع ينقد مذهب القوريينيين الأخلاقي، ويناقش في مبادئ المذهب تفصيلاً وجملة، من غير أن يُعير الأشخاص أيَّ التفات، ذهب بعض النقاد ومن ينظرون في تاريخ المذاهب الفلسفية إلى القول بأنَّ أرسطوطاليس لم يذكر أرسطوبيس بالاسم إلَّا احتقاراً لشأن السفسيطائين، الذين كان يعتقد أنَّ أرسطوبيس واحد منهم، غير أنَّ عندي بعض تقديرات أخرى يمكن أن يُعزى إليها تعمُّد أرسطوطاليس إهمال ذكر الفيلسوف القوريوني العظيم أعدُّها هنا إِتَّماماً لفائدة البحث.

أولاً: أنَّ أرسطوطاليس ناقش في أكثر من مذهب في كتابه «الأُخْلَاقُ إِلَى نِيَقُوماَخْس» فكان أقلَّ المؤلِّفين ذكرًا لأسماء الفلاسفة وأصحاب المذاهب التي ناقش فيها.

ثانياً: أنَّه كان يُعنى بالفكريات والنظريات دون أصحابها، فإنه على كثرة ما ناقش في مبادئ المذهب القوريوني لم يذكر اسم أودكُس إلَّا عَرَضاً.

ثالثاً: أرجح أنَّ أرسطوطاليس لم يذكر أودكُس في كتابه إلَّا لأنَّ هذا الفيلسوف كان من القوريينيين نسيجاً وحده، فإنه كان هيدونيًّا من أصحاب اللذة، وفي الوقت ذاته متقشف يدعو إلى المثل العليا على نفس القاعدة التي دعا بها أرسطوطاليس.

رابعاً: أنَّ علاقات أرسطوبيس الشخصية بأهل زمانه، مما لا يجعل للصداقة بينه وبين أرسطوطاليس من محلٍّ، فإنه كان محرباً من كثير من قيود العرف التي يقدسها أرسطوطاليس، وكان إياحياً بعض الشيء كما يستدل على هذا من علاقته بـ«لايس» القوريئية، إحدى خليعات أثينا بل ومن خليعات التاريخ اللاتي يذكرهن أصحاب التراجم والموسوعات الكبرى؛ لبعد صيتها في الخلاعة، حتى لقد ضرب المثل بها في التبُّدل، فقد ثبت أنَّ أرسطوبيس كان من عشاقها ومخالطيها المعروفيين.

فإذا أضفنا إلى هذه التقديرات أنَّ أرسطوبيس كان يعلم بأجر، فعُدَّه أرسطوطاليس من السُّفْسُطَائِيِّين؛ عرفنا على الإجمال السر في أنَّ يُعنَى أرسطوطاليس في كتابه بالذهب دون صاحبه.

وهذا يدل أوضح دلالة على أنَّ أرسطو كان يقدِّر أرسطبس كفيلسوف، فناقش في مذهبه وترك اسمه، وأظن أنَّ محمل هذه التقديرات يكفي لتعليق السبب في أنَّ يهمل المعلم الأول ذكر القوريني العظيم.

أما الوجوه التي ناقش فيها أرسطوطاليس مذهب أرسطبس، فنمضي في ذكرها متخذين من المصادر التي بين يدينا – على قلتها – عمدة في البحث.

و قبل أن نمضي في هذا أرى أنَّ أنبئ إلى حقيقة تؤيدها كثير من المرجحات ولا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث، وهذه الحقيقة هي أنَّ أرسطوطاليس ناقش في أبسط صورة لابست مذهب أرسطبس، والواقع أنه نقد الناحية التي قال فيها أرسطبس بأنَّ اللذة هي الخير الأسمى، وأنَّ غاية الإنسان يجب أن تتجه دائمًا وفي كل آن إلى الحصول على أكبر قسط منها، وجهد ما تصل استطاعته، ولا ريبة في أنَّ هذه الناحية هي التي نقدتها من قبل سocrates، وهي بعينها الناحية التي نقدتها من بعد أفلاطون، وهي بعد هذا كله صورة المذهب البدائية.

على أنَّ هناك ظاهرة أخرى يجب أن نعيها، فإنَّ نقد سocrates كان عاماً مجملًا، ونقد أفلاطون كان نتفاً، فظهر مفرقاً بين كتب عديدة، كما تناول نواحي مختلفة من مذهب أرسطبس، ولذا تناوبت عليه حالات من القوة والضعف، والبيان والغموض، ونهوض الحجة مرة وسقوطها أخرى، أما نقد أرسطوطاليس فكان أقرب ما يكون إلى النقود التي استولت عليها الروح الأكاديمية العميقـة، على الرغم من أنَّه تناول النواحي الأولية البدائية من المذهب، ولا شك مطلقاً في أنَّ هذا التدرج كان يتبع تدرج المذهب نحو النضوج، كما أنَّني لا أشتبه مطلقاً في أنَّ المذهب إنما نضج بعد عصر أرسطوطاليس، وبعد موت أرسطبس.

لهذا أعتقد أنَّ نقد المذاهب الفلسفية والعلمية إنما يكون أقرب إلى الكمال إذا وُجه إلىهما بعد أن تلابسها أنضج الصور، وأنَّ المذاهب – فلسفيةً كانت أم علميةً أم أدبيةً – يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين، شأنها في ذلك شأن التاريخ.

ذلك لأنَّ تطُور الاتجاهات العقليةً، ونشوء المبتكرات واتساع أفق المعرفة، كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم النواحي الغامضة من المذاهب القديمة، زد إلى هذا أنَّ رواد الفكر يُخَصُّون عن تبيُّن الحقائق تماماً، وهم لا يرون منها إلا ما يرى الخائف الوجل في مفازة موحشة، فقد تتراءى له خيالات وأشباه تتصارع في نهاية الأفق، ولك أنَّ تصور لنفسك بعد هذا إلى أي حد يصل جهد الرائد ليستخلص الحقائق من الخيالات، ويتبين

الأجسام المادية من الأشباح، والنقد الذي يوجه إلى المذاهب التي يضعها الرواد، لا يخلص من الشوائب التي لن تسلم منها المذاهب المنقودة ذاتها عند أول وضعها، وإن يكون ما في نقد المذاهب الناشئة من ضعف واضطراب؛ راجعاً - في أكثر الأمر - إلى ضعف عناصر المذاهب المنقودة ذاتها.

أما إذا أردنا أن نستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي، وبين فلسفة أرسطوبيس فواجب علينا أن نمضي في ذكر الوجوه التي تثبت العلاقة والاصرة بينهما في أخلاقيات أرسطوطاليس، وأن ننقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل من فاسفته الأخلاقية بمذهب الفيلسوف القوريني، ونستطرد في الموازنة بينهما كلاما دعت الضرورة إلى ذلك، ولنبدأ بمعقول السعادة عند أرسطوطاليس، نقلًا عن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس»، ترجمة أستاذنا الكبير أحمد لطفي السيد باشا، عن الباب الرابع جزء أول، ص ١٨٩-١٩٥.

بدأ أرسطوطاليس ببيان ما هو الخير، فقال بأنَّ الخير يختلف باختلاف العمل، وتبعًا لاختلاف الفنون، فهو في الطب غيره في الفنون العسكرية، فإنَّ كان الخير في الطب هو الصحة، وفي الحركات العسكرية هو الظفر، فهو في البيت فن العمارة، وهو غرض آخر في فن آخر؛ إذن فالخير هو عبارة عن الغاية التي تتبعى، ومن أجل هذه الغاية يعمل الإنسان باستمرار كُلَّ الأشياء التي تؤدي إليها. ولكن إنسان غاية تتجه إليها أعماله، وهذه الغاية هي الخير الذي يستطيع الإنسان أن يتعاطاه، فإذا وجدت عدة غaiات فمجموعها هو الخير، ثم يقول: «إنَّ للإنسان غaiات عديدة في الحياة، على أنَّ أكثر هذه الغaiات ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها، على حين أنَّ الخير الأعلى كامل ونهائي، والخير الكامل النهائي هو الخير الذي يبحث عنه، وإذا وُجدت عدَّة غaiات تتقارب من حيث كمالها ونهائيتها، فإنَّ الأشد نهائية من بينها هو الخير الأسمى».

«الخير النهائي هو الذي يُطلب لذاته وحده، أما الخير الذي يُطلب من أجل غيره، فليس كذلك، وبهذا يكون الخير الذي يبحث عنه لأجل ذاته، هو الخير الكامل، الخير النهائي، الخير الناتم، وهو لذلك يكون مطلوبًا لذاته وليس من أجل شيء سواه».

«إنَّ خاصيَّة الخير الأسمى على ما شرحناه، هو خاصيَّة السعادة عند أرسطوطاليس؛ فمن أجلها ولأجلها دائمًا، يعمل الإنسان ويبحث، فإذا طلب الإنسان التشاريف واللذَّة، والعلم والفضيلة، على أيِّ شكل كان، فإنه إنما يبغى هذه المزايا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى، ولكنه مع ذلك يرغب فيها أيضًا من أجل السعادة باعتبار أنَّ هذه وسائل

تحقق السعادة التي هي كاملة ونهاية، ذلك في حين أنه قد يتصور إنسان أنه يبغي السعادة باعتبارها الموصولة إلى هذه المزايا، فهذه المزايا إذن وسائل يرغب فيها لذاتها، تكون طريقاً إلى غرض أسمى هو السعادة.»

«هذه النتيجة تتضمن معنى الاستقلال الذي نسنه إلى الخير الكامل؛ أي الخير الأعلى، ومن الواضح أنَّ أرسطوطاليس يعتقد أنَّ هذا الخير الأعلى سيستقل عن كل شيء، ولكنَّ لا يعني بالاستقلال استقلال الإنسان الذي يحيا حياة العزلة وحده، بل يعني أيضًا الإنسان الذي يحبها لأهله وأولاده وزوجه، وعلى العموم، لأصدقائه ومواطنه، ما دام الإنسان بطبيعة كائناً اجتماعيًّا سياسياً، وهذا المقياس يلزم معرفة التزامه عند أرسطوطاليس.»

«لما كانت السعادة أكبر الخيارات؛ أي الخير الأعلى كان من الطبيعي أن يرغب الإنسان في معرفة طبعها بما هو أكثر جلاءً.»

«إنَّ الوسيلة الأكيدة للحصول على السعادة، إنَّما هي العلم بما هو العمل الخاص بالإنسان، والإنسان إنما يجد الخير في عمله الخاص إذا كان ثمة عمل خاص، يجب على الإنسان أن يتمه، وكما أن العين واليد والرجل، وعلى العموم كل جزء من أجزاء البدن؛ يؤدي وظيفة خاصة، ولكن ما عسى أن تكون الوظيفة المشخصة للإنسان؟»

«أن يعيش الإنسان، تلك وظيفة عامَّة، يشتراك فيها الإنسان حتى مع النباتات، ولكن البحث هنا يتعلَّق بحياة الإنسان التي لا يشتراك فيها مع شيء من الموجودات الحية؛ إذن يجب أن يخرج من حد البحث في التغذية والنمو، وعلى أثر هذا تأتي حياة الحساسية، ولكن هذه الحياة تشترك فيها أحياً آخرين.»

«يبقى إذن حياة العمل للائن الموصوف بالعقل، ولكنَّ في الكائن العاقل جزءان يجب التمييز بينهما، الجزء الذي لا يزيد عن أن يطيع العقل، والجزء الذي هو حائز للعقل وينتفع به في الفكر، وإنَّ تكون الوظيفة الخاصة بالإنسان هي فعل النفس مطابقاً للعقل، أو على الأقل فعل النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل، وإذا كان هذا حقاً؛ أمكننا أن نسلم بأنَّ العمل الخاص للإنسان — على وجه العموم — هو الحياة من نوع ما، وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل.»

«يمكننا أن نسلم بأنَّ هذه الوظائف في الإنسان الرافي تتم حسناً وبانتظام، لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء، والنتيجة أنَّ الخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة فإذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن.»

«وإذن يكون الخير الأعلى الذي يجدر بالإنسان أن ينشده هو فاعلية النفس، على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة، فإذا تعددت الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل، ومن هذا يتكون معنى السعادة عند أرسطوطاليس.»  
وهنا يرد أرسطوطاليس من طرف خفيٍّ على أرسطوبس فيقول:

زد على هذا أيضًا أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها؛ لأنَّ خطافة واحدة لا تدل على الربيع، لا هي ولا يوم صحو واحد، فلا يمكن أن يقال: «إن يوم سعادة واحد، بل ولا بعض زمن من السعادة؛ يكفي لجعل الإنسان سعيدًا محظوظًا».

ويظهر أول شيء أنَّ أرسطوطاليس إنما يقرُّ بما قال مذهبة في السعادة ومعقولها المجمل عنده، ولكن الباحث الذي يريد أن يستطرد في الموازنة بين المذاهب، ويستقرئ من بين السطور حقيقة ما ترمي إليه أجزاؤها من الأفراط النهائية، لا يشكُّ لحظة واحدة في أنَّ أرسطوطاليس إنما يوجه مجموع جهوده العلمي والنظري إلى نقض القاعدة الطبيعية التي يقوم عليها مذهب القورينيين الأخلاقي، والواقع — كما قلنا من قبل — أن أرسطوطاليس ينشد المثل العليا والنهايات والغايات، فمذهبة وصفي أكثر منه علمي. وكيف لا يكون كما وصفنا، وهو يشترط للسعادة شروطًا مثالية، ثم يقتضي بأن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها، فلو استطاع إنسان أن يحيا حياة سعيدة — كما يبغيها أرسطوطاليس — وتعدُّ عليه برهة واحدة أن يراعي شرطاً من شرائطها، خرج عنده من حظيرة السعداء.

أضف إلى هذا أنه يمثل للسعادة بالربيع، ويقول: إنَّ خطافة واحدة لا تدل عليه، وما «الخطافة» عند أرسطوطاليس إلا لذَّة الساعة عند أرسطوبس، فأرسطوطاليس يقول بأن الحياة السعيدة عنده يجب أن تكون ربيعاً صحواً، تسبح في جَوَّه خطاطيفه، وتستطيع شمسه على الدوام، أما عند أرسطوبس فالأمر على خلاف ذلك، فإن خطافة واحدة عنده تدل على جزء من الربيع، فينبغي للرجل الحكيم ألا يترك خطافة الربيع تفلت من يده، بل ينبغي له أن يعمل طوال حياته على أن يقتضي أكبر عدد ممكن من خطاطيف الرَّبيع، حتى إذا زاد عدد الأيام التي يسعد فيها بالاقتناص على عدد الأيام التي لا يسعد فيها بخطافة؛ استطاع بعد ذلك أن يقول: «إني حيت حياة رجحت لذاتها على آلامها». وهذا هو معقول السعادة عند أرسطوبس، ولا شك أنَّ في هذا المذهب من الإمكان بقدر ما في مذهب أرسطوطاليس من الاستحالة.

زد إلى هذا أنَّ أرسطوطاليس يعلق السعادة بل ويعلّق كل مفهوم الأخلاق؛ على مجهولات، فما هي الفضيلة؟ وما هو الخير؟ وما هي فاعلية النفس التي تسيِّرها الفضيلة؟ كل هذه عند أرسطوبس إنما تعود إلى شيئين ثابتين في النفس الإنسانية، هما: «الحس» في نظرية الأخلاق، و«إدراك الحس» في نظرية المعرفة.

يتكلم أرسطوطاليس بعد الذي ذكرناه في السعادة والفضيلة ليفصل حالاتهما، ويصنف مراتبها، ويصف ضروب النزعات العقلية فيها، ثم يعمد في خلال ذلك إلى الكلام في ثلاثة أشياء عيَّنها، هي: «الخيرات» و«عناصر النفس» و«الاستعداد الأخلاقي»، فلنُمضِّ في نقل نتف من مذهبه تؤدي إلى ما نقصد إليه من البحث.

في الباب السادس من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس» ج ١، ص ١٩٨-١٩٩، يقسم أرسطوطاليس الخيرات ثلاثة أنواع: خيرات خارجية، وخيرات النفس، وخيرات البدن، غير أنه يقول: «إنَّ خيرات النفس هي التي نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات». ثم يقول:

إنَّ الإنسان السعيد يتتبَّس عادة بالإنسان الذي يسير سيرة حسنة ويفلح، وما يسمَّى إذا بالسعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح.

حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة في الحد الذي وفينا له؛ لأنَّ عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة، وعند أولئك هي من التبصُّر، وعند البعض هي الحكمة، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعاً، أو شيء من ذلك يضم إليه اللذة، أو على الأقل ليس مجرداً من اللذة، ومنهم آخرون يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد تبلغ من السعة هذا المبلغ — وفراة الخيرات الخارجية.

وجاء في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس» ص ١٧٨-١٧٩ جزء أول الباب الثاني ما يلي:

ليس — على رأينا — خطأً تاماً أن يتخذ الإنسان له معنى من الخير ومن السعادة، بما يلقى من العيشة التي يعيشها هو نفسه، فالطبائع العامية الغليظة ترى أنَّ السعادة في اللذة، ومن أجل هذا هي لا تحب إلا العيشة في ضروب الاستمتاع المادي، ذلك في الحقيقة أنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من

المعيشة يمكن على الخصوص تمييزها، أولها هذه العيشة التي تكلمنا عليها آنفًا، ثم العيشة السياسية أو العمومية، وأخيرًا العيشة التأملية أو العقلية. وإن أكثر الناس — على ما يظهر — هم على الحقيقة عبيد يختارون بمفض ذوقهم عيشة البهائم، وأن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق، ويبير لهم فعلهم فيما يظهر؛ هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلّموا أنفسهم إلى الإفراطات.

على الصد من ذلك، العقول الممتازة النشيطة حقًا تضع السعادة في المجد؛ لأن هذا في الغالب هو الغرض العادي للحياة السياسية غير أن السعادة مفهومها على هذا النحو، هي أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التي يزمع البحث عنها هنا.

فإن المجد والتشريف يظهر أنها ملك أولئك الذين يوزعنها، أكثر من أن تكون للذى يتقبلها، في حين أن الخير كما نعلنه هو شيء شخصي مفض، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعه عن الرجل الذي هو حاصل عليه، وأزيد على هذا أن الإنسان في الغالب لا يظهر عليه أنه لا يطلب المجد إلا ليثبت هو نفسه من «المعنى» الذي يتخذه من فضيلته الخاصة. ا.هـ.

وما حملنا على أن نذكر هذه العبارة هنا إلا ذلك التقسيم الذي يقسمه أرسطوطاليس لضروب العيشة؛ لأن قوله بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة: أولها: عيشة الاستمتاع بضروب المللذات المادية، وثانيهما: العيشة السياسية أو العمومية، وثالثها: العيشة التأملية أو العقلية، لها علاقة وأصرة بتقسيم أرسطبس الذي وضعه لضروب اللذة.

على أننا سنعود بعد ذلك إلى المقابلة بين تقاسيم قال بها أرسطوطاليس في الخيارات وعناصر النفس والاستعداد الخلقي، وبين تقسيم أرسطبس للذة، ولم نشأ أن ندخل فيها تقسيم أرسطوطاليس لضروب العيشة؛ اكتفاء بالإشارة هنا إلى ذلك.

كل ما ورد عن أودكسيس في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس» وقع تحت عنوان «نظرية أودكسيس البديعة على اللذة»، ويسبق هذا كلام في أن السعادة أولى بالاحترام لا بالدح، وأن طبيعة الأشياء التي يمكن مدحها هو دائمًا إضافي وتبغي، وإليك ما جاء في كتاب

أرسطوطاليس ص ٢١٧-٢١٨، ج ١ من الباب العاشر:

إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح فمن الجلي أنه لا ينطبق البة على الأشياء الأكمل، ففي حق هذه، ينبغي شيء أكبر وأحسن من المدح، ودليل ذلك هو أننا نعجب بسعادة الآلهة وبركتهم، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة، وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات، ولا أحد يفکر في أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل، بل يعجب بها كما يعجب بالشيء الأقدس والأحسن.

وهذا ما أجاد أودكسيس إيضاحه ليبرر إيثاره اللذة، وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة، ولو أنَّ اللذة خير، كان يظن أودكسيس أنه يستطيع أن يستخرج من ذلك أنَّ اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها، كما هو الشأن في حق الله والكمال، اللذين هما الغایتان العلييان اللتان يرجع إليهما كل ما عداهما.

كذلك نجد أنَّ أرسطوبس أقرب إلى مناهج العلم الحديث من أرسطوطاليس، فإنَّ إذا رجعت إلى (الفصل الخامس) من هذا المؤلف واستواعبت ما كتبنا في «تأصل مشاعر الغيرية ومذهب پافلوف» تجد أن مذهب أرسطوبس، وبالآخرى مذهب بعض رجال المذهب القوريني، قد قارب الأوضاع العلمية الحديثة في تحول الغرائز. لذلك ننقل عباره عن «أخلاق» أرسطوطاليس نتخذها أساساً للموازنة، قال في ص ٢٢٥-٢٢٦، ج ١، الباب الأول من الكتاب الثاني:

لما أنَّ الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائمًا من تعليم إليه يُسند أصلها ونموها. ومن هنا يحيى أن بها حاجة إلى التجربة والزمان، وأمَّا الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عينها بتغيير خفيف، اتخذ الأدب اسمه المسمى به.

ومالمبادر من عبارات أرسطوطاليس أن الفضيلة العقلية والفضيلة الأخلاقية كلتا هما تحتاجان إلى عنصرتين خارجين عن طبيعة الإنسان إلا قليلاً، وهما: التجربة والزمان

للأولى، والعادة والشيم للثانية. ولو لا أنه ذكر «الشيم» لجاز لنا أن لا نحتاط وأن لا نقول إلا قليلاً.

أما إذا رجعنا إلى ما كتبناه عن الفيلسوف أنقريز (الفصل الخامس) فإننا نجد أنَّ هذا الفيلسوف قد وصل إلى حقيقة نفسية (سيكولوجية) صحيحة، مجملها أن مشاعر الغيرية مهما كانت مصادرها وأصولها تحرز - تدرجًا - قوة مستقلة خاصة بها، وأن هذه المشاعر تحفظ بتلك القوة حتى ولو لم تتزن مع اللذة، وقد ذكرت أنَّ كلام أنقريز يتضمن تفسيرًا رائعاً لحقيقة الأفعال العكسية المتحولة، وهو المذهب النفسي الذي أدخله بافلوف الروسي، في حيز العلم ببحوثه وتجاربيه.

