مقرر

الفلسفة اليونانية

كلية التربية الفرقة الثانية شعبة الفلسفة والاجتماع

أستاذ المقرر

د/آيات على أيوب

مدرس الفلسفة اليونانية

كلية الآداب بقنا

جامعة جنوب الوادي

العام الجامعي ٢٠٢٣/٢٠٢٤

بيانـات أسـاسيــة

- **الكلية: التربية**
- **الفرقة: الثانية**
- **التخصص: الفلسفة**
- **عدد الصفحات: ٢٠٠**
- **القسم التابع له: الفلسفة الاجتماع**

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول " سقراط"	**٥-١٦**
▪ حياته	٥-٨
▪ فلسفته	٨-١٦
الفصل الثاني " أفلاطون"	١٧-٣٨
▪ حياته	١٧-١٨
▪ مؤلفاته	١٨-١٩
▪ فلسفته	١٩-٣٨
الفصل الثالث " أرسطو"	٣٩-٦٩
▪ حياته وآثاره	٣٩-٤١
▪ فلسفته	٤١-٦٩
▪ الفصل الرابع	٧٠-١٠٢
▪ خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث	٧٠-٧٥
▪ المدرسة الأبيقورية	٧٦-١٠٢
الفصل الخامس	١٠٣-١٣٠
▪ المدرسة الرواقية"	١٠٣-١٣٠
الفصل السادس" أفلوطين"	١٣١-١٤٧
▪ حياته	١٣١
▪ فلسفته	١٣٢-١٤٧
▪ فهرس الكتاب	١٤٧-٢٠٠

مقدمة.....

إن الفلسفة هي أرقى ما يمكن أن يصل إليها الفرد في معارفه، فهي حقل للبحث والتفكير يسعى فيه الإنسان إلى فهم الوجود ومعرفة أسراره، كما إنها جزء لا يتجزأ من حياتنا، فهى الفكر الذي يحاول من خلاله الإنسان إدراك ذاته والغاية من وجوده.

ولما كنا قد عرضنا في الكتاب السابق للفلسفة اليونانية عند المدارس الفلسفية السابقة على سقراط، فلما كان لزامًا علينا أن نستكمل ما بدأناه حتى نتيح للطالب الفرصة لمعرفة تخصصه بالتعرف على أهم أعلامه ومناقشة آرائهم في العديد من القضايا الفلسفية التى تناولوها بالبحث والدراسة.

لذا فقد تناولنا بالدراسة أعلام الفكر الفلسفي في العصر الهلليني" سقراط وأفلاطون وأرسطو"، كما تطرق الحديث لدراسة الفلسفة فيى العصر الهيللينستي الذي كان لتطور الأحداث السياسية فيه بعد وفاة الإسكندر المقدوني(*B.C 356-323*) *Alexander III of Macedon* نفسه بالغ الأثر على فلسفات العصر الهيللينستي التى مالت إلى شيء من السلبية وبحثت عن نوع من الهدوء *Tranquility* في وسط تلك الاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أحاطت بها، فاتجهت للحياة الفردية تبحث في أخلاق الفرد ومصيره وغاية وجوده، فظهرت الفلسفات الفردية *Individual philosophy* التى تجعل الفرد محل اهتمامها الأول، وتنظر إليه في صورة مستقلة عن الجماعة، ويتمثل هدفها الأول في تحقيق الأمان الشخصي *Personal safety* والاستقرار للفرد، وتخليصه من الاضطرابات النفسية والآلام الجسدية.

ظهرت تلك النزعة الفردية *Individualism* بصورة واضحة على يد الأبيقورية التى جعلت من الأخلاق محور الفلسفة وغايتها واتجهت إلى الحياة الفردية بصورة كبيرة أغفلت معها واجبها الاجتماعي ودورها السياسي الذي ينبغي عليها أن تلعبه من أجل خدمة الدولة وتطور المجتمعات.

الفصل الأول

سقراط Socrates(469-399B.C)

أولًا: حياته.

ولد سقراط بأثين عام ٤٧٠ق.م أى بعد موقعة سلاميس بحوالي عشر سنوات. وكانت أمه فارناريت *Phainarete* تعمل قابلة أما أبوه صوفرونيسقوس *Sophronisque* فكان نحاتًا. وكان سقراط يسخر من الإلهي الذي يصله "بديدالس" مخترع فن النحت.

ويروى أنه كان من المتفائلين في حياتهم، إذ كان يقول أنه رجل سعيد لأنه حظي بثلاث ميزات:

- **أولها: أنه قد ولد إنسانًا وليس حيوانًا.**
- **وثانيهما: ولد رجلًا وليس امرأة.**
- **وثالثها: أنه ولد يونانيًا وليس بربريًا.**

وكثيرًا ما صوره أفلاطون في شكل عجيب أقرب إلي غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير *Satr*e الخرافي سلينوس *Silenus*أو هو مثل نوع من السمك الذى يخدر من يقترب منه، ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر أفطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين.

وقد تزوج من أكزانثيب التى كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكن كان يقابل اساءتها بالحلم والصبر ويقول :

" **إن أكزانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي**" على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية إذ لم يذكرها أفلاطون بالسوء.

ولقد أثر سقراط في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه، فقد حاكمته الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة في محاورة الدفاع *The Apology* كما ذكرها كسينوفون في مذكراته وكلاهما يتفق على أن الاتهام الذي وجه لأسباب دينية وقد رفع الدعوى على سقراط ثلاثة أشخاص هم أنيتوس *Anytos* أحد زعما الديمقراطية وانضم إليه الشاعر التراجيدي مليتوس*Meletos* وخطيب هو ليقون *Lycon*وخلاصة الادعاء والتهم الموجهة إلى

سقراط أنه لا يقدس آلهة المدينة وأنه يقول بآلهة أخرى كما أنه يفسد الشباب، كذلك يقولون عنه أنه يبحث عما يجري تحت الثرى وفوق السماء ويلبس الباطل ثياب الحق.

أما الدفاع الذي رد به سقراط على هذا الاتهام فيتلخص فيما يلى:

يستهل سقراط دفاعه بقوله أنه لن يلجأ إلى الخطابة ويؤثر بها على القضاء بل سوف يتوخى الحقيقة في كلامه وأنه لن يدافع عن نفسه ضد اتهام ومؤيديه فحسب بل أيضًا ضد كثيرين شوهوا سمعته حين وصفوه بأنه رجل طلعة يبحث فيما يجري تحت الثرى وفي السماء ولذلك فقد عدوه ضمن الملحدين من الطبيعيين.

ثم يروي سقراط ما حدثه به " خيريفون" صديقه وأحد رجال الديمقراطية الذين نفوا ابان استيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم ثم عاد مع من عادوا من المنفى واستطاعوا أن يفرضوا حكم الديمقراطية من جديد بقوة السلاح فقد أنبا "خيريفون" سقراط بأنه سأل عرافة معبد أبوللون بدلفي عما أن كان هناك من هو أحكم من سقراط فأجابته العرافة بأنه لا يوجد، فلما تمعن سقراط في معنى هذا الكلام تبين أنه خير من غيره، لأنه لا يدعي الحكمة ومضى يتحقق من صحة هذا الكلام فقصد السياسيين فوجدهم لا يعرفون ما يتحدثون عنه وتوجه إلى الشعراء فوجدهم يصدرون عن الهام وموهبة ولا يستطيعون تفسير ما يقولون وانتهى أخيرًا إلى أن سيئة الغرور قد ذهبت بحسنة الحكمة عندهم وأخذ على عاتقه محاربة الأدعياء وكشف المدعين وجعل من هذا العمل واجبًا مقدسًا يشاركه فيه فريق من الشباب الذين لم تكن تضنيهم شواغل الحياة والذين التفوا حوله وشاهدوا امتحان هؤلاء الأدعياء وقاوا يجرون هذه التجربة بأنفسهم على المدعين فأثاروا الرأى العام حتى ناصبه العداء فئات كثيرة من الصناع والسياسيين والشعراء والخطباء ومن أجل هذا سيق به إلى المحكمة.

أما دفاع سقراط ضد اتهام ميليتوس فيتلخص في النقاط التالية:

أولًا: أن اتهام سقراط بأنه مفسد للشباب اتهام كاذب لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح، فإن أجاب المدعي بأن الجميع مصلحون سواء كانوا من القضاة أو الحكام

أو الشعب، فالجواب عند سقراط أن المصلح دائمًا فرد واحد أما المفسد والمضر فهو الكثرة.

ثانيًا: يتهمه ميليتوس بأنه كافر بآلهة الدولة ولكنه في اتهامه يذكر أيضًا بأن له معبودات أخرى، والحق أن من يؤمن بآثار الآلهة فهو مؤمن بها، أما الملحد الذي كفر بالآلهة وقال عنها حجارة فهو أنكساجوراس.

ثالثًا: يذكر الرسالة التى كلفته بها الآلهة من توجيه الناس إلى الفضيلة ويذكر أيضًا أنه قد انشغل بذلك عن الحياة العامة ويذكرهم كيف عارض محاكمة قواد جملة الرجينوساى محاكمة جماعية لا فردًا فردًا وكيف امتنع عن تسليم ليون السلامي إلى الطغاة الثلاثين فكان لا يعبأ بالموت ويتمسك بالحق دائمًا.

ولقد كاد سقراط يحظي بالبراءة لولا انضمام أنيتوس وليقون إلى ميليتوس، فعندما سئل عما إن كان يقتترح لنفسه عقوبة أخرى غير الإعدام طلب أن تكرمه الدولة وتخصص له معاشًا إلى أن يموت واقترع على اعدامه فزادت أغلبية الأصوات التى تطلب اعدامه فاختتم دفاعه قائلًا: **"والآن فقد حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل، العلم عند الله".**

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئًا، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه.

وأهم المصادر لحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو.

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفًا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط، ولذلك فقط ذهبوا إلى أنه ينبغي أن نكتفي برواية أفلاطون.

لكن ذهب آخرون إلى ضرورة الرجوع إلى رواية كسينوفون لنفس الأسباب التى من أجلها رفضه غيرهم، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة بكسينوفون يجعله ناقلًا محايدًا لآراء سقراط، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخمًا زائدًا فى المحاورات الأفلاطونية.

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر إلى حد كبير، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه.

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس إلى سقراط، ويرجع هذا الرأى أيضًا أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها إلى سقراط فلا يمكن تفسير تطورها ومراحلها المختلفة في فلسفة أفلاطون التى دامت حوالي نصف القرن من الزمان.

ثانيًا: فلسفته.

- **موقفه من السوفسطائية:**

لقد أثار السوفسطائيون الشك وقالوا بالنسبية والفردية فهدموا القيم الإنسانية في مجال الدين والأخلاق وتلاعبوا بالألفاظ وأثاروا الشكوك حول الأنظمة والسلطات الدينية، وزعزعوا كيان التربية، فأثاروا بذلك عديد من المشكلات أكثر مما قدموا من حلول، ولئن أثاروا من المشكلات أكثر مما قدموا من الحلول، فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل إلي إيجاد مثل راسخة في تفكير الإنسان وسلوكه، وحسبهم فخرًا أنهم قد أنجبوا سقراط.(١)

فلقد جاء سقراط وسط مجتمع مليئ بالفوضي الشاملة فكان مجيئه نذيرًا بانقضاء مرحلة الشك وبدءًا لنهاية التدهور العقلي والخُلقي والديني.(٢) فلقد كانت مهمته الأساسية تغيير التفكير، والاهتمام بالحياة الخلقية والقيمية والمعرفية.(٣) فواجه عنت السوفسطائية، وإثارتهم اهتمام الإنسان بالجدل العقيم، وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، فتصدى لتفنيد مغالطاتهم، فكانت تعاليمه نقطة البدء الرئيسة التى صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت من بعده.(٤) فعلي الرغم من اشتراكه معهم في تحويل مجرى الفلسفة اليونانية إلي منحنى إنساني بدلًا من منحناها السابق الطبيعي، فكل منهما جعل مهمة الفلسفة الأولي والأخيرة البحث عن الوسيلة الكفيلة بتحقيق السعادة للإنسانية بوصفه كذلك، كما اشتركوا في تعليق هذه السعادة على المعرفة والتعليم، فرقي الإنسان متوقف على ما يمتلكه من معرفة، إلا أن الفارق بينهما كان في نظرة كل منهما للمعرفة؛ فالمعرفة التى قصدها السوفسطائيون هي معرفة بالشئون العملية كالخطابة والسياسة والشئون العامة في حين قصد سقراط بها المعرفة بالكليات

الأخلاقية، أى المعرفة النظرية التى تحاول الوصول إلي المفهوم العام للفضائل الجزئية.[٥] فقدم في مقابل تلك الأخلاق العملية عند السوفسطائية أخلاقًا علمية تقوم على العقل والفكر النظرى، جاعلًا من العلم والمعرفة العقلية وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس.[٦] فرسم بذلك الخطة ووضع الحجر الأساسي لمن جاء بعده من الفلاسفة، فساروا على منواله، واهتدوا بهديه، وشيدوا على ما أسس من قواعد أمتن الأبنية وأجدرها بالخلود.[٧]

أيضًا خالف سقراط السوفسطائيين في رؤيتهم للأهواء، وأكد على أن الخير لا يكون إلا في طاعة القوانين والاتفاق مع الأعراف.[٨] فبدأ بهدم النظرية السوفسطائية وعمل علي تحليل المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية.[٩] مؤكدًا أن للأخلاق مقاييس ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان، تدرك بالعقل لا بالحواس كما تدعي السوفسطائية، الأمر الذي يسمح لنا بإدراك حقائق موضوعية ثابتة.[١٠] ولقد شغف بالبحث عن تلك المقاييس الثابتة الأمر الذي جعله يأخذ على عاتقه مهمة هداية البشر، متخذًا من الحوار طريقًا يجلو بها صدأ المعرفة الفطرية بالكليات الأخلاقية الكامنة في نفوسهم، مختلفًا مع السوفسطائية في إيمانهم بأن المعرفة مكتسبة برمتها، مؤكدًا على أن المعرفة فطرية وعلى سهولة أن يتعرف الإنسان على الحقائق إن ذُكر بها.[١١] فكل إنسان بدون شعور منه، عنده فكرة طبيعية عن هذة المُدركات الكلية ويمكنه أن يستخلصها إذا عرف كيف ينتبه إليها، واستعمل الطريقة المناسبة، إذ النفوس جميعها تحمل الحقيقة الأخلاقية، التى لا تعدو أن تكون من مستلزمات العقل السليم، كما تحمل المرأة الجنين، وكل ما يلزم إنما هو معرفة كيفية التوليد.[١٢] فالعقول الإنسانية تحتوي على "نواة" الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الإنسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة، وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها.[١٣]

لقد حاول سقراط عن طريق التفكير، وعكوف النفس على ذاتها أن يميز القيمة المطلقة من القيم الخارجية العابرة، وكان هدفه إظهار الأخلاق في شكل وحدة متكاملة لا تناقض بين أجزائها، مؤكدًا على أن التناقض الأخلاقي لا يحدث إلا إذا ما حدث انفصال بين طريقة التعبير عن الفكرة، والعقيدة والعمل. فعدم التوافق بينهم هو مصدر

كل شر، فالإنسان الذي يتكلم دون أن يعتقد فيما يقوله، ودون أن يعمل وفق ما يقترحه يعيش في جو من الرياء والنفاق كما هو الحال عند السوفسطائيين الذين أغرقوا أثينا في محيط من القلق وزعزعة الأفكار.[١٤] ولم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة ولم يتبعوا المنهج السليم في الأخلاق بل انتهجوا مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الإنسانية ولجؤوا إلى تعليم المواطنين السياسة والخطابة بغير أن يوجهوهم إلى الغاية من هذا النقاش فكانوا كمن وضع السلاح في أيدي من يسيئون استخدامه، فشأن تعاليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني إذا أسرف فيه الإنسان ومارسه بغير خطة معقولة فإنه يضر بالجسم، وكذلك الحال في التربية العقلية إن لم تكن توجهها فكرة سليمة أو غاية صالحة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام، الأمر الذي جعل سقراط يطالب بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمرًا متروكًا للمصادفة.[١٥]

هكذا احتلت المعرفة الصادقة مكان القلب من الفلسفة السقراطية، فكل جوانب تلك الفلسفة ترتد إليها فى النهاية، وما ذلك إلا لإيمان سقراط بأن كل أوجه القصور فى أبناء عصره- إن لم يكن فى الجنس البشري كله- يرجع إلى نقص المعرفة الحقة، وإلي توهم الإنسان المعرفة، وهذا ما جعله يفني سنين عمره السبعين في توعية الناس بجهلهم وتبصرهم بالمعرفة الحقة.[١٦]

لذا أسس سقراط تعاليمه الأخلاقية على نظريته فى المعرفة التى عمل فيها على تأسيس المعرفة على العقل، فاستعادة للحقيقة موضوعيتها.[١٧] وما كان شعار" اعرف نفسك" الذي تردد كثيرًا عنده إلا تعبيرًا صادقًا عن تلك الحقيقة، وكشفًا عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على تلك المعرفة من توجيه للحياة الإنسانية.[١٨]

- **منهجه:**

لقد انتهج سقراط منهجًا جديدًا في البحث والفلسفة، فكان البحث عنده له مرحلتان هما:

أ- **التهكم:**

وهي المرحلة التى يتصنع فيها سقراط الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم

إلى أقول لأزمة منها، ولكنهم لا يسلمون بها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أى السؤال مع تصنع الجهل، أو تجاهل العالم وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائي أي الزائف وإعدادها لقبول الحق.

ب- التوليد:

وهي المرحلة الثانية والتى ينتقل فيها سقراط إلى مساعدة محدثيه بالأسئلة والاعتراضات التى تكون مرتبة ترتيبًا منطقيًا من أجل الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم اسكشفوا بأنفسهم- وهذا هو التوليد أي استخراج الحق من النفس، وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه- كانت قابلة- إلا أنه يولد نفوس الرجال.(١٩)

١. النفس الإنسانية.

إن الاكتشاف الحقيقي لسقراط *Socrates*(*470-399B.C*) لم يكن العقل ولا الماهيات العقلية، بل كان النفس الإنسانية أو- بعبارة أكثر وضوحًا – الفطرة الإنسانية. فلقد كان مهتماً اهتماماً كبيراً بأن يوجه مواطنيه الأثينيين إلى هذه الملكة بالذات، أى أن لهم نفساً أو فطرة تختلف في طبيعتها عن الجسد الذي تسكن فيه.(٢٠) ومن ثم فقد كان دائم الحديث عن العناية بالنفس، وضرورة بذل الجهد؛ حتي يتمكن الإنسان من وضع نفسه في أفضل حال ممكن.(٢١)

ولقد ظهر الإنسان في الفكر السقراطي مكون من جسم ونفس، وكل عنصر من هذين العنصرين متشابه مع شبيهه من قوى الكون، فالجسم متجانس مع مادة الكون، والنفس الإنسانية متجانسة مع النفس العاقلة المطلقة.(٢٢) فالنفس الإنسانية ما هي إلا جزءًا صغيرًا من العقل الكلى، وجسده ليس إلا جزءًا صغيرًا من العناصر المادية، وهذه النفس على الرغم من أنها لا تُرى، إلا أنه لا شك في وجودها، وهي المسيطرة على البدن، ولما كانت تمثل العقل أكثر من سواها في الإنسان، فإنها تشارك فيما هو إلهي.(٢٣) لذا فقد كان سقراط يرى أن العناية بالنفوس هي عناية بما هو إلهي، وبالتالي فهي عبادة دينية. (٢٤) حيث إن العناية الإلهية لم تكتف بتكوين أجسادنا تكوينًا

نتفوق به على الحيوان، بل إنها أعطتنا – فضلًا عن ذلك– نفسًا عاقلة نحصل بها على أعظم الامتيازات.[٢٥] فالنفس تشبه الإله إلى حد كبير، فكما أن الإله قوة خفية لا تقع تحت حسنا وتعجز عقولنا عن إدراك ماهيتها، مع إنها ترى وتسمع وتحيط بكل شيء علمًا وقدرة وعناية، كذلك النفس فإنها – وإن خفيت على حواسنا ومداركنا– توجد في الجسم بأسره وتقوم بتدبيره والعناية به. هكذا رأى سقراط أن النفس ذات روحية قائمة بذاتها، وأنها جوهر الإنسان الحقيقي، وأن البدن ليس إلا أداة لها.[٢٦] وتبعاً لهذا فقد كان سقراط يرى أن النفوس قديمة إلا أنها نسيت ما علمته عند اختلاطها بالمادة. [٢٧] ولهذا فقد آمن أن أثر التعليم أو الجدل في الطرقات يقتصر على إيقاظ تلك النفس، فيذكرها بهذه المعاني الفطرية التي كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضي وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر، فالتعليم ليس إلا تذكر.[٢٨]