ولا شكَّ في أنَّ أرسطوطاليس إذا كانت قد عَنَت له فكرة في «الفضيلة» تشبه فكرة أنقريز في «مشاعر الغيرية» لثبت رأيه في الفضيلة ثبوتاً قاطعاً، ولكنَّه يعتقد أنَّ «أشياء الطبع» - ويقصد بها «أشياء الغرائز» - ضرورة لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة، فقال تعقيباً على العبارات التي نقلناها عنه ما يلي:

لا يلزم أزيد من هذا، ليُبَيِّنَ بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع، إنَّ أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة، أن تصير أغيار ما هي كائنة، مثل ذلك الحجر الذي يهوي إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول المرء تصعيده مليون مرَّة، لما طبع على هذه العادة، والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصيته التي تلقاها من الطبيعة ليتخد عادة مخالفة.

حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليس فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وإن العادة تنميتها فينا. ا.هـ.

وإذا تأملنا في هذه العبارة وجدنا أن فيها مآخذ:

الأول: أنَّ أرسطوطاليس قاس طبيعة الجوامد على صفات الأحياء ومنها الإنسان، فقال: إنَّ الحجر الذي يهوي إلى أسفل، لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود، في حين أنَّ الأحياء فيها أشياء زائدة على ماهية الجوامد جعلها حية وجعل لها خصائص وكيفًا غير تلك.

الثاني: أنه يقول: إن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وإنها كذلك ليست فينا ضد إرادة الطبع، على أن قوله هذا يستتبع القول بأن الرذائل لا تخرج عن حكم

ذلك، فكأنه أراد بهذا أن يقول إن الطبع في أصله صفحة نقية بيضاء، تقبل الفضائل والرذائل، وأن هذه تنمو فيها بحكم العادة وحدها، وهذا المذهب لا يقره عليه عالم واحد من علماء النفس؛ لأنَّ الطبع يُولد وفيه آثار ثابتة من الوراثة أو على الأقل من الميل إلى اللذة والفرار من الألم، وأنَّ الطبيعة نفسها تستخدم هذا الطبع الأصيل في الأحياء العليا ليكون أداتها في تسخير المخلوقات، والاحتكام فيها بما يكفل لها الوصول إلى النتائج التي ترمي إليها النوميس الجبرية.

**الثالث:** أنَّ القول بأنَّ العادة وحدها هي التي تبني الفضائل وتتمها قول واسع غير محدود، لا من ناحية الاصطلاح اللغطي، ولا من ناحية المعنى المدرك منه، ولو كان للعادة من الأثر بقدر ما يقول أرسطوطاليس، لكتفت المثل والمثلات أن تكون أبلغ الأشياء أثراً في غرس الفضائل في النفوس، ولكننا نرى أنَّ الأكثرين لا ينتفعون بأرقى المثل ولا يقادون يزدجرون بأقصى المثلات كما يقول أرسطوطاليس نفسه.

تكلم أرسطوطاليس في كتابه «الأدلة إلى نيكوماخوس» (ج ١ الباب الثالث من الكتاب الثاني ص ٢٣٣-٢٣٦) في إحدى عشرة مسألة تتعلق برأيه في «اللذة والألم» ولا بد لنا من أن نذكر هذه المسائل ونستطرد في نقدتها، وبيان مراميها، لنصل إلى غرضنا من البحث قال:

(١) علاقة ظاهرة الملائكة التي نحصل عليها، هي «اللذة والألم»، أحدهما يقترن بأفعالنا ويعقبها، إنَّ الإنسان الذي يتمتع عن لذات الجسم، ويرتاح لهذا الامتناع نفسه، هو مععدل (عنيف)، وذلك الذي لا يتحمله إلا بأسف، عنده شيء من عدم الاعتدال، والإنسان الذي يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك، أو على الأقل لا يضطرب فيها؛ هو إنسان شجاع، والذي يضطرب فيها هو جبان، ذلك في الواقع بأنَّ الفضيلة الأخلاقية، تتعلق بالآلام واللذات، ما دام أن طلب اللذة هو الذي يدفعنا إلى الشر، وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير. ا.هـ.

ويتبين من هذا بديلاً أنَّ أرسطوطاليس يعتقد أنَّ «اللذة والألم» ظاهرتان تتعلقان بناحية من التطبع، بدليل قوله إنهم من الملائكة التي نحصل عليها؛ أي من الملائكة التي قد تحدث فيها أثراً حيناً، وتتعطل عن إحداث هذا الأثر حيناً آخر، وهذه القضية تناقض المبدأ الأساسي الذي يقيم عليه أرسطوبيس مذهبة، فاللذة والألم عند أرسطوبيس ليسا من الملائكة التي تحصل فيها بالإضافة إلى الطبع، بل هي من جوهر الطبع نفسه، فهي تدمغ الأخلاق بطبعها وتوجه السلوك بمقتضياتها.

فهي عند أرسطو ليس من الأشياء التي تحصل بالإضافة إلى الطبع كالشجاعة والجبن، كما يقول أرسطوطاليس، بل هي من جوهر الطبع نفسه؛ فالشجاعة والجبن قد يتعطل أحدهما، فيكون المرء شجاعاً فحسب أو جباناً فحسب، فتمحى إحدى الظاهرتين، ولا يكون لها أثر في توجيهه السلوك، أما اللذة والألم فمن جوهر الطبع نفسه تتناوبان التأثير في النفس، ولا تمحى إداهما، فاللذة جزء من الطبع لا يمكن أن يزول أثره، وكذلك الألم على الصد؛ من الظاهرات التي تتولد فيما يلي بالإضافة إلى الطبع، وتكون المرانة أو البيئة سبباً فيها، كالشجاعة والجبن والكرم والبخل، وما إلى ذلك.

لهذا يقول أرسطوطاليس: «إنَّ الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات». ومعنى هذا عنده، أنَّ طلب اللذة يدفعنا إلى الشر، وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير، وعجيب أن تصدر هذه القولة عن أرسطوطاليس، فإذا كانت اللذة هي التي تدفعنا إلى الشر، وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير، فكانه لم يبقَ من مجال للذلة والألم، ليؤثراً فيما أثراً حسناً، على إطلاق القول. وبذلك ينفي أرسطوطاليس عن اللذة والألم كل ما يتحمل أن يصدر عنهم من الآثار الرفيعة، تلك الآثار التي نجدها بيِّنة جلية في سلوك أرسطو وشخصيته وفي استعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات، وفي مثاليات أبيقور التي تضع اللذة العقلية فوق كل اللذائذ الأخرى.

ولا يقف بك العجب عند هذا، بل إنك ليزداد عجبك أن يقول أرسطوطاليس:

(٢) «ينبغي منذ الطفولة الأولى — كما يقول بحق أفلاطون — أن نوجه بحيث نضع مساراتنا وأمامنا في الأشياء التي ينبغي أن نضعها فيها، وفي هذا تنحصر التربية الطيبة». وفي هذه القولة شاهد أخرى تؤيد ما ذهبت إليه، فإن توجيه «المسرات والألم إلى الأشياء التي ينبغي أن نضعها فيها» يُشعر بأن أرسطوطاليس يريد أن يقول بأن «اللذة والألم» يتقبلان أثر المرانة والبيئة، والشيء الذي «يقبل» الآثار هو من الجواهر لا من الأعراض، وإن لا تكون «اللذة والألم» من الملకات التي تحصلها كما يقول في الفقرة الأولى بل تكون على ما يؤخذ من هذا القول من جوهر الطبع، فكانَ أرسطوطاليس ينزع عن غير قصد نزعتين، تُضطرُّه الأولى إلى القول بأن اللذة والألم من ظواهر الطبع، وتضطركه الثانية إلى الإشارة تضميناً بأنهما من جوهر الطبع نفسه، ولهذا كان من الصعب أن تدرك على الوجه الأكمل حقيقة الفكرة الهيدونية التي يقول بها أرسطوطاليس، كما يتذرع أن تعرف ماذا يرفض وماذا يقبل من مذهب أرسطو، اللَّهم إلا عندما يتكلم في

الأشياء البينية التي لا تحتمل التباساً، كالموازنة بين اللذات الغليظة واللذات الرفيعة؛ أي لذات البدن ولذات العقل.

ويؤيد هذا الرأي الذي نراه أنَّ أرسطوطاليس يكاد يصرُّح بأنَّ «اللذة والألم» من جوهر الطبع، لا من الملكات، وذلك في عبارته الآتية إذ يقول:

(٣) «وفوق ذلك، فإن الفضائل لا تظهر البة إلا بالأفعال والميول، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجة إما اللذة وإما الألم، وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالآمنا ولذاتنا ... إلخ.»

ذلك لأنَّ الأفعال والميول ظواهر تتعلق بجوهر، فإذا تعلَّقت هذه الظواهر «باللذة والألم» لم يسعنا إلا أن نقول إنَّهما — أي اللذة والألم — من جوهر الطبع لا من الملكات، ولن تكون أكثر افتئاغاً بهذا ممَّا إذا قال أرسطوطاليس — كما يقول هنا: «إنَّ الفضيلة تتعلق فقط بالآمنا ولذائذنا». فكانه بذلك يريد أن يقول صراحة لا تلميحاً ولا تضميناً، إنَّ الفضيلة عرض يتعلَّق بجوهر هو اللذة والألم، وهو هنا أقرب إلى أرسطوبس من سocrates ومن أفلاطون، وربما كان في قوله هذا أقرب إلى أرسطوبس من أودكسيس الهيروني المتقدِّف نفسه.

ويقول أرسطوطاليس بعد ذلك:

(٤) «وهذا أيضًا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحياناً، هذه العقوبات هي بوجه ما علاجات، والعلاجات لا تفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي؛ إلا بالأضداد.» ولقد ذكر أنَّ أرسطوبس يقول إنَّ العقوبات التي تُفرض على التلاميذ في المدارس أمرٌ موجِّب للنظر، ولقد ذكر أيضًا أنه قال بما يقرب مما قاله به أرسطوطاليس، من أنَّ العقوبات هي بوجه ما علاجات، ولقد ذكر مرة ثالثة أنَّ أرسطوبس يعتقد أن العلاجات لا تفعل — أي تؤثِّر — إلا بالأضداد، فاللذائذ قد يترتب عليها أفعال تكسيناً الرضا، وراحة البال حيناً، وقد يترتب عليها أفعال تكسيناً القلق وحساب الضمير حيناً آخر، وكذلك الآلام، قد يترتب عليها نتائج موجبة لمنتهى الرضا حيناً، وبالغة منتهى الشدة والعنف حيناً آخر، وهذا نستخلصه من مُجمل المذهب القوريوني ومن تفاصيله، ذلك بأنَّ هذه النتائج المتضادة ما هي إلا علاجات نفسية لا بد من أن تترك أثراً لها الباقي في الأخلاق والسلوك.

وهنا نجد أنَّ أرسطوطاليس قد اقترب في مذهبه الأخلاقي مرة أخرى من القورينيين، فكان أدنى إليهم مما كان سocrates ومما كان أفلاطون، بل إنه سلم بهذا المبدأ تسلیماً بغير احتیاط، فكان أقرب إليهم من أنْ تقرِّيز نفسه، وهو من أقطاب المذهب القوريني، ثم يقول:

(٥) «يمكنتنا أن نكرر — زيادة على ذلك — ما قلناه آنفاً، وهو أن كل ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح، وأن ملوك النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم متى طلب الإنسان أحدهما أو فرًّا من الآخر، في حين أنه لا ينبغي له — ومن غير تقدير للظرف الذي فيه يحصل لها ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلها — ارتكاب كثير من الخطئات الأخرى الماجنة التي يسهل على العقل تصورها، ولهذا استطاعوا أن يحددو الفضائل بأنها حالات النفس التي هي خالية من التأثر وفي راحة تامة، ولكن هذا التعريف ليس حقاً؛ لأنَّه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي، ولم يُعن بإضافة بعض شروط إليه فيقال «بأنه ينبغي» أو «لا ينبغي» أو «متى ينبغي» وتعديلات أخرى يمكن إدراكتها بسهولة». ا.هـ.

ولا شك عندي أن في قول أرسطوطاليس هذا موضع كثيرة للنظر والبحث، فهو ما دام يسلم بأن «كل ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء، وأنها لا تتعلق إلا بالأشياء التي تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح»؛ وجوب أن يسلم استناداً أنَّ أثر هذه الأشياء في الملوك، سواء أكان من أثرها أن تحول الملوك إلى ما هو أحسن أم أن تحولها إلى ما هو أقبح؛ لا بد من أن يتکيف بمقتضى الظرف الحاصل فيكون باعثاً على اللذة أو باعثاً على الألم.

وإذا لم أكن مخطئاً في تصور هذه النتيجة التي تترتب على المقدمة التي وضعها أرسطوطاليس — ولا أخالني إلا محقاً في استنتاجها — جاز لي أن أفتر أن قول أرسطوطاليس «بأن ملوك النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم متى طلب الإنسان أحدهما أو فرًّا من الآخر»؛ ليس له من مبرر، اللهم إلا مبرر الفرار من النتيجة المحتملة التي تترتب عليه، وهي القول بأن علاقة ملوك النفس بالأشياء، لا بد من أن تتکيف دائمًا بإحدى صورتين، فتكون في إداهاما لذة، وتكون في الأخرى ألمًا.

ولكن هل صحيح أن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة والألم وحدهما، إن كان هناك مجال لإفسادها؟ وهل هذا الحكم الذي يطلقه أرسطوطاليس إطلاقاً، يُفيد أنَّ اللذة والألم لا يتربَّ عليهما في توجيهِ ملكات النفس إلا الفساد؟ إن في هذا القول إنكاراً كلياً لحقيقة المذهب القوريني وحقائقه القائمة على الحس الإنساني، وعلى حقائق الطبع البشري، وما ينتجان من آثار ثابتة في الأخلاق والسلوك.

وهنا نقول بأن النتائج المستبطنة التي تترتب على مقررات أرسسطوطاليس، تختلف تماماً عن ظاهر مذهبة، وهي في جوهرها عريقة في الهيدونية، مفضية بطبعها إلى التسليم بأنَّ «اللذة والألم» مبدأ تصدر عنه أفعال النفس المختلفة، وأنَّ هذه الأفعال في مجموعها ما نسميه بالأخلاقي، وفي تفصيلها ما نسميه السلوك.

ولقد غالب على أرسطوطاليس حب الترفع عن ذكر أسماء الفلاسفة الذين تلقي  
مذهبهم بمذهبهم فقال: «ولهذا استطاعوا أن يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي  
هي فيها خالية من التأثر وفي راحة تامة.»

ولعلك تتسأل: من هم أولئك الذين استطاعوا؟ إن القوريين لم يقولوا بهذا، ولكن قاله الأبيقوريون، أنسباً وهم في المذهب، ونظراؤهم في الهيدونية.

والذي يخيل إلى أن أرسطوطاليس قد توسع في التعبير لأكثر مما يحتمل المذهبان اللذان يضعهما نصب عينيه في كلامه هذا، فإن كلاً من أرسطبس وأبيقور لم يتكلم في الفضيلة إلا على أنها «الخير» الذي ينشد الإنسان في الحياة، فقال أرسطبس: إن اللذة خير مهما كانت، وعرف «أخير» صورها بأنها «حركة لطيفة»، لا إلى الإفراط ولا إلى التفريط، أما الإفراط عنده فلذة جامحة يعقبها من الألم ما يرجح اللذة، وأما التفريط فحالة سلبية، وهذه الحالة السلبية هي التي يفضلها أبيقور، فقال: إنها لا تطلب اللذة الجامحة، ولا تطلب الحركة اللطيفة، وإنما تطلب التحرر من الألم.

فهل لنا بعد ذلك أن نقول: إن أرسطوطالليس قد خلط بين مذهب أرسطبس ومذهب أبيقور؟ هل لنا أن نقول: إنه لم يميز بينهما تمييزاً صحيحاً؟ الأرجح عندي أن أرسطوطالليس كان يقذف بكل هؤلاء في آتون واحد، ويحمي عليهم من وقود فكره، ولكن ناره كانت تضعف بعض الأحيان، فيبرز من خلال اللهب وجه أرسطبس مرة، ووجه أبيقور أخرى فيقرأه السلام.

فصلنا حتى الآن خمس مسائل، من إحدى عشرة مسألة، شرح بها أرسطوطاليس رأيه في اللذة والألم على أن الشروح التي مضينا فيها حتى الآن كافية لأن تجعل فهم المسائل الست الباقية ونقدتها سهلاً على من يفهم ما تكلمنا فيه فهماً صحيحاً، ولهذا أكتفي بأن أنقل المسائل الست الباقية لتكون مرجعاً للباحث، إذا ما أراد أن يطبق شيئاً من نقدنا السابق عليها، قال أرسطوطاليس في الباب الذي ذكرناه قبلًا:

(٦) «يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أنَّ الفضيلة هي ما يصرُّفُ أمرنا تلقاء الآلام واللذات، بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يكون، والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك.»

(٧) هاك ملاحظة تُفهمنا بأجلٍ من ذلك أيضاً، جميع البحث المقدم، توجد ثلاثة أشياء تُطلب وتوجد ثلاثة تُجتنب، فالطلوبات هي: الخير والنافع والملائم، والجنبات أضدادها الثلاثة: الشر والضار وغير الملائم، وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أنْ يسلُك سلوكاً حسناً، ويتبع الطريق المستقيم، والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا، ويرتكب منها على الشخص ما يتعلق باللذة؛ لأنَّ هي بديلاً لإحساس عام لجميع الكائنات الحية، وفوق ذلك فإنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر، ما دام أنَّ الخير نفسه والمنفعة، يمكن أن يكونا كاسيين ظاهراً من اللذة.»

(٨) نضيف إلى هذا أنه منذ طفوليتنا الأولى، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرتُ، قد غذَّيت اللذة بوجه ما وشَّبتَ معنا، قد يكون حينئذ صعباً جدًا أن نتخلص من وجдан تأصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها، وفي حين أنَّ اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماماً، كثيراً أو قليلاً.»

(٩) «هذا هو ما يجعل ضروريًا جدًا أن هذه الدراسة تلي، يجب أن تحمل على هذين الإحساسين، فليس شيئاً صغيراً فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء للتلذذ أو التألم.»<sup>٧</sup>

(١٠) «تنبيه آخر، إن قهر اللذة هو أيضاً أصعب من قهر الغضب، كما يقول هيرقليطس؛ إذن الغنى والفضيلة يؤثر تطبيقها دائمًا على ما هو الأصعب، ما دام أنه في الأمور التي هي أصعب، يكون جزاء الخير جزاء أوفي، وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تعنى كلتاهم بدرس اللذات والألام؛ لأنَّ هذا الذي يُحسن استعمال هذين الإحساسين يكون حَيْرًا، والشرير هو الذي يسيء استعمالهما.»

(١١) «على هذا إذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تشغلي في الحقيقة إلا باللذات والألام، وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها، وأنها تفعل وتتمرن على هذه الإحساسات التي منها تولدت، تلك هي المبادئ التي وصفناها آنفًا».

والتعمق في البحث يدلنا على أن أرسطوطاليس أخذ كثيًراً من أصول مذهب أرسطو، وأدمجها في مذهبه الأخلاقي، وأنه طبق النظرية القورينية في درجات اللذة، على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبة.

فإنَّ أرسطوطاليس عندما يتكلم في «الخيرات» وفي «عناصر النفس» وفي «الاستعداد الأخلاقي» يقسم كُلَّاً من هذه الأشياء ثلاثة أقسام، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطو، وسنشرح ذلك بعد أن نبين عن الأقسام التي وضعها أرسطوطاليس لهذه الأشياء.

فالخيرات عند أرسطوطاليس على ثلاثة أنواع:

- (أ) خيرات خارجية.
- (ب) خيرات النفس.
- (ج) خيرات البدن.

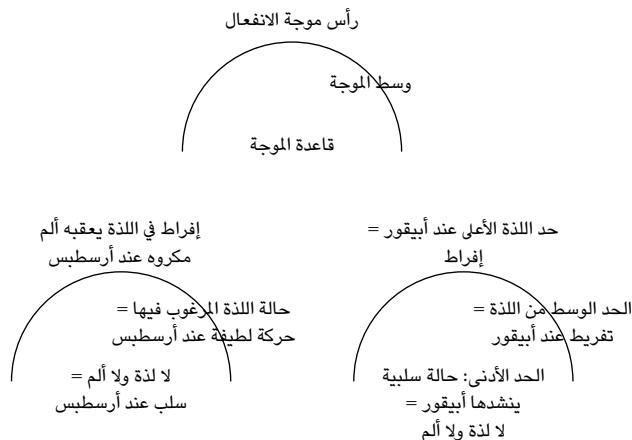
وعناصر النفس عنده ثلاثة:

- (أ) الشهوات.
- (ب) الخواص.
- (ج) العادات.

والاستعداد الأخلاقي عنده على ثلاث درجات:

- (أ) إفراط.
- (ب) فضيلة.
- (ج) تفريط.

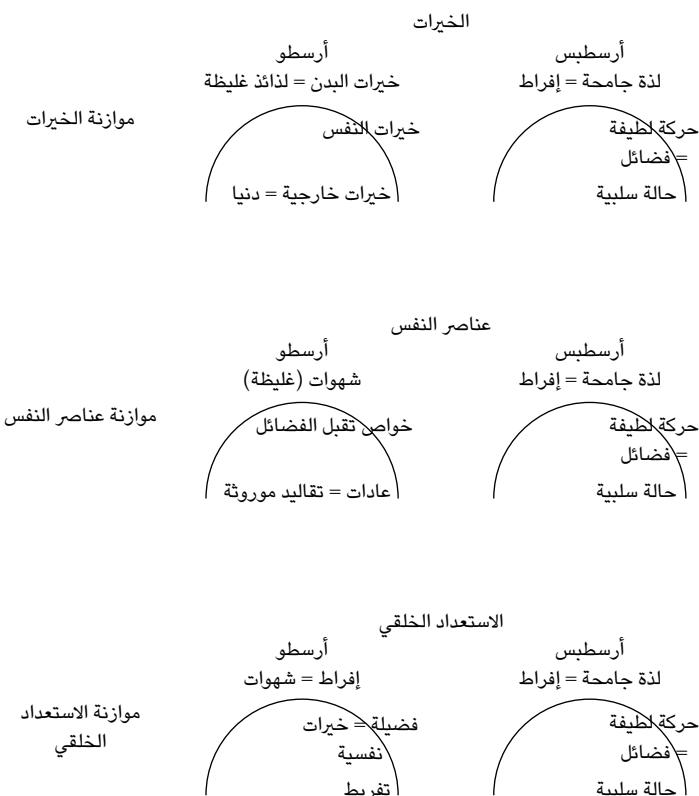
فإذا رجعنا إلى كلامنا من قبل في الفصل الثالث (أبيكور وشرحه في فلسفة أرسطبس، رأينا أنَّ اصطلاح اللذة لم يؤدِّ عند أرسطبس أدنى ما تصل إليه الانفعالات عند أبيكور، كما ذهب البعض، بل عن حد ليس بالأدنى ولا بالأعلى في قياس الانفعالات من طريق إيجابي صرف، ثم وضمنا هذه النظرية بنظرية نفسية تُعرف عند علماء النفس بنظرية الوعي، ومثلنا لنظرية أرسطبس بالبيان الآتي مع تحوير قليل في التفاصيل:



وهنا نرجع إلى شرح أقسام أرسطوطاليس، ونقارنها بدرجات اللذة عند أرسطبس، وسوف نجد أنَّ كل قسم من أقسام أرسطوطاليس يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس، ولا شك عندي في أنَّ بين أقسام أرسطوطاليس وبين درجات اللذة عند أرسطبس أكبر الأصرة.

وسنمضي في المقارنة بين تقسيم الفيلسوفين على الطريقة التي يتبعها الإحصائيون في بيان نسبة الإحصائيات بالرسم، ليكون ذلك أبْيَن وأجيَل، على أنَّ نعرف أنَّ الخيرات عند أرسطوطاليس هي «السعادة» وعناصر النفس هي «الطبع» والاستعداد الأخلاقي هي «الملكات».

وليس لنا أن نمضي في المناقشة في هذه الأقسام بعد هذا البيان، بل نكتفي بأنَّ نورد أقوال أرسطوطاليس فيها، ولا شكَّ عندي في أنَّ كل من درس مبادئ القورينيين التي شرحناها من قبل يستطيع أن يدرك منها الحقيقة التي نريد إثباتها.



قال أرسطوطاليس في ص ٣٤٠ جزء أول الباب الخامس من الكتاب الثاني في الأدلة ما يلي:

ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر؛ الشهوات أو الانفعالات، والخواص، والملكات المكتسبة أو العادات، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأخلاق.

وجاء في ص ٢٥٨ وما بعدها ج ١ الباب الثامن من الكتاب الثاني ما يلي:

الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان: إداهما بالإفراط، والأخرى بالتفريط، ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين؛ هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض، فبديلاً للطرفان للوسط، ومتضادان بينهما أيضاً، ثم إن الوسط هو مضاد للطرفين، كما أن المساوي – مقارناً بالحد الأصغر – هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبته له، كذلك الكيف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات، وبالضد في نسبتها إلى الاستعدادات بالإفراط تصير هي نفسها بوجه ما، تفريطات في الانفعالات وفي الأفعال على السواء.

وجاء في ص ٢٦١ جزء أول الباب التاسع من الكتاب الثاني ما يلي:

قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي، أعني أنها وسط بين رذيلتين: إداهما بالإفراط، والأخرى بالتفريط، وقد بان أيضاً أن مميز الفضيلة هذا، يأتي من أنها تطلب دائماً هذا الوسط القييم في كل ما يتعلق بانفعالات الإنسان وأفعاله، تلك نقط يظهر أنها وضحت تماماً، يجب علينا أن نفهم أيضاً من ذلك؛ لماذا يجد الإنسان مشقة في أن يكون فاضلاً، فإن إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جداً، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر لجميع الناس، وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية.

إن أول ما يعني به من يريد أن يصيّب ذلك الوسط القييم هو أن يبتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياها.

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إثماً والآخر أقل، ولما أنه من الصعب جداً إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشررين.

على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم، الميل التي هي فيها أدخلت في الطبع؛ لأن الطبع يعطينا ميلاً مختلفاً جداً، وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة، هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها.

يلزم أن نجعل أنفسنا نميل نحو الجهة المضادة؛ لأنّنا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها، نقف في الوسط كما يُفعل تقريرًا حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة.

إنَّ الخطر الذي يلزم دائمًا اتقاؤه بغایة الانتباھ، هو ذلك الذي يرضينا، هو اللذة؛ لأننا لا نكون البتة في هذه الحالة قضاة لا يرتشون.

ثم جاء بعد ذلك:

لأجل تلخيص فكرتنا في بعض الكلمات، نقول إننا بهذا السلوك على الأخص ننجح في إيجاد الوسط والخير، وفي الحقيقة إنها نقطة صعبة، وإنها كذلك على الشخصوص في مجرى الحياة اليومية، مثل ذلك أنه ليس من السهل أن نعین بالضبط سلفًا، كيف، وضدَّ منْ، ولأي سبب، ولأي مدة من الزمان؛ ينبغي للإنسان أن يغضِّب؛ لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون، ونقول إنهم مملوءون حلماً، وتارة نمدح كذلك الذين يغضبون ونجد فيهم حزماً خليقاً بالرجل.

حق إنَّ من لا يحيى إلا قليلاً جدًا عن الخير، لا يستهدف للذم سواء حاد عنه إلى جهة الأكثر، أو حاد إلى جهة الأقل، في حين أن الذي يبتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة أمرئ يراها.

ثم يجيء بعد ذلك:

ومهما يكن فإن من الواضح أنَّ الملكة الوسطى هي وحدتها المدوحة، وأنَّه لتقويم أنفسنا يلزمـنا أن نميل تارة نحو الإفراط، وتارة نحو التفريط؛ لأننا بهذه المثابة يمكنـنا بأسهل ما يمكنـ أن نصيب الوسط والخير. أ.هـ.

وبعد، فهذا هو تلخيص أرسطوطاليس الذي يعقب به على تقسيمه التي أوردنـها وقابلـناها بدرجات اللذة عند أرسطوـبس.

وهل تجدـ من الشرح والبيان ما هو أروعـ من تفسيرـ أرسطوطاليس لفضيلة «الوسط» التي هي لذة (حركة لطيفة) عند أرسطوـبس؟

أما إذا كانتـ الملكة الوسطى هي وحدتها المدوحةـ كما يقولـ أرسطوطاليس، وأنـ تقويمـ النفس، علىـ ما يقولـ، يلزمـنا أنـ نميلـ تارةـ نحوـ الإفراطـ (الألمـ) وـتارةـ نحوـ

التفريط (التحرر من اللذة والألم) لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير (الحركة اللطيفة)؛ أي اللذة عند أرسطبس، فأي شيء بقي بعد ذلك من مذهب أرسطبس لم يدخل في مذهب أرسطوطاليس الأخلاقي؟ وأي شيء من مذهب أرسطوطاليس في السعادة لم يرجع إلى هيودونية أرسطبس؟  
ورأينا الأخير أن مذهب أرسطوطاليس لا يختلف عن مذهب أرسطبس من حيث القواعد، إلا في موضوعين:

الأول: أن أرسطبس يحدد الخير بـأله اللذة، على أن تكون «حركة لطيفة» لا إفراط فيها فتصبح أللًا، ولا تفريط فيها فتصبح سلباً، في حين أن أرسطوطاليس يقول بأن الخير هو فاعالية النفس، على أن تكون هذه الفاعالية مقودة بالفضيلة.

والثاني: أن أرسطبس يقيم مذهبه على اللذة والألم، وهو من جوهر الطبع، في حين أن أرسطوطاليس يقيم مذهبه على مثالية عليا، وبالأخرى على مجھولات.

ولا شك في أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطوطاليس.

## هوامش

- (١) راجع أفلاطون في «الجمهورية»، وأرسطوطاليس في «ما بعد الطبيعة».
- (٢) «موسوعة الدين والآداب» ج ٤، ص ٢٨٣.
- (٣) «ديوجينيس لارتيوس» ج ٢، ص ٩٢.
- (٤) وإليك ما أثبتته القفطي في كتابه «تاريخ الحكماء» ص ٧٠، طبع ليزج سنة ١٣٢٠هـ: أرسطفس أو أرسطبس من أهل قورينا وقيل إن قورينا في القديم هي رقنية بالشام عند حمص — والله أعلم، وقد رأيته مكتوباً في موضع الرَّقْنَيَّ هذا من فلاسفة اليونانيين له ذكر وتصدر، وكانت له شيعة، وفلسفته هي الفلسفة الأولى قبل أن تتحقق الفلسفة، وكانت فرقته من الفرق السبع التي ذكرناهم في ترجمة أفلاطون، وكان أصحابه يعرفونه بالقورينانيين نسبة إلى البلد، وجُهُلت فلسفتهم في آخر الزمان، لما تحقق فلسفة المشائين. وله من الكتب المصنفة كتاب «الجبر» يعرف بالحدود، نقل هذا الكتاب وأصلحه أبو الوفاء محمد بن محمد الحاسب، وله أيضًا شرحه وعلمه بالبراھين الهندسية. ا.هـ.
- (٥) إن لفظتي «خير وشر» لا يصاغ منها أفعل تفضيل، ولكن المعنى لا يتم هنا إلا بمخالفته هذه القاعدة، والسياق بمخالفتها أروع، والأسلوب أكثر سبگاً.

(٦) القول بأن اللذة إحساس عام لجميع الكائنات الحية، أصل من أصول المذهب القوريوني الرئيسي، وأما القول بأن اللذة توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر؛ فإطلاق وتعظيم، لا يسلم الباحث معهما من الزلل، ذلك بأنَّ الآلام توجد أيضًا على أثر كثير من الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر، وأكثر الأفعال التي نقول بأنَّ مصدرها «الفضيلة» تنتج آلامًا، وجماعها متوكِّلٌ لإيثارنا واختيارنا الحر.

(٧) عُني أرسطو ب لهذا الأمر عناية كبيرة، وبحثه كل رجال مذهبة بحثًا وافيًا، فإنهم لما رأوا أن فلسفة اللذة قد يُساء فهمها، عنوا كل العناية بالبحث في كيف نحسن أو نسيء التلذذ والتألم، ولعل هذا الأمر هو الذي حمل أبيقور على أن يختار الجانب السلبي من المذهب.

## الفصل الخامس

# في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة

«كان أَقْرِيز» من معاصرِي هِجْسِيَّاس، ولقد بلغت الآداب القورينية بظهوره أسمى مبلغ من الصفاء والتهذيب، على أنه كان ابن عصره، طبع بطبعه ودرج على سنته، فإنه لم يكن أثبت من هِجْسِيَّاس عقيدة في توقع الحصول على السعادة الفعلية، ولكنه قضى بأن الحكيم «سعيد» وإن كان نصيبيه من اللذة ضئيلاً جهد تصورك.

## حقائق العلم

قضينا بأَنَّ مذهب أُرسطو يقترب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أُرسطوطاليس، وقد صننا بهذا أَنَّ مذهب أُرسطو مذهب عملي، يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع، فهل في علم النفس الحديث ما يؤيد هذا المذهب الذي نذهب به في تعريف المذهب القوريني؟ يخلي إلى أَنَّ طرق البحث في الطبيعة الإنسانية تؤيد مذهب أُرسطو تأييداً كبيراً، فهو يغلب الشهوة والميول على العقل وعلى الإرادة، و يجعل السيطرة في السلوك البشري خاضعة للنواحي المحررة من قسر القوانين الحديدية، تلك التي حاول أُرسطوطاليس أن يخضع لها الخلق والسلوك، ذلك بأَنَّ تلبية نداء الفطرة، مهما كان فيه من مخالفة للمثل العليا الخيالية، ومهما كان فيه من تعرض للمخاطر وبُعد عن السلام، فإنه أرضى للنفس وأرخى للميول والرغبات.

ولكن هل ما ندعوه الطبع البشري شيء محدود محصور؟ لا شك في أننا لا نستطيع أن نحصر نزعات الطبع البشري في كل التفاصيل التي تتجل في مظاهره، ولكن في مُكنتنا أن نحصر الكليات التي تنطوي تحتها ظواهر الطبع البشري، والتي نجد في كل لغة من اللغات ألفاظاً تدل على التعريف بما يقصد منها، ولا شك في أنك إذا قلت «الطبع

البشري» فإنما تقصد بذلك مجموعة من الصفات الفطرية تتجلّ مظاهرها في كل أفراد النوع البشري، أمراء وصعاليك، علماء وجهلاء، نبلاء ودهماء، أغنياء وفقراء. بذلك على صحة هذا القول أنه لا يستعصي عليك — بقليل من صفاء النفس والحب والعطف — أن تكسب صداقه من تزيد من الناس، مهما بُعدَ ما بينك وبينهم من الفوارق الثقافية والسلالية، ذلك بأن الطبع البشري أصيل في كل الناس، ولا شكَّ في أنه يستجيب لبواطنها، ويستيقظ مطاوعة لنباهات خلقيَّة واحدة، ولا شبهة في أنك لا تحتاج إلى وسيلة اللغة لتوقظ في غيرك استجابات الطبع، فإنَّ الابتسامة توقظ الابتسامة، والخير يوقد الخير، والحزن يوقد الشفقة، والألم يبعث العطف، كذلك نجد أن الغضب والخوف والمقت والتعجب والفخر والاستكناة والحب إلى غير ذلك من الصفات الفطرية؛ تظهر ملائكة لصور واحدة، وتتبعها حركات وإشارات لا تتغير على وجه التقرير بغير الأفراد والشعوب، وليس هذا بمحصر في الأفراد البالغين، فإن الأطفال الذين لا يستطيعون استعمال كثير من الكلمات يفقهون من تلك الحركات والإشارات نفس ما تؤديه الكلمات، وتستقوى عليهم معها نفس الاستجابات التي توحى بها اللغة، وهناك أشخاص يرهبهم الأطفال على اختلاف سلالاتهم، وهناك غيرهم يألفهم الأطفال ويجلئون إلى أحضانهم وعلى شفاههم ابتسامة الغبطة والحبور.

وفي كل هذا براهين ظاهرة على أن خصائص الطبع البشري مشاع بين كل السلالات البشرية، ولكن ممَّ تكون هذه الصفات؟ وإلى أي حد يذهب أثرها؟ وعلى أن العلم يعجز عن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة على صورة محدودة كاملة، فإنَّ شرح بعض الأصول التي يتكون منها الطبع البشري يكفي في هذا الموطن للدلالة على ما نقصد من الكلام، في أن مذهب أرسطو أقرب إلى مطالب الطبع البشري من كل المذاهب الأخلاقية التي ذاعت في بلاد الإغريق القديمة، وعلى الأخص فلسفة أرسطوطاليس.

وليس لنا في هذا الموطن أن نستطرد إلى بحث كل من تلك الصفات الفطرية، ولكن لنا أن نعدد أكثرها أثراً في سلوك الإنسان، وأظن أن مجرد تعدادها يظهر الباحث على أنها من خصائص الطبع وليس الملايين التي تكتسب بالمرانة والعادة، وإليك هي:

- (١) الذكاء.
- (٢) الميل الانفعالية.
- (٣) قواسر الطبع.
- (٤) الميل الجنسي.

هذه بعض الطبائع الرئيسية في فطرة الإنسان، وتحت كل منها ينطوي عدد من الصفات الثابتة في تضاعيفه، فهل يجر بنا أن ننكرها لنقول بالثاليات، أم ندرسها لنذهبها ونضبط انفعالاتها، ودرجات تتوحها بين حدي الإفراط والتفريط.

إن أرسطوطاليس يقول بنكرانها البتة بجانب المثاليات التي يدعو إليها، بل يقول بقمعها لتصح نظرياته، أما أرسطبس فيعترف بها ليستطيع أن يحكمها ويهذبها، وهذا فرق بين فلسفة المعلم الأول، ومذهب الفيلسوف القوريني، ولهذا كان اعتماد أهل الكلام على فلسفة أرسطوطاليس عاماً شاملاً، كما أن نفورهم من أصحاب اللذة والقاتلتين بالذهب الذري كان عاماً شاملاً.

ولكن لنا أن نتساءل بجانب هذا: متى، وفي أي عصر من العصور استقوت النظريات الأخلاقية على نزعات الطبع؟ وفي أية جماعة من الجماعات الإنسانية استطاع المنطق - مهما كان سليماً - أن يخضع الميل والشهوات؟ إنما يكون الطريق إلى تحويل النزعات وتهذيبها ممهدًا ذلولاً، والعمل في سبيل الاستقواء على بعض الميل الدينية بتقوية بعض الميل السامية ممكناً مستطاعاً، إذا نحن أكببنا على درسها الدرس الوافر أو تحليل أجزائها والنظر في مفصلاتها نظرًا شاملاً صحيحاً، وكيف يمكن الوصول إلى هذا إذا نحن أنكرنا خصائص الطبع وميول الفطرة وحاولنا أن نcumها بالنظريات والمنطق؟

## أودكسس هيدوني متشف

يقول العلامة جومبرتر إنه مهما يكن من أمر فإن الواجب يدعونا لأن نحتفظ بالذهب القوريني في اللذة منفصلاً عن الصفات الشخصية وتواهي السلوك العملي التي اتصف بها مؤسس هذا المذهب.<sup>١</sup>

أما الضرورة التي تحفز بعض الكتاب إلى الفصل بين شخصية أرسطبس ومذهبة فتظهر جلية، إذا رجعنا إلى حالة مشابهة ذكرناها ومثنا فيها بالفيلسوف أودكسس الذي وضع مذهبة في الأخلاق على نفس القاعدة التي اتخذها أرسطبس أساساً لفلسفته، وهي الحصول على «اللذة»، بل قضى بأن كل المخلوقات - عاقلة وغير عاقلة - إنما تتطلع إلى «اللذة»،<sup>٢</sup> ولكنه ظل في حياته الخاصة - كما قال أرسطوطاليس - بعيداً جهد البعد عن كل سعي في سبيل اللذة، وقد أفلح في أن يضم إلى مذهبة عدداً عدیداً من الأتباع الذين أجلوا فيه سلوكه وأنزلوه منزلة التقديس والاحترام الكلي، وما حياة الفيلسوف جرمي بنتام في الأعصر الحديثة إلا مثلاً متجدداً من فيلسوف القدماء، فقد

عاش بنتام طوال حياته مكباً كل الإكباب على العمل المنتج، راضي النفس، مضحياً بكل لذاته في سبيل أن يرفع مستوى الحياة الإنسانية.

### تقلبات المذهب القوريوني عند النظر في الحياة الإنسانية

يدلنا تاريخ المذهب القوريوني على أن وجهة النظر التي نظر من ناحيتها أعلام المذهب في الحياة الإنسانية، قد انتابتها تغيرات عديدة، ولقد دار الخلاف بينهم على أمرتين: الأول: هل السعادة شيء في منال الإنسان؟ والثاني: مم تكون السعادة؟

وعلى الرغم من الخلاف الذي قام حول البحث عن جواب مقنع لهذين الأمرتين، فإن الفكرة الأساسية التي قام عليها المذهب ظلت ثابتة لم تتغير ولم تعصف من حولها رياح الفكر، أما العنصر الطبيعي الذي تقوم عليه تلك الفكرة الأساسية واستنتاجها للنوميس الأدبية من «الحياة الطيبة» التي تحياها «الذات» فأمر شائع في كل المذاهب الأدبية التي نقلت عن القدماء، فإن كل المذاهب إنما ترتكز على أساس رمي واضعوه إلى العمل على خير الإنسانية Eudaimonism، وسواء أسمينا الغاية أو الغرض من الحياة «سعادة» أم حلتنا ذلك الغرض وتلك الغاية على غموضهما واحتلاط مكوناتها إلى عناصرهما الأولية، ويقصد بها الإحساسات الفردية المتصبعة بصبغة «اللذة» ومن مجموعها تتكون السعادة، فإن المبدأ يظل واحداً غير متأثر بأي أثر خارجي.

بالرغم من هذا كله يبقى أمامنا سؤالان خطيران لتفهم حقيقة المذهب: أولهما: «ما هي العناصر العملية التي يقوم عليها هذا المذهب أو غيره من المذاهب الأخلاقية؟» وثانيهما: «كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التي يدعو إليها هذا المذهب استنتاجاً نظرياً من المبادئ الجوهرية التي يقوم عليها؟»

### العناصر العملية في المذهب القوريوني

ليس لدينا من مصادر صحيحة مفصلة الأبواب يمكن الاعتماد عليها في درس العناصر العملية التي يقوم عليها المذهب القوريوني باعتباره مذهبًا أدبيًا، على أن انعدام المصادر نفسه مع القليل مما وصل إلينا عن حقيقة هذا المذهب، كمذهب أدبي، من العبارات التي لا تقلُّ عن مقطوعة ولا تزيد عن مقطوعتين، يمكن أن نستنتج معه أن مثل الحياة التي عكف عليها هؤلاء السقراطيون لا تختلف كثيراً عن المثل التقليدية التي عُرف بها

المذهب السقراطي، ويقال: إنَّ أرسطو نفسمه قد أجاب على سؤال وُجهَ إليه مرتَّة «عما هو الخير الذي يُمْكِن أن يجني من الفلسفة؟» فقال: «إنَّ الغرض الأول منها هو أن تمكن الفيلسوف من أن يعيش حتى لو فرض وألغى كل الشرائع كما كان يعيش وهي قائمة.»

على أنَّ القيمة التاريخية التي يمكن أن تعزى إلى مثل هذه الأقوال المأثورة وما يجري مجريها من الأمثل والحكم؛ ضئيلة من غير شبهة، وكلمة مأثورة كهذه على الرغم من أننا نكاد نجزم بأنها لم تُقل إلا لتظهر مقدار ما يسمى إليه ذو الحكم من الاستعلاء فوق قسر الشرائع، لا يمكن أن تتحل على رأس المدرسة القورينية ومؤسسها، إذا كانت تختلف في مرماها وغايتها مع المثاليات المقبولة في المذهب القوريني، شأن نظام الكلبيين مثلاً.

وهذا التخريج يكون – ولا شبهة – أكثر تقبلاً لدى الباحث، إذا عرف أن كل الذين أكبوا على درس الفلسفة اليونانية لم يعثروا في طيات المذهب القوريني على إشارة أو بادرة أو معنى يرمي إلى معاندة النظام الاجتماعي، وأنَّ كل رجال هذا المذهب حتى من تطرف منهم في الهرطقة الدينية مثل ثيودوروس كانوا على أحسن صلات الود مع حكام عصورهم، وفي هذا دليل قاطع على أنهم لم يعandوا النظم الاجتماعية ولا التقاليد لا قولًا ولا فعلًا.

ومما يدل على حقيقة هذا الأمر أن العلَّامة روبرتسون الإنجليزي قد قرر في كتابه «مختصر تاريخ الأخلاق» ص ١٣٢، لدى الكلام عن القورينيين أشياء تدل على صحة هذا التخريج، فقال بأنَّ من تعاليم هذه المدرسة «أنَّ النَّاسَ يجُبُ أن ينشدوا اللذة، وأنَّ الاختيار العقلي ونُشُّدان اللذة، هما غايتا الحياة العقلية، تلك التي لا يجُبُ أن تَعتبر الفضائل والنفاذن الأخلاقية، إلا وسائل تؤدي إليها».

## قواعد في السلوك تُستنتج نظريًا من مبادئ جوهريّة

ليس بنا من حاجة لأن نكرر القول هنا بأنَّ القورينيين لم يقصدوا باللذة اللذة الحسيَّة وحدها؛ فقد أشاروا بين الكثير مما أشاروا إليه في مذهبهم، أنَّ الآثار الواحدة التي تتقبلها العين أو تسمعها الأذن إنما تحدث نتائج انتفعالية مختلفة، على مقتضى الأحكام التي يجريها عليها العقل،<sup>٢</sup> فصحرات الألم التي تؤذينا عندما تخرج من أفواه الذين يتأملون فعلًا، إنما تبعث فينا اللذة عندما تكون في درج استعراضي تراجيدي فوق المسرح.