هكذا رأى سقراط أن النفس والبدن يتكونان من جواهر مختلفة لا يمتزج الواحد منها بالآخر على الإطلاق، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن النفس يمكن لها أن تحرك البدن وتؤثر فيه، في حين أن البدن لا يمكن أن يكون له أي تأثير على النفس.[٢٩] وقد ذُكر على لسان سقراط في محاورة فيدون : " إن النفس تحسن التفكير حين لا يشغلها شيء من شواغل، السمع أو البصر،أو الألم أو المتعة، لكن أن تتواجد مع نفسها بقدر ما تستطيع، وتكون منفردة، قائمة بذاتها، وتقطع علاقتها بالجسد، وأن تنطلق بعيداً نحو الحقيقة".[٣٠] وقد قبل سقراط بعض آراء الفيثاغورية والأورفية في النفس فآمن بأن البدن سجنًا لها، ولكن ليس على المرء أن يفر من هذا السجن بالانتحار، لأننا أشبه بالقطيع الذي يملكه الراعي، ولا تملك الخروج على أمره. فلابد للمرء أن يمضي فترة العقوبة مسجوناً في هذا البدن، غير أن سقراط لم يأخذ عنهم فكرة التناسخ على الرغم من قبوله لفكرة التطهير.[٣١]

- **التطهير :**

هو الاسم الذي يمكن أن يطلق على ذلك النشاط السقراطي الرامي إلى البرهنة على أن المتحدثين معه ليسوا علماء، وإنما هم مدعون للمعرفة وحسب، وإلى إقناعهم بذلك، فإن هم اقتنعوا تخلصوا من الوهم ومن الجهل الذي كان يمنعهم من إدراك الحكمة والحقيقة.[٣٢] وقد أعلن سقراط أن التطهير الحقيقي هو تعرية النفس من الآراء

الموروثة كلها في سبيل الرجوع بها إلى حالتها الأولى التي ينبثق منها على الحقيقة والخير.[٣٣] ولعل هذا الأمر هو ما جعله مهتماً بتوجيه مواطنيه إلى أن لهم نفساً أو فطرة تختلف في طبيعتها على الجسد الذي تسكن فيه، وقد كان سقراط يلح عليهم بأن يولوا تلك النفس، أو تلك الفطرة بالتربية والرعاية؛ حتى تصفو وتشف، وتكون قادرة من تلقاء نفسها على التمييز بين الخير والشر، وعلى أن تصل بإمكاناتها الذاتية أو ببصيرتها إلى طريق الفضيلة و الهداية.[٣٤] وفي هذا يقول: " ما أفعله ليس إلا محاولة إقناعكم شبابًا وشيوخًا بألا تعنوا بأجسامكم وثرواتكم فوق عنايتكم وبنفس الحماس بالنفس من أجل أن تصير أحسن ".[٣٥] لهذا فقد رأى أنه متى كسبت النفس السيئة بعامل الجهل أو الضعف فأول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذي أصابها، فعلاج الخطيئة إنما هو العقاب، فلا ينبغي للمذنب أن يتذمر من العقاب الذي يصيبه إما بيد الإله أو بيد الناس. بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذي يكفر عنه سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلماً. فالعقاب ضرب من الطب المعنوي، وشأن المذنب الذي يحاول اتقاءه شأن المريض الذي قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب إلى الطبيب الذي يعيد إليه الصحة بالحديد والنار.[٣٦]

ولقد كان التفلسف السقراطي يتضمن شيئين متكاملين: نقد مدعي المعرفة والحث على الاهتمام بالنفس.[٣٧] كما تحدث عن التطهير فيما يتعلق بالبدن، فأشاد بالرياضة البدنية، حيث أنه ما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة ترتكز عليها. واعتقد بأن الشخص فى أى صراع أو مشروع يأخذ فيه، فإنه لا يندم على قيامه برياضة قواه لأن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدوداً جداً مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة. [٣٨]

- **مصير النفس:**

سقراط هو أول من نادي بخلود النفس، لكن على أسس عقلية غير دينية، والسبب في هذا أن الدين القديم لم يكن مذهبًا أو جزءاً من مذهب، إنه فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة، وأن يكون ممارسها في حالة فكرية مستقيمة.[٣٩] ولقد رأى أن النفس إذا اكتملت نقاوتها فلن يمسها فناء البدن، بل إن النفس ستكتمل لها

الرؤية المباشرة الحقيقية دون أي تلوث بالبدن. كما كان مقتنعًا بأن الإنسان إذا كان له أن يحصل على المعرفة الخالصة بأي شيء فلابد له من أن يَخلص من البدن وأن يتأمل الأشياء في ذاتها وبالنفس بنفسها.[٤٠] هكذا آمن بخلود النفس، وبأنها معرضة للثواب والعقاب في العالم الآخر. وخير دليل على ذلك ما ذكره عن احترام القوانين، فذكر أن من يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وأن من يحتال على مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، فإنه مأخوذ بالقصاص العادل في الحياة المقبلة.[٤١] وإذا كان سقراط قد واجه الموت وآثره على أن يعصى قوانين بلاده، فإن هذا يعني أنه كان مزودًا بدليل قوي يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت.[٤٢] كما يؤكد أيضًا على إيمانه بوجود عالم آخر بعد الموت، وهذا ما ذكره من خلال حديثه عن الخلود في العالم الآخر فقال : "**ليس الناس هناك أسعد فقط ممن هم هنا، بل إنهم كذلك منذ ذلك الوقت فصاعداً خالدون أبد الدهر على الأقل إن كان ما يقال حول هذا صحيحًا**"[٤٣] كما ذكر مسألة خلود النفس في حديثه لأصدقائه فقال : " تشجعوا وابسطوا أساريركم وتذكروا أنكم لن تحرقوا أو تدفنوا سوى جسدي، أما أنا نفسي فسوف أترككم لأحادث أصدقاء آخرين في عالم آخر". كما صرح أيضًا أن الفيلسوف الحق يغتبط بالموت؛ إذ يحرر بالموت نفسه من مطالب الجسد الدنيئة.[٤٤]

وعلى الرغم من كل تلك التأكيدات على إيمان سقراط بالخلود واعترافه به، إلا إن هناك رأى آخر يؤكد على أن سقراط لم يكن صريحاً فيما يمس مسألة خلود النفس، ولو أن مسلكه في آخر أيامه ورضاه بالحكم الذي قضت عليه به الديمقراطية الأثينية كانا دليلًا على أنه يؤمن بوجود حياة أخرى، ويأمل أن يعوض في هذه الحياة عما لقيه من جحود في حياته الدنيا.ومع ذلك فإنا لا نجد له في مسألة الخلود سوى ما ينسبه إليه تلميذه أفلاطون.[٤٥]

فلقد ذكر سقراط نوعين من المصائر للنفس بعد الموت، النوع الأول: وهو حالة الفناء الكامل، أما النوع الثاني: فهو حسب ما يقال أن النفس تغادر بعد الموت هذا العالم الدنيوى إلى عالم آخر.[٤٦] وفي هذا يقول: " إنه إذا كان الموت هو عدم الإحساس بأي شيء كما يحدث في حالة النوم فلكم سيكون ذلك مكسبًا مدهشًا. أما إذا

كان الموت رحلة خارجية من هذا المكان إلى مكان آخر يكون فيه الموتى، فأي خير أكبر من هذا يمكن أن يتصور أيها المواطنون القضاة؟".[٤٧] كما اختتم سقراط دفاعه قائلًا: والآن فقط حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل؟ العلم عند الإله.[٤٨]

٢. الألوهيـة:-

إن مذهب سقراط الأخلاقي لم يخل من العنصر الديني، فهو يدعو العاقل إلى الاعتقاد في وجود الآلهة وإلى تقديسها. [٤٩] وعلى الرغم من أنه كان يتحدث عن الآلهة بصفة عامة بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليدين، إلا أن المرء يستطيع أن يميز في كلامه ميلًا نحو تصور أكثر نقاء للألوهية. [٥٠] فلقد امتنع سقراط عن القول بإنكار وجود الآلهة، بل إنه كان يشترك في تكريم الآلهة، وكان يحس سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الآلهة حسب عادات تلك المدينة.[٥١] كما ظل يردد أنه مؤمن بـ "أبولو" وبإلهاماته التي تنبأ عن مصيره في العالم الآخر، والنعيم الذي ينتظره بعد الموت ومفارقة نفسه للبدن، والعدالة التي سوف ترعاه وتحسن إليه.[٥٢] كما ذكر أيضًا في خطبته الأولى في محاورة الدفاع بصدد رفضه استخدام التباكي لاستعطاف القضاة قوله: "واضح أنني إن نجحت في إقناعكم وأجبرتكم بتوسلاتي على الإخلال بقسمكم (أمام الآلهة أن تحكموا بالعدل)، لكنت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد في وجود الآلهة. .. وما أبعد هذا عني ! لأني أعتقد فيهم أكثر من أي واحد من متهمي، وأضع نفسي بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكم".[٥٣] بل لقد اعتقد سقراط أنه مبعوث العناية الإلهية أرسلته للأثينين؛ لهدايتهم، وإنقاذهم من سباتهم، وتقويم المعوج في معتقداتهم، وهذا ما أوضحه بقوله : " يبدو أن الإله قد جاد بي على المدينة لأقوم بمثل هذا الدور حيث أتولى استنهاضكم، وتحريضكم، وتأنيب كل واحد منكم بلا توقف، وحيثما أحط رحالي في كل مكان طيلة اليوم لذا فليس من اليسير أن يأتكم رجل آخر من هذه النوعية".[٥٤] ولعل خير دليل على إيمان سقراط بوجود الآلهة هو ما يعتقده من أن الشعور الغامض الذي كان ينتابه منذ الصغر، والذي كان كثيراً ما يثنيه عن سلوك معين، إنما هو نبؤة داخلية وُهبها.[٥٥] ومن الجدير بالذكر أنه لم يكن يؤمن بوجود عدد كبير من الآلهة المتنافرين فيما بينهم،

المتناحرين كالبشر، لا هَمَّ لهم إلا اجتلاب المصالح، والانجراف بالأهواء والشهوات، بدلاً من أن يكونوا مثالًا أعلى وقدوة صالحة؛ ليسير الناس على مناهجها.[٥٦] فلقد ذكر سقراط في محاورة " أوطيفرون " رفضه لكل ما يقال عن الآلهة من الأساطير التى تجعلها تسرق وتزني وتخدع، فقال: " إنه يصعب علىّ حينما يقول أحد مثل هذه الأشياء عن الآلهة، أن أقبلها، لهذا السبب، فيما يبدو، يقول البعض إنني على خطأ".[٥٧] كما اعتقد في عناية الآلهة بالعالم والحياة، وقد ظهرت دلائل هذا الاعتقاد في كثير من محاورات أفلاطون وفى مذكرات كسينوفون. وإذا كان سقراط لم يوضح تمامًا نظريته في خلق العالم إلا إنه كان يقول دائمًا بوجود علة عاقلة تدخل في تكوين المخلوقات، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية، فيكفي في رأي سقراط أن ننظر إلى الجسم البشرى لكي نرى كيف نُظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية سامية.[٥٨] هكذا فإن ما نستطيع أن نقوله من خلال كلام سقراط عن العلاقة بين الآلهة والبشر إن هذه العلاقة علاقة عناية، لأن الآلهة تشمل الإنسان الخير بعنايتها سواء فى هذا العالم أو في العالم الآخر، وهذا ما جاء على لسان سقراط في محاورة الدفاع في قوله:" إن رجل الخير لا يستطيع الشر أن يلحق به لا في حياته ولا بعد مماته، إن الآلهة لا تهمل أمره ".[٥٩]

أما عن علاقة البشر بالآلهة فقد أكد سقراط على أنها علاقة طاعة، وقد جاء هذا على لسانه عندما أخبره "أقريطون" بأن السفينة التي يجب أن يموت سقراط عند وصولها إلى أثينا ستصل اليوم، وأن غدًا هو اليوم الذي توفي فيه حياته فقال: " ياللحظ الطيب يا أقريطون، فإن كانت الآلهة تحب ذلك فليكن ما تريد".[٦٠] لقد كان سقراط يعتبر نفسه خادمًا للإله مؤديًا لرسالته، وفي ذلك كان يقول: أيها الأثينيون، إنى أكرمكم وأحبكم، وسأكون أطوع الإله مني لكم، وما دمت حياً قوياً، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، مستميلًا إليها كل من عسانى مصادفة... إذا علموا أن ذلك أمر الإله وإني مؤمن أن الدولة لم تشهد خيرًا أفضل من خدمتي الإله. [٦١]

الفصل الثاني

أفلاطون *Plato* (*348-427B.C*)

أولًا: حياته:

ولد أفلاطون في جزيرة أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماه بهذا الأسم) سنة ٤٢٧ق.م في أسرةعريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية، تثقف كاحسن ما يثقف أبناء طبقته، وقرأ شعر اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي، وأقبل بعد ذلك على العلوم، وأظهر ميله خاصًا للرياضيات، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة، وفي سن العشرين تعرف على سقراط، وأعجب به فلزمه، وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة، أن يقلدوه أعمالًا سياسية فآثر الانتظار، وطغى الارستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفيًا وتقتيلًا وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فسادًا وملأوا قلبه غمًا، ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء، فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة ترتجل ارتجالًا، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم، فقضي حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

وقد داخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا، وقصد إلى مغاري حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا، مكث هناك نحو ثلثة سنين ثم سافر إلى مصر، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالما الرياضي تيودوروس ومدرسته، وعاد إلى مصر فقضى زمنًا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولابد أن يكون قد استفاد أيضًا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك.

وعندما نشبت بين أثينا وأسبرطه الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطه، اضطر أفلاطون لمغادرة مصر، وأقام في بلدة طوال الحرب متوافرًا على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين، ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوب إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته وكان قد شغف به.[٦٢] فاتصل هناك بدوائر الفيثاغوريين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتي *Archytas* ثم زار سراقوصة في صقلية وأقام في بلاط طاغيتها ديونيسوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسوس وهو ديون *Dion* وكان شابًا في العشرين من عمره، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير أسبرطه الذي حجزه أسيرًا في أيجينا ويقال أنه عرضه للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية ويدعى أنيكريس *Anikeris* واستطاع أفلاطون أن يعود أخيرًا إلى أثينا، وهناك بدأ في تأسيس الأكاديمية حوالي عام ٣٨٧، وأسس المدرسة في بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه في هذه الأحلام صديقه ديون صهر ديونسيوس الأول الذي ما أن واتته الفرصة بموت ديونيسوس حتى دعاه إلى سراقوصه فسافر أفلاطون إلى سيراقوصه للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل في التعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثاني فلسفته السياسية وساءت العلاقة بينهما الأمر الذي انتهى إلىمراقبته وحسبه، كذلك نفى صديقه ديون، ولما صدر العفو عن أفلاطون عاد إلى أثينا والتقى بديون الذي الذي لم يفقد الأمل في العودة أخرى إلى بلاده، وفعلًا عاد أفلاطون إلى سيراقوصة مرة ثالثة في صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير، وكاد أفلاطون إلى أثينا ليقضى بقية حياته في التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هي محاورة القوانين، وتوفى عام ٣٤٨ق.م.

ثانيا مؤلفاته:

وكيف السبيل الي معرفة مذهب افلاطون؟ قد يقول قائل إن الأمر في غاية البساطة ، فقد ترك لنا كثيراً من مؤلفات تسمي المحاورات، وليس علينا إلا أن ننظر فيها فنستخلص منها فلسفته، ولكن ليس الأمر بهذه البساطة، لأن المحاورات كانت

أشبه باللهو الذي دفعه أفلاطون للجمهور، أما الفلسفة الحقة فلم يدونها قط، لأنها لايمكن أن تدون.

مهما يكن من شئ فسوف نحاول أن نستشف مذهب افلاطون الذي كان يدرسه في الاكاديمية عن طريق تلاميذه الذين رووا لنا بعضه في كتبهم، وعلى راسهم أرسطو الذي تكلم عن المثل، ونحن نعرف ان أرسو كان تلميذاً في المدرسة فترة طويلة ،وكان يعد نفسه افلاطونياً وكثيراً ما يقول:(نحن أفلاطونيين)،ومع ذلك فلا حيلة لنا في استخلاص مذهبه إلا أن نعتمد على المحاورات .

ويبقي بعد ذلك أن نجيب عن السؤال الذي اثرناه من قبل، وهو العلة التي من أجلها آثر أفلاطون ان يختفي وراءه شخصية سقراط، ونحسب أن الجواب عن ذلك يسير اذا وضعنا أمام اعيننا الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها افلاطون في ذلك الوقت، فقد عرفنا أن جماعة من المفكرين والساسة والشعراء لم تعجبهم صيحة سقراط التي كانت تدعو الي الحق، فدبروا له ذلك الاتهام الذي انتهي بالحكم عليه بالاعدام . فانتصرت السفسطة على الفلسفة، وتغلب الحزب الذي يبغي المال والسلطان وزينة الحياة الدنيا علي الحزب، وهو قليل، الذي ينشد العلم والحق والعدل والخير والحياة الاخرة، وهاجر أفلاطون، وغاب عن أثينا بعد موت سقراط اثني عشر عاما ثم عاد ليجد الحال كما كانت عليه.[٦٣]

ثالثاً : فلسفته:-

أ- الـــوجـــود :

١- العالم المعقول.

آمن أفلاطون أن الماهيات الحقيقية للأشياء الحسية وعلتها هى صور مفارقة بريئة من المادة، لا محسوسة، تدرك بالعقل فقط، وتسمى الأفكار أو المثل، وأن لكل صنف من المحسوسات هناك فى عالم المثل فكرة أو مثال يقابله، وهذه المثل هى علة المحسوسات والنموذج الذى صنعت عليه، والغاية التى تنزع إليها، والمفهوم الذى يعبر عن الأساس العام لأشياء كل صنف.[٦٤] كما أن المثل هى الوحدات المعقولة التى

يتكون منها ذلك العالم.[٦٥] فلقد وصف عالم المثل، على أنه "عالم غير مرئى " وله جزء من التناسق والعقل.[٦٦] كما استبعد منه الزمان، ورفض أن يكون فى طبيعته أى تغير أو تحول.[٦٧] فهو عالم روحانى يوجد وراء هذا العالم المحسوس، يكون فيه مثالاً غير مشخص لكل موجود مشخص فى عالم الحس .[٦٨] هكذا كان عالم المثل أو العالم المعقول عند أفلاطون، عالم الحقيقة والكمال، على العكس من العالم المادى المحسوس، عالم النقص والخداع .[٦٩] الذي تكون فيه المثل نماذج أبدية غير متغيرة ، موجوده بشكل مستقل عن ما يحدث فى هذا العالم المحسوس.[٧٠]

لذا رأى أن الوجود الحقيقى هو وجود المثل أو الصور، وكل ما يتصل بهذا الوجود هو وحده الخير الحقيقى، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح.[٧١] إننا إذا تحرينا الدقة نجد أنه لا يوجد نوعين من الوجود عند أفلاطون، وإنما وجود واحد هو بالتحديد وجود الأفكار، ويتطلب هذا النوع الجديد من الوجود تغييراً جذرياً فى فهمنا للوجود – أى الواقع– لأن الفكر العادى يرى الواقعية فقط فى الأشياء، بينما لايراها أفلاطون كذلك باعتباره الفكر شيئاً واقعياً . فالأشياء بالنسبة له مجرد ظواهر والوجود الواقعى فعلاً هو الوجود المثالى.[٧٢] الذى عبر عنه فى أسطورة الكهف بالعالم الخارجى الذى تغمره الشمس بضيائها، فهو عالم الحقائق العقلية، أو عالم المثل الذى يحتل "مثال الخير" فيه مكانة الشمس فى العالم المرئى، فهو علة الخير والجمال فى كل شيء، وبه تعقل المثل على نحو ما نبصر الأشياء بضوء الشمس.[٧٣]

هكذا يكون العالم العقلى الذى تستقر فيه المثل – والتى هى خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا تتعرض للفساد – مصدر الحق والخير والجمال ، هو العالم الحقيقى المطلق .[٧٤] ويتضمن هذا العالم نوعين من المعقولات :

- **الأولى** : **المعقولات الدنيا** .

ونسبتها إلى المعقولات العليا (العلم) كنسبة الصورة إلى الأشياء؛ لأن العقل فيها ينطلق من قبليات تكون ظلالاً لما فى عالم الفكر أو العلم، ولأننا نسلم فى عملية الرياضيات بقواعد مطروحه قبلاً، مصدرها الفكر. فنحن لا نفكر فى المثلث كما هو

أمامنا، بل كما هو فى ذاته، أى كما هو فى الفكر، فالمثلث القائم ظل لفكرة المثلث القائم فى عالم الفكر.[٧٥]

- **الثانية: المعقولات العليـــــــا** .

هى المرجع الأول لكل شيء، لأن الأفكار وحدها الثابتة، وهى بذلك الحقيقة التى تعطى المعقولات الدنيا وجودها.[٧٦]

هكذا كانت وجهة نظر أفلاطون فى أن الأشياء التى نفهمها باعتبارها مفاهيم كلية هى الأشياء التى تمثل موضوعات للعلم، وهى الأشياء التى تتفق مع المصطلحات الكلية، وهى أفكار موضوعية أو كليات توجد فى عالم متعال فى ذاتها بعيداً عن الأشياء الحسية . لذا فمن الممكن إذا حاولنا فهم مذهب أفلاطون أن نجد أن هناك مذهبين مترابطين، كل منهما متميز عن الآخر، المذهب الأنطولوجى الذى يقول: بإن الكليات مستقلة عن الجزئيات، وهذه الكليات مثل الجمال فى ذاته هو مثال حقيقى تماماً، بينما الجزئيات التى تمثل موضوعات الأشياء الجميلة أقل حقيقة من هذه الكليات التى تعكسها أو التى تشارك فيها، وهذا الجانب الأنطولوجى يوضح تأثير سقراط على أفلاطون. أما الجانب المعرفى فإنه يقول: من المستحيل الحصول على معرفة من الجزئيات التى تكون العالم المادى، فالمعرفة دائماً هى معرفة بالكليات، ولذا فإن الشيء الوحيد الذى يمكن أن نفعله حيال العالم المادى هو أن نتعلم شيئاً من نظام الكليات التى تؤسسه.[٧٧]

٢- العالم المحسوس.