والحقيقة أن هذا المذهب، أو بالأحرى قسمًا منه؛ قد خَصَّ اللذائذ الحسية بأوفر قسط من الانتباه، وعزى إليها أعظم الآثار، ومن أجل هذا أيدَ الفكرة السائدة في استخدام العقاب البدني في دور التعليم وفي تطبيق قانون العقوبات بصرامة.

وهنا ينتقل المذهب برمه إلى أوج جديد تدرجت فيه مبادئ المذهب القوريني الأدبية، وهو أوج دلف فيه المذهب نحو أمرين: الأول: الإمعان في الرفة، والثاني: الإمعان في التشاؤم.

على أن التشاؤم كان الطابع الثابت الذي ترك أثره الباقي في جبين كل ما أخرجت ثقافة ذلك العصر من الآثار.

## هجسياس: رسول الموت

بعد أجيال أربعة قطعتها دورة الزمان بعد أرسطو ظهر «هجسياس» *(Hegesias)* الذي كُنِي «رسول الموت»، ففي كتاب له عنوانه «الانتحار» أو بالتحقيق «الانتحار جوعاً» قد أبان كما أبان في محاضراته عن مفاسد هذه الحياة ونواقصها على صورة حزت في أشد القلوب حبًّا في الحياة، حتى إنَّ أهل الحكم في مدينة الإسكندرية قد اضطروا إلى منعه عن إلقاء محاضراته، ليتقوا بذلك خطر الدعوة إلى الانتحار.

فلا عجب إذن بعد هذا إذا عرفنا أن هذا الفيلسوف قد اعتقاد بأن السعادة لا تتأتى في هذه الحياة، وأن واجب الحكيم ينحصر في اتقاء الشرور أكثر من نشان الخيرات، على أنَّ الذين لم يتعودوا التغلغل في مختلف الاتصالات الفكرية العميقية، مع ما يتولد عنها من الحنايا والشعوب التي تقررت فيها الفكرة السقراطية؛ ليعجبون أشد العجب لما يرون من توادر فكرة عدم المبالغة في المذهب القوريني، وهي فكرة تكاد تكون خصيصة بمذهب الكلبيين.

فليعلم دعا هجسياس إلى عدم المبالغة بكل الظواهر والأمور الخارجية، لا على الصورة أو الطريقة التي دعا بها الكلبيون، ولكن على قاعدة أنه ليس من شيء هو بالطبع ملذ أو مؤلم، بل الجدة والندرة، التي نجد أحدهما في شيء ما أو إشباع الشهوة بالحصول على ذلك الشيء، هي التي تحدث اللذة والألم.

على هذا كان يعلم، وإلى هذا كان يدعو، وما هذا لدى الحقيقة سوى مغالاة في التعبير عن شعور صحيح بأن «السعادة» يمكن أن تزيد إلى القدرة على الصبر والاحتمال، وأن تخفف من حدة المشاعر.

وفي مذهب سocrates الذي قال فيه بعدم الاختيار في فعل الشر؛ نرى الجرثومة الأولى لذلك التمايزي نحو الخطأ الذي أخذه هجسياس قضية مسلماً بها، ودعا إليه بعد أن شرب به المذهب القورييني بكل ما أوتي من حماسة وقوه.

لا تكره ولا تبغض بل علّم وثقّف، هذا هو الحمل الثقيل الذي حمله هجسياس، ودعا الناس أن يحملوه معه، وإن هذا ليذكرنا ببعض الفلاسفة المحدثين، مثل: إسبينوزا، وهلفتيوس، فكلاهما بدأ شوطه بمثل هذه المقدمات.

أما العنصر الأصيل في فلسفة هجسياس فينحصر في أنه عارض أرسططيس، فقال: إن التحرر من الألم هو الخير الأسمى، ولهذا فضل الموت على الحياة.<sup>٤</sup>

### تلاقي المذاهب من القوريينيين إلى الرواقيين

من الأمثل التي نضربها على تلاقي المذاهب جملة وتفصيلاً، أن المذهب الرواقي — وهو مذهبنشأ من تدرجات دقيقة، تدرج فيها المذهب الهيدوني — قد نقل عن هجسياس فكرته في الانتحار، ولكنه جعل الانتحار وسيلة يحقق بها الإنسان حريته إذا أراد، ولا شك في أن هذه الفكرة تنطوي من ورائها فكرة الحياة الأخرى، فكان ذلك من المهدات الأولية التي أفسحت السبيل لذريوع الديانة النصرانية، بما فيها من فكرات أساسية في الحياة بعد الموت، وفكرة التواب والعقاب والخلاص وما إلى ذلك.

جمعت الفلسفة الرواقية بين فكريتين، فكما أنها حضرت على أن لا يفر الإنسان من القيام بواجب من واجباته فإنها أجازت للإنسان أن يتخلص من حياته وأن يتصرف فيها بكامل حريته، وفي الفكرة الأولى عنصر قورييني أصيل، أما في الثانية فعنصر دخيل منقول عن هجسياس ترجحياً.

على أن الانتحار عند الأقدمين لم يعتبر قط من كبائر الإثم، فإن أبيقور مثلاً قد حض الناس على أن يوازنوا بدقة بين أن يأتيهم الموت وبين أن يذهبوا للموت بأنفسهم، ولقد انتحر كثير من أتباع أبيقور مثل «لوقريشيوس Lucretius» شاعر الرواقيين المعروف، و«قشيوس Cassius» وكان داعية شديد الخطر ضد الطغاة يدعو إلى قتلهم، و«أتيقوس Atticus» صديق قيرون الخطيب و«فطرينيوس Petronius» الشهوانى الخليج، وديودورس الفيلسوف، ولنا هنا أن نتساءل: هل من علاقة بين فكرة أبيقور هذه وبين دعوة هجسياس للانتحار؟

أما «بلنيوس Pliny» فقد ذهب إلى أن حظ الإنسان من حيث قدرته على التخلص من الحياة يفوق حظ الخالق، ذلك بأن للإنسان القدرة على أن يذهب إلى القبر ب اختياره، بل قال بأن من أكبر البراهين على كرم العناية القدسية، أنها حبت الناس بكثير من أنواع الأعشاب المسمة التي يجد فيها المتعبون والمترمدون بالحياة، موتاً سريعاً لا ألم فيه. غير أنَّ فكرة الانتحار لم تبلغ مبلغها الأقصى إلا في عصر الإمبراطورية الرومانية، وعند رواقيي الرومان، حيث تحددت فكرتها وكملت صورتها الفلسفية، فمنذ عهد من الزمان عهيد، كانت فكرة التضحية بالذات قد حبّدت على اعتبار أنها من الطقوس الدينية.

ولقد تجمعت في أواخر العصر الوثني أسباب كثيرة قادت الناس إلى الإخلاد لفكرة التضحية بالذات، ولن تجد من الأشياء الدنيوية ما هو أكثر مسأً للقلب من ذلك الجدل الشعري الذي حوط به «Seneca» الانتحار في عصر نيرون المستبد الروماني على أنه الملاجأ الوحيد للمستبد بهم والمظلومين، وال نهاية الحلوة التي ينشدها العقل المضطرب الحائر، قال:

بالموت وحده نعرف أن الحياة ليست عقاباً، وإنني لأقف قوي الأعصاب تحت أنواء الحظ والأقدار، إذ أستطيع أن أحافظ بعقلي غير مضطرب، وأن أمضي به سيِّداً لنفسه، فإنَّ لدى الملاذ الأخير، ولقد أرى المخلعة وأرى السندان، ° مهياً لأن تلقم كل طرف من أطرافي، وكل عصب من أعصابي، غير أنني أرى الموت أيضاً بجانب هذه الآلات الجهنمية، إنه يقف بعيداً عن أن تناهه أيدي أعدائي، وقصيًّا عن أن تمتد إليه قدرة عشيرتي، إن العبودية لفقد ما فيها من مرارة، ما دمت قادراً بخطوة واحدة أن أصل إلى الحرية، ومن كل متاع الحياة لي في الموت مهرب وملاذ.

أينما أدرت وجهك رأيت رذائل، وإنك لترى أيضاً تلك الهاوية السحيقة، ففيها تستطيع أن تهبط إلى الحرية، هل أنت تن Sheldon طريق الحرية والخلاص؟ إنك لتجدتها في أي شريان من شرائين جسمك الزائل.

لو خُيرتُ بين ميّة عنيفة وأخرى هينة لينة، فلماذا لا اختار الثانية؟ وكما اختار السفينة التي أُخْرِي فوق ظهرها العباب، والمنزل الذي أعيش فيه، كذلك أستطيع أن اختار الميّة التي أفارق بها الحياة، وليس من شيء يجب أن تكون أكثر حرية في اختياره، منا إذا أردنا أن نموت بطريقة ما.

فارق الحياة بالطريقة التي توحى إليك بها قواسترك كيما كانت بالسيف أو بالحبل أو بالسم يسري في شرائينك، اقتحم طريقك وحطم سلاسل العبودية، يحاول الإنسان في حياته أن يحوز ما يستحسن غيره، أما ميته فذلك أمر له وحده حق اختياره، إنَّ القانون الأبدى لم يبدع من شيء أروع من أنَّ للحياة مدخلًا واحدًا، في حين أن لها مخارج كثيرة، لماذا أحتمل آلام الأمراض وقساوة الاستبداد الإنساني، ما دمت قادرًا على أن أحrr نفسي من كل الأوجاع، وأن ألقى بعيدًا بكل الأصفاد والقيود؟ لهذا السبب وحده أرى أن الحياة ليست شرًّا ما دام الإنسان غير مجبر على أن يعيش، إنَّ الإنسان لسعيد طالما أنه لا يعيش شقيًّا إلا بإرادته، إذا حسنت لديك الحياة فعش، أمَّا إذا لم تحسن لديك، فلك الخيار في أن تعود من حيث أتيت.

من هذه الفقرات التي اختنناها من كثير من أشباهها تدرك إلى أي حد بلغت شهرة أكبر ممثل للمدرسة الرواقية وأعظم رجالها تأثيرًا في العصر الروماني في الدفاع عن فكرة الانتحار، ولا شبهة في أن المذهب هجسياس أثرًا في هذا غير قليل، ولكن ألا نستطيع أن نرد هجسياس والرواقيين معه — وكلاهما فرع من دوحة المذهب القوريوني — إلى مبادئ أصيلة عند أرسطوبيس؟ أليست الحرية التي دعا إليها الرواقيون حتى بالموت صورة ارتкаسية من صور التحرر من الألم؟

ولقد نقل ديوجنليس ليرتيوس (راجع واجبات قيرون، ج ٣، ص ٣٣) مقطوعات عن متأخرى القوريين من أمثال ثيودورس وهجسياس، قضوا فيها بأنَّ من الواجب أن يصفى المذهب القوريوني من بعض المقررات التي تضمنتها هيديونية أرسطوبيس، فقال ثيودورس بأنَّ أسمى حالات السعادة التي يبلغها الإنسان «حالة من الجدل النفسي»، في حين أن هجسياس قد علم أن كل أعمال الإنسان يجب أن ترمي إلى احتقار كل الأشياء الخارجية، وما الحياة عند القدماء إلا صورة خارجية للروح التي هي خالدة، ولا ينبغي لنا أن ننسى بجانب هذا أنَّ الفلسفة القورينية، إنما ترجع في ماهيتها إلى أخلاق مؤسس المذهب وإلى الجو الاجتماعي الذي حَوَّط المدينة التي نشأت فيها فلسفته، أكثر من رجوعه إلى احتياج المذهب السocraticي الذي استمدَّ منه إلى التحوير والتنقیح.<sup>١</sup>

## أنقريز

كان «أنقريز Anneceris» من معاصرى هجسياس، ولقد بلغت بظهوره الآداب القورينية أسمى مبلغ من الصفاء والتهذيب على أنه كان ابن عصره طُبع بطبعه، ودرج على سنته، فإنه لم يكن أثبت من هجسياس عقيدة في توقع الحصول على السعادة الفعلية، ولكنه قضى بأنَّ الحكيم «سعيد» وإن كان نصيبه من اللذة ضئيل جهد تصورك.

والظاهر أنه علم أن نصيب الفرد من السعادة الدنيوية تتمَّة أو تكملاً تلك الانفعالات العاطفية التي نطويها تحت عنوان الصدقة وعرفان الجميل والتقوى والوطنية، ولا مراء في أنَّه رفض الاعتقاد بالذهب القائل بأنَّ «سعادة الصديق يجب أن تُنشد لذاتها»، على أنه مذهب منقوض من ناحية سيكولوجية (نفسية) كما رفض هلفتيوس في الأعصر الحديثة، الاعتقاد بحقيقة الذهب القائل بحب «الخير لمحض الخير» على قاعدة أنَّ القول به تناقض نفسياني.

ولقد اعتقد أنقريز أنَّ سعادة الغير لا يمكن أن تكون موضع شعور مباشر، ولكنه لم يعتقد كل فعل كثير من الهيودينيين بأنَّ الأصل في انفعالات الغيرية Emotions باعتبارها آثاراً ثانوية، إنما يرجع إلى مجرد النفع خالصاً لوجه النفع، فإنَّ الصدقة عنده لا تقوم على مجرد المنافع التي تجني منها؛ فحسن النية وحده مفصولاً عن كل مظهر من المظاهر العملية التي قد تصحبه؛ يمكن أن يصبح للصدقة أساساً كافياً.

وفضلاً عن هذا فإنه أنصف كل الإنفاق عند الكلام في تلك الحقيقة السيكولوجية التي محصلها أنَّ مشاعر الغيرية – مهما كانت مصادرها وأصولها – تحرز، تدرجأ، قوة مستقلة خاصة بها، وأن هذه المشاعر تحفظ بتلك القوة حتى ولو لم تتنز مع اللذة، وهذا تفسير رائع لحقيقة الأفعال العكسية المتحولة، وهو المذهب النفسي الذي أدخله بافلوف الروسي في حيز العلم ببحوثه وتجاربيه، والفارق بينه وبين أنقريز ثلاثة وعشرون قرناً من الزمان، وليس هنا موضع شرح هذا المبدأ، ولسوف نشرحه بعد.

بيد أنَّ أنقريز لم يأخذ هذه الظاهرة على أنها حقيقة لا غير، بل إنَّه ببر تضخمية الذات باعتبارها أسمى مراتب الغيرية، مثبتاً أنَّ الحكيم وإن كان يستمسك باللذة على أنها الغرض الأسمى ويتألف من كل ما ينتقصها؛ فإنه يرضى قانعاً بما ينتقص ملذاته في سبيل الحب لصديقه، على أنه لم يصلنا – مع أشد الأسف – شيء من البراهين التي أقامها على تأييد موقفه وتبرير مذهبة هذا.

ومما يدلُّ أوضح دلالة على أنَّ أنقريز وضع فكرته هذه موضع التنفيذ أنَّ أفلاطون أُسرَ عندما كان عائداً من رحلته في «صقلية Sicily»؛ فإنَّ مدينة «أجينا Aegina» كانت في حرب مع أثينا، فلما هبطها أفلاطون أخذ أسير حرب وسيق إلى سوق الرقيق، غير أنَّ أنقريز - وكان من أصدقائه - افتداه بمال وفك إساره، ولما أراد أفلاطون أن يرد المال لصديقه رفض أنقريز أن يسترد المال، فاشترى بمال حديقة بجوار مدفن البطل «أكاديموس Academus» حيث أسس أفلاطون سنة ٣٨٧ ق.م. مدرسته التي سماها «الأكاديمي» نسبة إلى البطل اليوناني.<sup>٧</sup>

وعلى الرَّغم من أنَّ أنقريز وتلاميذه قد حاولوا أن يجعلوا مراعاة القيام بالواجبات المدنية والاجتماعية، التي يصح أن تُتَّخذ حادثة أفلاطون مثلًا عليها من بين الأشياء التي تحدث اللذة، فإنَّهم قد اعترفوا بأنَّ الأعمال الإنسانية التي تؤتى في سبيل الغير لا يمكن أن تتحرر من دوافع الأنانية وحبِّ الذات.<sup>٨</sup>

والمحصل أنَّ أنقريز وتلاميذه قد فضلوا أن يقيموا مذهبهم على قواعد أقرب إلى المذهب الهيدوني لدى أول نشأته، وقد يصحُّ أن يكون هذا سببًا في أن يلحقهم كثير من الكتاب بالذهب الأبيقوري الذي حل بعدهم محلَّ الفلسفة القورينية وتحوَّل عنها، الواقع الذي لا مراء فيه أنَّ أنقريز وشيعته حلقة الوصل بين ذينِكم المذهبين العظيمين.<sup>٩</sup> بذلك على صحة هذا أنَّ المبادئ القورينية تتضمن لأول وهلة فكرة أنَّ اللذة مرهونة على المشاعر الجسمانية أو بالأحرى على الحالات العضوية، وهذا المذهب أدمجه القورينيون في نظرية المعرفة Theory of Knowledge التي استمدوا عناصرها من بروطاغوراس، أما الخلافات التي وقعت بين أرسطوبيس والتأخرين من رجال مذهبة، فينحصر في أنَّ أرسطوبيس قد عرف اللذة بأنَّها حركة عابرة Passing Motion في حين أنَّ متاخرى رجال المذهب قد عرَّفوا اللذة بشيء فيه علاقة بالفكرة الأبيقورية القائلة بأنَّ اللذة عبارة عن حالة أي «حالة» دائمة محررة من الألم.

### حلقات وصل بين الأنانية والغريبة

نصل هنا إلى بحث على جانب عظيم من الشأن هو بمثابة الجسر الذي يعبر عليه المذهب القوريني في أوسع معانيه من البحث في سعي الفرد للحصول على سعادته إلى الاعتراف بحقيقة الواجبات الاجتماعية، وما للعواطف الغيرية من قيمة، أمَّا أنَّ المذهب القوريني قد حاول أن يجد في كلِّ ألوانه، وعلى مختلف اتجاهاته، بل ويدعى رجاله بأنَّهم قد عثروا

بالفعل على حلقة وصل بين الطرفين: طرف الفرد وطرف المجتمع؛ فأمر لا يساورنا فيه أقلُّ ريب، فعلى الرَّغم من أنَّهم استطاعوا أن يستكشفوا في العرف (العادات والتقاليد) عنصراً أعمق من العنصر الذي يتخذ قاعدة عامة عند الحكم على ما هو عدل وما هو ظلم، وعلى ما هو نفيس وما هو وضع، وبالرَّغم من أنَّهم صرحو بأنَّ التفريق بين ما هو حقٌّ وما هو باطل، إنَّما يقوم بحكم العادة والوضع من ناحية، وبكسر الشرائع من ناحية أخرى، لا بالطبع، وهو مذهب أراد القوريينيون كما أراد «هفياس الأليسي Hippias» من قبلهم أن يؤيدهو مستندين إلى ما ظهر من وجود الخلاف الكبير عند الحكم على مثل هذه الأشياء في مختلف الأزمان وعند مختلف الأمم بالرغم من هذا كله، فإنَّهم آمنوا كما نستطيع أن نثبت بكثير من الشواهد، بأنَّه ينبغي للحكيم أن يتذكر كل ما هو ظلم، وكل ما هو باطل.

أما الأستاذ إردمان فيقول في كتابه «تاريخ الفلسفة»:

إنَّ أرسطو لا يعترف بأنَّ شيئاً من الأشياء هو حقٌّ بالطبيعة، ويقول بأنَّ كل شيء إنما هو نتيجة شريعة أو قانون، ويختلف من حدة هذا المذهب قوله: إنَّ الحكيم يعيش بالقوانين كما يعيش بغيرها؛ أي إنَّه لا يؤثر في سلوكه قيام القانون أو عطله.

على أني لا أرى في قول أرسطو من الحدة ما يرى الأستاذ إردمان، فضلاً عن أنَّ الأستاذ جومبرتز قد أبدى كثيراً من الشك في الحكم والأمثال السائرة التي تنسب إلى أرسطو، وله في ذلك أكبر الحق؛ لأنَّ المذهب الذي لم تصلنا منه إلا نتفاً وفقرات لا يصح أن يعتمد في تفسيره على كلمات مأثورة تنسب إلى واضح المذهب، تنوالت على مدى أزمان طويلة، من غير أن يقوم على صحة نسبتها إلى أرسطو أي دليل إلا دعوى قائلها.

عندما تعوزنا الأسانيد الوثيقة الكاملة في بحث أية نقطة من نقط التاريخ فإنَّنا نضطر إلى الاستعانت بالآق Isa بـ التمثيلية Analogy ولا نذهب في تبرير هذا بعيداً، فإنَّ الأساليب التي اتبَّعها الذين روجوا للمذاهب المتلاحمة، ونقصد بها المذاهب ذوات الآصرة والعلاقة في عصور أخرى، مما يبرر هذه السبيل التي نريد اتباعها، وإنَّ أقرب ما نذكر من أمثل الروابط التي تعبَّر عليها المذاهب ليتصل بعضها ببعض، ما نرى من عبر فكرة

«المصلحة إذا حسن فهمها» من عصر إلى عصر ومن مذهب إلى مذهب؛ فإنَّ هذا الضرب من المؤازين الأدبية — وهي المؤازين التي تدعو إلى التحرر من الرذائل لما تجر الرذيلة على مرتكيها من النتائج الضارة، ولأنَّ التحرر من الرذائل يزود الإنسان ببواعث تدفعه إلى فعل الخير — لم يكن بعيداً عن أذهان القائمين بحركة التجديد الحديث في أوروبا. وإذا أردنا أن نقف على أسلوب هذه الفكرة في جوهرها، فإننا نقع على تفصيلها في كتاب صغير كتبه «فولني Volney» اللاديني<sup>١٠</sup> الفرنسي مؤلف كتاب الخرائب Ruins، أما ذلك الكتاب الصغير فعنوانه «أصول الإحساس بالخير» ثم «پالي Paley» الإنجليزي الذي يحصر عقاب الحياة الأخرى وثوابها في حدين: أولهما «السعادة الشخصية كرائد في الحياة»، و«إرادة الله كقانون» وبهذا تجد أنه أوسع من نطاق فلسفة الحياة، بحيث جعل أثرها يتعدى الدنيا ليشمل الآخرة.

ولقد أشرنا من قبل إلى الخطبة الأخيرة في كتاب أفلاطون المسمى «بروطاغوراس» فنظرنا فيه نظرة أشمل وأدقًّا، أما هنا فنقول بأنه مما لا يبعد احتماله أن يكون أفلاطون قد كتب هذا الكتاب مولياً بنظره شطر أرسطبس زميله في التلمذة، وهذا الحكم يمكن أن نجعله يشمل ذلك الجزء من كتاب «فيدون Pheado» الذي يحاول أن يثبت فيه أفلاطون أن الفضيلة إنما هي نتيجة التبصر Prudence على أنَّ تأملات شبيهة بهذه هي التي تحتل مركز الدائرة في مذهب أبيقور الأدبي.