إنه العالم الذى يدرك بالحواس، ولدينا عنه معرفة تقريبية وناقصة لأننا نستنتجها بواسطة الحواس، وهى بحكم طبيعتها حواس تقريبية وناقصة. وعالم الحواس هذا يخضع للتغير المتصل وليس به شيء دائم يصمد لتيار التحول الدافق، فلا يولد شيء ليظل باقياً إلى الأبد، هناك فقط أشياء تولد وتختفى.[٧٨] فلا يخفى على ذى عقل ما يعرض للمحسنات من: كون وفساد ودنس واضطراب وتغير مستمر، ونقص ناشيء عن هذا التغير، وعن مفارقتها لعللها الحقيقية، وتأثرها بغيرها وعدم صلاحيتها لموضوعية العلم الصحيح.[٧٩] وهذا ما جعل أفلاطون يرى أن هذه الصورة الماثلة

أمامنا للأشياء كثيرة ومتغيرة جداً، وعليه لا يمكن أن تكون أشياء فى حد ذاتها أو فى ذاتها، لأن ما هو قائم فى ذاته لا يتغير. فهذه الصور الماثلة لا يمكن أن تكون إلا ظلال للحقيقة تنعكس فى العالم، فنراها ونتلقاها بحواسنا، ونظن أنها الحقيقة، ونحن نجهل أن العكس هو الصحيح .[٨٠] فالعالم المحسوس ماهو إلا ظل وانعكاس وصورة غير واضحة المعالم ومتقلبة لعالم آخر تقيم فيه المثل الثابته.[٨١] لذا فقد استبعد أفلاطون أن يكون العالم المحسوس موضوعاً للحقائق الأبدية؛ لأن المحسوس حتى وإن أمكنه الحفاظ على توازنه لبعض الوقت إلا أنه يفنى فى النهاية، فهو متغير لا يتسم بالثبات والبقاء، ومن ثم لا يصلح أن يكون موضوعاً للحقائق الأبدية.[٨٢]

وعلى الرغم من ذلك لم يكن العالم المحسوس فى عرف أفلاطون وهماً صرفاً، أو شرًا صرفاً، وإنما هو يحتوى على شيء من الخير.[٨٣] فليس للإنسان أن ينصرف عنه انصرافاً كلياً، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسى.[٨٤] لأنه- حتى وإن كان نسخة تحاكى العالم المعقول- يعد حافزًا يدفع النفس لتأمل ومعرفة الشيء فى ذاته.[٨٥] لذا يجب على الفيلسوف أن يتجاوز ظلال هذا العالم الحسى متخذاً منه سبيل للوصول للعالم المعقول.[٨٦] كما أن هذا العالم واحد، لأنه شبيه بمثاله الواحد، والإله خير محض فنشأ العالم على مثاله، ثم بث فيه النظام وجعله مرئياً، لأن النظام أفضل من الفوضى، ثم بث فيه العقل، وأودع العقل فى نفس، وبذلك أصبح العالم حيواناً له نفس وعقل، وهو يشتمل فى داخله على جميع الأجسام ، ولا يوجد شيء خارجه، لأنه واحد، وهو كروى؛ لأن الشكل الدائرى أجمل الأشكال؛ ولأن الكرة تحوى أعظم مقدار من الوجود فى أصغر حيز ممكن .[٨٧]

هكذا رأى أفلاطون أن العالم المحسوس لا يكفى ذاته بذاته، بل يتعلق بالعالم المعقول الذى ينتج بدوره عن الكمال المطلق الذى لا تسعى الكائنات إليه إلا أنه أصل وجودها، وبهذا ارتفع أفلاطون من المحسوس إلى فكرة المطلق.[٨٨]

ب- النفس :

- **طبيعة النفس ومصدرها**.

تمثل النفس الواسطة بين عالمى المثل والمحسوسات، لأنها من ناحية وسيلة المعرفة بالتذكر لعالم الحقائق والكمالات التى كانت تعيش فيها، من ناحية أخرى ترتبط

بالجسد الفانى فى حين أنها لا تنتمى إلى عالم الفناء.[٨٩] لذا فقد كانت النفس الإنسانية هى المحور الذى تدور عليه فلسفة أفلاطون باعتبارها مقراً للمثل ومصدراً للمعرفة.[٩٠]

ولقد عرف أفلاطون النفس على أنها جوهر روحى إلهى بسيط لا يقبل الانقسام أو الانحلال، وإن كان قد لحقها بعض التشويه بسبب اتصالها بالبدن، إلا أنها نقطة الاتصال بين عالم المثل وهو عالم الحقائق أو الماهيات الثابتة، وعالم الحس أو البدن الذى تحاول جاهدة الخلاص و التحرر منه.[٩١] كما أنها جوهر عقلى متحرك من ذاته، و العلة الأولى فى وجود الكون، ولعل هذا ما جعله يتهم الفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا الطبيعة بالمادة أو العناصر الأربعة بالإلحاد.[٩٢] فجوهر النفس هو عقل وتفكير، وهذا الجوهر الذى يتيح لها الاتصال والعودة إلى العالم الذى أُكْرِهت على تركه.[٩٣] فهى بسيطه لا جسمانية، غير منقسمة، سابقة على الجسد الذى حلت فيه.[٩٤]

لقد احتلت النفس فى مذهب أفلاطون مركز الوسط بين عالم المثل وعالم الحس، فهى تشبه عالم المثل فى أنها غير مادية وخالدة، وكذلك تشبه عالم الحس فى أنها تشغل حيزًا.[٩٥]

- **علاقة النفس بالبدن**.

لقد كان الإنسان عند أفلاطون هو المشكلة الرئيسية التى دفعته إلى البحث فى شتى المجالات ليبين طريق سعادته وخيره، فهو كائن ذو طبيعة ثنائية، حيث ينتمى بما له من نفس إلى العالم العقلى الإلهى الخالد، وينتمى بما له من جسد إلى العالم الحسى الفان، وحقيقته وجوهره هى النفس الإنسانية.[٩٦] فلقد اعتبرها أفلاطون أسمى من الجسد، فهى الحاصلة على الوجود الحقيقى، وما وجود الجسد إلا وجوداً ثانوياً وغير مؤكد.[٩٧] وهى أكثر كمالاً من الجسد، فهى التى تتعرف على الأفكار وتتشبه بها، وهى مصدر الحقيقة والخير وكل شيء قيم فى الإنسان أما الجسد فلا يمكن أن يكون مساوياً لها، فهى الأساس والجسد تابع لها، والإنسان نفس تحمل جسداً.[٩٨] فى حين أن الجسد يحول دون المعرفة؛ لأنه مركز الأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام.[٩٩] وهذا ما عبر عنه عندما ذكر أن النفس إذا حاولت تأمل شيء بمشاركة البدن فإنها تُخدع وتنقاد إلى الخطأ بسببه.[١٠٠]

هكذا كان الجسم عند أفلاطون شر مزدوج، لأنه من جهة وسيلة تشوه الحقيقة، إذ يجعلنا ننظر كما ننظر بمنظار معتم؛ وهو من جهة أخرى مصدر شهوات تصرفنا عن مواصلة البحث عن المعرفة ورؤية الحقيقة.[١٠١] فهو قيد يُدَنِّس النفس وسجن مظلم يحبسها فى عالم الشهوات والملذات، والنفس لاتكون حرة إلا عندما تنفصل عنه[١٠٢] ولقد وضع أفلاطون نصب عينيه أن هذا الجسم ليس له وجود لذاته، وإنما هو أداة تمكن النفس من تأدية وظيفتها.[١٠٣] وأن اتحاد النفس والبدن نتج عن قوانين حتمية اطلع عليها صانع الموجودات وكلفهم بها، فهو يحدث كنتيجة لفعل إرادة الآلهة، والنفس عندما خضعت للتجسد والهبوط إلى العالم الأرضى لم تتدخل فى اختيار جسدها الذى حلت فيه، وهذا ما يسميه أفلاطون " المولود الأول " تتبعه ولادات أخرى، لا تتدخل فيها الآلهة، بل تتعلق بأفعال النفس الصالحة والطالحة فى هذه الدنيا.[١٠٤]

لذا فقد فرق أفلاطون بين النفس والبدن، وجعل لكل منهما كيانًا متميزًا عن الآخر .[١٠٥] بل لقد نسب إلى كل منهما صفات متباينة، فبينما وصف النفس بأنها إلهية خالدة واضحة متماسكة وبسيطة لا تقبل التحلل، وغير قابلة للتغير والتبدل، فقد وصف البدن بأنه أقرب شبه بما هو إنسانى وفان، غير متماسك وغير واضح، فهو مركب يقبل التحلل ودائم التغير والتبدل.[١٠٦] كما رأى أن ارتباط النفس بالبدن يكون بنوع من العنف مضاد لطبيعتها الإلهية، ولعل البرهان على ذلك الاضطراب الذى يثيره البدن فى النفس، فالنفس فى ذاتها عقل خالص يتأمل ماهية الأشياء وهى حينئذ تمتلك العالم الحقيقى . أما البدن فهو مبدأ الشهوات التى تشوش النفس، وتخلق الانقسام بين البشر، فبالشهوة وباللذة وبالألم أيضاً تتقيد النفس بقيود البدن.[١٠٧]

هكذا لم يكن أفلاطون يؤمن بالمشاركة بين النفس والجسد، وقال بأن النفس فقط تستخدم الجسد كأداة لها.[١٠٨] ورأى أنه عندما تجتمع النفس بالبدن فإن الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأول الأوامر والسيادة.[١٠٩] فالأجسام لا يمكن أن تكون هى الإيجاد الأول للإله؛ لأنها غير كاملة فهى خلقت بعد النفوس كأدوات لها، أى أنها تكوين ثانى للحياة بعد النفس.[١١٠] فالنفس والبدن يدخلان فى تركيب مؤقت يدوم ما دامت الحياة، وينحل فى حالة الموت.[١١١]

التطهير وعلاقته بمبدأ التناسخ :

التطهير عند أفلاطون عبارة عن آلام يتقبلها المرء فى ابتهاج؛ تكفيراً عن خطاياه، وعودة إلى العدالة، وفراراً من العالم، وشوقاً إلى الموت، وتشبه بالإله.[١١٢] فهو التحرر من عبودية الجسد وحاجاته.[١١٣] وهو عبارة عن تأثير إيجابى قوى على الإنسان وعلى باطنه، فيجعله متغلباً على كل آلامه، وينقيه من عيوبه الداخلية.[١١٤] ولقد رأى أفلاطون أن النفس لن تتطهر قبل أن تشقى بأنواع مريرة من الصراع مع مطالب الجسد ورغباته.[١١٥] يحاول الإنسان من خلالها الاستعداد لوجود متحرر من قيد الجسد.[١١٦]

لقد حصر أفلاطون فى محاورة فيدون التطهير فى انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفى تعويدها على أن تلم أطرافها فى كل ناحية وأن تتجمع، وأن تحيا بقدر المستطاع وحيدة قائمة بذاتها.[١١٧] وقال فى ذلك أن نفس الفيلسوف تحتقر الجسد وتهرب منه، وتسعى إلى أن تكون قائمة بمفردها.[١١٨] لذا نراه زاهدًا لمطالب الجسد، يقمعها ويتجاوزها؛ ليحقق إنسانيته الفاضلة عن طريق الحكمة .[١١٩] فكلما كان عمل النفس أقوى فى التخلص من حجب البدن، كلما كانت قدرتها على إدراك الحقيقة أكبر.[١٢٠] وذلك لأن النفس تقوم بأعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من أمر البدن.[١٢١] وهذا ما يسمى الموت، وهو ما يسعى إليه المشتغلون بالفلسفة على الوجه الصحيح، فالحقيقة ما هى إلا نوع من التطهير من كل ما شابه هذا، بل إن الحكمة ذاتها هى أداة التطهير.[١٢٢] ولعل السبب فى انشغال كثير من الناس عن الفلسفة هو أنهم كرسوا حياتهم لإرضاء الجسد، وعينوا أنفسهم عبيداً للعناية بأمره. ومعروف أن الجسد يملأ الإنسان بألوان الحب والشهوة، وبأوهام من كل نوع تجعله ينشغل بها عن التأمل العقلى .[١٢٣] أما إذا اسلمت النفس ذاتها للفلسفة فإنها ستقودها على طريق التطهير، وهو طريق الحقيقة، وتجعلها تترك طريق الظن ، لتدرك فى النهاية ماهو جنسها، وما هى به شبيهة، ألا وهو العقل الإلهي.[١٢٤] لذا فالاعتدال أن لا يترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها فى استهانة، ويكبح جماحها، وهذا هو شأن من يستهينون بالجسد، ويعيشون فى الفلسفة وحدهم.[١٢٥] فالفيلسوف هو من يخلص

النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد، وبهذا يتميز عن غيره من البشر.[١٢٦] فالطريقة الوحيدة التى تجعلنا أقرب ما نكون إلى المعرفة الحقة، هى ألا يكون لنا – إذا استطعنا بقدر الإمكان– مع الجسد مشاركة، وأن لا نشترك معه فى شيء، اللهم إلا فى حالة الضرورة، وأن لا نترك أنفسنا تلوثها طبيعته، بل أن نتخلص منها ونتطهر، حتى تأتى اللحظه التى ينجينا فيها الإله نفسه.[١٢٧] هكذا اتفق أفلاطون مع الفيثاغورين فى الحط من شأن البدن، وتمجيد النفس فى تشبهها بالإله من خلال التطهير.[١٢٨]

لقد عمق أفلاطون البحث فى فكرة التطهير، فرأى أنه إذا كان لنا أن نعرف أى شيء معرفة مطلقة فعلينا أن نتحرر من الجسد، وننظر إلى الحقائق الواقعية بعين النفس فقط.[١٢٩] ولقد ذكر فى محاورة الجمهورية فضل ذلك فقال: " إن من حلقوا فى أعالى السموات يترفعون عن الاشتباك بالمصالح البشرية؛ لأن نفوسهم تأبى أن تهجر العالم المعقول".[١٣٠] فالنفس لا تتغذى إلا بالمعارف.[١٣١] لذا رأى أنه يجب على النفس أن تسرع بالهروب من هذا العالم إلى العالم العلوى، ففى هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع.[١٣٢] وهذا التشبه بالإله هو المعيار الوحيد لمصير النفس فى العالم الآخر.[١٣٣] وذلك لن يكون إلا إذا انفصلت النفس تمامًا عن البدن، فالحياة الفلسفية وهى التفكير والبحث العلمى ضرب مستمر من تصفية النفس وتطهيرها، والدأب على البحث والدروس حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها عندما تتصل اتصالًا مباشرًا بالحقيقة.[١٣٤] فبالفلسفة تتطهر النفس وتبرأ من أمراضها. فهى الوسيلة التى تُستخدم لعلاج مرض النفس.[١٣٥] فأفضل حياة هى حياة الحكمة.[١٣٦]

ولقد تمسك أفلاطون بالرأى القائل إن الموسيقى ينبغى أن تكون وسيلة من وسائل دعم الفضيلة والأخلاق.[١٣٧] فقد اعتبر أن الموسيقى تخاطب النفس، كما أنها تصور الخلق الإنسانى، والمشاعر الإنسانية تصويرًا حيًا مباشرًا يفوق تصوير الفنون الأخرى لها.[١٣٨] كما تعمل الموسيقى–أيضًا– على تطهير النفس الإنسانية وتنقيتها، وتجعلها منسجمة مع ذاتها.[١٣٩] لذا فقد قرر أن الموسيقى ينبغى ألا تتبع الرياضة البدنية، بل إن الواجب –على عكس ذلك– هو أن تسبق الموسيقى الرياضة البدنية وتتحكم فيها؛ لأن الجسم لا يهذب النفس وإنما النفس هى التى تُشكل الجسم.[١٤٠] هكذا فقد كان هذا

المنهج يهدف إلى تنمية النفس ضد الجسد وزيادة قوتها لمقاومة شهوات البدن.[١٤١] ولقد رفض أفلاطون فكرة الانتحار، ورأى بأننا نعيش فى هذه الدنيا كقطيع فى كنف الآلهة الأخيار الذين تستثيرهم وتغضبهم محاولات التخلص من حياتنا الأرضية بالانتحار.[١٤٢]

على هذا آمن أفلاطون بالتناسخ فرأى أن النفوس التى يجتذبها سحر الأجسام، وتشبع طبيعتها أفاعيل الحس فإنها تكون محملة بما هو ذى طبيعة جسدية، فيكون لها وزن ثقيل، وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى تحت خوف العالم غير المرئى وخوف هادس، فتحوم حول المقابر وتظهر على هيئة أشباح مخيفة، وذلك بسب العنصر الجسمانى الذى مازال يخالط طبيعتها، هذه النفوس تتقمص أجساماً تشابهها وترضى أذواقها وتنسجم مع ما مارسته فى حياته الأرضية من أفعال. فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفوس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلا يمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات.[١٤٣] ذلك لأن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشبهها ويماثل طبيعتها من الموجودات الخالده اللامرئية، أما التى لم تتطهر والتى انقادت للجسد وتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة، فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان لتولد من جديد فى جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة.[١٤٤] ولقد ذكر أفلاطون فى محاورة تيمايوس أن النفوس فى الأصل كانت جميعها ذكور لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب ما كانت تحياه، فإن ابتعدت عن العقل تجسدت فى جسم إمرأة، ثم فى جسم حيوان، ولا تزال تتنقل من حيوان إلى آخر حتى يتغلب العقل فى النهاية.[١٤٥]

- **قوى النفس** .

رأى أفلاطون أن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية توجد النفس الإنسانية، والتى هى قبس من العالم المعقول تخلد بخلوده. لكن تلك النفس قد لحقها شوائب غير عاقلة من الكواكب فكان منها الجزء الغضبى والشهوانى وهما الجزءان الفانيان من النفس الإنسانية.[١٤٦] وهذا ما أشار إليه أفلاطون فى محاورة تيمايوس من أن نفس الإنسان تنقسم إلى : نفس خالدة ونفس فانية. [١٤٧]

هكذا ميز أفلاطون بين قوى النفس، أى بين القسم الأعلى الذى يشتمل على نفس واحدة بسيطة لا تكون ولا تفسد، وهى ذلك المبدأ الذى لايموت فى الحيوان المائت.[١٤٨] وبين الجزء اللاعقلانى المرتبط بالجسم، والذى يفنى فى حالة تخلص النفس من الحياة الأرضية.[١٤٩] وهو يشتمل على قوتين هما : الغضب والشهوة، والغضب يتوسط بين العقل والشهوة، فينحاز مرة إلى العقل ومرة إلى الشهوة، ولكنه يثور للعدالة.[١٥٠] فطبيعة النفس إذن طبيعة ثنائية تنطوى على صراع مصدره اختلاف مكوناتها، فهى حصيلة ثلاث قوى متباينة: أولها العقل الذى يجنح دائماً إلى الخير، وثانيها الشهوة وهى تقابل العقل حيث تسعى دوماً إلى إرضاء الحاجات المادية، وثالثها هو الحماسة أو الغضب وهى القوة الوسيطية التى قد تنحاز لأحد الطرفين.[١٥١] ولقد اعتقد أفلاطون فى أن إدراك ماهية النفس الإنسانية على حقيقتها يعصى على البشر، وهذا ما جعله يستعين بالتشبيه. فهو يشبه النفس بعربة يجرها حصانان مجنحان، أحدهما من عنصر طيب، والآخر من عنصر خبيث، فالنفس كالعربة، والسائق هو العقل، والحصان الطيب هو الكرامة، والحصان الخبيث هو الشهوة، وليست مهمة العقل يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من الخير والشر.[١٥٢] فالحصان الطيب يسعى دائماً إلى أعلى فى حين يسعى الحصان السىء باستمرار إلى جر العربة إلى أسفل، وهذا ما يصعب من مهمة العقل.[١٥٣]

هكذا قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى جزأين، قوى عقلانية تشتمل على النفس الناطقة، وهى تلك القوى من النفس التى تستوعب المثل، وهى قوى بسيطة، غير منقسمة، لأنها ليست لها أجزاء، ومن ثم فإنها خالدة وغير قابلة للتدمير.[١٥٤] وهى جوهر روحى، خالد تدير الجسم وتقوده إلى الرفعة بالتأمل والتفكير.[١٥٥] أما القوى اللاعقلانية فتشتمل على القوة الغضبية، وقد صنعتها الكواكب، ولهذا فهى مادية فانية تتأثر بكل مؤثرات الجسم، ومقرها الصدر فوق الحجاب الحاجز، وفضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن، وهى متصلة بالقوة الناطقة بواسطة العنق، وهذا الاتصال هو سر خضوعها للعقل أحياناً وتلقيها أوامره ونواهيه.[١٥٦] وثالث هذه القوى هى القوة الشهوانية، الشهوانية، وهى قوة نهمة لا تشبع، ولا ترتوى، وتزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك

بزمام الحكم والسيطرة –مع أنها بطبيعتها أقل من ذلك شأناً– وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأس على عقب.[١٥٧] وفضيلة هذه القوة العفة أو ضبط النفس؛ وذلك لأن مهمة هذه القوة أن تكون فى خدمة القوة العاقلة، وأن لا تندفع تبعاً لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها، وألا تتجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، وعندئذ تتحقق فضيلتها، فتكون عفيفة منضبطة.[١٥٨] ولقد رأى أفلاطون أن كافة الفضائل – مع استثناء الحكمة – قد نشأت فى النفس عن طريق العادة والمران.[١٥٩]

ولقد اعتقد أفلاطون فى أن كمال النفس وسعادتها يتحقق بتحقيق التناسب والانسجام بين قوى النفس، وهذا الانسجام يتحقق فى نظره عن طريق خضوع القوة الشهوية للقوة الغضبية، وخضوع هذه القوة الأخيرة للقوة العاقلة، أى عن طريق سيطرة العقل على ما عداه، فيكون دور العقل فى هذا الانسجام هو أن يروض الجامح، ويوجه القوة إلى فضيلتها، ويجنبها التهور والإغراق فى شهوات الحس، وبذلك يتحقق التناسب بين القوى النفسية، وتتحقق العدالة.[١٦٠] فالفرد يسمى حكيماً بفضل هذا الجزء الصغير الذى يحكم به، والذى يكون لديه فضلاً عن ذلك العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذى يكونونه جميعاً.[١٦١] وإذا ما تحقق التوازن – أى العدالة – بين قوى النفس وفضائلها تحقق للنفس سعادتها، وهى حالة باطنية عقلية أخلاقية؛ يظهر فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الإلهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد، وهذا هو الوضع الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان.[١٦٢]

هكذا لم تكن العدلة عند أفلاطون فضيلة خاصة، ولكنها حال الصلاح والاستقامة الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة.[١٦٣] فأفلاطون لم يدع للقضاء على النفس الشهوانية بل دعا لاعطاء كل قوة من قوى النفس مكانها والسماح لها بأداء دورها الذى تقوم به فى الإنسان، أى دعا للتفاعل المناسب بين كل أجزاء النفس.[١٦٤] وبالأ لا تتعدى أى قوة من قوى النفس الثلاثة على القوتين الآخرتين.[١٦٥] فالمذهب الأخلاقى عند أفلاطون يستند إلى مبدأ النظام والتناسب، وكل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب، فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته، وكما أن الكيفية التى تحدث فى الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب فى النفس

يسميان القانون والفضيلة.[١٦٦] ومن هنا كان الكمال النفسى فى فلسفة أفلاطون يقتضى بأن يكون هناك اتزان بين تلك القوى الثلاث مع عدم إطلاق العنان لإحداهم حتى لا تطغى وتسيطر على باقى القوى، وتنفرد بالتأثير المباشر على السلوك الإنسانى، وهذا ما يؤدى بدوره إلى السعادة والكمال النفسى وهما غاية الوجود الإنسانى.[١٦٧]

- **مصير النفس** :

يعتبر أفلاطون أهم من الفلاسفة الإغريق الذين أوضحوا تكوين الإنسان من الجسم والنفس، وأبان ثنائيتها بهيئة نظرية مستندة إلى الفكر المحض كما أوضح اجتماعها فى مبدأ الحياة، وافتراقهما عند انتهائها، وعرض لعنصر النفس ومصيرها بعد فراقها الجسم.[١٦٨] ففكرة خلود النفس بمثابة القلب فى تفكير أفلاطون.[١٦٩]

لقد اعتقد أفلاطون فى أن للنفس حياة سابقة قبل حلولها فى هذا البدن، فهى خالدة، وليست حياتها فى بدن معين إلا مرحلة من مراحل تاريخها.[١٧٠]وهذا ما جعله يؤمن بوجود عالم آخر تذهب إليه النفس بعد الموت، فهي ليست مصنوعة من أجزاء، وبالتالى لا يمكن أن تعانى من أى تغير أو تفكك ، فهي على عكس الجسد تستمر فى الوجود فى مكان ما.[١٧١] فالنفس ذات أصل إلهى وهى أطول عمراً من الجسد الفانى؛ لأنها توجد قبل الجسد وتبقى بعد فنائه.[١٧٢] وهذا ما عبر عنه أفلاطون بقوله : " إن النفس الإنسانية خالدة، وإنها لا تفنى بالموت، ولكنها تولد فى حياة أخرى ". [١٧٣] فهى كيانًا مفكرًا كانت حياتها ووظيفتها قبل أن توجد فى الجسد هى معرفة المثل الجوهرية.[١٧٤] لذا فالنفس تحتفظ بالحنين إلى النظام السائد فى عالم المثل.[١٧٥] فمشاهدة النفس للمثل تعد بمثابة غذاء لها ولريش أجنحتها الذى يكسبها رقتها وقوتها.[١٧٦] ولقد صرح أفلاطون بذلك فى محاورة "فايدروس" فقال بإن النفوس قد اجتمعت قبل سقوطها فى الأبدان لمشاهدة المثل فى عالم ما وراء الحياة، وأن حظ كل نفس فى الجسم الأول الذى شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل.[١٧٧]

هكذا آمن أفلاطون بأن النفس الإنسانية خالدة مستقلة عن البدن، و كلما طال أمد بقائها فى عالم المثل " قبل هبوطها "على الأرض كان الشخص الذى حلت فى

بدنه أكثر حكمة ومعرفة.[١٧٨] لذا يختلف الناس فيما بينهم بحسب نصيب كل نفس من المعرفة بالحقائق المثالية وقدرتها على تذكرها، فأفضل النفوس هى ذات الرؤية القوية والتذكر الواضح، ولهذا يقدر لها أن تسقط فى كيان فيلسوف محب للمعرفة والحكمة، تليها نفوس توجد لقائد أو لسياسي، ثم لرجل من رجال الرياضة ، ثم عراف، ثم شاعر أو فنان، ثم صانعًا أو مزارعًا، ثم سفسطائى، وأخيرًا الطاغية. تلك هى المراحل التسع التى تحياها النفوس هبوطًا أو صعودًا تبعًا لاستحقاقها فى جولاتها طول عشرة آلاف سنة قبل أن تسترجع أجنحتها، وتستأنف تحليقها نحو الرؤى السماوية.[١٧٩] ولقد عبر أفلاطون عن ذلك فى أحد أساطيره حين أشار إلى أنه فى مرج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من النفوس تقودها أرواح الآلهة، وفى أوقات معينة تستطيع هذه النفوس أن تشاهد عالم الحقائق أو عالم المثل فى ذاتها، ولكن هذه النفوس من ناحية المشاهدة ليست فى مرتبة واحدة، فبعضها يتمكن من أن يرى كل شيء، والبعض الآخر يرى أشياء وتعزب عنه أشياء أخرى، وعلى أساس نصيب كل نفس من هذه المشاهدة يكون حظها الأول فى حياة الأشباح، أما حظها الثانى فمتعلق بسلوكها وأعمالها على الأرض. [١٨٠] فالنفوس التى عاشت حياتها فى طهر واعتدال، وكان من حظها أن رافقتها الآلهة فى رحلتها وقادتها، فإنها تجد – كل منها على انفراد– المكان الذى يليق بها.[١٨١]

أما النفس التى لم تحظ برؤية الحقيقة فلا يمكن لها أبدًا أن تتخذ صورتنا البشرية، وذلك لأنه ينبغى على الإنسان أن يدرك المثال الذى يؤلف بين مجموعة من الإدراكات الحسية فى وحدة يؤلفها العقل.[١٨٢] هكذا آمن أفلاطون أن النفس الإنسانية ليست جزءًا من الطبيعة، وإنما هى زائر جاء من ملكوت السموات.[١٨٣] وأنها لكونها أبدية، فهى أشد ما تكون اطمئنانًا حين تتأمل الأشياء الأبدية، أى الماهيات، ولكنها تضل وتضطرب، حين تتأمل عالم الأشياء المتغيرة، كما يحدث فى حالة الإدراك الحسى.[١٨٤]

- **براهين خلود النفس**:

- **برهان الأضداد**.

انطلق أفلاطون فى هذا البرهان من المذاهب القديمة التى تؤمن بخلود النفس، وتؤكد هذه المذاهب أن نفوس الناس بعد الموت تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر" هادس"، ثم تعود إلى عالمنا فإن صح هذا– كما يقول أفلاطون – وكان الحى يخرج من الميت لزم أن تكون نفوسنا فى العالم الآخر، لأنها إن لم تكن كذلك، فلا يمكن لها أن تولد ثانيًا.[١٨٥] كما أن كل تغير يقع بين متضادين وإلى حالتين متعاكستين، وإلا لتساوى كل شيء فى هذه الحياة، إذ لو كان التغير مثلًا دائمًا من حار إلى بارد، لانعدمت الحرارة نهائيًا وأصبح كل شيء باردًا، وكذلك الحال فى كل صفة وعرض. فإذا طبقنا هذا المبدأ على الحياة والموت وهما متضادان، وجب أن يكون التغير دائمًا من كل من الحالتين إلى الأخرى، أى من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت، وليس كما تصور لنا التجربة الحسية أنه دائمًا من الحياة إلى الموت، ويتبع هذا أن لا يكون الموت عدمًا مطلقًا مادامت النفوس تبقى لتحقيق هذا التغير الدائم، وهو الانتقال من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى الحياة .[١٨٦] فإذا كان هذا الانتقال من شيء إلى ضده هو تغير وتعاقب للأضداد أحدهما يتبع الآخر دون سبق زمنى لأحد على الآخر، فإن هذا يدل على أن النفس لا تفنى وأنها خالدة أبدية.[١٨٧] وإنما هى حركة دائرية متنقلة بين الأضداد . لذا فلما كانت الحياة يعقبها الموت، فلابد أن تعقب الحياة الموت فى دورة مستمرة، إذ لو انتهت الحياة بالموت لانقضت الحياة تمامًا.[١٨٨]

- **برهان الحركة**:

لاحظ أفلاطون أن المتحرك إما أن يتحرك بذاته وإما أن يتحرك بغيره. وهذه تكف عن الحركة بعد حين، أما الأولى فلا تكف عن الحركة لأن حركتها من ذاتها. واذن فهى لا تكون ولا تفسد، وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شيء آخر. فهذا مبدأ ومن التناقض أن يموت المبدأ. ولما كان كل ما يتحرك بذاته مبدأ، وكان الإنسان يتكون من نفس وبدن، فإن النفس هى المبدأ، وتلك حقيقتها وماهيتها. ويمكن تعريفها

بأنها متحركة بذاتها ولهذا كانت خالدة. [١٨٩] لأن ما يحرك نفسه يكون بالضرورة خالد غير حادث. لأنه مبدأ الحركة والمبدأ لا يكون حادث؛ لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ فى حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه .[١٩٠] ولما كان المتحرك بذاته يسبق المتحرك بغيره، فإن النفس تسبق البدن فى وجودها.[١٩١] فى حين يكون البدن مشتق ويأتى فى المرتبة الثانية، وتحكم النفس بمقتضى النظام الحقيقى للأشياء، ويكون الجسم موضوع للإدارة والقيادة.[١٩٢]

- **برهان البساطة**.

رجع أفلاطون فى هذا البرهان إلى مبدأ الشبيه يدرك الشبيه، ذلك المبدأ الذى اعتمد عليه امبادوقليس*Empedocles* (*492-430B.C*) فى تفسيره للمعرفة وكيفية حدوثها، واستعاره أفلاطون وبنى عليه هذا الدليل، فالنفس تدرك المعقولات لكونها شبيهة بها، وبالتالى فهى من جنس هذه المعقولات لا تتحلل ولا تتلاشي.[١٩٣] لقد ذكر أفلاطون فى هذا البرهان أن من خواص المركب أن ينحل إلى نفس النحو الذى تركب عليه، أما الأشياء التى تبقى دائمًا هى هى فى ذاتها ودائمًا على نفس الحال، تكون أشياء غير مركبة .[١٩٤] بعكس البدن الذى تكون طبيعته مركبة، والمركب يتلاشي لأنه مكون من أجزاء .[١٩٥]

برهان التذكر:

يعد برهان التذكر من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، ويوجد أصلها فى المنهج السقراطى، حيث يطبق سقراط أسلوب التوليد الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه، فهو عبارة عن عملية لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال، لذا فهو يعد أهم براهين أفلاطون على خلود النفس.[١٩٦] ولقد استخدمه أفلاطون كبرهان ليثبت أزلية النفس وأبديتها، حيث استنتج أزليتها من خلال امتلاكها للمبادىء والحقائق البديهية للأشياء التى لا يمكن اكتسابها فى هذه الحياة، فإن هذه المبادىء دفينة فى النفس [١٩٧] . فالمساواة مثلًا فكرة رياضية ليست موجوده فى الحياة

الواقعية، ولكن الأشياء التى تظهر على أنها متساوية تحاول الوصول إلى حدود المساواة المطلقة، لذا فالمساواة أسبق من المتساويات.[١٩٨] وطالما أن النفس تمتلك المعرفة بتلك الحقائق والمثل الخالدة فإنه من المتعين أن تكون هى ذاتها خالدة وإلهية، " فلاشيء فان يعرف ما هو خالد".[١٩٩] لذا كان التعليم للنفس أشبه بإيقاظها من نومها لتتذكر ما رأته في حياتها السابقة، والسكون وعدم التمرين والدراسة يفقدانها العلم وينسيانها ما سبق أن تعلمته.[٢٠٠] فما البحث والعلم إلا تذكرًا وحسب.[٢٠١] فالنفس وقد هبطت من عالم المثل إلى البدن لها معرفتها التى انمحت أو تغيرت بغرقها فى الحس، فلقد نسيت أو قد لا تكون فيها إلا تذكر معتم وخافت للغاية ومن ثم فلا بد من مجهود كبير لاسترجاع الأفكار شبه الضائعة إلى العقل ثانية، فإن عملية التذكر هى التعلم.[٢٠٢]

- **البرهان الأخلاقى**:

يتمثل هذا البرهان فى مايترتب على إنكار الخلود من هدم وتحطيم للمعايير الأخلاقية. فلو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات، ولما كان مبرر لاحتمال الفقر والحرمان والرضى من أجل الفضيلة والعدالة، ولكان الأشرار أسعد الناس؛ لأنهم سيتخلصون بموتهم من أجسادهم ونفوسهم وشرورهم وهذا غاية القبح .[٢٠٣] إذ لو كان الإنسان يفنى نفسًا وجسدًا لما كان أسعد حظًا من الأشرار حين يدركهم الموت، إذ سوف يتحررون من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضًا. [٢٠٤]

- **برهان الخير والشر**:

ورد هذا البرهان فى محاورة الجمهورية لأفلاطون، وقد انطلق فيه من التمييز بين النفس وطبيعتها الخيرة، والجسد وطبيعته الشريرة إلى إثبات خلود النفس، وذلك حيث رأى أن ما يفنى كل كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه، ولو لم يؤد هذا الشر إلى فنائه لما قدر على ذلك شيء غيره. لذا فلا يمكن القول أن الشر الخارجى يستطيع القضاء على شيء لا تستطيع طبيعته القضاء عليه، ولهذا السبب فإن مرض النفس إن لم يولّد فى النفس مرضًا للنفس، فلن يؤدى أبدًا إلى فناء النفس عن طريق شر خارج عنها دون تدخل من الشر الخاص بها، لهذا

كانت النفس خالدة لا تفنى؛ لأن خيرها من ذاتها وشرها زائد عليها، علمًا بأن شرها يؤدى بها إلى التناسخ للتطهير، ثم تصعد إلى عالم الآلهة.[٢٠٥]

- **برهان الحياة** :

رأى أفلاطون أن البرهان الأخير على خلود النفس هو وجود المثل، وأنها علة غيرها من الموجودات، فالأشياء الجميلة ليست جميلة لما فيها من لون وهيئة، بل لأنها تشارك فى مثال الجمال، فالإنسان وهو على قيد الحياة إنما جاءت إليه الحياة لا من بدنه، بل من مشاركته فى مثال الحياة، فالنفس خالدة لأنها حياة دائمة. ومثال الحياة لا يعتريه فناء، والحياة تصاحب النفس بالضرورة، والنفس تجلب الحياة للبدن ، ولا يمكن القول بموت النفس، أو بوجود نفس ميتة، إذ يتناقض ذلك مع مثال النفس وهو الحياة.[٢٠٦] ولقد رأى أفلاطون أن النفس مرتبطة بمثال الحياة، وذلك كما تطرد الحرارة البروده، والزوجية الفردية. لذا فإن مجرد القول بنفس مائتة يعد تناقضًا لفظيًا، كأن نقول تمامًا أن هناك إلهًا هو فى نفس الوقت خالد وفان.[٢٠٧] كما أن المثل غير مرئية ثابتة خالدة، ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسعى للوصول إليها، فلذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير إذن فالنفس بسيطة، واحدة، ومعقولة، وخالدة.[٢٠٨]

د- الألوهيـــــــة.

لقد نال مبحث الألوهية فى فلسفة أفلاطون أسمى مكانة حتى دعاه الناس فى مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ " أفلاطون الإلهى "، وذلك لأن اسم الإله كثيرًا ما يرد فى كتبه محوطًا بأبهى أنواع العظمة والإجلال.[٢٠٩] فهو أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ بعصر أفلاطون.[٢١٠] فلقد جعل أفلاطون همه الأكبر موجهًا إلى مشاهدة الإله أومثال الخير، وهذا يدل على أن الجانب الدينى جانبًا فعالًا ومؤثرًا فى فلسفته.[٢١١] فالإله عنده أسمى من العالم، بل إن العالم على صورة الإله، فالعالم إلهى ولكنه ليس إلهًا.[٢١٢] فالإله هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل فى

آن واحـد، وهـو المـنظم لهـذا العـالم، فحيـث لا يوجـد الإلـه لا توجـد إلا الفوضـى والتشويش.[٢١٣] كما أنه أقل الأشياء تبدل وتغير بفعل المؤثرات الخارجية.[٢١٤]

وعلى الرغم من كل ذلك إلا أن الإله عند أفلاطون كان من قبيل الغيب الذى لا يمكن معرفته، وهذا ما أوضحه فى تيمايوس من أن الكشف عن صانع وأب لهذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع .[٢١٥] لذا فالإله الأسمى لا يجب أن يكون موضوعًا للبحث لأن ذلك يعد من الضلال و الفجور.[٢١٦] فالإله فى نظر أفلاطون فوق الماهية والوجود، وأنه فى ذاته ليس موضع ظن أو اعتقاد أو استدلال أو حد أو تعريف لا تبلغه النفس إلا بعد رياضة طويلة تمارس أثناءها مختلف أفعالها من ظن وتخمين واعتقاد واستدلال.[٢١٧] ولقد شبهه بالصانع، ووجه الشبه أن الصانع لا يُوجِد المادة التى يصنع منها فنه، كصانع الآنية لا يُوجِد الطين ولكنه يصوغه فى هيئة معينة. كذلك الإله أخذ كتلة العالم وكانت فوضى فبث فيها النظام وهو أجمل ما فى العالم، كما كانت أول التشبهات التى استخدمها أفلاطون في الألوهية هى أن الإله هو مثال الخير، ولقد شبه أفلاطون الخير بالشمس، ورأى أنه ليس هو الوجود، إلا أنه أسمى منه منزلة وقوة. من أجل ذلك كان أول ما يستحق اسم الإله هو مثال الخير، لأن الإله هو الخير المحض الذى لا يصدر عنه أى شيء.[٢١٨] وهو أيضًا منزه عن الحركة، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيدًا عن الحركة يكون سالمًا من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالًا، وهو أزلى أبدى؛ لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من الكائنات ولا يمكن أن ينعكس علي هذا الإله العظيم فتحدّ وجوده بأى حال، أما عن بقية المحامد والصفات فيرى أفلاطون أنه ليس بحاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه؛ لأنه لايكون إلهًا حقًا إلا إذا كان كاملًا من كل وجه ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة.[٢١٩] لذا فقد انتقد فى جمهوريته الفكرة البشرية فى تصوير الآلهة، وخشي النتائج السيئة فى تلقين الشباب الأساطير الهوميرية.[٢٢٠] وذكر أن تلك الأساطير ليست صحيحة فى حد ذاتها، كما أنها تشجع قراءها على سلوك الشر. [٢٢١] وانتقد أيضًا الأديان السرية؛ لأنها لا تمارس

العدل حباً فى العدل ذاته، بل لكى نظفر بالمنافع والفوائد التى تزخها السماء من عليائها على المتقين.[٢٢٢]

❖ أدلة وجودالآلهـــة.

❖ دليل النظام.

ذكر أفلاطون فى هذا الدليل أن ما يتراءى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى.[٢٢٣] فالعالم يمتاز بنظام دقيق فى سيره وهندسته، ولابد لهذا النظام من منظم عظيم نظم هذا الكون، وليس هذا المنظم غير الإله.[٢٢٤]

لقد لاحظ أفلاطون أن العالم آية فنية غاية فى الجمال تتناسب أجزاؤه فى أبدع نظام، فلا يمكن أن يكون هذا قد حدث اتفاقًا، وإنما هو الإله علة هذا النظام والجمال.[٢٢٥] لذا يتفق الحكماء على أن العقل هو ملك هذا الكون، وأنه سيد هذه الأرض، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية، والصانع المنظم لكل شيء، والذى يرتب السنوات والفصول والشهور، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة.[٢٢٦]

❖ دليل الحركة.