لقد اتبع أبيقور خطوات القوريينيين في المسائل الأخلاقية غير أنَّ طبيعته المتقدة المتوبة لم تجد في أسلوبهم الذي اتبعوه لدى استنتاج «النواهي» الأخلاقية ما يرضيها الرضا الكامل، فإنه لم يرض بأن يقف «تهذيب الأخلاق» عند حد وضع القواعد الأولية، فتكون كالأمثال السائرة كقولك: «الأمانة أحسن سياسة»، أو كقولك: «إذا لم توجد الأمانة لوجب أن نوجدها»؛ فإنَّ هذه القاعدة الأخلاقية إذا بلغت هذا الوضع — أي الوضع الذي تصل معه حد التوسط بين «حب الفرد لنفسه» وبين «الخير العام» — لم تصبح بعد مجردة نظرية تحذيرية في الأخلاق، بل وجب أن تكون كقوة القانون، التي تكمل من ناحية، وتنظم من أخرى؛ قوة الرأي العام.

على أنَّ كلاً من هذين المؤثرين يظهران جليين في تعاليم القوريينيين، فقد اعتبروا أنَّ احترام العقوبات القانونية واحترام الرأي العام مؤثران لهما نتائجهما الثابتة في ضمان حسن السلوك، وقد نجد في العصور الحديثة أن الذين مثلوا هذا الوضع من الفكرة الأخلاقية كانوا جميعاً من القائلين بوجوب «الإصلاح التشريعي» فإن هلفيتوس قد وضع

نصب عينيه الوصول إلى غرض واحد هو أن يلبس القانون ذلك الثوب الذي يمكن به التوفيق بين المصالح الذاتية والمصالح العامة، وكذلك بنتام، فإنه حاول أن يحقق هذه الناحية نفسها مستخدماً في سبيلها كل ما أوتي من قوّة تفكير ونبوغ، وكل ما خُصّ به من خصب القرىحة وكفاية الخلق والإبداع.

وضح لنا الآن أن أول وجه من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية، إنما يقوم على احترام القانون واحترام الرأي العام، أمّا الوجه الثاني فيقوم على فكرة تقدير المشاعر الغيرية باعتبارها عنصراً من عناصر السعادة الذاتية.

وتطبيق هذه الفكرة ينحصر في العمل على «تأصيل» هذه المشاعر، بأن ننسى أصلها الأناني الذي نشأت عنه، وأن نحيا حياة كلها «صبر واحتمال وتضحيّة» في سبيل ما يعود من خير على إخواننا الذين يعايشوننا باعتبار أن عملنا هذا ما هو إلا وسيلة نصلُ من طريقها إلى سعادتنا الذاتية.

ولأجل أن نضرب مثلاً على ما يعني بهذه القاعدة، نذكر كلمة دالبير المؤثرة «إنَّ حب الذات إذا استثار أصبح المصدر الذي تنبع منه تضحيّة الذات»، أو نذكر تعريف هولباك الذي استعاره من لينتز في الفضيلة، بأنها «فن إسعاد الذات بالعمل على إسعاد الغير».

هناك وجه ثالث في هذا البحث نقع به على حقيقة وسطى تربط بين الذاتية والغيرية، ويكتفي فيه أن نرجع إلى الكلام في بعض الحقائق السيكولوجية (النفسية)، فهناك حالات عديدة استطاعت فيها العادة وتداعي الأفكار Association of Ideas أن تحوراً ما كان في أصله وسيلة لأنشئاء أخرى، وتحوله إلى غاية مطلوبة لذاتها، خذ لذلك مثلاً الرجل البخيل الكاذن، فإن جمع المال لذاته ولمجرد جمعه واكتنازه يصبح عنده غاية، بعد أن كان في أصله وسيلة لجلب الطيبات والمعنة به، وكذلك الرجل المدمن فإنَّ الشرب عنده يصبح غاية مطلوبة لذاتها بعد أن كان وسيلة لجلب السرور، وهو يستمر يشرب حتى بعد أن يعجز الشرب عن أن يمده بأي باعث من بواعث السرور، والمشاعر الاجتماعية لا تخرج في طبيعتها عن هذا، فإن هذه المشاعر مؤصلة في الأنانية وقادمة عليها، وهي تستمد قوتها من المدح والذم، ومن الثواب والعقاب، ومن انتظار الفكرة الطيبة، ومن حسن اعتقاد الغير في حسن نيتها، ومن اشتراك المصالح، وهذه المشاعر تكتسب بالتدرج قوة تتمكن بها من أن تتحول عن أصلها الذي نشأت عنه، ومن ثم تؤثر في النفس تأثيراً متأثلاً مستقلًا تمام الاستقلال عن أصلها الأناني.

وقد نقع على آثار تدلنا على أن الوجهين الثاني والثالث من أوجه العلاقة الهيدونية (إسعاد الذات) وبين الأخلاق الاجتماعية (إسعاد الغير) قد تناوبا التأثير في أخلاقيات أبىقور وفي أخلاقيات القوريينيين من قبله، ولا يسعنا إلا أن نذكر الباحث بما سبق لنا الكلام فيه عند شرح مذهب أنقريز الأخلاقي، وأن نضيف إلى ذلك قوله ننقولاً ننقله عن هذا الفيلسوف أطلقه على المذهب القورياني في مجموعه، ولم يخص به ناحية بعينها منه فقال: «إن سعادنا أو طالنا ورفاهيتها واعتبارها مساوية لسعادتنا؛ كافيةٌ وحدها لأن تغمرنا بالابتهاج».»

### تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف

ما من شك في أن الفيلسوف أنقريز قد بلغ بالمذهب القورياني أسمى المراتب عملياً ونظرياً؛ فإنه من حيث النظر قد بلغ من تصور التضحية بالذات إلى ذروة ما يبلغ التصور من الكمال المستطاع، ومن الوجهة العملية وضع للمذهب قاعدة ثابتة لم يعرف لها من أثر إلا ببحوث بافلوف الاختبارية، كما عرفناها نظرياً من كتابات هرتلي، فإن قول أنقريز: «إن مشاعر الغيرية مهما كانت مصادرها وأصولها تحرز – تدرجًا – قوةً مستقلة خاصة بها، وإن هذه المشاعر تحفظ بتلك القوة، حتى ولو لم تتنز من اللذة، يدل على أن هذا الفيلسوف قد نفذ بصيرته الواقادة إلى أعماق لم يبلغها أحد قبله من الذين حاولوا وضع نظريات الأخلاق موضع التطبيق العملي، على أن هذا الأثر الذي خلّفه أنقريز لم نقف على ما له من نتائج عملية إلا في عصرنا هذا» – خيل إلى المشغلين بالبحث العلمي عندما طفت المادية العلمية على فروع المعرفة الإنسانية في أواخر القرن الثامن عشر بطوله؛ أن الفلسفة قد انقضى عهدها وبدأت، فلم تصبح أكثر من أحاديث تذكر عن الماضي، وأداتها قديمة يقصد بالوقوف عليها تنمية الإلاطاع وتوضيع دائرة المعارف؛ أي إنها أصبحت وسيلة إلى أغراض ثانوية، وإنها لم تصبح أدلة للتأثير في الحياة الإنسانية من طريق عملي.

وكان هذا ولا شكًّ طغياناً وإفراطاً في تقدير ما للعلم العملي من قيمة، فلما أشرف القرن التاسع عشر على الختام نامت عاصفة العلم وهبط طغيان العلماء؛ إذ بان للناس أن للعلم حدًّا يقف عنده، بان لهم أن وظيفة العلم تتحصر في وصف الظاهرات الطبيعية وأثارها وعلاقة بعضها ببعض، وأنه بعيد عن أن يفسر «الماهيات» أو يتناول كثيراً من الأشياء الإنسانية بتجاربيه، وبين جدران معامله، أو في ثنيا قواريره وأنبابيه، بل ظهر

لهم أنَّ العلم خدم الفلسفة بقدر ما خدمت الفلسفة العلم، ولكن ما أعطت الفلسفة للعلم، كان أضعافاً ما أعطى العلم الفلسفَة، وما تطبيقاتها بافلوف إلا مثلاً رائعاً يبين لنا وجوه الارتباط بين الطرفين.

كان الفيلسوف «لوك» Locke الإنجليزي أول من أشار إلى ظاهرة تداعي الأفكار Association of Ideas في درج مبحث من مباحثه في «الفهم الإنساني» ثم عقب عليه الفيلسوف هتشنسون الإنجليزي، فقال بأننا قد «نرحب» في بعض الأشياء التي تكون بذاتها «مُلذَّة»، وقد نميل إلى أشياء أخرى تكون وسيلة للالتذاذ، أما الأشياء التي نرحب فيها لأنها وسيلة إلى اللذة، فقد دعاها «الرغبات الثانوية» وقضى بأنها تحول فتصبح من حيث القوة والأثر في منزلة الأولى، فإننا بمجرد أن ندرك منافع المال أو السلطة، في إرضاء بعض رغباتنا الأصلية، لا نقف عند حد الرغبة في الانتفاع بهما، بل نتحول إلى حبهما لذاتهما. ثم ظهر مؤلف لرجل من رجال الدين يدعى «جاي Gay» ما ليث أن نسي دراكاً، غير أن الواقع أن هرتلي أخذه أساساً لما كتب في شرح هذه النظرية، ولقد خرج جاي على ما كتب هتشنسون وأنكر أن في الإنسان أية حاسة أدبية فطرية، أو مبدأ أخلاقي أصيل في جبلته، يدفعه إلى حب الخير، ولكنه سلم بأن الإنسان الراشد – أي الذي بلغ سن الرشد – تتكون فيه حاسة أدبية، كما يقول هتشنسون، وحاول أن يوفق بين هذا الرأي ومبدأ الفيلسوف لوك في «الرغبات الثانوية».

وفي سنة ١٧٤٧ ظهر كتاب هرتلي الذي أوسع نطاق هذه النظرية وشرحها أمعن شرح، وطبقها أقوام تطبيق، وضرب مثلاً بحب المال، فقال: إن المال في ذاته ليس فيه من جمال أو لذة، ولكنه لما كان الأداة التي تمكنا من الاستمتاع بالجمال وجلب الذَّات وإيفاء الكثير من رغباتنا، تحول الحب إليه بالذات، ثم تطرف «المال» في الاستهلاك على النفس، فقضى على كل المثاليات التي كان يرغب الإنسان في الوصول إليها من طريق المال، باعتباره وسيلة، وتفرد هو بالبقاء دونها حتى لترى البخلاء يضحيون بكل معاني الجمال وينبذون كل لذائذهم في سبيل المال، وكذلك الحال إذا نظرت في حبنا للقوة والسلطة، فإننا إنما نحب القوة لأنها بديلاً وسيلة إلى إيفاء كثير من رغباتنا، وما نلبت غير بعيد حتى يشتراك حبنا للقوة مع هذه الرغبات، ثم نستدرج إلى حالة نطرح فيها هذه الرغبات ونشغف بالقوة لذاتها كل شغف، ونهيم بها كل هيات، وعلى هذا فَقْسَ كثيراً من ظاهرات الخلق الإنساني. أما بافلوف فقد تلقى هذه الظاهرة كنظريَّة، وأخرجها بتجربيه علماً صرفاً.

على أن الفلسفة القديمة لم تهمل النظر في هذه الظاهرة كما قدمنا، فقد تضمنها المذهب القوريني، ونماها **أنثريز** ثم تلقاها أرسطوطاليس، فتجد في مذهبه الأخلاقي آثاراً منها، وطبقها بعض الأبيقوريين على الصداقة، فقالوا بأننا إذا أحببنا أصدقاءنا أول شيء لما تبعث صداقتهم فيينا من شعور اللذة، فإن هذا يتحول مع الزمن إلى حب الصديق من أجل ذاته، بعيداً عن كل الاعتبارات الأخرى.

أما ما تطورت إليه هذه النظرية في العصر الحديث؛ فينحصر في تجاريب العالم بأفلوف الروسي كما قدمنا، وقد حصر هذا العالم الكبير كل تجاريبيه في الكلاب، فإنه من المعروف أن الكلب إذا رأى قطعة من الحلوى سال لعابه، فكان بأفلوف يستغل هذه الظاهرة ويدخل في فم الكلب أنبوبة حتى يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار اللعاب الذي يسيل من فم الكلب عند مرأى الحلوى. وسائل اللعب في الفم عند تناول الطعام أمر غير اختياري، ولذا سُمي فعلًا عكسيًا؛ أي إنه أحد تلك الأفعال التي يؤديها الجسم بقدرات ذاتية، ومن غير أن يكون لتجاريب الحياة فيها أقل نصيب.

وهنالك كثير من الأفعال العكسية بعضها أصيل، والبعض الآخر مؤصل، ومن هذه الأفعال ما يمكننا مشاهدته في الأطفال، ومنها ما يتصل على قدر من العمر، ومرور من الأيام، فالطفل يعطس ويتأذب ويتمطلّ ويرضع ويتحول عينيه نحو التور، ويأتي غير ذلك من الأفعال في مختلف أطوار عمره وظروفه، من غير أن يكون في حاجة إلى أن يتلقاها عن غيره، وكل هذه الأفعال تدعى الأفعال العكسية، أو بالأحرى — كما دعاها بأفلوف — **أفعال عكسية أصيلة Unconditioned Reflex Actions** وهي بذاتها التي كانت تدعى من قبل الغرائز Instincts، والغرائز المركبة كغيرها بناء الأعشاش في الطير، تلوح كأنها جملة مندمجة من أفعال عكسية، والأفعال العكسية في الحيوانات الدنيا قلما تؤثر فيها تجاريب الحياة، فإن البعوضة تستمر تحوم حول الضوء، حتى بعد أن يحترق جناحها، وعلى الضد من ذلك تجد الحال في الحيوانات العليا، فإن تجاريب الحياة فيها لها في هذه الأفعال العكسية الأصيلة تأثير بالغ، ولا يخرج الإنسان عن حكم هذه القاعدة، وقد حصر بأفلوف تجاريبيه على سيل اللعب في فم الكلاب، فخلص من تجاريبيه بالقاعدة الآتية التي استخلصها من تحول الأفعال العكسية الأصيلة:

عندما يقترب المنبه الذي يبعث أيّ فعل عكسي أصيل أو يتقدم عليه مرات عديدة أي منبه ثان، فإن هذا المنبه الثاني يحدث مع الزمن نفس الاستجابة

Response التي كان يبعثها المنبه الأول في إحداث فعل عكسي متتحول

.Conditioned Reflex Action

فإنَّ سيل اللعب فعل عكسي أصيل، لا يحدث أصلًا إلا عند وجود الطعام في الفم، ومن ثم يحصل عند مرأى الطعام أو شم رائحته، أو عند حدوث أية علاقة أو إشارة تسبق مباشرة الأكل، وكل هذه الأفعال يدعوها بافلوف، الأفعال العكسية الأصيلة، على أنك تجد أن نفس الاستجابة (سيل اللعب) واحدة في الفعل العكسي الأصيل والفعل العكسي المتحول، وأنه لم يجد في الأمر من شيء إلا المنبه Stimulus الذي يشتراك أو يتحد مع المنبه الأصلي من طريق التجربة، وهذه القاعدة هي أساس كل تعليم أو استيعاب للمعلومات، وأساس الظاهرة التي كانت تدعى من قبل «تداعي أو اشتراك الأفكار» وأساس تعلم اللغات وأساس استحكام العادات، وعلى الجملة الأساس العملي لكل مناحي السلوك الإنساني الخاضع للتجربة.

بعد أن استرشد بافلوف بهذه القاعدة مضى يطبقها على ما يخطر بباله من ممكتنات التطبيق، فإنه لم يقتصر على امتحان منبهات الطعام الشهي، بل عمد إلى الأحماض المكرورة، يأخذ منها منبهات يستعملها في تجاربها حتى يستطيع أن يؤصل في كلابه استجابات «التوقى» كما يؤصل فيهم استجابات «التشهي». فبعد أن يتبَّع فعلاً عكسيًا أصيلًا، يعمد إلى قمعه بفعل آخر، فإذا كانت العلامة أو الإشارة التي يعمد إليها تعقبها نتيجة مرغوب فيها طورًا، ونتيجة مكرورة طورًا آخر، فإنَّ الكلب يصاب بحسبما باضطراب عصبي مثل الهستيرية أو النيروستانية، وتظهر عليه العلامات المميزة لأحد المرضين.

ويروي بافلوف رواية يجدر بكل المشتغلين بالتربيبة أن يحيطوا بها، فقد جرَّب في بعض كلابه تجارب عديدة، فكان يرسم أمام كلب منها دائرة من الضوء اللامع عندما يعطيه الطعام، وإهلياجًا (شكلاً بيضياً تقريبًا) عندما يقذفه بشحنة كهربائية، فاستطاع الكلب أول الأمر أن يميز تماماً بين الدوائر والإهلياجات، فكان يُسرُّ بمرأى الأولى، ويتعوض من مرأى الثانية، فأخذ بافلوف يقلل شيئاً بعد شيء من تفاطح الإهلياج حتى يظهر — تدرجًا — أقرب إلى الدائرة، ولكن الكلب ظل قادرًا على التمييز بين الاثنين، فلما زادت استدارة الإهلياج إلى درجة كبيرة، انقلبت الآية تماماً، فقد حدث أنه كان يحاول أن يميز بينهما، ولكنه كان يخطئ دائمًا! واستمر على هذا أسبوعين أو ثلاثة أسابيع، ثم فقد كل قدرة على التمييز بين كل من الدرجات التي تدرج فيها من قبل، وحتى بين الإهلياج والدائرة جليين، وتغيرت أخلاقه وسأله سلوكه، فكان بدلًا من أن يقف ساكتًا، أخذ يُعرِّب ويوعي عواً شديداً، فأعاد عليه بافلوف الكَرَّة في نفس التجربة،

مبتدئاً بها كما بدأها أول مرة، فكانت قدرة الكلب على التمييز بين الشكلين أضعف بكثير من المرة الأولى، وأخذت تصيبه نوبات العربدة والعواء، عندما أصبح التمييز بين الشكلين أكثر صعوبة بعض الشيء.

ولا شك مطلقاً في أن حالات كهذه تتكرر كل يوم بين جدران المدارس وفي معاهد التنشئة، وإليها يرجع السبب في كثير مما يbedo على الطلاب من مظاهر البلادة والخمول، بله اضطراب الأعصاب في بعض الحالات، فإن كل طالب له استعداد خاص به يوجهه توجيهًا خاصاً، فمنهم من يميل إلى اللغات ويمقت الرياضة، ومنهم من هو على عكس ذلك تماماً، وهذا الاستعداد الذي كثيراً ما يلوكه المربيون، ولا يدركون من سره شيئاً، هو بعينه «الاستجابة» عند بافلوف؛ فإذا أخذنا المثل الأول من طالب يحب اللغات ويمقت الرياضة كان تعلم اللغات هو الدائرة البيضاء، وكان تعلم الرياضة هو الإهليج في كلب بافلوف، فإذا فرض على هذا الطالب قسراً أن يجتاز امتحان الرياضة، كما يجتاز امتحان اللغات، وهو يعلم أن ذلك فرض عليه، كما يفرض بافلوف على كلبه طعاماً شهيّاً عند ظهور الدائرة، وشحنة كهربائية عند ظهور الإهليج، كانت النتيجة اضطراباً عصبياً يقل أو يزداد أثره بمقتضى الظروف، ولا أظن أن طالباً واحداً يفلت من هذا التأثير في معاهد التعليم قاطبة، ولكن النتائج تختلف باختلاف الأشخاص، ومقدار ما في أعصابهم من قدرة على تحمل هذه التجاريب القاسية، ولو كان التخصص في دور العلم يبدأ مع ظهور الاستعداد، أو بالأحرى الاستجابة في الطالب؛ إذن لاستطعنا أن نخلق أمة جديدة خلال جيل واحد، ناهيك بأن التخصص من مميزات العصر الحديث بل هي ميزة التي يدعى أنه يمتاز بها على العصور الفارطة، وناهيك أيضاً بأن الطالب الذي لا يستجيب استعداده لفرع ما من فروع المعرفة، لن يُلْحِّ في فيه أبداً، بل لا بد من أن يرتد إلى استجابته الأصلية، بعد أن يكون قد فقد في إطاره تعليمه جزءاً لا يُستهان به من ملكاته الفطرية، فإن سبنسر كان مهندساً فارتد فيلسوفاً، وولز كان عالماً فانقلب أدبياً، ودروين كان بليداً في استيعاب المبادئ فانقلب عالماً طبيعياً فذاً في تطبيق المبادئ واستكشافها، وإنما نقول إننا نقتل أولادنا ونحطم مستقبളهم كرجال، في معاهد التعليم بنظماتها الحاضرة وبرامجها.

قال الفيلسوف المعاصر الكبير «برترند رسل» في كتابه «التربية والنظام الاجتماعي» ص ١٦٥-١٦٦ ما يلي:

إذا اضطر الطلاب والطالبات أن يعالجو موضوعات تفوق كفايتهم ومقدرتهم العقلية، فلا شبهة في أن ذلك يؤثر في عقولهم وأعصابهم تأثيراً شديداً يوقعهم

في الفزع والخوف، ولا يقتصر هذا الفزع على الموضوعات التي يتناولونها بالذات، بل إنه يصيبهم من كل فروع العلم التي تُمتد إلى هذه الموضوعات بسبب، الواقع أنَّ كثيراً من الناس يظلون ضعافاً في الحساب والرياضيات طوال أيام عمرهم، ولا سبب في هذا إلا أنهم بدءوا يدرسون هذه العلوم مبكرين في السن، وكذلك لا يجب أن ننسى أن كفاية إدراك المجردات، هي آخر الكفایات تكويناً ونضجاً في الأحداث، كما أثبت ذلك العلامة «بياجت Piaget» في كتابه «التمييز وحكم العقل في الأطفال» بكتير من الشواهد واللاحظات السديدة، والمعلم إذا لم يكن واقعاً على أسرار السيكلولوجية، مطلعاً واسع التجربة، فإنه يصعب عليه أن يدرك أنَّ عقول الأحداث قد تتهوش وتختلط بالقدر الذي يقع فعلاً، والخطأ الذي يقع فيه المربون، أنهم يبدئون بتدريس الرياضيات في سن مبكر، ويلزمون الأحداث معالجة مسائلها المعقّدة، فلا يلبثون أن يصابوا بالخبار العصبي على درجات قد تزيد أو تقل بعض الشيء عن الدرجة التي بلغها كلاب بافلوف من البلادة واضطراب الأعصاب، ومن أجل أن تُتحقق هذه الآثار السيئة، يجب أن يكون المدرسون على علم بقواعد السيكلولوجية الأساسية، مزودين بمبادئ قوية في التدريس والإلقاء، وأن يكونوا أحرازاً في تحويل الأسلوب الذي تدرس به البرامج إلى الحد الذي تدعو إليه الضرورة.