ذكر أفلاطون فى هذا الدليل أن كل حركة تفترض وجود محرك، وتفترض سلسلة الحركات بأجمعها محركًا أعلى، وهذا المحرك لا يتلقى حركته من شيء آخر، فهو الذى يهب نفسه الحركة، ولما كان كائن واحد هو الذى يستطيع أن يحرك نفسه بنفسه وهو مبدأ لحياة نفسه ، فهناك إذن نفس تتولى حركة السماء، وهى لا مادية ،عاقلة، خيرة، قديسة تشمل عنايتها كل شيء وتنظم كل كبيرة وصغيرة فى العالم المادى.[٢٢٧]

لقد لاحظ أفلاطون أن الموجودات لا بد لها من موجد ؛ لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة وجود لذاته، ولا يمكن أن يُقال أن كل الموجودات ناقصة، وأن الكمال يتحقق فى الكون كله، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يعتريها قصور، فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها، فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه. ويسمى هذا الدليل ببرهان المحرك الذى لا يتحرك، أو المحرك الذى أنشأ جميع الحركات على اختلاف معانيها.(٢٢٨)

❖ دليل الإجماع.

يسمى هذا الدليل بالدليل الطبيعى؛ لأنه مأخوذ من فطرة الناس، وإيمانهم العام الذى لاشك فيه بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون، وتسيره طبقًا لما تريد وكيفما تشاء. وقد أخذ الفلاسفة من هذا الإجماع لدى الناس برهانًا من البراهين التى تؤكد وجود الإله الذى لولا وجوده الفعلى لما آمن به هؤلاء الناس هذا الإيمان الفطرى.(٢٢٩)

خلود الآلهة وعلاقتها بالبشر:

تابع أفلاطون أستاذه سقراط فى الإيمان الدينى القوى بأن العالم قد تم توجيهه من قبل قوى عاقلة خيرة. وبالتالى إيمانه بالعناية الإلهية والتى تتلخص فى تحقيقها النموذج المثالى فى المادة المحسوسة بقدر الإمكان.(٢٣٠) كما آمن بهيمنة قوة إلهية عقلية على كل ما يوجد وكل ما يحدث فى هذا العالم.(٢٣١) وكان الإله عنده هو العلة الأولى أو العلة العليا التى أوجدت الكون وما فيه، أما عن علة إيجاد الكون فهى كما عند أستاذه سقراط التفضيل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال.(٢٣٢)

لقد رأى أفلاطون أن الآلهة راغبة عن تلك العادات الخرافية والطقوس السحرية التى وضعها الناس مغالاة فى تكريمها، ولكنها راغبة فى أن يرعى كل إنسان نفسه رعاية صالحة، ويسعى جاهدًا نحو الخير الأسمى الذى نصبه الإله الأعلى أمام عينيه.(٢٣٣) فالتشبه بالإله يجعل من المرء قديسًا وعادلًا وحكيمًا .(٢٣٤) هكذا ربط أفلاطون الأخلاق بالدين، حيث جعل السعادة فى التشبه بالآلهة، وربطها بمحاكاة عالم

المثل الذى هبطت منه النفس وإليه ترد فى حياة أبدية.[٢٣٥] وهذا ما جعله يذكر أن الفضيلة فى حد ذاتها خير للإنسان، وأن الإنسان العادل محبوب من الآلهة والناس على السواء، وما يصيبه من شر ليس فى الحقيقة إلا امتحانًا ظاهرًا؛ لأنه سيكون فى النهاية أسعد حالًا من الظالم يوم الحساب.[٢٣٦]

الفصل الثالث

أرسطو *Aristotle (322-384 B.C)*

أولاَ: حياته آثاره:

ولد أرسطو طاليس في اسطاجيرا من ثراقيا قى شمال اليونان سنة ٣٨٤ق.م، وكان والده نيقوماخوس طبيب آمينتاس الثاني جد الاسكندر المقدوني، يرقى بنسبه إلى استقلابيوس إله الطب عند اليونان. ويحتمل أن يكون أرسطو قد تمرس في صباه بالتشريح على يد والده واكتسب من جراء ذلك ولعًا خاصًا بالبحث العلمي الذي تتميز به آثاره الطبيعية، ولما بلغ سن الثامنة عشرة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا (سنة ٣٦٦) وتتلمذ طيلة عشرين سنة على أفلاطون الذي كان يكنّ له خالص المودة ويشهد له بالتقدم حتى لقد دعاه بالقارئ وبالعقل- أى عقل الأكاديمية- ولم يغادر ذلك المعهد إلا لدى وفاة معلمه أفلاطون (سنة ٣٤٧) وانتقال الرئاسة إلى ابن أخيه اسبو سيبوس، الذي كان ينزع نزعة رياضية في تأويله لمذهب أفلاطون، خلافًا لأرسطو، ولم يكن من المبرزين في الأكاديمية. وكان أرسطو قد أخذ يتحول حتى قبل ذلك التاريخ شيئًا فشيئًا عن مثالية أستاذه وينزع إلى المباحث الطبيعية، فاختار الرحيل، وفي نفسه بعض الحفيظة على أفلاطون لتجاوزه عنه في اسناد رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخيه، فوفد على آسوس، تلبية لدعوة أميرها هرمياس، الذي كا ن زميلًا وصديقًا له أثناء سني الدراسة في الأكاديمية، والذي كان قد جمع حوله حلقة أفلاطونية صغرى، وفي آسوس تعرف إلى بثياس، ابنة أخي هرمياس، وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بثياس كذلك، ولما ادركتها الوفاة اتخذ له خليلة تدعى هربيليس من أهل اسطاجيرا، فأنجبت له ولدًا دعاه نيقوماخس، ينسب إليه كتاب في الأخلاق إلى نيقوماخس.

وحوالي سنة ٣٤٢ أرسل فليب المقدوني في طلبه ليتولى تعليم أبنه الاسكندر، وهو لم يتجاوز الثالثة عشر حينذاك، ويروي بلوطارخس في سيرة الاسكندر أن أرسطو لقن الاسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية والعلوم السماعية والباطنية والطب، وكتب له شرحًا للألياذة، كان يحمله معه اين حل أو رحل، ويضعه مع خنجره تحت وسادته

كلما أوى إلى فراشه، ومهما يكن من صحة هذه الرواية، فمن الراهن أن أرسطو لقن الاسكندر شيئًا من مبادئ الحكم الصحيح، فقد ألف له كتابًا في الملكية وآخر في المستعمرات، ولعله شرع بجمع الدساتير اليونانية في هذه الحقبة، كي ينتفع تلميذه الأمير بقراءتها، ولما توفى قليب وتنسم الاسكندر عرش مقدونية، نزح أرسطو عن البلاط المقدوني في " بلا" ووفد على أثينا مرة ثانية في سنة ٣٣٤، ورغم المودة الخالصة التى كانت تربط التلميذ بأستاذه وإعتراف الاسكندر بجميل معلمه، فقد أخذ الفتور يتطرق إلى العلاقة بينهما، على أثر اجتياح الاسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو كاليستنيس، مؤرخ الحملة المقدونية، لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية، فقد رأى أرسطو، ولا شك، في كل ذلك في كل ذلك خروجًا على التعاليم التي عمل على غرسها فى نفس الاسكندر، ونقًا لروح الديمقراطية واللاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة" بالبرابرة الشرقيين " الذين لا يصلحون إلا للعبودية" عند– وهي الخصال التى أراد تلميذه أن يتحلى بها.

وإلى هذه الحقبة يرقى تأسيس أرسطو لمدرسته الخالصة التى دعيت باللوقيون– نسبة إلى الحديقة التى انشئت فيها والتى كانت مكرسة" لأبولون لوقيوس"– أى واهب النور، وكانت الدروس في اللوقيون تنقس إلى قسمين: قسم صباحي وقسم مسائي، ففي الصباح كان يطوف أرسطو مع تلاميذه جيئة وذهابًا في تلاميذه جيئة وذهابًا في الرواق، محاضرًا في المواضيع الفلسفية العويصة (كالمنطق والطبيعيات والآلهيات)؛ أما في المساء(أو عند العصر) فقد كان يحاضر في المواضيع الفلسفية العامة(كالبلاغة والسياسة)، ومن هنا قسمة تآليفه إلى تآليفه إلى السماعية(*Acroamatiques*) وإلى الجمهورية أو العامة، وللدلالة على مدى اهتمام أرسطو بالعلوم الطبيعية، ويروي أن الاسكندر أمر جميع صيادي الطيور والأسماك في انحاء امبراطوريته المترامية الأطراف أن يوافوا أرسطو بكل غريب من الحيوانات والنباتات التى قد يقعون عليها.

في هذا الجو العلمي الخالص الذي يسيطر على اللوقيون، وفي غضون ما يقرب من ١٢ سنة فقط، ألف أرسطو أهم آثاره العلمية والفلسفية، وحتى لو افترضنا كما يقول أحد

الثقات أن طلاب أرسطو كانوا يشتركون معه في عملية التنقيب، فإن نتاجه الفكري يبقى فريدًا في تاريخ البشر العقلي.

ولم تطل اقامة أرسطو الثانية في أثينا، إذا توفى الاسكندر سنة ٣٢٣، حتى اشتد العداء للمقدوني معروفة، فلفق الأثينيون ضد أرسطو تهمة تشبه من نواح تهمة الكفر التى لفقوها ضد سقراط وانبذقليس قبله، فلم يجد مناصًا من الرحيل عن أثينا، فوفد على خالقيس، مسقط رأس أمه، لكي لا يتيح للأثينيين– كما قال– " فرصة الاساءة إلى الفلسفة مرتين– أى كما أساؤوا إليها فى إعدامهم لسقراط، إلا أن المنية أدراكته في العام التالي أى سنة ٣٢٢، وهو لم يتجاوز الثالثة والستين.

ثانياً: الوجود :

أ- العالم المحسوس:

١. مكوناته.

إن العالم الأسفل أو عالم ما تحت فلك القمر هو عالمنا الأرضي، عالم العناصر الأربعة، ودار الكون والفساد، أي عالم التكون والتفكك، لأنه يتألف من أربعة عناصر وكيفيات متضادة، فهو عالم ناقص [٢٣٧]. لأن قوامه المادة و المادة نقص، أو علي الأصح، هي كمال مقنع وممكن لم يتحقق بعد [٢٣٨]. وهي في رأى أرسطو مقاومة غامضة لقبول الصورة. وهذا ما يفسر كل الاضطرابات الظاهرة في الطبيعة. فالمادة هي المسئولة عن كل ما يبدو من مسخ وتشويه في العالم الحسي.[٢٣٩] ذلك لأن هذا العالم يتركب من مادة وصورة، والعلاقة بينهما علاقة القوة بالفعل، وهذان الأساسان يسبقان كل تغير فهما أزليان ولا يمكن لواحد منهما أن يوجد بغير الآخر، بل يتلازمان ويتجاذبان ويتممان بعضهما البعض، وباتحادهما يصير الموجود هو ما هو متميزًا عن غيره[٢٤٠]. فالصورة والمادة لفظان متضايفان ينشأ عن اتحادهما الشيء الموجود، فلا وجود إذن في العالم الواقعي المحسوس للمادة المطلقة الخالية من كل صورة ومن كل كيف[٢٤١]. هكذا استطاع أرسطو أن يؤكد أن حقيقة الشيء لا تنفصل فيه المادة عن الصورة، أى لا ينفصل فيها مادته – أى العناصر المادية التي يتكون منها – عن ماهيته الثابته التي لا تتغير مهما طرأ على مادته من تغيرات.[٢٤٢] فالمادة والصورة

تتمتعان بالأزلية والخلود على الرغم مما يطرأ على الأجسام من تغيرات ترجع لتحول العناصر الأولية التى تتكون منها تلك الأجسام بعضها من البعض الآخر.

هكذا كانت العناصر الأولية بالقياس إلي المركبات الطبيعية مبادئ وأصول لا تنحل إلي أبسط منها، لكنها تتحول إلي بعضها البعض وهي الموضوع المباشر للكون.[٢٤٣] فكل عنصر ينشأ عن عنصر آخر و يتحول إلى عنصر آخر.[٢٤٤] أى أن جميع الأجسام تتركب من جميع العناصر البسيطة.[٢٤٥] وهذا ما جعل أرسطو يصر علي اعتبار ما سُمي بالعناصر الأربعة علي أنها صور المادة الأخيرة التى لا تنحل إلي أبسط منها.[٢٤٦]

فالعناصر الأولية لا يمكن أن تتحول إلي شيء آخر أبسط منها، ولكن يمكن تحول بعضها إلي البعض الآخر لاختلاف تكوين كل منها، إذ يوجد في كل عنصر من هذه العناصر إحدي الكيفيتين الإيجابيتين وهما الحار والبارد، وإحدي الكيفيتين السلبيتين وهما الرطب والجاف، ويكون التحول بين العنصرين المشتركين في صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل منه بين عنصرين مختلفين في الصفات، فالنار والهواء لاشتراكهما في كيفية الحار لايتم تحولهما إلا إذا تحول الهواء إلي ماء يتغلب الجاف علي الرطب ويبقي البارد مشتركًا، وهكذا تتم التحولات بين العناصر في حركة دائرية، وقد تتم التحولات في اتجاه عكسي بأن تتغير الكيفيات في كل منهم مثل تحول النار إلي ماء، ولكن مثل هذا التحول يتطلب وقتًا أطول[٢٤٧]. هكذا تكون الصيرورة و التحول من طور إلي طور أو من حال إلي حال[٢٤٨]. فالكون والفساد مسألة طبيعية ومستمرة، وهي تعبر عن التحول الدورى بين الكائنات والعناصر والأشياء.[٢٤٩] وعلي ذلك فليس الكون ينشأ عن لا شيء، وليس الفساد عودًا إلي العدم، ولكنهما وجهان لتحول واحد. علي أن تحول جوهر أدني إلي جوهر أعلي أحق باسم الكون، وتحول جوهر أعلي إلي جوهر أدني أحق باسم الفساد.[٢٥٠] وذلك لأن التحول من درجة من الوجود إلي درجة أخري أكثر كمالًا وتحقيقًا لمعني الوجود، وهو جوهر رؤية أرسطو الفلسفية للعالم الطبيعي، فالعالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو في حركة دائبة؛ شوقًا إلي اكتساب صورة أكثر كمالًا وأكثر اقترابًا من صورة الصور، أى صورة المحرك الأول.[٢٥١] ولهذا تبدأ

الموجودات في عالم ما تحت فلك القمر علي حسب الترتيب الأرسطي بالمادة غير الحية يليها النبات فالحيوان وأخيرًا الإنسان.[٢٥٢]

لقد اعتقد أرسطو في أن الكون ككل لم ينشأ من عدم مطلق، وإنما من هيولي قديمة وحركة مصاحبة لها، وهو لا يتجه في رأيه كذلك إلي فساد مطلق، فهو كون دائم لا نقطة بداية له وكذلك لا نقطة نهاية مطلقة له، وهو بين هذا وذاك في حالة وجود مستمر عبر حركة تولد ذاتي بين كون وفساد، والكون والفساد لا يعنيان كما قلنا الفساد والتحلل أو الوجود الكامل المطلق. بل هو بين هذا وذاك تتحول العناصر المادية وكذلك الأجسام بعضها إلي البعض عبر تحولات محسوبة ودقيقة وتبقي الصورة النوعية لأي كائن في العالم المحسوس.[٢٥٣] فالاستحالة لا يمكن أن تنطبق إلا علي كيفيات الأشياء التي يمكن لمسها.[٢٥٤] وهي توجد متي كان الموضوع، وهو باق بعينه دائمًا محسوس يلحقه تغير في خواصه المخصوصة التي يمكن أن تكون مع ذلك أضدادًا أو أوساطًا [٢٥٥]. هكذا كان العالم الحسي الذي نعيش فيه عند أرسطو عالم حقيقي قائم بذاته، وليس بظل لعالم آخر، كما أن الأشياء المتحولة المتغيرة فيه أشياء حقيقية تدركها النفس عن طريق الحواس والعقل[٢٥٦].

٢. صفاتـــه :

رأى أرسطو أن عالم ما تحت فلك القمر أقل اتساعًا من العالم السماوي، والمادة تختلف فيه عن مادة ذلك العالم الأول، فمادته العناصر المادية الأربعة مضافًا إليها الطبائع الأربع، والحركة فيه تبعًا لذلك تختلف عن الحركة الدائرية في ذلك العالم؛ لأن حركة العناصر المادية تكون تبعًا لدرجة ثقلها أو خفتها، فالعناصر الخفيفة تتجه حركتها إلي أعلي، والعناصر الثقيلة تتجه حركتها الطبيعية إلي أسفل. لذا فالهواء والنار حركتهما المستقيمة إلي الأعلى، بينما الماء والتراب حركتهما المستقيمة إلي أسفل[٢٥٧]. هذه هي الحركة الطبيعية لكل عنصر من هذه العناصر[٢٥٨].

هكذا اجتهد أرسطو في إثبات أن الحركة المستقيمة هي التي نلاحظ بوضوح أنها حركة الأجسام الواقعية علي سطح الأرض حينما تترك لنفسها، ليست هي نوع الحركة التي تخص " السماء"؛ لأن الحركة المستقيمة–عنده– المتصلة المتجهة في

اتجاه واحد لن تستطيع أن تستمر إلي الأبد[٢٥٩]. فهى حركة غير متصلة، ودائمًا ما تتعرض للكون والفساد، الأمر الذى يجعلها أكثر ملاءمة للعالم المحسوس.

كما اعتقد أرسطو بأن عالم ما تحت فلك القمر يتكون من مواد مختلفة، مستقيمة فى الحركة، قابلة للكون والفساد، عرضة للخليط والتبادل فيما بينها[٢٦٠]. وهذا ما يجعلها قابلة للفساد، لأنها عرضة للتغير والتحول إلى بعضها البعض[٢٦١].

ب- عالم ما فوق فلك القمر.

إن العالم السماوى أو عالم ما فوق فلك القمر عند أرسطو يتألف من الأجرام السماوية والكواكب والنجوم، وأبرز ما يميز هذه الموجودات السماوية هو أن حركتها دائرية ودائمة لا تتوقف؛ لأن أجسام تلك الموجودات تتكون من العنصر الخامس وهو الأثير، ذلك العنصر الذي يختلف عن العناصر الأربعة، والذي لا يخضع لعوامل الكون والفساد أو عوامل التغير سواء في الصفات أو في الحجم، كما أن حركة هذا العنصر ليست كحركة العناصر الأرضية في خطوط مستقيمة، بل هي حركة دائرية [٢٦٢]. لأن الحركة الدائرية فقط، التي لا بداية لها ولا نهاية، هي الحركة الأبدية.[٢٦٣] وهى حركة متصلة تتميز بالاستمرار والخلود، وتتناسب مع "الأثير" مادة ذلك العالم، تلك المادة التى تتمتع بالثبات ولا تسري عليها عوامل الكون والفساد.

هكذا استدل أرسطو من وجود الحركة الدائرية البسيطة على وجود جسم بسيط يقابلها.[٢٦٤] لأن دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل علي أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيرًا متصلًا، ومادتها الأثير أو العنصر الخامس جسم ليس له ضد، فهو لذلك غير متغير، وطبيعته أنه لا يتحرك غير الحركة المكانية الدائرية [٢٦٥]. وهي حركة لا تقترن بالتضاد، خلافًا للحركة المستقيمة، فلزم عن ذلك أن تكون الأجسام التى تتألف من هذا العنصر غير خاضعة للكون والفساد، وهو ما تدل عليه المشاهدة وتشهد عليه أخبار الأجرام السماوية التى انحدرت إلينا منذ أقدم العصور، فمهما أوغلنا في القدم، وجدنا أن الأجرام السماوية لم يلحق بها تغير قط، فهي لا تخضع للكون والفساد الذي يلحق بالأجسام المركبة من أكثر من عنصر، فاستحال عليها الحدوث أو التغير أو التلاشي، وهي تدور في أفلاكها دورانًا أزليًا لا

يطرأ عليه خلل قط.[٢٦٦] هكذا أثبت أرسطو الخلود لعالم ما فوق فلك القمر بكل ما يحويه من مادة ثابته أزلية، وحركة دائرية متصلة، وأجرام سماوية خالدة لا تخضع للكون والفساد.

لقد رأى أرسطو أن عالم ما فوق فلك القمر يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة، والتى لا يفصل بينها أى فراغ *concentric spheres* والأرض ذات الشكل الكروى توجد في الفلك المركزى الذي تدور حوله باقي الأفلاك، أما أقصاها فهو السماء الأولى التى تحتوى الكواكب الثابتة، وهي المسمي بفلك الثوابت، وقد حدد أرسطو عدد هذه الأفلاك بخمس وخمسين فلكًا، يضاف إليها أربعة أرضية هي طبقات غير مستقرة لما يتناوبها من تغيرات واستحالة وهي طبقة النار والهواء والماء والأرض. وتتم حركة السماء الأولي بنوع من العشق المتجه إلي الإله، أما حركات الأفلاك الأخرى، وهي حركات أكثر تعقيدًا فتتم بفعل محركات أخرى هي نفوس الكواكب.[٢٦٧] ويكون كل ذلك تحت سيطرة المحرك الأول.[٢٦٨] فلقد اعتقد في أن هذه النجوم والكواكب كائنات إلهية، ولكن هذا مصطلح نسبي، فالإنسان كمالك للعقل هو أيضًا إلهي لكن الأجرام السماوية أشد في هذا، أي أنها أكثر عقلانية من الإنسان وأرقي في سلم الوجود، وهي تعيش حياة كاملة ومنعمة علي نحو مطلق، وهي خالدة لا تفني، لأنها هي التحقق الذاتي الأقصي للعقل الخالد، والموت والفساد لا يحدثان إلا علي هذه الأرض.[٢٦٩] هكذا وضع أرسطو نهاية للتغير المادى بقوله بوجود نوعين من الموجودات: نوع يخضع للكون والفساد، ونوع أبدى، وينضم للنوع الأول النبات والحيوان، وينضم للنوع الأبدى الكواكب والنجوم والكون ككل.[٢٧٠]

- **مبادئ علم الطبيعة**:

١. الحركة.

الحركة عند أرسطو هي فعل لم يكتمل بعد، وليست حاصلة على غايتها فى ذاتها، ولكنها تتجه إلي تلك الغاية التى هى كمالها. فالكمال أي الوجود الحقيقي، لا يوجد إذن في المادة ولا في الإنتقال من المادة إلي الصورة وإنما في الصورة نفسها التى هي نهاية الحركة [٢٧١]. لقد عرف أرسطو الحركة بأنها" التحقق الفعلي" *The*

*actualization*لما هو بالقوة بما هو بالقوة، أو بعبارة أخري هي فعل *Energia* ناقص يتجه إلي الكمال. [٢٧٢] ويشمل مفهوم الحركة عند أرسطو عدة مفاهيم نعبر عنها عادة بألفاظ التغير أو الزيادة أو النمو وسواها، وتعريفها عنده أنها: "استكمال ما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة "، وذلك من عدة وجوه، فاستكمال المتغير هو حركة التغير، واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو حركة الزيادة أو النقصان، واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد، وأخيرًا استكمال القابل للانتقال هو النقلة.[٢٧٣] فالحركة يقال عنها أنها بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فإنها تنتفي[٢٧٤]. لذا فالحركة لا تقع فيما هو تام بالفعل وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل ، فالفرق بين المتحرك وبين ما هو بالفعل هو نقص في المتحرك يبغي إكماله ليتحقق وجوده بالفعل، أما الفعل التام فيعني إنتهاء الحركة [٢٧٥]. فكل حركة محدودة إذن ما بين وضع أولى ووضع نهائي[٢٧٦]. وهكذا تكون الحركة على أربعة أنواع :-

- **الأول:** الحركة التى تؤثر فى جوهر الشيء بتكونه وفنائه وهى حركة الكون والفساد.
- **ثانيًا:** حركة تغير الكيف.
- **ثالثاً:** حركة تغير الكم بالزيادة والنقصان.
- **رابعًا:** الحركة المكانية.

وأهم هذه الحركات جميعًا هى الحركة المكانية [٢٧٧]. فهي أعم هذه الحركات، لأنها متضمنة فى غيرها، فالاستحالة هى انتقال صفة إلى أخرى، والزيادة والنقصان تقع في المكان. وجميع هذه الحركات المشاهدة ذات اتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية، وإنما تكون حركة النقلة كاملة ومتصلة ولا نهائية حين تكون دائرية وهي حركة السماء الأولى الأزلية الأبدية[٢٧٨]. وهي حركة خاصة بموجودات عالم السماء من حيث أن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول، ولكنها تعجز عن ذلك لماديتها، فتكتفي بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية.[٢٧٩] هكذا تحدث أرسطو عن أنواع الحركة الأربعة، فأثبت الفناء لثلاث حركات منها، واحتفظ بالخلود لحركة النقلة الدائرية المتصلة التى لا بداية لها ولا نهاية.

إن الحركة الدائرية وحدها هي الحركة الأزلية البسيطة التامة، فهي تختلف عن النقلة وعن الإستحالة في أن أى نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط، أى أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية. إذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة، وهى التى تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية، فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى(٢٨٠). كما أن الحركات الطبيعية – ماعدا حركات الأجرام السماوية من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها، ومن استحالة، ومن نمو للنبات والحيوان– لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شيء كان، أو ينفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق، ولا يوجد كون هو كون، أى موجود عن أى موجود، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أى شيء.(٢٨١) فجميع هذه الحركات الطبيعية هى حركات تتعرض للانتهاء والفناء بمجرد وصولها إلى الحد الذى تقصده وتسكن إليه. ولعل هذا ما جعل أرسطو يذهب إلي أن الحركة المستقيمة التى تميز الحركات فى عالم الكون والفساد خاضعة لهذه الحركة الدائرية الأزلية الخاصة بموجودات عالم السماء؛ وذلك لأن هذه الأخيرة حركة بسيطة لا نستطيع التمييز فيها بين بداية ونهاية بعكس الحركات الأخري مثل النقلة والاستحالة، لأنها ليست حركة بين أضداد مثل هذه الحركات، كما ذهب أيضًا إلي أن الحركات المستقيمة والدائرية خاضعة لحركة أزلية واحدة هى حركة السماء الأولى التى تخضع بدورها للمحرك الذي لا يتحرك (٢٨٢). ورأى أن جميع الأشياء التى تتغير بعضها إلي بعض بحسب خواصها القابلة والفاعلة لا تزيد على أنها تقلد هذه الحركة الدائرية، فالهواء يأتى من الماء، والنار تأتى من الهواء، ثم الماء يأتي فى دورة من النار، لذا فيمكن القول بإن الكون قد حصل دوريًا مادام أنه رجع على نفسه، وبهذا تكون حركة هذه الظواهر بامتدادها على خط مستقيم تقلد الحركة الدائرية وتصير متصلة (٢٨٣).

لذا ينبغي أن نسلم، كما يقول أرسطو بأزلية الحركة، ولا يمكن أن تكون الحركة أزلية إلا إذا كانت دائرية، وهذه الحركة الأزلية الدائرية هي الحركة الأولى المتصلة للعالم، وجميع الحركات الأخرى مترتبة عليها، ومتعلقة بها؛ لأن سائر الحركات الأخرى تقع بين حدين متقابلين، والتغير المستقيم ذو بداية ونهاية، أى أنه يتردد بين نهايتين،

في حين أن الحركة الدائرية فقط هى الحركة المتصلة؛ لأنها تنتهي من حيث بدأت وكذلك الحركة الأزلية المتصلة إلى ما لا نهاية بدون انقطاع، ليست إلا حركة دائرية، هذه الحركة الدائرية الأزلية هي على التحقيق حركة السماء الأولى، أما إنها دائرية فلا تحتاج إلى برهان، لأنها واضحة بالمشاهدة المحسوسة، ومادامت دائرية، فهي أزلية [٢٨٤].

الزمان.

عرف أرسطو الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمان يعتمد فى وجوده على الحركة فإذا لم يكن هناك تغير فى الكون فلن يكون هناك زمان[٢٨٥]. وهو يعبر عن عدد الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد.[٢٨٦] إلا أنه على كل حال ليس هو إياها، أى ليس هو عين الحركة، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة- ما يقبل العد منها-.[٢٨٧] هكذا نفى أرسطو الحركة عن مقولة الزمان؛ لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذي يتحرك[٢٨٨]. ومن هنا فقط لاحظ أرسطو فى هذا المقام أن الزمان لابد أن يختلف عن الحركة في المسائل الأتية:

- **أولًا:** الحركة تقوم فى المتحرك أو حيث يتفق له أن يكون، بينما الزمان فى كل مكان.
- **ثانيًا:** توصف الحركة بأنها أبطأ أو أسرع، ولا يوصف الزمان بالسرعة والبطء، لأنه مقياسهما، فمع أن الزمان والحركة لا ينفصلان أحدهما عن الآخر، إلا أنه يمكن تعريف الزمان بأنه: "عدد الحركة أو مقياسها بالنسبة إلى القبل والبعد[٢٨٩].

لقد اعتقد أرسطو أن الزمان غير موجود فى ذاته، وإنما يتراءى لنا وجوده فى غموض دون أن نتمكن من تعينه وتحديده، فما مضي من الزمان قد انقضي، وأما المستقبل منه فإننا نجهله، وما نسميه حاضرًا فإنه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول -عنه- فيها إنه حاضر، ويتحول فى الحال إلى ماض. إذن فأجزاء الزمان - وهى الماضى والحاضر والمستقبل- ما هي إلا أقسام اعتبارية لا وجود لها فى الحقيقة.[٢٩٠] لقد اتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلًا على قدمها وأبديتها، فالزمان ليس له

بداية ولا نهاية؛ لأنه يرتد إلى الآن والآن نهاية زمن ماضى وبداية زمن مستقبل فقبله زمان وبعده زمان، ولما كان الزمان أزليًا أبديًا فكذلك الحركة؛ لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة. [٢٩١] فالحركة إذن أزلية أبدية؛ لأنها مرتبطة بالزمان، وبذلك ينفى أرسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمهما وأبديتهما.[٢٩٢] فهما خالدان يتمتعان بالأزلية والأبدية ولا يتعرضان للفناء بأى حال من الأحوال.

هكذا انتهى أرسطو إلى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذى قال بخلق الزمان، فالزمان عنده قديم وخالد وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه[٢٩٣]. فمن خصائص الزمان أنه لامتناه من طرفيه، شيمة الحركة، فلو انعدم الزمان لانعدم القبل والبعد ولم يكن لنا سبيل إلى عد الحركة أو مقياسها، مادام الزمان عدد الحركة أو قياسها، ومن خصائصه أيضًا أنه يشمل جميع الموجودات المتحركة، وهى الكائنات الفاسدات فى عالم الطبيعة، أما الموجودات الأزلية، أى المفارقة للمادة، فهي خارجة عن الزمان والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر فيها، بينما يؤثر الزمان فى كل ما يكون ويفسد[٢٩٤]. لهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان: النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية، وهو زمان الموجودات الخالدة، من حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست فى الزمان فنقول إنها فى الزمان بالعرض، أما النوع الثانى فهو الزمان الإنسانى الذي يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أى الذى نعده بالحركة، وهو أيضًا الذى نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد، والنفس وحدها هى التى تعد [٢٩٥].

٢. **المكان**:

المكان عند أرسطو مفارق للجسم خارج عنه، فهو يحتوي الجسم دون أن يختلط به أو يكون جزءًا منه، كما أنه يمكن للجسم أن يحتل نفس المكان فى أوقات مختلفة، فى صور مختلفة، فهو أشبه بالوعاء.[٢٩٦] أو هو عبارة عن الحيز الخاص الذى يحتوى الجسم، لذا استحال عنده تصور حيز مجرد عن الجسم، أى مكان لا متمكن فيه أو حيز لا متحيز فيه، وهو مايلزم عن تعريفه للمكان، " بالحد الأقصي غير المتحرك

للجسم المحتوى".[٢٩٧] لقد رفض أرسطو أيضًا الرأى القائل أن المكان شيء فيزيائي فلو كان هذا حقيقيًا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشيء والمكان الذي يشغله، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الحد، لهذا فإن المكان حد الجسم المحيط إزاء ما هو محاط.[٢٩٨] فالمكان إذن مرتبط بالشيء الذي يحويه، لكنه ليس صورة له وإلا فيكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء، فمن الواضح أن الأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد يظل ثابتًا موجودًا، وأن حركة النقلة تستلزم وجود مكان يسير فيه المتحرك، ولقد فرق أرسطو بين المحل العام الذي يحوى الكون كله والمحل الخاص بشيء معين بحكم طبيعته ويدخل الشيء فى مجموعه أماكن تتداخل فى بعضها إلى أن تصل إلى المكان العام الذي يحوى الكون كله ولا يحويه شيء.[٢٩٩] ويلزم مما تقدم أن للمكان طولًا وعرضًا دون عمق؛ لأنه سطح، ويلزم أيضًا أن الجسم يقال إنه فى المكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد لم يكن فى المكان إلا بالقوة، كالأرض فهي فى الماء، والماء في النار، والهواء في الأثير، والأثير فى العالم والعالم ليس فى شيء ولا في مكان.[٣٠٠]

إن المكان المطلق عند أرسطو هو السطح القائم فعلًا خارج أقصي السماوات، وهى السماء التى تحوى فى داخلها كل شيء ولا يحتويها هى ذاتها جسم أبعد منها، وعلى هذا، فإن كل الأشياء مهما كانت تقع فى هذه السماء، أما هى فلا تقع هى ذاتها فى شيء غيرها.[٣٠١] هكذا تتداخل الأمكنة الخاصة حتى تصل إلى المكان الذى لا يحويه مكان آخر فهو السماء الأزل التى تحوى الكون بأسره ولا يوجد خارجها خلاء، ويظل المكان ثابت على الرغم من حركة ما به من أشياء كالإناء الذي يفرغ من الماء فيمتلى بالهواء، وحين تقع الحركة فى المكان يكون شأنها أشبه بالحلول المتعاقب للأشياء أو كالسمك والماء الذى يسبح فيه كل منهما يحل محل الآخر[٣٠٢]. هكذا لم يتصور أرسطو مكانًا فارغًا، كما أن المكان عنده محدودًا[٣٠٣]. هذا ما جعله يعتقد فى أن الكون لا مكان له؛ لأن كل مكان حقيقي فهو من الكون، ولا موجود غير الكون، فيلزم عن هذا أن الموجود هو الملاء، وأن الملاء محدود، فالكون إذن متناه[٣٠٤]. فهو لا يعد المكان مكانًا لا متناهيًا.[٣٠٥]

٤- **العلية**.

جاء اهتمام أرسطو بالعلة فى كافة مؤلفاته خاصة المنطقية منها والطبيعية والميتافيزيقة مما يدل دلالة واضحة على أنها أحد المبادئ الهامة فى كل العلوم وليس فقط فى علم الطبيعة. لقد رأى أرسطو فى هذه النظرية أن كل ما فى الطبيعة يستند على علتين أساسيتين مرتبطتين هما: المادة والصورة، وتكون العلاقة بينهما فى كل الموجودات الطبيعية علاقة داخلية. وإذا أدركنا هاتين العلتين اللتين هما أقرب المبادئ العامة لكل ما هو طبيعى، فعلينا بعد ذلك فى -رأى أرسطو- أن نصل إلى إدراك العلتين الفاعلة والغائية، فمن شأن الأولى أن توضح لنا صانع الشيء أو علته المباشرة وسبب وجوده، ومن شأن الثانية أن توضح لنا الوظيفة التى وجد هذا الشيء من أجل أن يؤديها وبها تتضح الغاية من وجوده.[٣٠٦] هكذا بين أرسطو أن العلل أربع: المادية والفاعلة و الصورية والغائية.[٣٠٧] وقد حدد أرسطو العلة الفاعلة على أنها علة الحركة، إنها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لإحداث التغير، كما حدد العلة الصورية على أنها جوهر وماهية الشيء، أما بالنسبة للعلة الغائية فهى عنده النهاية والغرض أو الهدف الذي تستهدفه الحركة، فعندما يتم إنتاج التمثال فإن غاية هذا النشاط -أى ما يستهدفه النحات- التمثال المكتمل نفسه، والعلة الغائية للشيء بصفة عامة هو الشيء ذاته، الوجود المكتمل للشيء.[٣٠٨] هكذا يشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد فى الشيء الواحد، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلة، والمعدن علة مادية، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية، وصورة التمثال النهائية هى علة غائية.[٣٠٩] فالعلة الغائية هى النتيجة المكتملة للعملية ككل، وهى موجودة فى حالة المصنوعات التى يقوم بها الإنسان على هيئة الفكرة المسبقة التى تحدد طريقة تناول الصانع لمادته، وهى موجودة فى ميدان نمو الكائنات الحية وجودًا ضمنيًا فى مختلف مراحل النمو، وهي التى تحدد تلك المراحل المتتابعة.[٣١٠] وهذا ما جعلها ذات وضع متميز بين جميع العلل؛ لأنها أسمي مرتبة منها، لكونها تمثل الغاية لجميع العلل.[٣١١] فالعلة الغائية هى النهاية التى يوجد من أجلها كل شيء ولا توجد هى من أجل شيء.[٣١٢] لذا فقد كانت نظرية أرسطو فى العلل خاضعة لعلة واحدة، أفرد لها أرسطو مكانة متميزة وهى العلة الغائية.[٣١٣]

لقد رأى أرسطو أن هذه العلل الأربع يمكن اختصارها ورد بعضها إلى بعض، فوجد أن العلل الثلاث التى تذكر إلى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها إلى علة واحدة هي العلة الصورية، فما العلة الغائية فى الواقع سوى الصورة، والعلة الصورية تسمي علة غائية من حيث أنها الصورة النهائية التى يتطلع إليها الفاعل عندما يشرع فى عمله، كما أن صورة الشيء مبنية دائمًا على الغاية منه، متضمنة فى ماهيته، وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها إلى العلة الصورية؛ لأن الفاعل إنما يحقق الصورة فى الشيء المراد تحقيقه فيها، وبذلك تكون العلة الفاعلة جزء من العلة الصورية، متضمنة فى ماهيتها أو هى نفس العلة الصورية، وإنما ينحصر الفرق بينهما فى وجهة النظر وحدها، هكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها إلى بعض، أما العلة المادية أو المادة فلا تنحل إلى غيرها، لذلك ترتد العلل فى الموجودات الطبيعية إلى علتين فقط هما: العلة المادية والعلة الصورية، وبتعبير أوجز: المادة والصورة.[٣١٤]

ثانياً : النفــس:

لقد اهتم أرسطو بدراسة النفس وجعلها جزءًا من العلم الطبيعي.[٣١٥] ورأى أن كل معرفة هي شيء حسن جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة علي أخري؛ إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، وبهذين السببين نرفع دراسة النفس إلي المرتبة الأولي، ويبدو أيضًا أن معرفة النفس تعين علي معرفة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس علي وجه العموم مبدأ الحياة. هكذا جعل أرسطو من طلب كل معرفة وتحصيلها أمرًا محمودًا وجميلًا، لكن طلب الإنسان للمعرفة يتحول إلي معارف تتفاوت من جهة الدقة والمنزلة، ولتوضيح الغاية من ذلك يحاول أرسطو السمو بدراسة النفس إلي مستوى أعلي وجعلها أولوية تحظي بالاهتمام، ومبرره في ذلك أن وضع دراسة النفس في هذه المرتبة سيكون عنوانًا مساعدًا علي إدراك وبلوغ الحقيقة الكاملة لاسيما في الطبيعيات، لأنه يجعل من دراسة النفس أمرًا تابعًا للعلم الطبيعي، وتحقيقًا لهذه الغاية وضعت دراسة النفس في أعلي هرم الاهتمام الأرسطي، وبهذا كانت النفس مبحث مهم ومركزي ضمن مباحث الفلسفة الأرسطية، فهي موزعة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، متصلة بالجسد ومستقلة عنه، وهي كذلك عامل مشترك بين الكائنات الحية

(الإنسان، والحيوان، والنبات)، وتتوسط الإنساني والإلهي من حيث الخلود، وهي مصدر للمعرفة، ومنطقة وسطي تلتقي عندها الوظائف البيولوجية والنوازع السيكولوجية، وفوق هذا كله فهي تحوز على القوى المختلفة التي بها تحصل المعرفة، كما أنها السبيل الأمثل لبلوغ الحقيقة.[٣١٦]

أ- **تعريف النفس** :

١. **التعريف الأول**:

يعرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.[٣١٧] والكمال عند أرسطو هو الفعل، أما الكمال الأول فهو الفعل الأول وهو يعني أول درجة من درجات التحقق في الوجود الذي يكون بالقوة، أى مجرد إمكان، ثم بالفعل الأول، أول درجة للتحقق، ثم وجود بالفعل الثاني أعلي درجات اكتمال الوجود الفعلي، والكمال الأول – أي الفعل الأول في التحقق– يعني الوجود الذي لا يمارس نشاطه علي أكمل وجه فالنفس في الكائن الحي أشبه بالعلم عند من تعلم ولم يمارس علمه، ومعني ذلك أن النفس لا تمارس وظائفها في جميع الأوقات أو الحالات كما هي الحال عند النائم أو الطفل الرضيع.[٣١٨] لقد ذكر أرسطو في تعريفه للنفس أنها فقط كمال "أول" للجسم، والعلة في هذا هي أن محض حضور النفس لا يضمن الحياة حياة كاملة يكون الجسم هو الوسيلة لها، ذلك أنه إذا كان لنا أن نحيا بالمعني الكامل للكلمة، فإنه لا يكفي أن تكون لنا نفس، لأن لنا نفس حتى في النوم، وفي الجهل، وفي الجنون، إنما تحتاج النفس ذاتها إلي أن تعلم وأن تدرب في ميدان الذكاء وميدان الطباع، وأن تمارس ذكائها وطبعها ممارسة فعلية بإزاء مشكلات الفكر والحياة، وهكذا فإن مجرد حضور النفس ما هو إلا درجة أولي في عملية التقدم نحو الحياة الممتلئة، لهذا يسمي أرسطو النفس بأنها كمال أول للجسم الحي، أما الكمال الكامل النهائي، فهو حياة الذكاء والطبع وهما يمارسان نشاطهما ممارسة فعلية.[٣١٩]