وما من شك في أن نظام التعليم في العصور القديمة كان أقوم من هذه الوجهة منه في العصور الحديثة، فكان المدرس حراً والطالب حرّاً، كان المدرس مختصاً. وكان التلميذ مختاراً في تنمية الناحية التي يتفوق فيها استعداده أو «استجاباته»، ولا بد لنا من الرجوع إلى نظام يشبه هذا النظام، وإلا فإن التعليم والتربية سيكونان محنة العصر الحديث، وعلى الأخص بعد أن أخذت المعرفة الإنسانية تدخل في مفاوز مظلمة موحشة، أين منها هندسة فيثاغورس أو رياضيات إقليدس.

يؤيدنا في هذا الاستنتاج أن بافلوف يعتقد في صحة التقسيم الذي قسم به «أبقراط» الأمزجة، فقد قسم «أبقراط» الأمزجة أربعة أقسام: الصفراوي Choleric والسوداوي Melaucholic والدموي Sangiune والملفاوي Phlegmatic، ويعتقد بافلوف أن هذا التقسيم صحيح، بل ويزيّد إلى هذا أن أصحاب المزاج الملفاوي والمزاج الدموي هم المثل الأعلى في الرصانة والتعقل، أما أصحاب المزاج الصفراوي والمزاج السوداوي فهم الأكثر تعرضاً للاضطرابات العصبية، وهو يقول بأن تقسيم الأمزجة إلى هذه الأقسام جليٌّ في

الكلاب التي أجري فيها تجاريبيه، ويعتقد فوق هذا أن أمر الإنسان لا يخرج عن طوق ذلك.

فإذا صح معتقد بافلوف فلا شك في أن أصحاب المزاجين الصفراوي والسوداوي تقتلهم معاهد العلم قتلاً بطيئاً، مع أن المرجح أنهم أكثر ذكاء من أصحاب المزاجين الآخرين، كما أنها لا نشك في أن أصحاب المزاجين المفاوي والمدموي تؤثر فيهم طرق التعليم تأثيراً يضعف من مواهبهم الطبيعية.

أما الحصول من هذا كله — وإن كان قد استطردنا إلى نواح لا تمت إلى موضوعنا بسبب مباشر — فينحصر في أن انقرiz الهيدونية وبعض الأبيقوريين، قد نفذوا ببصائرهم النقادة إلى أعمق قصبة في تعليم السلوك الإنساني، يؤيدهم فيها العلم الحديث بطريق عملي تجاريبي، سوف يكون له أكبر الأثر على مستقبل الحضارة.

## الهيدونية والنفعية

إن اللمحـة السابقة كافية لأن تقنـعنا بأنـ الـهـيدـونـيـةـ، وبالـأـحـرـىـ النـظـرـيـةـ التـيـ تـجـعـلـ اللـذـةـ وـالـأـلـمـ عـنـ شـعـورـ الذـاتـ بـهـماـ النـبـعـ الأـصـيلـ الأـوـحـدـ لـلـأـفـعـالـ الإـنـسـانـيـةـ — لـاـ تـنـطـوـيـ عـلـىـ إـنـكـارـ ماـ يـتـضـمـنـ الـخـلـقـ الإـنـسـانـيـ مـنـ مـكـنـاتـ الـأـنـانـيـةـ وـحـبـ الذـاتـ، فـضـلـاـ عـنـ أـنـهـ لـمـ تـرـسـمـ طـرـيـقاـ عـمـلـيـاـ يـقـضـيـ عـلـىـ الـأـنـانـيـةـ وـيـمـحـوـ أـثـرـهـاـ مـنـ الدـنـيـاـ.

على أن كثيراً من أنصار هذه النظرية، المتقانين في الإيمان بها؛ كانوا مع اعتقادهم بصحتها، من محبي الإنسان Philanthropists الذين امتلأت قلوبهم بحب الناس وشغفوا بخير البشر، ومثلنا جرمي بنتام وغيره من متحمسي الارتقاءين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهم الذين اعتقدوا بأن الإنسان مستعد للارتفاع والتقدم إلى غير حد.

ولقد تحولت النظرية في أيديهم إلى مبدأ آخر، إن كان قد اختلط وامتزج بالنظرية الهيدونية إلى حد أن كثيراً ما تبلل المبدأ والنظرية على الكثريين، فإنه مبدأ جديد يختلف عن النظرية القديمة كل الاختلاف، ونعني به مبدأ النفعية Utilitarianism وهو النظام الأخلاقي الذي اتخذ الخير العام هدفاً يرمي إليه، وجعل حكمته الأساسية محصورة في القول بالخير الأعظم للعدد الأعظم The greatest good, for the greatest number ولا شك في أن كثيراً من البواعث التي ظهرت خلال عصور «التنور» في العهدين القديم والحديث كان من شأنها أن تفضي إلى ظهور هذا المذهب وأن تزوده بكل عناصر القوة والحضور عليه كما حدث في فرنسا خلال القرن التاسع عشر وفي بلاد اليونان خلال

القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، وقد نحصر هذه البواعث فيما يلي:  
أولاً: انحلال أسلوب التفكير اللاهوتي في دوائر العلم.

ثانياً: ظهور كفاية المشاهدة والاختبار وتساميها إلى درجة عليا بالتحرر من كل ميل إلى الزخرف والتمييق اللفظي.

ثالثاً: الرغبة في إقامة الحياة الفردية والحياة المشتركة على أساس عقلي على وجه العموم، وعلى أساس علمي على وجه التخصيص، وللوصول إلى هذا الغرض شاعت فكرة الشك في كل الظواهر الخلابة، والاستعاضة عنها لدى البدء في بحث أي موضوع، بمقدمات أقل ما تكون عرضة للانتقاد والجدل؛ لأن المقدمات إذا كانت كذلك أصبحت أقل خصوصاً لروح المداورة وتضمنت فكرات واضحة جلية.

### انتقاد النظرية الهيدونية

يدعونا الواجب أن لا نحصر انتباها في بحث المبادئ الإيحائية <sup>11</sup>Inspiring Principles وحدها، بل ينبغي علينا أن نتوجه أيضاً إلى بحث النتائج التي تربت على مثل هذه الميلول الفكرية، على أن أقلية من المفكرين هم الذين ينكرون أن في كل من هذه الميلول الفكرية ناحية من الحق، ولكن إذا استجمعنا تلك النواحي وأخذناها باعتبارها «كُلّاً» واحداً، فهل تشمل الحق كلها؟

علينا الآن أن نمضي في شرح الأسباب التي تحملنا على الاعتقاد بأنه من الصعب أن نجيب على هذا السؤال بصيغة الإيجاب، وهذا رأي الأستاذ جومبرتز، لهذا ينبغي علينا أن نمضي في سرد أداته التي سوف نزد إليها بعد أن نكمل سردتها بإسهاب.

إن الهيدونية لا تستحق كل ذلك اللوم الذي يوجه نحوها عادة، غير أن الظاهر أنها تعجز دائماً عن أن تزودنا بتفاصيل وافية في شرح الحقائق التي تحاول تبيانها، أو ترمي إلى الكشف عنها، وهي كثير غيرها من المذاهب القديمة مدخلة بنقيصة، هي الناحية العكسية لما ندعوه «جوهر الموضوع»، وتحصر هذه النقيصة في أن الهيدونية تغالي في السعي وراء الحصول على درجة من الغرارة (البساطة) لا تحتملها الحقائق، فإن تلك الظاهرة الإنسانية التي اتخذتها الهيدونية، كما اتخذها بنتائج أعظم نصراها في العصور الحديثة؛ أساساً لكل ما يصدر من الأفعال الإنسانية – تنزل في غور سحيق بعيد العمق، ولكنه مع ذلك ليس بأبعد الأغوار التي يمكن أن تصل إليها عين الباحث المستعمق.

ولنأخذ للبحث مثلاً من سعي الإنسان والحيوان لطلب الغذاء، فهل صحيح أن الإنسان والحيوان إنما يرغبون في الغذاء بسبب اللذة التي يستشعرونها عند الأكل؟ أما إذا بحثنا هذا الموضوع بحثاً أدق، فالظاهر أننا سوف نجد أنَّ الحقيقة على خلاف ذلك، فإن رغبتنا في الغذاء رغبة عاجلة، تنشأ من قاسِر غريزي يدفعنا إلى حفظ الحياة وتقويمها، أما اللذة فظاهرة تأتي تبعاً لذلك، وتشترك معه اشتراك كل الأفعال الأخرى التي تحفظ الحياة وتوازن مكملاتها، والغالب أننا لا نخطئ كثيراً إذا فسرنا هذه الحقيقة على قاعدة طبيعية.

فإنَّ تركيب المادة التي يتكون منها جسم الحيوان عرضة دائماً إلى التحلل، وهذا التحلل يستمر إذا لم تعوض الأجسام عما تفقده من طريقة، ونجد من جهة أخرى أن تركيب مادة الأجسام الحية فيه قوة المقاومة، وهي حقيقة تظهر جلية في الفعل العكسي الذي يصدر عن الخلايا الحية تلقاء المؤثرات المضرة، وهذا الفعل العكسي وغيره من الحقائق ذات الأصرة به مما نقع عليه في الطبيعة، لا يمكن تعليلها بغير هذا.

وقد نسعتين بذكر ناموس الوراثة الذي يرتکز على نزعة في نظام طبيعي، بدأت مرأة لستمرة في تأثيرها إلى غير نهاية، ثم الناموس الأول من نواميس الحركة الذي تتجلى فيه هذه النزعة على صورة تتبين منها كيفية تطبيقها بوضوح تام، وعليينا بعد هذا أن نذكر أيضاً أن المفاعلات الطبيعية التي تحدث في الكائن العضوي تشرف عليها، إشرافاً جزئياً على الأقل، ظاهرات لها طابع نفسي، يتجلى فيه أثر الحركة الانفعالية، ومن هنا يحصل بتأثير قوة من قوى التكافؤ القصدي أو الغائي، إن لم تكن لتبعث فينا شيئاً من العجب الشديد، فإنها عميقه المدى بعيدة الأثر، أن تستشعر الكائنات الحية بلذة تستخلصها من كل المفاعلات الطبيعية المؤدية إلى بقائها، وأن تستشعر ألمًا في كل المفاعلات التي لا تؤدي إلى هذه الغاية، ومن هنا تتحول اللذة والألم إلى ظاهرات تصحب هذه النزعة البدائية، على أننا في كل هذه الملاحظات التي نقع على جرثومتها في كتابات أرسطوطاليس، قد اعتبرنا الإنسان جزءاً من الطبيعة، لا شيئاً منفصلاً عنها وقادماً إلى جانبها.

ولا جرم أنه يُساء فهم هذه الملاحظات إذا فرضنا أنَّ الإنسان برغم أنه مزود بالعقل والشعور مجرد عبد أو آلة تحركها قوايس بداعية مؤصلة في تضاعيفها؛ لأنَّ الإنسان بفضل الصور والفكيرات التي يستخزناها في وعيه، أو بوجه أدق بفضل منازعه الإرادية التي تصدر عن هذه الصور والفكيرات؛ يستطيع أن يظهر مقاومة لأقوى قوايسه، فإنه يقدر أن يموت، وأن يموت جوعاً، ولكنه ما دام بعيداً عن أن «يريد شيئاً يcum غرائزه

الطبيعية» فإن غرائزه تمضي في إبراز نتائجها العاجلة، من غير أن تنظر في ما إذا كانت هذه النتائج يمكن أن تُحدث لذة، حتى ولو كان إشباع هذه الغرائز ينبع لذة بالفعل، وفي هذه الحالة كما في غيرها من الحالات نجد أن السocraticية Socratism وغيرها من مذاهب الفكر التي تمت إليها بسبب لم تصب الهدف في صبغ الحياة الإنسانية بصبغة عقلية، ولا شبهة مطلقاً في أن الفكرة في إرجاع شريعة السلوك الإنساني إلى قاصر معين فيها عظمة وفيها جلالة، غير أن هذه الأحديّة Monism، أو بالأحرى هذه المركزية Centralism، إذا تجاوزنا بعض الشيء في استعمال هذا الاصطلاح؛ لا يمكن أن تثبت دعائمها إزاء ما في الطبيعة من تنوع، أو اصطلاحاً إزاء كل ما فيها من تعددية Pluralism، أو تجاوزاً إزاء ما فيها من «تحالفية»؛ أي تحالف القوى والمؤثرات Feederalism.

هذا مجمل الانتقاد والشرح الذي يمضي فيه الأستاذ جومبرتز إزاء النظرية الهيدرونية في هذه الناحية، غير أنه بدأ بحثه بسؤال لا يجاب عليه بغير ما أجاب به في نقده هذا، ولكن قليلاً من التأمل يدلّك على أن السؤال قد وضع بصورة عكسية ليؤدي إلى جواب واحد.

تساءل جومبرتز: «هل صحيح أن الإنسان والحيوان إنما تحفزهم الرغبة إلى الغذاء بسبب اللذة التي يشتهرونها عند الأكل؟» ثم مضى في التدليل متخدّاً من هذا السؤال أساساً لبحثه، غير أنك إذا وضعت السؤال في صيغة أخرى تلتئم والحالة الطبيعية، وقلت: «هل يشعر الإنسان والحيوان برغبة في الغذاء ليطرد بالغذاء ما يستشعر من ألم الجوع؟» حصلت على نتائج تنافي النتائج التي وصل إليها جومبرتز تماماً، ولم يصبح بك من حاجة لأن تستطرد إلى بحوث ما وراء الطبيعة كالقصد والغاية، وغيرهما من البحوث المجردة أنت في غنى عنها.

إنَّ الجُوع يُحدِث أَلْماً يتحرر منه الكائن الحي بالغذاء، فإذا اعتبرنا الجوع سبب الرغبة في الغذاء، أتت اللذة عن طريق التحرُّر من الألم الذي يحدثه الجوع، لا مجرد لذة يحدثها الأكل لذاته، وأصبح الاحتفاظ بالذات من طريق التغذية تابعاً لما يستشعر الإنسان من لذة التحرر من الألم الجوع بالغذاء، والسبب في خطأ الأستاذ جومبرتز يرجع إلى أنه أهمل النظر في السبب الذي يحدث الرغبة في الغذاء، وهو الألم الجوع، واتخذ اللذة التي يستشعرها الحي عند التحرر من الألم الجوع، أصلَّاً للرغبة في الأكل والالتزام به.

وهنا نرجع إلى ما شرحنا من تطبيقات پافلوف، فإذا كان الألم الجوع فعلاً عكسيّاً Unconditioned reflex action يقسِّي على طلب الغذاء كان «حفظ الذات»

فعلاً عكسياً متحولاً Conditioned reflex action يأتي تبعاً لآخر وليس هو أصيلاً بذلك، وهذه الحقيقة لا تؤيد نقد جومبرتز ولا تنفي النظرية الهيدونية في اللذة والألم، بل على الصد من ذلك تثبت أن الرغبة في الغذاء لا تتولد من حب الطعام واللتاذ به، بل تأتي من حب التحرر من ألم الجوع، أما اللذة فلا تأتي من مباشرة فعل الأكل نفسه، بل من طريق التحرر من ألم الجوع.

على أن الأستاذ جومبرتز كان يستطيع أن يقع على حالة أبعد غوراً في الطبيعة الحيوانية من رغبة الحيوانات في الغذاء، تلك هي رغبة الأحياء في التناول، فإن الغذاء إذا حفظ الذات فإن التناول يحفظ النوع، والطبيعة لا تقيم للذوات وزناً بجانب النوع، فهي تضحي بالذوات لتحفظ النوع، ومع هذا يمكن تعليل الرغبة في حفظ النوع تعليلاً علمياً لا ضرورة معه للالتجاء إلى مباحث ما وراء الطبيعة، فإن التبادل الجنسي في الأحياء، استجابة لرغبة ملحة في التحرر من ألم تشعر به، واللذة إنما تحدث بشعور التحرر من هذا الألم عند مباشرة الفعل نفسه، فالألم الذي تحدثه الرغبة في التبادل العوالي هو لدى الواقع «فعل عكسي بسيط» يدفع الأحياء إليه، أما حفظ النوع فأمر يتولد عن ذلك الفعل، وبذلك يكون حفظ النوع عبارة عن «فعل عكسي متحول» على مقتضى تطبيقات يافلوف وهذا يزيد الهيدونية قوة، ويكسبها ضد النقد مناعة كبرى.

### نقد الهيدونية ونشوء مشاعر الغيرية

يعتقد الأستاذ جومبرتز بأنَّ للنقد الذي مضى فيه صلةً بالوجه الثاني من أوجه العلاقة بين الذاتية والغيرية؛ أي ببحث العنصر الأخلاقي الذي يولد المشاعر الغيرية، وهو يقول بأنَّ ظاهر الأشياء يدل على أن مكتشفات العلم الحديث تؤيد النظريات الهيدونية، وتزودها بعناصر جديدة على أعظم جانب من القوة، وكل هذا حق، غير أننا نعجب كيف أنه لم يلاحظ أنه بنقده الأول يعايند حقيقة يقول فيها هنا إنها من أكبر مؤيدات المذهب، ولكن السبب في هذا أن خطأه كان في التطبيق، لا في إدراك المبدأ الذي أراد أن يطبقه.

لقد عمد القورينيون ومن بعدهم أبيقوير، كما عمد أخلاقفهم من المحدثين وعلى رأسهم «هرتلي Hartley» (١٧٥٧-١٧٠٤) و«مل Mill» (١٨٣٦-١٧٧٥) الكبير – عند دفاعهم عن نظرية أن مشاعر الأنانية هي وحدتها المشاعر الأصلية، وأن مشاعر الغيرية تتبع لها وكلُّ عليها؛ إلى القول بأن العادة وتداعي الأفكار Association of Ideas هما الوسيستان الوحيدةتان اللتان من طريقهما يستحدث تحول المشاعر والقواسير الإرادية من

طريق التفاعل الطبيعي، وعلى الرغم من أنَّ هؤلاء المفكرين لم يؤمنوا بأنَّ هذه الوسيلة كافية وحدها لأنَّ تحدث الآثار التي أنسدوها إليها، بحيث تنقل شخصاً خلال حياته من أحيط درجات الأنانية إلى أسمى مراتب التضحية، فإنَّ العلم في القرن التاسع عشر قد يزودهم بحل لهذه المعضلة أقلَّ تعرضاً للنقد، ونشير بهذا إلى نظرية التطور على الصورة التي لابستها في العصور الحديثة.

بالرغم من أن الواجب يحملنا على أن ننتكب المبالغات، ونتقي أسلوب التطبيق الذي كثيراً ما يغتدر بهذه النظرية، وعلى الأخص عند تطبيق مذهب الانتخاب Selection فإنَّ نظرية التطور تظل بعد ذلك كله قادرة على أن تفسر لنا كيف يخطو الإنسان نحو الغيرية، فإنَّ أقل ما هناك أن هذه النظرية تسهل علينا فهم الطريقة التي أمكن بها خلال عدد غير محدود من الأجيال، أن تستقوى تلك الميول العقلية التي تنزع إلى الاشتراكية الاجتماعية وتبادل المنافع العام، وعلى الأخص الميول التي تقسرنا على الإنذاع عن النظام الضمامي Collectivism شيئاً فشيئاً على غيرها من الميول، من طريق تطور الأعضاء التي يقوى مع تطورها وتهذيبها قمعُ الغرائز من طريق الإرادة.

غير أننا إذا أردنا أن نستهدي بضوء هذه النظريات لم يكن لدينا من مندوبة عن أن نرجع بتصوراتنا إلى الماضي السحيق الذي نعجز – حتى إذا أحاطت به تصوراتنا – عن أن نجيب مع تصوره جواباً مقطوعاً بصحته، إذا نحن تسأعلنا عن الأصل الذي نشأت منه أو تحولت عنه المشاعر الاجتماعية. فإذا حاولنا أن نؤوّل ذلك التصور تأويلاً حرفيًّا كان تأويلاً له سبباً في أن تتفق لغة الطبيعة معناها وبلاغتها، ذلك بأنَّ هذه المشاعر قد يتتحقق أن تكون أصيلة كما يتتحقق أن تكون متحولة عن غيرها، وإذا خيل إلينا أنها أصيلة في الإنسان، فهل يبعد أن تكون في غرارتها الأولى مشاعر متحولة اكتسبها أصل قديم من أصولنا المتوجهة؟

أما المشاعر البدائية التي كانت سبباً في ظهور ما ندعوه «التكوين الاجتماعي» البدائي، فما نشك في أن هذه الاحتمالات تعل حدوتها، ولذا يجب علينا أن نأخذها على أنها حقائق ثابتة لا تقبل الريبة، فإنَّ السُّرُّب Herd يتقدم في الوجود على العشيرة Horde وكذلك نجد أن العواطف الشعورية الفطرية في السُّرُّب لها نتائج واسعة بعيدة الأثر في حياة المتعضيات<sup>١٢</sup> وما يقال هنا عن «السرُّب» يمكن أن يقال بغير تحفظ عن كل ما يتعلق ببقاء الأنواع، والحالة في الأنواع لا تختلف عن حالة المشاعر والموازنات الشعورية التي تؤدي إلى حفظ الحياة الفردية.

## التطور والأداب

إنَّ الصورة التي لبست نظرية التطور في العصر الحديث كانت نتاجاً لجهود العلامة دروين خلال القرن التاسع عشر، على أنه أحاط بهذه النظرية على قدر ما أهلت به الظروف، وبحث في كثير من ملابساتها، ولم يفته أن يبحث علاقة التطور بنشوء الأداب، قال في كتابه *أصل الإنسان*:

لما أن ضرب الإنسان بقدمه الثابت في مدارج المدنية، واتحدت الفصائل الصغيرة فكانت جماعات كبيرة، همس وهي الغريزة في ضمير كل فرد من أفراد تلك الجماعات، بأنه ملزم بأن يمدَّ بيد الحب والعطف وبكل ما أوتي من الغرائز الاجتماعية إلى كل أعضاء الجماعة التي هو تابع لها، ولو لم يكن على صلة مباشرة بهم، أما وقد وصلت الإنسانية إلى هذا الحد، فلم يبق أمامها من حائل يصد موجة الحب الأخوي والعطف المتبدال أن تطمو على خبائث الطبع الحيواني، اللهم إلا حوايل مصطنعة مفتعلة.

ومن هنا تستدل على أن (دروين) يتبنّى بأنَّ المستقبل كفيل بتحطيم تلك الحوايل التي تقيمهما القوميات، إذا ما وجهت الإنسانية نحو العمل على سعادة النوع البشري، ومن هنا نعرف أن تعاليم الأديان العظمى جميعها لا تتنافى مع ما يؤدي إليه قانون الارتقاء التدرجى من النتائج.

ولدينا باعث آخر ظل عاملاً على صد تيار التقدم الإنساني نحو المثل الأسمى من الآداب، ذلك باعث المؤثرات السيئة التي تنتج عن البيئات المصطنعة التي نخلفها من حولنا، فلقد أظهر (دروين) تأثير البيئات المصطنعة وما لها من الأثر في تغيير صفات الصور العضوية، إذا ما وقعت تحت تأثير الإيلاف، والإنسان المتدين لن يفلت من مؤثرات ما تُحدث تلك العوامل.

ولكن كيف نشأت هذه الغرائز؟ ذلك ما بحثه «هرنج Hering» و«صمونيل بطرل Samuel Butler» فقد أيدَا نظرية أن في الحياة العضوية ظاهرة خفية سمياها الذاكرة اللاشعورية Unconscious memory وقضيا بأنها ظاهرة تلازم الحياة العضوية في جميع مظاهرها وعلى مختلف جوهاها.

ولقد تبعهما «سيمون Simon» فبحث هذه الظاهرة من ناحية حيوية صرفة، وكشف خلال بحثه عن كثير من البراهين المقنعة الدالة على أنَّ كل منبه لا بد من أن يترك

في الأحياء — فضلاً عن الانبعاث الظاهري الموقوت — تأثيراً ثابتاً في مادتها، وهذا التغيير الثابت إذا تكرر حدوثه واقتصر أثره بما تحدث الظروف الخارجية من آثار، استجتمع في الأفراد صفات تتوارثها أعقابها جيلاً بعد جيل، ويقوى أثرها في الأحياء على مقتضى ما يكون فيها من الفائدة لها في حالات حياتها.

على أنَّ هذه الذاكرة اللاشعورية Mneme تصبح مبدأً من مبادئ الاحتفاظ بالذات وبالنوع، إذ هي تستجمع على مدى الزمان تجارب الأفراد خلال حياتهم، كما أنها عامل أولي في استحداث تغيرات ارتقائية في الأحياء.

ولقد جهر فرنسيس دروين في خطاب الرئاسة الذي ألقاه في مجمع العلوم البريطاني الذي التأم في «دبلن» أنه من أنصار سيمون. كما أنَّ العلامة هيكل لم يتردد في أن يعبر عن اعتقاده الثابت في أن مذهب سيمون يُعد أكبر دعامة ترتكز عليها نظرية دروين في الانتخاب الطبيعي.

ولكن ألا يمكن أن تكون نظرية سيمون هذه فيها أصول تؤتُّ إليها تطبيقات بافلوف بأقوى الأسباب؟ هذا ما يحتاج إلى درس ليس هنا موضعه، ولكن يكفي أن نقول في تطبيق مبدأ سيمون على الأخلاق والآداب، إننا لا نجد صعوبة تحول دون القول بأن تكرار «الفعل الأدبي» حادثاً بما تبعث في النفس قوة الإرادة من عوامل «التنبه»؛ لا يقتصر على أن يصبح عادة ثابتة في الفرد، بل يحدث تغييراً ثابتاً في طبيعته تتوارثه الأجيال المتعاقبة، ماضياً في الارتفاع جيلاً بعد جيل.

وهنا يجدر بنا أن نذكر أنَّ «الذاكرة اللاشعورية» قد خرجت من حيز النظريات إلى حيز العلم التجاري. فقد سبق لنا أن شرحنا تطبيقات بافلوف في الأفعال العكسية «المتحولة»، ولنا اليوم أن نقول إن هذه التطبيقات أخذت تتدخل في العلوم الأخرى، فإن الدكتور متالنيكوف أحد علماء معهد باستور بباريس استطاع أن يولد في الأجسام الحية «ذاكرة لا شعورية» بها يمكن أن تتقى الأمراض، وكانت الطريقة التي اتبعها هي نفس الطريقة التي اتبعها بافلوف في الاستعانة بمنبه خاص عند العمل على توليد فعل عكسي متحول.

فمن المعروف أن فائدة الأمصال التي تُحقن بها الأجسام الحية توقياً من المرض، إنما تُكسب الجسم مناعة بطريق ما تولد فيه من الوحدات المضادة للمرض Anti-bodies وتوليد هذه الوحدات موقوف على الحقن بالمصل الواقي من المرض. فأجريت تجربة على «خنازير الهند» حقنت بمصل واقٍ من مرض من الأمراض الميكروبية ثم

حُقنت بمكروب المرض نفسه، بعد أن مضت مدة الحصانة، فمُرِضَت. وحُقنت غيرها بالمصل الواقي من هذا المرض غير أنه زيد على هذه التجربة أن عملية الحقن كانت تقترب بครع جرس، وأُعيدت عملية الحقن بالمصل مع قرع الجرس سبع مرات، وبالضرورة تولدت فيها مناعة ضد المرض الذي حُقنت بالمصل الواقي منه، فلما أن مضت مدة الحصانة حُقِن بعضها بمكروب المرض فُمُرِضَت، أما الباقي فُحُقِن بمكروب المرض بعد أن قُرع لها نفس الجرس الذي كان يُقرع وهي تُطعم بالمصل الواقي فلم تُمْرِض! لأن الوحدات المضادة تكونت في جسمها بفعل عكسي متتحول، بمجرد أن تنبأ «ذاكتها اللاشعورية» تنبئها عملياً.

على هذه القاعدة التي تلتئم ومذهب دروين، وتؤيد نزعة القورينيين في الوقت نفسه تقضي بأنَّ ارتقاء الفرد من حيث الإحساس الأدبي ارتقاءً راجعاً إلى جهاده المستمر في سبيل التخلص من بواعث الاستغواه ونزعاته — لا بد من أن يكون قد حفز الإنسان إلى منازل ذات بال من الرقي فردياً واجتماعياً، ما دام قد ثبت لدينا أن كل فعل تنبئه ممثل لقوة تبعتها في الإنسان حواسه الأدبية، محظوظ أن تحتفظ به الطبيعة أكثر ثابت في الأفراد، ينتقل إلى أعقابهم بالوراثة.

## هوامش

- (١) الأستاذ ترнер يخالف هذا الرأي.
- (٢) «موسوعة الدين والأدب» ج ٦، ص ٥٦٧.
- (٣) في هذا تنحصر الحكمة في قول شكسبير: There is nothing either good or bad, but thinking makes it so. الفكر يكثّف الأشياء إن خيراً وإن شرّاً.
- (٤) عن إردمان في كتابه «تاريخ الفلسفة».
- (٥) من آلات التعذيب في العصر القديم وفي القرون الوسطى.
- (٦) راجع ترнер في «تاريخ الفلسفة» ص ٨٩، ٩٣.
- (٧) راجع زلر في كتابه Outline of the History of Greek Philosophy. P117 .Bth. Edit. Kegan Paul, 1913-Trans-Palmer. Cambridge
- (٨) المعجم الإنسيكلوبدي، ص ١٥٥، ج ٤.
- (٩) عن إردمان في كتابه «تاريخ الفلسفة».

- (١٠) «اللادينيون Deists» هم القائلون بالألوهية، المنكرون للأديان.
- (١١) يقصد بها المبادئ أو الأصول التي توحى باتباع مذهب أو طريقة معينة.
- (١٢) المتعضيات Organisms اشتقاً من «العضو» وهم اسم جامد على قاعدة لغوية، وضعها مجمع اللغة العربية الملكي، تجيز الاشتلاق في الأسماء الجامدة.

## الفصل السادس

# نظريّة المعرفة عند القوريينيين

«إن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية يدل على أن حركة الفكر وحلقات الدرس في هذا الشعب الممتاز كانت متواصلة، فإذا أردنا أن نعرف النبع الذي استقى منه القوريينيون أصل الفكرة في نظريتهم في المعرفة، وجب علينا أن نعود بالقارئ لماً إلى مقررات لوسيفوس وإلى مذهب ديمقريطس في الذرات».

## نظريّة المعرفة عند القوريينيين

المعنا من قبل إلى نظرية المعرفة عند القوريينيين عندما لخصنا عن الأستاذ إردمان شرحه للعنصر الأساسي في فلسفة أرسطبس، وقد جاء في ذلك التلخيص ما يلي: «إنَّ النتيجة التي تترتب على القول بأنَّ كل «المعرفة» إدراك بالحس Sense perception وأنَّ كل إدراك بالحس إنما «ندرك» به كيف أثر فينا ذلك الإدراك، تحصر «معرفتنا» في الوقوف على حالات «الوعي» أو الشعور Consciousness الكائن في تضاعيفنا، وعلى هذا يكون إدراك حالات الوعي النفسي وأساليبها، كل ما في مذهب أرسطبس من علاقة بالطبيعة». كذلك اضطررنا إلى الكلام في نظرية «المعرفة عند القوريينيين» عندما تكلمنا في علاقة أفلاطون بالنظرية القوريينية في كتابه «ثياطيطوس». غير أننا نريد قبل أن نمضي في بحث هذه النظرية أن نقرر أمراً ذا بال، فنتساءل: «أكانت نظرية اللذة عند أرسطبس الأصل الذي جره إلى وضع نظرية المعرفة، وقوله: إن المعرفة «إدراك بالحس» أم كانت نظرية المعرفة هي الأصل الذي جره إلى نظرية اللذة؟»

والراجح عندي أن نظرية المعرفة كانت الأصل الذي جره إلى القول بنظريته في اللذة، والحكم بأن اللذة هي الخير الأسماي، وأن لذة «الحس» أسمى اللذات جميعاً كما سيتضح لك من سياق هذا البحث.

ويجدر بنا قبل أن نتغلغل في صميم هذا البحث، أن نلمع ثانية إلى العلاقة الفكرية والمذهبية التي تربط بين بروطاغوراس وأرسطو. فقد سبق لنا أن قررنا أنه من المستطاع أن نرد فكرة أرسطو إلى مبدأ رئيس، قال به الفيلسوف بروطاغوراس إذ قضى بأن معرفة الإنسان تقف عند الحد الذي تؤهل به إليه حواسه، كذلك أثبتنا أن الأصرة التي تربط بين الحواس واللذة، أمن الأواصر وأقواها، فإذا أضفنا إلى هذا قول بروطاغوراس: «إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يظهر له (أي الظواهر) لا ما هي طبيعة الأشياء في ذاتها (أي الماهيات)» — استطعنا أن نجر إلى ذهن القارئ حقائق تكفي عنده لتأييد ما نرجحه من أن نظرية أرسطو في المعرفة كانت الأصل الذي استمد منه فكرته في اللذة، ذلك بأن الواقع كما قررنا من قبل أن الوعي أو الشعور الذي هو أساس المعرفة عند أرسطو، إنما تلابسه إحدى حالات ثلاث: إما عنف، وإما اعتدال، وإما سلب. وهذه الحالات بعينها هي التي أثبتتها أرسطو تمييزاً لدرجات اللذة، وإن يكون مذهب أرسطو الأخلاقي — وبالآخر السلوكى — تجريعاً على مذهبه في المعرفة، الذي استمد أصلاً من بروطاغوراس.

ذلك عرض لنا أن نتكلّم في أرسطو وأفلاطون في كتابه «ثياطيطوس» في نظرية المعرفة عند القوريينيين، وشرحنا طرفاً منها، فلا مندوحة لنا في هذا المقام من أن ننقل تلك العبارات توطئة للكلام في نظرية المعرفة عند القوريينيين، جاء في الموضع الذي أشرنا إليه:

ويكفي هنا أن نعرف أن أرسطو وشيعته لم يزودوا الفكر الإنساني بنظرية فذة في الأخلاق لا غير، بل أضافوا إلى ذلك نظرية في المعرفة شرحوها ودافعوا عنها، وكان لها أكبر الأثر في كل ما ظهر من صور الفكر الفلسفى على مدار العصور، أمّا محصل هذه النظرية فيكفي أن نعرف منه هنا أنَّ القوريينيين كانوا يقيمون نظريتهم في المعرفة على قاعدة بسيطة، تنحصر في قولهم: «إنَّ الأسلوب أو الكيفيات التي تتأثر بها، هي وحدها التي يمكن معرفتها». ولما كانت هذه القاعدة هي لب النظرية، فيكفي أن نقول فيها إنَّ القوريينيين مضوا في شرحها مستعينين بكل ما يخطر ببال من المثل التي تستمد من «إدراك الحس»، فهم يقولون مثلًا بأننا لا نعرف أن العسل حلو، وأن الطباشير أبيض، وأن النار تحرق، وأن السكين تقطع، وإنما تعرف من هذه الأشياء وأمثالها

حالات الوعي التي نعيها، وبالآخر حالات الشعور التي نشعر بها؛ أي إن لنا إحساساً بالحلوة، وآخر بالبياض، وثالثاً بالحرق، ورابعاً بالقطع، وهكذا، وإن هذه الحسوس المختلفة هي طريقنا إلى المعرفة؛ أي إننا إنما نعرف الآثار التي تركها الأشياء فيينا من طريق الحواس، لا ما هي حقيقة الأشياء في ذاتها.

ولا شك في أن قوة التحليل الفلسفى الذى امتازت به الشيعة القوريينية قد أدت بهم إلى الذهاب في بحث نظرية المعرفة التي اعتقدوها إلى أغوار أعمق من تلك الأغوار التي بلغوها في بحث نظريتهم في الأخلاق على عمقها وتغلغلها في صميم الأشياء الإنسانية، لهذا سوف نطب بعض الشيء في شرحها والكلام فيها، ومقارنتها بغيرها من النظريات، والبحث عن منابعها الفكرية وتطورها، ولا جرم أن إطناينا سوف يشفع لنا فيه تلك الشمار الشهية التي سنجنيها من هذا البحث الفلسفى العميق.

إن تاريخ مذاهب اليونان الفلسفية، يدل على أن حركة الفكر وحلقات الدرس في هذا الشعب الممتاز كانت متواصلة، فإذا أردنا أن نعرف النبع الذي استقى منه القوريينيون أصل الفكر في نظريتهم في المعرفة، وجب علينا أن نعود بالقارئ لماً إلى مقررات لوسيفوس وإلى مذهب ديمقريطس في الذرات.

فقد نجد أنه منذ عهد أنكستاغوراس مضى العقل اليوناني يفترش – بما عُرف فيه من نزعة تأملية عميقـة الأثر في استجلاء حقائق الأشياء – عن نظرية يعلـل بها «المعرفة»، ويخلص من طريقها إلى تعليـل يقبلـه العـقل في حـقـيقـة المـادـة، ولقد نـجـد أـيـضاً أنـ الـبـحـثـ فيـ هـذـهـ النـاحـيـةـ قدـ أـدـىـ إـلـىـ نـظـريـاتـ وـفـروـضـ تـخـالـطـ فـيـهاـ نـواـحـيـ التـفـكـيرـ تـخـالـطاًـ، وـتـشـابـكـتـ فـيـهاـ جـهـاتـ الـعـقـلـ، مـنـ تـأـمـلـ وـاستـنـتـاجـ إـلـىـ بـحـثـ وـاسـتـقـراءـ حتـىـ صـبـغـتـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ فـيـ هـذـهـ النـاحـيـةـ بـصـبـغـةـ مـنـ الـغـمـوـضـ لـمـ يـتـحـ لـعـقـلـ أـنـ يـجـلـوـ عـنـهـ شـيـئـاـ مـنـهـ، إـلـاـ عـقـلـ دـيمـقـرـيـطـسـ الـعـظـيمـ.

يقول أرسطوطاليس: إن الفضل في ذلك إنما يعود إلى لوسيفوس، ولكننا نعلم يقيناً أن هذه النظرية لم تصلنا مجلولة في ثوبها المنطقي الطبيعي إلا في مقررات ديمقريطس

إذ يقول:

يحاول العرف<sup>١</sup> أن يبيّث في روعنا أن هنالك شيئاً حلوًّا وآخر مرًّا، وأن شيئاً حارًّا وآخر بارداً، وأن هنالك شيئاً يقال له اللون، ذلك في حين أن الحقيقة توحى إلينا بأن هنالك شيئين واقعين لا غير هما: الجوهر الفرد والخواء.

أما إذا أخرجنا من حسابنا مؤقتاً الجوهر الفرد والخواء، وحصرنا تفكيرنا فيما ندعوه «الناحية السلبية» في طريقة تفكير ديمقريطس، رأينا أنَّ هذا الفيلسوف قد ساق كلامه في قالب يشعرنا بأن تلك «الصفات»، وبالآخرى «الأعراض» التيندعوها الحرارة واللون والذوق، ثم الشم والسمع؛ إنما هي أشياء ليس لها وجود موضوعي Objective مما يدلنا دلالة واضحة على أنَّ الفرق بين «العرف» وبين أشياء الطبع، أو بالآخرى «الطبيعة»، كان من الأشياء المدركة إدراكاً كافياً في ذلك العصر، وأن العرف هو ما نمثل له بالعادات والتقاليد والشرائع، وبالآخرى الأشياء التي تواضع عليها الناس اتفاقاً، وهي أشياء تختلف باختلاف الجماعات، وتتغير بتغيير البيئات، كانت قد اتخذت عنواناً على التغير والحدث، مقيسة على ما في الطبيعة من ثبات وقدم، لهذا اتخذ العرف مثلاً للتغير وعدم الثبات، وعنواناً على الخضوع للاختيار وحكم الحوادث، كيما وقعت وعلى أية صورة كانت.

من هنا أخذ ديمقريطس يقيس العرف على إدراك الحواس، فرأى أن هنالك كثيراً من الحقائق دلتة على أن إدراك الحواس إنما يرجع إلى خواص كائنة في تكوين الأفراد وإلى التغيرات المختلفة التي تلحق حالات الفرد الواحد وفي النهاية على الصور المختلفة التي تتشكل فيها «ذرات المادة»، فالمصاب باليりقان يحس العسل مرًّا، وأن درجة البرودة أو الحرارة – أفي الماء كانت أم في الهواء – يتوقف مقدار الإحساس بها على حالات الجسم، ومقدار ما فيه من برودة أو حرارة في وقت ما، إلى غير ذلك من الأمثل التي أفضى في تعدادها إفاضة فيلسوف ملم بحقائق الأشياء.

ولو أنَّ فلاسفة الأقدمين كانوا قد أوتوا من قوة التعبير ما أوتي المحدثون، وطابوتعتهم اللغة على أن يضعوا مصطلحات محدودة المعاني يُستعان بها على تعين المراد تماماً؛ إذن لاستطاع ديمقريطس في عصره أن يكون أدق تعبيراً عما أراد، ذلك بأنَّ تطور معاني المفردات اللغوية يكسب الفلسفة، كما يكسب العلم، صفات جديدة أهمها صفة تحديد المعنى الذي يحمله كل لفظ من الألفاظ الاصطلاحية.

فإننا قد نعرف الآن الفرق الظاهر بين الصفات المطلقة والصفات النسبية، وبين الحقائق الذاتية والحقائق الموضوعية، أما في عصر ديمقريطس، فلم تكن هنالك ألفاظ يكفي مجرد ذكرها استيراد كل هذه المعاني في ذهن الباحث، ولو أن شيئاً من ذلك كان قد عُرف في عصر ديمقريطس؛ إذن لاستطاع أن ينزل إلى أعماق من الفكر، مثل تلك الأعمق التي نزل إليها الآن، بأنْ عرفنا من تحديد المصطلحات مثلاً أن هناك عنصراً ذاتياً Subjective يتغلغل في صميم الحقائق الموضوعية، وإننا لا نشك الآن مثلاً في أن تلك الصور غير المتناهية من الآثار الذاتية، ليست عبارة عن خيالات تشوبها الفوضى، وإنما هي خاضعة لسلسلة منظومة من قوانين السببية.

ولو أننا كنا نتكلّم هنا في ديمقريطس بالذات؛ إذن لاستطردنا إلى الكلام في العلاقة الفكرية التي تربط بين فلسفة ديمقريطس من هذه الناحية، وبين فلسفة خليفيته توماس هبز وجون لوك المحدثين، ولكننا قد سردنا حتى الآن من مبادئ ديمقريطس في الذرات وإدراك الحس، ما يكفياناً لمتابعة الكلام في نظرية المعرفة عند القورينيين.

لما أراد الأستاذ جومبرتز الألماني – وهو من ثقات المؤلفين في تاريخ الفكر اليوناني – أن يلُم بشيء من تاريخ التطور الذي لحق نظرية المعرفة عند القورينيين، لم يتبع طريق التسلسل التاريخي في ظهور الفكريات والمذاهب متعاقبة بحسب ترتيبها الزمانى، وإنما عمد إلى طريقة تبوبتها من حيث المكانة وال شأن والأثر في تطور الفكر، فجاء تعقيبه رجعياً؛ إذ بدأ بالفيلسوف «سقسطوس Sextus»<sup>٢</sup> وانتهى بأفلاطون، وخلل فيما بينهما بالفيلسوف «أرسطوقليس Aristocles».

وهو على اعتقاد بأنَّ هؤلاء الفلسفات الثلاثة، أكثر من ألمَّ بهذه النظرية وأن ترتيبهم على هذا الوجه يلائم عنده قيمة بحوثهم فيها.

أما سقسطوس فمن الفلسفات التجريبية الذين شغفوا بدرس الطبيعيات، ظهر حوالي سنة ٢٠٠ بعد الميلاد، ذلك في حين أنَّ أرسطوقليس مشائى من أتباع أرسطوطاليس، ظهر قبل سقسطوس بجيء واحد، ولقد وصل إلينا من آثاره الفلسفية عبارات مطولة نقلها المؤرخ الكنسي «أوزبيوس Eusebius» في كتابه المسمى “Præparatis Evangelica”.

أما السبب في أن يذكر الأستاذ جومبرتز الفيلسوف الإلهي أفلاطون في آخر هذه الحلقة، مع أنه أولها ظهوراً، فيرجع إلى أنَّ الأوَّلين عالجاً النظر في نظرية المعرفة عند القورينيين بالذات، في حين أنَّ أفلاطون لم يعالجها باعتبارها نظرية قورينية أصيلة،

وإنما هو خصها بجزء ضئيل من كتابه «ثياطيطوس» باعتبار أنها نظرية غامضة من نظريات السفسطائي بروطا غوراس، على العكس مما يذهب إليه الآن كل ثقان المؤرخين في المذاهب الفلسفية اليونانية؛ إذ هم يؤمنون — وعلى رأسهم الباحثة الكبير فرديريخ شليميخر — أنَّ هذه النظرية من نتاج الفيلسوف أرسطبس، ذلك بأنه تلقاها من الفلاسفة الدارجين من قبله فرضاً غامضاً، فصاغها في قالب نظرية فلسفية يسلم بها العقل ويعيدها المنطق، فأدخلها بذلك في حيز الفكريات المميزة ذات الحدود والتعاريف. على أننا مع هذا لا نشك في أن الفيلسوف أرسطوقليس قد نَّ بما كتب على أن كفایاته لم تؤهل به إلى معالجة الصعب التي تكتنف هذه النظرية الفدَّة، ولم تصل به إلى ذلك الحد الذي يستطيع عنده أن يقدر القيمة الحقة لهذه النظرية، ويكتفي عندك أن تعرف، لتقتنع بهذا، أن أرسطوقليس قد اكتفى بذكر بعض نتف مثُّل بها القوريينيون لبيان مذهبهم في المعرفة، ثم راح يُجادل فيها جدلاً طويلاً ويناقش في ما يدور حولها، مناقشات لم تتناول لب الفلسفية بحال من الأحوال، وإنما كانت أقرب إلى الجدل الفرضي الذي اتصف به الفلسفة في عصور الانتحطاط، إذ كان طابعها الفرار من الصعب التي يواجهها الفكر عند النظر في حقائق الأشياء، ليأنس اللَّيْن والبساطة عند النظر في الأعراض.