هكذا فرق أرسطو بين درجات الكمال فكمال أول، وكمال ثان، وهو يقصد في هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول يعني أول درجات تحقيق الوجود.[٣٢٠] أما قول أرسطو" جسم طبيعي" فهو يخرج الجسم الصناعي، فالنفس من خصائص الجسم

الطبيعي وحده، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له، وليس كل جسم طبيعي أيا كان تحل فيه نفس، بل لابد لها أيضًا من جسم طبيعي " آلي" وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادرًا علي تأدية وظائف النفس.[٣٢١] أي أنه لابد أن يتوافر فيه – لكي تحل فيه النفس– شرطان: أحدهما: آلي أي يكون به الأعضاء الضرورية اللازمة للحياة، ثانيهما:أن تتوافر فيه الشروط الفسيولوجية، للحياة وهذا ما أشار إليه بقوله: " ذي حياة بالقوة " إذ قد تكون الأعضاء ميتة وغير قابلة للحياة.[٣٢٢] فالجسم الكامل تشريحيًا يقتضي أن تتوافر الشروط الفسيولوجية أي أن يتم لهذا الجسم الآلي، الاستعداد الضروري لأداء النشاط الحيوي؛ ليؤدي الوظائف الفسيولوجية التي تؤديها النفس في الكائن الحي، فلو كانت جثة كاملة من الجهة التشريحية فلا يكفي لكي تمارس وظائف النفس.[٣٢٣] وبهذا يكتمل التعريف الأرسطي للنفس بأنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة "، فالنفس إذن صورة الجسم ومبدأ حركته.[٣٢٤] أو هي الجوهر الذي يضفي علي الجسم صورته. [٣٢٥]

لقد اختص أرسطو النفس بداية بأنها ما يحول الحياة بالقوة في الجسم الطبيعي إلي حياة بالفعل، وهذا ببساطة ما قصده بأن النفس هي صورة الجسم الطبيعي؛ نظرًا لأنها ما يحول الحياة بالقوة فيه إلي حياة بالفعل.[٣٢٦] فالحياة بالقوة صفة ذاتية في الجسم، فليست الحياة التي تسري في الجسم شيئًا خارجيًا تضيفه النفس علي أي جسم بل وظيفة النفس هي إخراج الحياة من القوة إلي الفعل في هذا الجسم .[٣٢٧]

هكذا انتهي هذا التعريف إلي أن الكائن الحي لا يوجد إلا بشرط توافر جسم هو بمثابة المادة ونفس هي بمثابة الصورة.[٣٢٨] فالنفس بالمعني العام عند أرسطو هي : " جوهر النشاط الحيوي، ومحرك هذا النشاط دون أن يتحرك"، هذا وإن كانت الطبيعة تمزج بعض العناصر بالبعض الآخر، لتجعل الحياة ممكنة، إلا أن هذا المزج ليس أصلًا لتلك الحياة، وإنما نتيجة لهذا التوافق الذي تقوم به الطبيعة بين العناصر، هو الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة، لكنه لا يصير حيًا بالفعل إلا حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس، ففي هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التي كان مشتملًا عليها بالقوة، إذن فالنفس أول صور الجسم الطبيعي المركب، وهي مرتبطة به.[٣٢٩] .

٢. التعريف الثاني:

التعريف الثاني للنفس عند أرسطو أكثر وضوحًا من تعريفه الأول- الذي يتضمن اصطلاحات تحتاج إلي تفسير-؛ لأنه مستخرج من مبادئه الطبيعية، فقد عرف النفس بالأفعال والمعلولات الصادرة عنها.[٣٣٠] وهذا ما جاء في قوله : " النفس هي ما بها نحيا، ونحس ونفكر".[٣٣١] هذا التعريف بالمعلولات الصادر عن النفس أبين إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة، ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف (نحيا ونحس) علي الترتيب، بل علي التفصيل، فإن النفس مبدأ الحياة علي جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها.[٣٣٢] لكنها تختلف باختلاف الأحياء، وتتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقي الشخص في سلم الحياة.[٣٣٣]

إن النفس هي ما بها نحيا ونحس، ونفكر، ونتحرك في المكان، فهي مصدر الأفعال والوظائف التي عرفها بقوي التغذي، والحس والفكر، والحركة إما في المكان، أو حركة التغذي والنقصان والزيادة.[٣٣٤] وقول أرسطو " ما به نحيا ونحس" يحتمل معنيين، كما نقول " ما به نعرف"، وهو قول آخر يدل تارة علي العلم، وتارة علي النفس (إذ نعني بأحد هذين المعنيين المعرفة) فالعلم هو الهيئة، أو بنوع ما الصورة والمعني، وفعل الشخص المستعد لتلقي العلم (إذ يظهر أن تحقق الفعل يكون في المنفعل الذي يتهيأ فيه الاستعداد)، ومن جهة أخري، النفس هي أولًا ما به نحيا، ونحس، ونفكر، ولهذا كانت ضربًا من المعني والصورة.[٣٣٥]

ب- علاقة النفس بالبدن.

إن مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي – كأستاذه أفلاطون ومن قبله سقراط – يقول بوجود بدن ونفس، فلم يكن واقعيًا صرفًا كما كان الأقدمون ممن سبقوه، ولا مثاليًا صرفًا كبعض الفلاسفة المحدثين، وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس بأنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة "، فهناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد، وهي تفرقة تقوم علي فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته، وأعني بها فكرة الهيولي والصورة، ولعل هذا ما يجعله معتدلًا بين التصور المادى الذي كان سائدًا بين فلاسفة ما قبل سقراط والثنائية الأفلاطونية.[٣٣٦] فكما أنه ثنائي في تصوره للأشياء من

حيث أن كل شيء يتألف من مادة وصورة، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس، فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولي، والنفس هي بمنزلة الصورة، وهذه الثنائية تتجلي في كل فلسفته، فليس بدعًا أن نراها في علم النفس عنده، بل لعلها في فلسفته النفسية أولي منها في أقسام فلسفته الأخرى.[٣٣٧]

لقد كانت المادة والصورة عند أرسطو مفهومين مترابطين بالضرورة، وكل منهما لا يُفهم إلا بالإضافة إلي الآخر، فالمادة تسمي مادة بالنسبة إلي الصورة التي تهبها تحديدات إضافية، وحين تُستخدم الكلمات استخدامًا دقيقًا جدًا، وتكون بشأن الحديث عن شيء جزئي، فإن معني الصورة إنما يشير إلي آخر التحديدات التي اكتسبها الشيء و بها يصل إلي طبيعته الكاملة، أما معني المادة فإنه يشير إلي ما سيستقبل هذه التحديدات النهائية.[٣٣٨] كما أن التمييز بين المادة والصورة يُعبر عنه أيضًا قولنا بإن المادة هي" الأرضية" الدائمة التي يظهر عليها نمو الصورة.[٣٣٩] ومن هنا كانت الصورة والمادة عند أرسطو مبدأين كلٌ منهما ناقص بذاته كامل بغيره فكلاهما مفتقر للآخر، ومتتم له، ومن هنا فإن الصورة و الهيولي لا يتميزان إلا في الذهن فقط، أما في الواقع فلا ينفصل إحداهما عن الآخر.[٣٤٠]

هكذا كانت العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس أن توجد مفارقة للبدن، فالنفس صورة، والصورة لا توجد مفارقة للهيولي، وهذا ما خالف فيه أرسطو أستاذه أفلاطون الذي يذهب إلي أن النفس جوهر روحاني مفارق، كان موجودًا قبل وجود البدن وسيظل موجودًا بعده، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها إلي عالمه في الملأ الأعلى.[٣٤١] بل على العكس فقد كانت النفس عنده عباره عن جوهر له هيكل أو بنية عضوية.[٣٤٢]

لقد حدث في عصر أرسطو تقدم كبير في علم النفس، فكما أنه لم يعد يسمح للمادة والصورة بوجود منفصل في الكون علي وجه العموم، كذلك في عالم الإنسان الصغير لم يعد يسمح للجسد والنفس بالانفصال في الوجود، ولم يعد ينظر إلي النفس علي أنها زائر غريب سُجن مؤقتًا في الجسد، إن النفس والجسد صارا جانبين لشيء حي، ولم يعد نشاط العقل متميزًا عن نشاط الحواس أو معارضًا لها، وإنما أصبح جزءًا من نفس العملية الحية.[٣٤٣] فالإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر، لأن الفكر قائم

علي التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، وعلي ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم، فعندما يحدث أي انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي، أي أن أحوال النفس صور حالة في الهيولى، ومن ثم فلا يجب أن نقول: إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معًا، ولذلك أيضًا كان البحث في النفس مما يخص العلم الطبيعي سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها.[٣٤٤] فجميع الانفعالات النفسية تصدر عن المركب من النفس والجسم.[٣٤٥] والنفس الإنسانية ليست سوي تنظيم للجسم، وهي بالنسبة له بمقام الصورة بالنسبة للهيولي، هذه النفس الحية لها درجات أدني وأعلي، والوجود الأعلى هو تحقيق أعلي لمبدأ الصورة.[٣٤٦] وكما أن النفس كمال البدن، فالبدن بدون نفس مجرد مادة لا حياة فيها، والإنسان عند أرسطو جوهر واحد مادته البدن، وصورته النفس، ففيه تتحد المادة (البدن) والصورة (النفس) اتحادًا جوهريًا، فالمادة والصورة –يكوّنان معًا– جوهرًا واحد فلا تنفك إحداهما عن الأخرى بحال ما، كما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه، كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء علي البدن.[٣٤٧] فالفرد شيء واحد وحدة مطلقة وله التفرد والبساطة، فعلي الرغم من أنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء، لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته، فالحديث إذن عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد.[٣٤٨] فالنفس ليست مفارقة للجسم، أو علي الأقل بعض أجزاء النفس.[٣٤٩] فهي صورة للجسم متحدة به اتحادًا جوهريًا.[٣٥٠] كما أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ولهذا لم نكن في حاجة إلي البحث عما إذا كان النفس والجسم شيئًا واحدًا، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شيء واحد، وكذلك علي العموم، عن هيولي شيء ما، وما هو هيولي له، لأن الواحد والوجود يطلقان علي معان كثيرة، إلا أن الكمال الأول هو معناها الرئيسى.[٣٥١]

هكذا كانت النفس والجسم شيئًا واحدًا لا ينفصلان، فالنفس هي نفس جسمها، والجسم هو جسم نفسه، أما التميز بينهما فلا يتم إلا بطريقة التحليل المنطقي، تمامًا مثلما نميز بين النحاس والهيئة الدائرية في حالة الكرة النحاسية.[٣٥٢] فالصلة بين النفس

النفس والبدن هي صلة المادة بالصورة، وهي صلة جوهرية، إذا ارتفعت ارتفعت طبيعة الموجود المركب، لذا استحال أن تفارق النفس الجسد، إلا إذا استثنينا إحدى قواها التي قد توجد مفارقة.[٣٥٣]

إن النفس والبدن يؤلفان معًا حقيقة يمكن النظر إليها من زاويتين مختلفتين من دون أن ينفي هذا أنهما حقيقة واحدة.[٣٥٤] بل يمكننا القول عن النفس إنها غاية الجسد، أي إنها النشاط الذي يتخذ الجسم وسيلة له، تمامًا كما أن الإبصار هو الغاية التي تكون العين وسيلتها.[٣٥٥] فالصورة هي التي تخلع الوحدة علي جزء من المادة، وأن هذه الوحدة عادة – إن لم يكن دائمًا – غائية.[٣٥٦] فالنفس مبدأ الكمال في الموجودات، والجسد دور القوة، فهي إذن صورة الجسم الطبيعي القابل للحياة، أي الحيّ بالقوة.[٣٥٧] أي أن النفس صاحبة الدور الأهم، ومن أجلها تنظم جميع الأعضاء الجسمية التي جُعلت للتغذية وللإحساس وللحركة وللتناسل.[٣٥٨] فهي غاية وجود الجسم.[٣٥٩]

لقد اعتقد أرسطو– فيما يخص العلاقة بين النفس والجسد– أنه من المفيد للجسد أن تتحكم فيه النفس، وكذلك من الطبيعي والمفيد للجانب الانفعالي في النفس أن يتحكم فيه الجانب العقلي، في حين أن مبدأ المساواة أو علاقتها العكسية (أي أن يحكم الأدنى) يعود عليهما معًا بالضرر بصفة مستمرة.[٣٦٠] فالإنسان يتألف بحسب طبيعته من نفس وجسد، والنفس أعلي منزلة من الجسد، ولما كان الأقل شأنًا يندرج دائمًا تحت الأفضل في سبيل تحقيق هدف معين، فإن وجود الجسد يكون من أجل وجود النفس.[٣٦١] فنحن البشر نتألف من نفس وجسد جزء منهما يسيطر والجزء الآخر يسيطر عليه، أي الأداة، ويكون دائمًا علي علاقة محددة بالجزء الذي يقوم بالسيطرة والاستخدام.[٣٦٢] فالنفس علة الحركة في الكائنات الحية، كما أنها تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة.[٣٦٣]

هكذا أراد أرسطو بقوله أن الحياة توجد في الجسم بالقوة أن ينص بذلك صراحة علي أنه يختلف في هذه المسألة عما ذهب إليه أفلاطون الذي كان يري أن النفس هي الجوهر الحقيقي في الإنسان، وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم الخير والجمال فتحل في أحد الأجسام، وتخلع عليه الحياة والحركة، وتدبره وتعني بأمره، ويترتب علي هذا الخلاف أن أرسطو لا يريد بحال ما أن يسير علي هدي أستاذه، فيقول بأن الحياة صفة

خارجة عن الجسم؛ وإنما يقرر دون لبس أو غموض أنها صفة ذاتية في البدن توجد فيه بالقوة، أي أنها توجد فيه علي هيئة استعداد كامن، فليست النفس إذن هي التي تخلع الحياة علي الجسد، ولكنها لا تفعل سوى أنها تخرج هذه الحياة من القوة إلي الفعل، أي أنها هي التي تجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة.(٣٦٤)

لم يترك تعريف النفس لدي أرسطو سبيلًا إلي الشك في طبيعة الصلة التي تربطها بالبدن، وقد كان رأيه في هذا صريحًا وضحه بأنه ليست ثمة ما يدعو إلي البحث عن ذلك فيما يتعلق بالشمع والأثر الذي ينطبع فيه، إذ ليس من الممكن التفرقة بين هذين الأمرين المتكاملين في كلتا الحالتين أو المثالين.(٣٦٥) لذا فلا ينبغي لنا أن نسأل ما إذا كانت النفس والجسد شيء واحد، أكثر مما ينبغي أن نسأل هذا السؤال حول الشمع وما ينطبع عليه من أثر. (٣٦٦)

ج – **قوي النفس** :

١. **القوة الغاذية**.

رأي أرسطو أن قوي النفس أو بالأحرى الكائن الحي كثيرة، أدناها الغاذية، وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان.(٣٦٧) فالكائن الحى لابد له من نمو ونضج واضمحلال، وكلها مستحيلة بدون التغذي.(٣٦٨) لذا فهي شرط الحياة الأول، ومن مظاهرها قوتا النمو والتوالد الذي يصفه أرسطو علي غرار أفلاطون برغبة الكائن الحي في تخليد ذاته، أو " محاكاة ما هو أزلي وإلهي".(٣٦٩) ذلك أن التغذي عبارة عن تحول الغذاء داخل الجسم إلي مادة تحاكي هذا الجسم بفعل الحرارة الحيوانية التي تؤدي إلي هضم الغذاء، فينتج عن ذلك: نمو الحيوان أولًا، فاستمرار بقائه، فقوة التناسل.(٣٧٠) والتغذي يجعل الحي ينمو في اتجاه معين بالذات، والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية.(٣٧١) لأن غاية الكائن الذي يتغذي وينمو ليست حفظ الكائن الفرد الذي مهما طال وجوده فهو فان، وإنما غاية الكائن الحي استمرار نوعه وحفظه بطريق التولد المستمر.(٣٧٢) فالتغذي تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهًا، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المتغذي، علي أن الغذاء ليس مباينًا بالمرة، لكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نري الكائن الحي يختار مواد معينة

يأكلها ويشربها، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيتقبله ويفرز ما لا يلائمه، فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا إذا كان كذا بالقوة، ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدًا ونسبة، أما في الكائن الصناعي فلا، فالكائن الحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه علي السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة، أي أعلى أو أسفل، يمينًا أو شمالًا، والكائن الحي يحيا وينمو مادام يقبل الغذاء، وليست التغذية مجرد إضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجًا عن مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم إمبادوقليس و ديمقريطس، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل هو النفس، ذلك لأن الكائن الحي لا ينمو اتفاقًا و إلي غير نهاية، بل هو يتخذ حجمًا وشكلًا محددًا في كل نوع، والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة، أي للنفس لا للجسم، ذلك أن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب.[٣٧٣] هذا ما يجعل التغذي يعقبه زيادة حجم الكائن الحي وهي عملية النمو، وهذا النمو ليس عملية زيادة آلية ميكانيكية بحتة، بل نمو في اتجاهات محددة وإلي حد معين.[٣٧٤] في حين أن التوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود و الألوهية.[٣٧٥]

هكذا اعتبر أرسطو القوة الغاذية هي العلة الوحيدة للكون ولحفظ النوع كله.[٣٧٦] وهذا ما جعله يري أن الكائن الذي يُحرم الغذاء لا يمكن أن يعيش.[٣٧٧] كما اعتقد أيضًا في أن قوة التغذية تنمي الحيوان إلي أن يصل إلي الدرجة التي تجدها ماهيته، ولا يمكن أن يتعدها إلا بنوع من الشذوذ الخلقي، وعندما يصل الحيوان إلي جرمه الطبيعي النهائي يقف عن النماء، ولا يكون لعناصر التغذية عندئذ عمل سوي حفظه من الهلاك.[٣٧٨]

بهذا تقوم النفس الغاذية التي توجد في النبات بجميع الوظائف العضوية كالتغذية والتنفس والنمو والتوالد.[٣٧٩] كما أن هذه القوى يمكن أن تفارق غيرها، ولو أن القوى الأخرى لا يمكن أن توجد بغيرها، علي الأقل في الموجودات الفانية، والأمر واضح في النبات لأنه يخلو من سائر قوى النفس الأخرى.[٣٨٠] وهي أول قوي النفس وأعمها و بها توجد الحياة لجميع الكائنات.[٣٨١] فهي مشتركة بين جميع الكائنات الحية، فى حين تتميز الحيوانات بالإضافة إلى ذلك بالإدراك الحسي، ويتميز البشر بالفكر.[٣٨٢]

٢. القوة الحاسة.