أما سقسطوس فقد كان — فضلاً عن مشائيه وحبه البحث في الجوادر الطبيعية — من أنصار مذهب الشك، على أن تأييده لمذهب الشك لم يكن ليضيره شيئاً، لو أنه استطاع أن ينظر في مذاهب الفلسفه نظرة استقلال بعيدة عن التعصب المذهبي، أما وأنه يحاول أن يجر المذاهب كلها، بما فيها مذهب المعرفة عند القوريينيين، إلى مفاوز موحشة من الجدل، ليجعلها تلائم القول بالشك على القواعد التي اعتنقها فيه، فإن ذلك كان سبباً في أن يقلل من قيمة شكه، بل وكان عاملاً من العوامل التي أثرت في فلسفته، فرمها الباحثون بالشك فيها، وقلة الثقة بمقرراتها.

آية ذلك أنه أليس عباراته التي بحث فيها نظرية المعرفة عند القوريينيين ثواباً محيِّغاً من لغة مذهبِه في الشك، وشرحها بحيث جعل للناحية الشكية فيها، وبالآخرى مُثُل الناحية السلبية، المقام الأول.

غير أننا نعثر بجانب هذا على أشياء أثارت في الباحثين، وما زالت تثير، أشد العجب، فإنَّ تلك العبارات التي حاول بها فلاسفة من أمثال سقسطوس أن يجروا نظرية المعرفة عند القوريينيين إلى مفاوز الشك والسلب، قد تضمنت كلمات أو عبارات هي أبعد ما

تكون عن لغة الشك وعن مقررات الشك، بل هي أقرب إلى التقرير المذهبي، كأن يقولوا في شيء مثلًا «هذا حق» أو «غير منقوض» أو «ثابت» أو «معصوم عن الشك» أو « حقيقي» أو «يمكن الاعتماد عليه» ولا شك في أن هذا مما يثير رغبة الباحث في معرفة السبب في هذا التناقض بين ظاهر المذهب الشكي، وأخذهم بمثل هذه التعبيرات التي يقول بها غير المؤمنين أو أصحاب التعلق المذهبي؛ وإنّ ينبغي لنا أن نستعمق بالبحث في عقل هؤلاء الفلسفة، وفي المبادئ الفلسفية التي كان لها الزعامة الأولى على الفكريات التي حومت في رءوسهم، ولقد نرى فيما بعد أن ما سيظهر لنا أنه فرضي خيالي، سوف يصبح، مع التحليل والبحث المنطقي، من الحقائق التي يسلم بها العقل.

كان للكشف عن الفرق بين الصفات الأولية والصفات الثانوية – وهو كشف من أعظم ما زود به الفيلسوف لوسيفوس مذاهب الفلسفة من المبادئ – أثراً جر الباحثين إلى الفحص عن أثر العنصر الذاتي Subjective في إدراك الحس بوجه عام، أما الفحص عن «العنصر الذاتي» في الصفات فكان خطوة خطتها الفلسفة إلى الأمام، بل هي خطوة رئيسة، كان لها أثر كبير في البحث عن أصل الإحساسات، غير أنّ أوجه الفحص عن ذلك لم يتأتَ إلا للذين درجوا بعد لوسيفوس من الفلسفـة، أضف إلى ذلك أن تأثير «العنصر الذاتي» في الصفات لم يك يستقر على قاعدة، حتى تغلغل في عقول الباحثين وأحاط بأسلوب تفكيرهم وثبت فيه، وازداد ثباتاً على مر الأيام، وبتقدم البحوث الفلسفية.

عندما استقر الاعتقاد بأن في الصفات «عنصرًا ذاتيًّا» تدرج العقل إلى التساؤل عن المدركات التي نُفي عنها تأثير العنصر الذاتي، وهل هي في الحقيقة بعيدة عن ذلك التأثير؟ فقد قيل مثلًا: إنَّ إدراك اللون خاضع للعنصر الذاتي، وليس كذلك الأشكال والصور. غير أن التفرقة بين مثل هذه الأشياء – اللون والصورة مثلاً، على وثيق اتصالهما – لا يمكن أن تظل مأخوذاً بها عقلاً، إذا ما تنبه العقل إلى عدد من أكاذيب الحس التي في العين، غير إدراك اللون، فإن العصا تظهر للعين منكسرة إذا غُمست في الماء، والشيء الواحد يظهر بأقدار مختلفة، إذا ما نظر مرة بالعين سليمة، ومزدوجة الأشباح أخرى، وهي حالة مرضية، أو بالضغط على طرف العين ثالثة. وكذلك حس اللمس – وهو من الحسوس التي اعتبرت أول الأمر مثلاً لما سُمي «الحس الموضوعي»؛ أي الذي لا يدخله «العنصر الذاتي» – فقد وجـد بعد الاستبصار أنه عرضة لنـقائص كبيرة، ولقد ضرب سقسطوس أمثلاً على ذلك كثيرة.

على أن بعض الفلاسفة أراد أن ينمي نظرية جديدة حاولوا بها أن يقللوا من شأن «العنصر الذاتي» في الصفات، فقالوا: إن حسًّا من الحسوس أو عضًّا من الأعضاء، إذا عجز عن تأدية وظيفته كاملة، أعاذه حسٌ أو عضٌ آخر على إتمامها على وجه الكمال والتمام، كما تتم حالة سوية Normal نقائص أخرى غير سوية Abnormal غير أن هذه النظرية قد لقيت من الاعتراض والشك قدرًا، رجَّها وزعزع الثقة بها.

فقد قال المعارضون: «من ذا الذي ينبئنا أن في حالات آخر قد ينعدم ذلك التعاون بين الحسوس المختلفة، فتنشأ الأكاذيب الحسية؟» أضاف إلى ذلك أن ديمقريطس قد قرر من قبل أن تمييز الحق من الباطل لا يتوقف على العدد — أي عدد المؤيدين والمعارضين — ولا على الأغلبية أو الأقلية، سواءً أمن الأشخاص أم من الحالات.

كذلك لا ينبغي أن ننسى أن الإلياويين Eleatics قد حملوا من قبل حملات صادقة على ما يمكن أن يعزى من إدراك الحقائق بشهادة الحس، ذلك بأن مذهب الإلياويين لم يكن قد قُضي عليه بالزوال من عقول المفكرين في عصر أرسطوبيس وعصر شيعة الذين درجوا على مذهبه من بعده، فإن مذهبهم قد عاش من بعدهم في «ميغاراة Megara» وقد نعرفه باسم المذهب «الميغاري» نسبة إلى المدينة التي نما وانتعش فيها بعد «زيون» رأس ذلك المذهب، حتى إن بعض ثقات الباحثين المحدثين يطلقون على «المذهب الميغاري» اسم الإلياوية الجديدة Neo-Eleaticism إشارة إلى العلاقة بين المذهب الإلياوي الأول وبين المذهب الميغاري.

ولا ريب في أن الصيحة التي أرسلها القدماء بقولهم: «إن الحسوس كواذب فلا نؤمن بها، وإن الحقيقة إنما تكون في عالم خارج عن عالم الحس» — لم ترتفع بها أصوات الفلسفه بأكثر مما ارتفعت في ذلك العصر، ولقد كان لها صدىً كبيرًا في عقل أفلاطون الآلهي.

غير أنه لا ينبغي أن يغيب عنا أن الإلياويين كان لهم نظراء يناظرونهم، فإن بروطاغوراس كان له أنصار وشيعة، كما كان للإلياويين أنصار وشيعة، ولا شك في أن الحرب الفكرية بين الشيعتين كانت سجالًا، ولكن بأية أسلحة قامت الحرب؟ ذلك ما يجب أن نعرفه، لنعرف شيئاً من طبيعة ذلك السجال.

كان للقول «بأنَ كل ما يُدرك حقيقى» — صبغة ذاتية Subjective ما كانت تتضح وضوحاً قوياً، قدر ما تتضح عند القول بأن «الإنسان» إنما هو «مقاييس كل الأشياء». وذلك ما شرحه بروطاغوراس في مقاله المعروف «في الفنون»، ففي هذا البحث تناول

بروطاغوراس ناحية منه تَدَرَّج فيها إلى القول: «إذا كان اللاكائن يُرى كأنه كائن، فإني لا أفهم كيف يجوز لإنسان أن يقول إنه غير كائن، ما دام أن العين تراه، والعقل يسلِّم بوجوده».

على أن هذه العبارة التي مرقت من عقل بروطاغوراس مروق الومضة العابرة، قد أصبحت في عصرنا هذا المعلم الذي يتحصن فيه العقل ليدافع عن شهادة الحواس، عند القول بأنَّ الحواس سبيل المعرفة، على أنَّ المدافعين عن مذهب إدراك الحس في المعرفة في الأعصر الحديثة، قد تركوا لها جميهم أسوار ذلك المعلم الأولية، واحتلوا بقلبه — أي بالحسوس ذاتها — فإنك مهما قلت بأنَّ الحس لن يكون المحس الذي تسبر به الطبيعة أو الوجود الخاص بالأشياء الخارجية، فإنَّ وجود الحس نفسه لا يمكن أن ينكر، ذلك بأنَّ وجود الحس له قوام غير مشروط على غيره، وأنه باتحاده مع غيره من نظم الوعي أو الشعور يحدث جملة من المعرفة نجد أنها كافية كل الكفاية لتأدية أغراض الإنسان. إن من يعتقد بصحة هذا المذهب لأول مرة — مذهب أنَّ الحسوس كواذب — ويمضي موقفاً — مجازة لظاهر هذا المذهب — بأنَّ العالم الخارجي لا وجود له؛ يمكن أن تلتمس له كل الأعذار، إذا ما خيل له أنه انتقل فجأة إلى دار من دور المجانين، ذلك ما حدَّ بالفيلسوف «بركلي Berkeley» وأنصاره إلى القول: «إنك إذا اعتقادت بصحة هذه النظرية، فلا حرج عليك إذا أنت رميت برأسك إلى الجدار، ذلك بأنَّ الجدار غير موجود لا يمكن أن يضرِّ رأسك التي هي غير موجودة».

وعلى هذا القول أجاب أنصار مذهب أنَّ الحسوس كواذب بقولهم: «إننا لا ننكر حس المقاومة، ولا غيره من الحسوس التي منها يتكون جدار أو صورة جدار، أو رأس أو صورة رأس، أو أي شيء من الأشياء التي تأنسها في العالم الخارجي، أما الذي ننكر، وبالآخرى نعتقد أننا لا نعرف من حقيقته شيئاً؛ فذلك الشيء الغامض المبهم الذي نؤمن بأنه كائن من وراء الظواهر؛ تلك الظواهر التي تلوح شيئاً واحداً وعلى صورة معينة لكل من يحوزون ضرباً واحداً من الوعي، والتي ترتبط جميعاً برباط من السنن الثابتة، آيتها المتابعة والاشتراك في الوجود».

يزودنا باحث من أعلام الباحثين المحدثين، هو «مل» الكبير،<sup>٣</sup> بعبارات تشرح المقصود من هذه النظرية شرحاً وافياً، قال: «إن ما ندعوه فكرة الشجرة، أو فكرة الحewan، أو فكرة الإنسان، إنما هي في الأصل مجموعة من الفكريات المفردة يؤديها عدد من الحسوس، كثيراً ما تلتقي دفعة واحدة، فنعبر عن التقائهما وتجمعها بفكرة الواحدة».

كذلك نقرأ لأفلاطون في كتابه «ثياطيتوس» قوله: «إننا نطلق على مثل هذه المجموعة من الحسوس اسم إنسان أو شجرة أو حجر أو غير ذلك، مما يقع عليه نظرنا في العالم الخارجي..»

وإنما يخاطب أفلاطون بقولته هذه نخبة من مفكري عصره، آنس فيهم القدرة على التأمل وسعة العقل، وفرق بينهم وبين من سماهم بامتعاض «الماديين»، أولئك الذين لا يؤمنون بشيء ما لم يقع في قبضة يدهم، هم الذين قال فيه أفلاطون: «إنهم يحللون كل شيء إلى نظم طبيعية وأحداث مادية، وينكرون بتاتاً تصور الوجود مجرد». ثم رماهم من بعد ذلك بأنهم «أتباع بروطاغوراس السفسطائي».

ينبغي للباحث في هذا الموطن أن يعرف أن معاصرى أفلاطون الذين تصدق عليهم الصورة التي صورناها، إنما هم أولئك الذين آمنوا بأن ما يمكن معرفته محصور في أسلوب التأثر بالأشياء، وأن الأشياء الخارجية التي يُعنَّى أنها تتضمن مجموعة من هذه الأساليب، من الممكن اعتبارها موجودة، ولكنها مع ذلك بعيدة عن منالنا على أية حال. كذلك ينبغي لنا أن نعي أن العبارات التي شرح بها أفلاطون نظرية معاصرية هؤلاء في الحس قد خالطها كثير من الاستطرادات التي كان يأبى عقل أفلاطون إلا أن يستطرد فيها، ولذا يجب أن نقصر النظر على الأسس الأولية التي تقوم عليها نظرية معاصرى أفلاطون، وأن نحصر بحثنا في المبادئ الجوهرية التي تتضمنها تلك النظرية. تقضي هذه النظرية بأن هناك عنصرين: أحدهما سلبي، والآخر إيجابي، لا بد من أن يقتربنا لإحداث كل إحساس من الإحساسات، وهذا التعاون الذي يجب أن يحصل بين العنصرين، إنما هو عبارة عن «حركة» عمَد أصحاب هذا المذهب في إثباتها إلى نظرية هيقلطس فيما سماه الفيض الدائم Perpetual flux وأنه باقتران مثل هذين العنصرين اللذين باقترانهما تتميز شخصية أحدهما من الآخر، من حيث السلبية والإيجابية – ينشأ الإحساس، ومعه وفي الوقت ذاته موضوع الإحساس، فالألوان التي هي موضوعات إحساس البصر تنشأ مع الإحساس البصري، والأصوات التي هي موضوعات إحساس السمع تنشأ مع الإحساس السمعي، وهكذا، وبذلك ينكرون كل وجود سابق لما ندعوه الصلابة والطراوة، أو الدفء والبرد، أو الأبيض والأسود. فإنَّ هذه إنما يتحقق وجودها في الوقت الذي يتحقق فيه الإدراك.

ولكن كيف نستطيع أن نُفسر حقيقة هذا النّظام الذي يُحدث في وقت واحد الإحساس الذاتي Subjective والصفة الموضوعية Objective quaeliy، هذا إذا لم يُعَزِ إلَيْهِ إحداث الشيء الذي يحمل الصفة الموضوعية ذاتها؟

لقد أشرنا من قبل إلى أنّ أفلاطون قد عبر عن هذا النّظام بأنّه «حركة» ولا شك في أنه عزى إلى تلك الحركة آثاراً واسعة النّطاق. كذلك يجب أن نُشير هنا إلى أنّ «العنصرین» اللذين قيل إن أحدهما سلبي والآخر إيجابي – وهما المنتجان «للحركة» – قد تركهما أفلاطون غير محددين وخلفهما محاطين بإبهام واستغلاق، وكان ذلك سبباً أن يظلّا غير جليّين في سياق هذا المذهب، غير أنه لا ينبغي أن يفوتنا أنّ أنماط التفكير التي قام عليها المذهب بكلياتها وجزئياتها لم تعرّض في ناحية من النواحي إلى ذكر «المادي» أو «الهيولي» واتخاذهما جزءاً مكوناً من أجزاء المذهب. ولا شك أنّ مذهباً كهذا يحاول أن ينقض مذهب الماديات، ويقول «بالوجود المطلق»؛ لن يكون فيه من محل لذكر الماديات والهيولانيات والجسمانيات إلى غير ذلك من الأشياء التي يحاول نفيها بتاتاً، غير أنّنا يجب أن نعي، إذا ما أردنا أن نفّقه حقيقة الأمر، أنّ كثيراً من فلاسفة الأقدمين – ومنهم أفلاطون وأرسسطوطاليس – قد حاولوا أن يخلقوا للعقل تصوراً يحل فيه محل تصور المادة، ولكن محاولتهم هذه لم تخلص إلا بتصورات اعتراها الغموض واكتنفها الإبهام، لهذا لا يبعد – على ما يقول كثير من الباحثين – أن يكون هؤلاء الفلاسفة قد تصوروا بأدئي الأمر ضرباً من المادة لا صورة ولا صفات لها، واتخذوه أدلة لما سموه «الحركة» في هذا المذهب.

هذا جائز وإن لم يمكن استبانته من قضايا المذهب استبانة تامة. غير أنّنا إذا عرفنا أنّ أرسسطو قد مضى مسترشداً في بحثه بوجود نظام مادي صرف، استطعنا أن نعرف لماذا تصور معارضوه وجود مادة مفروضة، لا صورة ولا صفات لها. ومن هنا جاء اعتراضهم على المذهب القوريوني، إذ قالوا: إنه إنما يسير في دائرة كلما فرغ من آخرها دخل في أولها، بأنّ يفرض أنّ الهيولانيات تستحيل إلى إحساسات، والإحساسات تستحيل إلى هيولانيات.

هنا نستطيع أن ننتقل خطوة أخرى، بأنّ ننظر في اعتراض منابذى مذهب أرسسطو لنقرر بدلياً أنّ وجود اعترافهم عليه مدحولة بكثير من الشك، ذلك بأنه لا يعقل أن يلزم القائلون بأنّ المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة، بحال من الاحوال، أن يكفّوا عن درس وظائف الحواس، أو درس العلم الطبيعي في مختلف نواحيه درساً عملياً أو

استقرائيًا، مجرد أن هناك فروضًا أو نظريات قد تلائم ظاهر الأشياء، بل ينبغي لمن يريد بحث الطبيعة أن يبدأ شوطه بأنْ يَعْرُف أن الأجسام أو الجواهر المادية ما هي غير موضوعات حسية، وبالأحرى عبارة عن مجردات تدين بوجودها للحواس.

ذلك، ما للسائل بأن المعرفة مقصورة على ظواهر الطبيعة؛ من حق فيه، أما ما ليس من حقه، فهو البحث في الحالات الجسمانية الخاصة بكل إحساس أو الحالات المادية الخاصة بأي نظام من النظم التي يختار بحثها، ومحصل هذا أنه من الجائز لنافق أن يعرض على قبول تحليلات يقررها غيره، ولكن ليس له من حق في أن يناقش في المشروعية العقلية التي تخول لباحث ما، أن يطبق تحليلاته على الأشياء بوجه من الوجه.

وهذا مثلٌ مما وقع لرجال المذهب القوريين، فإنهم عمدوا في آخر عصورهم إلى إلقاء المذهب بالطبيعتيات وبالمنطق، تلك التي يدعوا مذهبهم بتصفيته من آثارها، والدليل على هذا أنهم توجوا المذهب في النهاية بأن خصوه بالبحث في «الأسباب» (أي الطبيعتيات) و«أسس البرهان» (أي المنطق).

ما هي تلك الصبغة التي اصطبغ بها منطق القوريين؟ سؤال ينبغي لنا أن نجيب عنه قبل أن نختتم هذا البحث، ذلك بأن الإجابة عليه أساس لما يقوم عليه مذهبهم في المعرفة. على أننا يجب أن ننبه هنا إلى أنَّ البحث في طبيعة منطق القوريين تنقصنا فيه المواد الأولية التي تجعل بحثنا إيهاد قائمًا على شيء من اليقين، هنا نرجع — كما رجعنا من قبل في موضع عديدة من هذا البحث — إلى الاستعانتة بقياس التمثيل، فقد يخلي إلينا بديئة *a priori* أنه في العصور القديمة كما في العصور الحديثة، اقترن نظرية الحس في المعرفة كما اقترن النظرية الهيدونية النفعية في الأخلاق Ethics بنزعة منطقية أساسها الاختبار والاستقراء. ولقد عرفنا الآن أن صورة من صور هذا المنطق قد اعتنقتها متأخرًا أصحاب المذهب الأبيقيوري، وعرفناها منذ ثلاثين سنة لا غير، عندما عثر في خرائب «الهركيولانوم» على مؤلف لفلاسوف يدعى «فيلوزيموس Philodemus» عرض بحث هذه المسألة الدقيقة.

عندما شرح الباحثون الذين أكبوا على درس كتاب فيلوزيموس ليكونوا من أطرافه المتناثرة كلاً يعتمد عليه، استطاعوا بالدرس أن يعودوا بمذهب الأبيقيوريين المنطقي إلى عبارات عُرِضت في ما كتب رجال المذهب الشكي، وإلى ما كتب زعماء المذهب التجرببي

من علماء الطبيعة، ولكن من أي نبع استمد هؤلاء وهؤلاء أصل هذا المذهب؟ هُيئَ لباحث ألماني هو «إرنست لاس Ernst Laas» أن يتتبَّع إلى عبارات في جمهوريَّة أفلاطون تَمُّتُ إلى هذا الموضوع بأسباب كثيرة، وكانت قد عدَت أعين الباحثين من قبل.

عالج أفلاطون في جمهوريته مسألة حزن «الذكريات»، فالذاكرة تخزن الحوادث الماضية، وترتبطها بإتقان فتعرف ما وقع أولاً ثم ما تلاه، وكذلك تعرف الحوادث التي وقعت معًا، وبالاستقراء من هذه الذكريات المخزونة، يمكن معرفة ما سوف يقع في المستقبل على قدر ما هُيئَ للعقل الإنساني من قدرة على ذلك. ولقد شرح أفلاطون قوله هذا بلغة كثيرةً ما تذكَّرنا باللغة والعبارات التي استعملها محدثُ المؤلفين وال فلاسفه من زعماء مذهب المنطق الاستقرائي.

أما الأستاذ جومبرتز فيقول بأننا في هذا البحث إنما نكون أكثر أمنًا، إذا نحن وصلنا فكرة أفلاطون هذه بأرسطوبس ومذهبه، ولم نصلها بمذهب بروطاغوراس كما يذهب بعض الباحثين. بل يقول: إن كل البحوث التي بُذلت في هذا الشأن قد زودت المؤرخ بأسباب يستطيع على مقتضاهما أن يقضي بأن أرسطوبس قد وضع منطقًا، غير منطق أرسطوطاليس قائمًا على مجموعة من القواعد ترعى أول شيء تتبعه وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودي، فكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائي وأول مقنن لنظرية إدراك الحس في المعرفة.

## هوامش

(١) يقصد بالعرف هنا أشياء الإدراك الذاتي الراجع إلى حكم الحواس.

(٢) سقسطوس أمفيريقوس.

(٣) في كتابه «تحليل ظواهر العقل الإنساني»

.the Human Mind