تمثل القوة التي توجد إضافة إلي القوة الغاذية لدي الحيوان والإنسان لكنها لا توجد لدي النبات، وإذا كانت القوة الغاذية تقبل المادة وتدخلها في تكوين الجسم، فإن الحاسة تتصل بالعالم الخارجي، وتنقل الصورة خالية من مادتها إلي الداخل.[٣٨٣] فوظائف هذه القوة يمكن حصرها في فعل واحد وهو الاتصال بالعالم الخارجي، ونقل صورته إلي الداخل.[٣٨٤]

لقد عرف أرسطو الإحساس بأنه ينشأ عما يعرض من حركة وانفعال، وهذا يعني أن قوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط.[٣٨٥] فالإحساس ضرب من الاستحالة ولا يوجد كائن قادر علي الحس بدون أن يكون له نفس.[٣٨٦] فالإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس.[٣٨٧] والحاسة بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصورة المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب، وهذا ما تفعله الحاسة التي تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت لا من حيث أن هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها. فالنفس في عملية الإدراك الحسي تُدخل في ذاتها صورة الشيء المدرك دون مادته، تمامًا كما يأخذ الشمع هيئة الخاتم الحديدي دون مادته.[٣٨٨] فملكة الحس هي القوة، كما أن ملكة المحسوس هي الفعل، فتنفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس، واتصفت بوصفه.[٣٨٩] هذه النفس الحساسة موجودة في جميع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ بحاسة اللمس؛ لأنها أبسط الإحساسات، وتشترك في كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيدًا، ثم يلي اللمس الذوق، فالشم فالسمع، فالبصر.[٣٩٠] أي أن للقوة الحاسة نوافذ خمس تدرك العالم الخارجي من خلالها، هي الحواس الخمس، أدناها حاسة اللمس وأسماها حاسة البصر.[٣٩١] فاللمس أول قوى الحس في الحيوان، وكما أن القوة الغاذية يمكن أن تفارق اللمس وسائر الحواس، فكذلك اللمس يمكن أن يفارق الحواس الأخرى.[٣٩٢] أما اللمس فهو يلازم

الحي في جميع أشكاله، وهذا ما جعل أرسطو يدعوه بحاسة الغذاء التي لا قوام للحي بدونها.[٣٩٣] لأنه لا يمكن أن توجد في شيء ليس بحيوان.[٣٩٤]

ويأتي بعد اللمس الذوق؛ لأنه- كذلك- لا غني عنه لحفظ الحيوان، ثم يأتي الشم؛ لأنه أقل ضرورة منهما، أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا وذلك بالعرض لا بالذات.[٣٩٥] فهذه الحواس يكون وجودها من أجل الأفضل فقط، وليس من الضروري عندئذ أن توجد في أي نوع من الحيوان بل في بعضها فقط .[٣٩٦] وكل حاسة من هذه الحواس الخمس تنفعل عن محسوس لا تنفعل عن سواه، فلكل منها اختصاص في النقل إلي الداخل لا يشاركها فيه أي حس آخر، ولا تتعدي كل حاسة اختصاصها إلي غيرها.[٣٩٧] أي أن عملية الإدراك الحسي عند أرسطو هي عبارة عن عملية يتمثل أثناءها عضو الإدراك، ولزمن محدد الشيء الذي يدركه، وذلك بالنظر إلي الصفة المحسوسة المعينة التي يدركها عضو الإدراك ذاك، وليس بالنظر إلي أية صفة أخرى مما يدخل في مجال عضو آخر.[٣٩٨] لقد عرفها أرسطو بأنها القدرة علي التمييز بين الصفات المحسوسة في الأشياء، وهذه العملية تتم دائمًا عن طريق حركة تنشأ في الوسيط نتيجة لتأثير الموضوع الخارجي، ثم ينقل الوسيط تلك الحركة إلي أعضاء الإدراك الحسي.[٣٩٩]

وبعد أن وضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة أشار إلي وجود موضوعات للإحساس تُدرك باشتراك هذه الحواس، خاصة حاسة البصر واللمس، لأنهما يفترضان حركة العين واليد هذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم. ووجود هذه المحسوسات المشتركة تفترض ما يسميه بالحس المشترك.[٤٠٠] لذا فلا يوجد عضو حس خاص لهذه للمحسوسات المشتركة التي ندركها بالعرض بواسطة كل حاسة.[٤٠١] ويلي الحس المشترك المخيلة وهي مرحلة وسطي بين محض الحس ومحض الفكر، ذلك أن الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند الحاجة إليها، وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار، إذ لا توجد المخيلة في جميع الحيوانات بل في الحيوانات الراقية منها، وللمخيلة شأن كبير في الأحلام: فمنها تنبعث صور

الإحساسات السابقة، وتظهر في النوم، وهذه الصور لابد منها عند تكون المعقولات.[٤٠٢]

لقد حدد أرسطو نسبًا معينة لهذه الصور التي تؤثر علي العضو الحاس بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير علي العضو الحاس. هذه النسبة معينة بين ضدين، مثلًا بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر، أو الصلابة و النعومة بالنسبة للمس. هكذا يتلقي عضو الإحساس المؤثر في حدود معينة أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدي إلي فساده أو تؤذيه.[٤٠٣] لأن الحاسة لا تقوى علي الإدراك عقب تأثير محسوس قوي؛ لأن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، علي العكس من العقل المفارق له.[٤٠٤] فهى كالنفس الغاذية تحتاج إلى الجسد لكى توجد، وتختفي باختفائه، فإذا ما تحلل الجسم بالوفاة تحللت معه.[٤٠٥] هكذا أنكر أرسطو أى تواجد للنفس الحاسة بصورة مستقلة عن البدن، ومن ثم فقد أنكر خلودها كما أنكر خلود القوة الغاذية وجعلهما قوى مادية تفنى بفناء البدن. إلا أن له رأى آخر فيما يتعلق بالقوة العاقلة. فما هو ذلك الرأى؟

٣. **القوة العاقلة** .

القوة العاقلة هي صورة الجسد ومبدأ الحياة فيه.[٤٠٦] ولقد وضع أرسطو هذه القوة فوق القوتين: الغاذية والحاسة وجعل الإنسان وحده يحتفظ بها من بين جميع الكائنات الحية، ولم يكن اختصاصها عنده الاستيلاء علي الجواهر المجردة عن المادة التي شخصها.[٤٠٧] فالموضوعات التي يدركها الفكر هي أنواع العلاقات الكلية التي تشمل كل مكونات العالم وتتخللها، وعملية التفكير هي العملية التي بها يتم إعادة تكوين هذا النظام من العلاقات " علي نحو تصوري"، أي في ذهن المفكر، وعلي الرغم من أن التفكير غير ممكن إلا باستخدام المخيلة، إلا أن فعل الفكر لا يعني حوزة سلسلة من صور الخيالات وحسب، ولا حتى الوعي بحوزتنا إياها، إنما الفكر يعني فهم معني أمثال تلك الصور الخيالية، والوصول من خلال هذا الفهم إلي معرفة بنية العالم الحقيقي.[٤٠٨] هذه القوة المفكرة لا توجد إلا عند الإنسان، أما عند بعض الحيوانات قوة

الحركة، وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل كالإنسان مثلًا .[٤٠٩] فالإنسان وحده هو من يتميز بقوة النطق أو العقل، وهى القوة القادرة علي إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فالحواس إنما تدرك الجزئيات، أي الأعيان المحسوسة في علاقتها الزمانية والمكانية، فتشير إليها وتصفها بصفة ما، أما العقل فيدرك الكلي، فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذاك، وإنما يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق علي جميع الأفراد في كل زمان ومكان.[٤١٠]

لقد تمثلت القوة الناطقة في التفكير بالمعني الضيق الذي يضم إدراك الماهيات والمبادئ والاستدلال والمقارنة والتجريد والتأمل.[٤١١] لذا فالقوة المميزة للنفس الإنسانية هي العقل، وفضيلة الحياة الإنسانية يجب أن تكون لا في استعمال القوة التي يشارك فيها مع النبات والحيوان، لكن في التمرين علي الصورة الأكثر كمالًا للقوى العقلية التي تخصه كإنسان.[٤١٢] لأن العقل الفعال هو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهيولانى أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات – وهي موجودة فيها بالقوة– ويطبع بها العقل الهيولانى فيخرجه إلي الفعل، وإلا لظل عقلًا هيولانيًا بالقوة ولما تحقق له الكمال، فالعقل الفعال هو بالفعل دائمًا.[٤١٣] وامتلاك القدرة علي التفكير وملكة العقل، وفقًا لمبدأ الغاية هو أسمي الغايات التي يتاح للإنسان امتلاكها، وهذا ما جاء في قول أرسطو: "مادامت الغاية – بمقتضي الطبيعة– هي ملكة العقل فإن أفضل الأشياء هو استخدامها (في التدبير والتفكير)".[٤١٤] كما أن العقل لا يمتزج بالجسم.[٤١٥] ولا يتأثر بالعوامل الخارجية مثل الحواس.[٤١٦]

إن ملكة العقل هي بطبيعتها آخر ما يتكون عند الإنسان، لهذا كانت الخير الوحيد الذي تطمح الشيخوخة إلي امتلاكه.[٤١٧] فالطبيعة نفسها تقضي بأن يكون الهدف الأسمى للإنسان هو تحقيق ملكة العقل التي نسميها الحكمة أو الفطنة، وبحكم الطبيعة نفسها توجد مستويات تؤلف سلمًا من القيم يتربع علي قمته الفكر الذي تتم فاعليته ويختار كذلك لذاته.[٤١٨] ذلك أن العقل الذي نتميز به عن سائر الكائنات الحية لا يتحقق بصورة كاملة إلا في ذلك الشكل (من أشكال) الحياة الذي لا يعترف بالاتفاق(والصدفة)، ولا بما هو عديم القيمة، صحيح أن لدى الحيوانات ومضات

ضئيلة من الفطنة والعقل، غير أنها لا تتمتع بأدنى نصيب من الحكمة النظرية، فهذه الحكمة لا يوصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا للعقل الإنساني، ومن جهة أخري يتفوق كثير من الحيوان تفوقًا بعيدًا علي الإنسان في الإحساس وفي الغرائز الطبيعية.(٤١٩)

إن التفكير أو التعقل بأوسع معانيه عند أرسطو يتضمن جميع الأفعال المعرفية المستقلة عن التأثير الفعلي للمحسوس، أي صورة الذاكرة والظنون وأحكام العلم علي السواء إذ يقر أرسطو بأن طرفي سلم المعرفة يتصدرهما حدس لا يمكن أن يجانب الحقيقة، ففي الطرف الأسفل الحدس بالمحسوس الخاص عن طريق الإحساس، وفي أعلاه الحدس العقلي بالماهيات المجردة، وبين الطرفين يمتد كل الباقي، أي كل ما هو قابل لأن يكون صادقًا أو كاذبًا، صحيحًا أو خاطئًا، أي كل قضية تنسب محمول إلي موضوع ماض أو حاضرٍ أو مستقبل.(٤٢٠)

لقد كانت القوة العاقلة عند أرسطو قسمين: سلبي وإيجابي، **فأما السلبي** فهو شخصي خاص، وهو– وإن لم يكن ماديًا– يعتمد علي القوة الإحساسية اعتماد الزهرة علي ساقها، ويلحقه ما يلحق القوتين: الغاذية والإحساسية من تأثير الجسم.(٤٢١) وهذا ما تحدث عنه أرسطو في محاورة بروتربيتكوس بأن النفس تكون في جزء منها عاقل وفي جزء آخر غير عاقلة، وأن الجزء غير العاقل منها أقل قيمة من العاقل، وأن الجزء العاقل يحتوي علي العقل، وهو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس.(٤٢٢) بهذا يكون العقل نوعين: العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بالموضوع، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، ذلك طبقًا للمبدأ الأرسطي القائل بإن" ما هو بالقوة لا يصير بالفعل إلا بتأثير شيء هو بالفعل"؛ ولأنه لما كان العقل بالقوة، فلابد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل، فيخرجه إلي الفعل.(٤٢٣) وهذا ما عبر عنه أرسطو بقوله: " يجب أن يكون في النفس تمييزًا عامًا بين المادة وبين العلة الفاعلة التي تحدث الصور في المادة، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل كالضوء بالإضافة إلي الألوان يحولها من ألوان بالقوة إلي ألوان بالفعل ".(٤٢٤) هذا النص صريح بأن في النفس عقلًا فاعلًا وآخر منفعلًا.(٤٢٥)

كان العقل المنفعل عبارة عن نوع من وعاء يأخذ المعقولات من الإحساس والشكل متحدًا بها مع بقائه سلبيًا، فهو لا يستطيع تعقل شيء دون العقل الفاعل الذي يفعل المعقولات، أي يصيرها من القوة إلي الفعل، أما عن طبيعة هذا العقل فهي فعل خالص وهو في تعقل دائم، الأمر الذي يجعله أقرب شيء إلي العقل الإلهي.[٤٢٦] هذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج.[٤٢٧] هكذا اعتقد أرسطو أن للعقل درجتين: الدرجة الدنيا تسمي العقل المنفعل، والدرجة العليا تسمي العقل الفعال، فالعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل، وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل.[٤٢٨] والعقل هنا أشبه باللوح الذى لم يكتب فيه شيء.[٤٢٩] فهو عبارة عن العقل الهيولاني، وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعني ما بعد أن كان بالقوة، نتيجة لاكتساب المعارف، أو قل: هو في مرحلة وسطي بين القوة والفعل؛ لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء، لكنها ليست حاضرة أمامه دائمًا، وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة، ومن حيث أنه تمرس بالمعقولات أصبح التعقل له بالملكة، وهو بالفعل.[٤٣٠] أي أن العقل الهيولانى أو المادي هو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة، والعقل المستفاد هو العقل المنفعل بعد أن حصل علي الصور المعقولة بالفعل.[٤٣١] كما أن العقل المنفعل هو الجانب السلبي من القوة الناطقة، هذا الجانب لا صورة له، لأنه لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى، وخلو من هذا الجانب من الصورة يعنى أنه ليس له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة.[٤٣٢] وهذا ما أطلق عليه أرسطو" القوة العاقلة السلبية"، وبما أنها سلبية فهي لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلي الفعل، لأن فاقد الشيء لا يعطيه. لذا كانت في حاجة إلي محرك يمدها بالقدرة علي جعل الأفكار بالفعل، هذا المحرك هو الذي يسميه أرسطو **بالقوة الإيجابية**. وهي دائمًا بالفعل، لكن هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الإيجابية، لا تستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة؛ لأن إدراك هذه الحقائق لابد فيه من جوارح مادية وهي لا جوارح لها، إذًا فهي تنتظر الصور التي تنتزعها القوة الإحساسية من الموجودات الخارجية وتختزلها في المخيلة. حتى إذا ارتسمت فيها استولت عليها وتعقلتها، ولما كانت هذه الصورة المنتزعة من المحسات ليست معقولات نقية مجردة، كان من الضروري قبل كل شيء أن تحولها القوة الإيجابية إلي معقولات، وفي هذه الحالة

تصبح تلك الصورة صالحة لأن تتقبلها السلبية لتتحكم فيها.[٤٣٣] فلابد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل، هذا الشيء بالفعل هو " العقل الفعال".[٤٣٤] هكذا كان في الكائن جزءان يجب التمييز بينهما: الجزء الذي لا يزيد عن أن يطبع العقل، والجزء الذي هو حائز للعقل؛ وينتفع به في الفكر.[٤٣٥]وهذا الجزء لا علاقة له بأي نشاط بدنى.[٤٣٦]

وعلي الرغم من أن أرسطو ينص صراحة علي أن كلا العقلين المنفعل والفعال موجودان في النفس الإنسانية، إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل؛ لأنه مفارق وخالد وأزلي.[٤٣٧] أما عن طبيعة هذا العقل فهي فعل خالص، وهو في تعقل دائم، الأمر الذي يجعله أقرب شيء إلي العقل الإلهي.[٤٣٨] كما أنه ليس له عضو خاص به.[٤٣٩]

فلقد كان أرسطو يدرك تمامًا الفارق العميق بين الحيوان والإنسان، فما يميز الإنسان عن الحيوان هو عقله *Nous*، أي قدرته علي التفكير.[٤٤٠] والعقل إنما يأتي للإنسان من الخارج إنه العنصر الإلهي في الإنسان، وهو وحده الذي لا يفني عند الموت.[٤٤١] هذا ما جاء في قول أرسطو: " وإذا فليس عند البشر ما هو إلهي أو مبارك سوي هذا الشيء الواحد الذي يستحق وحده أن يبذلوا الجهد من أجله، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير، ويبدو أنه وحده الخالد، وهو وحده الإلهي".[٤٤٢] فالقوة الإيجابية هي واحدة وعامة، غير مشخصة، خالدة، كانت موجودة قبل أن تتحد مع بقية قوى النفس، وستظل بعد مفارقتها إياها، إذ أنها في مأمن من كل ما يلحق القوى المادية من عناء وضعف وفساد.[٤٤٣] هكذا وصف أرسطو العقل الفعال بأنه في مرتبة الألوهية إن لم يكن عقلًا إلهيًا صرفًا، فهو يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد، وتارة يصفه بأنه بسيط خال من كل مادة، صورة صرفة وفعل محض، أي أنه يضيف إلي العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها إلي الألوهية.[٤٤٤] بهذا يحتفظ له بالخلود والاستمرار، ويجعل الفناء من نصيب القوة السلبية أو العقل المنفعل.

وعلي الرغم من كل هذه الصفات إلا أن أرسطو كان مضطربًا غاية الاضطراب في أمر العقل الفعال، بل إنه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه، ففي

حين يصرح في كتاب النفس بأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الإنسانية، يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني، بل وعن قوى النفس جميعاً، وعن كل الأشياء المادية المحسوسة، فيقول إنه مفارق، أي غير ممتزج بمادة، وليس له عضو يقوم فيه، وأنه هو وحده لا يفني بفناء البدن؛ لأنه خالد دائم، بينما يقول عن العقل الهيولاني: إنه فاسد.(٤٤٥) وبهذا يكون هناك نوع واحد من النفس يمكن أن يفارق الجسم، كما يفارق الأزلي عن الفاسد.(٤٤٦) وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة في العقل إلي اختلاف المفسرين فيه.(٤٤٧) الأمر الذى جعل مسألة الخلود من بين المسائل الشائكة عند شراح أرسطو: هل أخذ به في أي صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقًا؟(٤٤٨)

لقد كانت النفس عنده ليست بمادية ولا تموت بأكملها، لأن هناك جزء من القوة العقلانية للنفس البشرية يكون سلبيًا ومرتبطًا بالذاكرة، فهو الذي يموت بموت الجسد حامل الذاكرة، والذي يبقي ويظل هو العقل الإيجابي الفاعل الذي يكون مستقلًا عن الذاكرة بشكله المجرد.(٤٤٩) وبذلك لن يكون لنا أى ذكري عن وجودنا السابق؛ لأن العقل السلبي والذي لا يمكن التفكير بدونه فى أى شيء هو القابل للتلف أو للفناء.(٤٥٠) فلقد رأى أرسطو أن حياة النفس العاقلة تنحصر في التأمل، والتأمل هو سعادة الإنسان الكاملة، ولو أن مثل هذه الحياة أعلي من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان باعتباره إنسان بل يحياها باعتبار ما فيه من عنصر قدسي، وهذا يعنى – فيما يري رسل– أن الفردية التي يتميز بها إنسان عن الآخر مرتبطة بالجسم وبالنفس اللاعاقلة، بينما النفس العاقلة أو العقل فهو قدسي وغير شخصي، وعلي ذلك فلا يكون خلود العقل أو التعقل خلوداً شخصيًا لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الإله، فالظاهر أن أرسطـــو لم يؤمن بالخلود الشخصي بالمعني الذي دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليـــه المسيحية بعد ذلك، وكل ما آمن به هو أن الناس بمقـدار ما هـم عاقلـــون يشاطرون في الجانب القدسي الخالد.(٤٥١) أي أن مسألة خلود العقل هي أقصي ما يمكن استنباطه من النصوص الأرسطوطاليسية، فأرسطو لا يقول قط إن النفس خالدة، وإنما يقـول أن الجزء الناطق منها باقى بعد انحلال الجسد، وهذا الجزء الناطق هو العقـــل.أما الفرد بجملتـــه ففان عنده، فلا خلود إلا للنوع البشـــــــري.(٤٥٢)

الفصل الرابع

الحضارة اليونانية في العصر الهلينستي

- **خصائص الفلسفة في العصر الثالث**:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون؛ فالفلسفة الطبيعية قد اقيمت على قواعد ميتافيزيقية واصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة، بل اعترف بوجود ثنائة مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود، وهي الثنائية بين الروح والمادة، أو بين الهيولي وبين الصورة، والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية، إذا أكمل ما بدأه أرسطو، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محددة، وارتبط ما بينها وبين السياسة فلم يعد للواحد وجود دون الآخر؛ ونظرية المعرفة قد اخدت وضعها الصحيح، واضيف إليها، خصوصًا عند أرسطو تحديد دقيق لمعاني الالفاظ، ونُظر إلى الكثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على اساس الادراك العقلي الصرف، بالقدر الذي استطاعوا به ذلك لظواهر الوجود ومايخضع له من قوانين؛ وبذا بلغت الفلسفة– بالمعني الدقيق– أعلى درجة قدر لها أن تبلغها في هذه الحضارة، ثم اضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق، فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدات بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة، بل على وشئ من التجربة قد اخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قدر لها أن تبلغه فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلها النهائي، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل، أو حلتها على نحو غير مرضي، فهذه الثنائية بين الروح والمادة، أو بين الهيولي والصورة، وهي الثنائية التي أكدها أفلاطون إلى أقصى حد، لم يستطع أرسطو على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون، أن يقضي عليها، بل ولا أن يخفف منها، فاصبحت الفلسفة تبدا دائمًا من التصورات، وتنتهي دائمًا إلى التصورات. ثم إن الصلة ـ تبعا لهذا ـ بين الجواهر

المتحققه في الخارج وبين التصورات المقابلة لها في الذهن، لم تحل عند أرسطو على نحو مقنع، هذا إلى أن المنهج العلمي كان قاصر في الغالب على المنهج الديالكتيكي، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجرد المطلق، وعدم امكانية الرجوع إلى التجربة، وقيام تعارض شديد بين التجربة والتصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعًا قد صدروا في كل ابحاثهم ونظرياتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية، أي أنهم لم يشعرو بعد بما هناك من تضاد بين العقل، أو القوة المدركة– وبين الأشياء التي هي موضوع الادراك، وإنما كانو يوفقون، أو بتعبير ادق، لأن التوفيق لا يأتي الا بعد التميز، كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع مما جعل فلسفتهم خليطا بين الموضوعيه والذاتيه ثم إن البحث العلمي إذا قام على اساس فلسفه التصورات لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة فى التقدم العظيم الذي لقيه العلم في العصر الحديث، إنما يقوم على اساس ادخال التجربه والمشاهده في كشف الحقائق العلمية أما التصورات وتحليلها فهي خطوه ثانوية تأتي بعد التجربه والمشاهده ومرجع هذا كله من ناحية الى فلسفة التصورات ومن ناحية أخرى إلى عدم ادراك التعارض بين الذات وبين الموضوع، إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريبًا عن الروح اليونانية لأنه من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي وبين العالم الباطن بين العالم الاكبر وبين العالم الاصغر فلم يكن من الممكن إذًا، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية، أن يجد ما يخرجها عن هذا الوضع ولهذا لم يكن مقدرا لهذا النقص انا يُصلح بعد أرسطو أما المنهج العلمي فقد كانت تعوزه الاجهزه التي يمكن بواسطتها أن تعين الظواهر تعيينًا دقيقًا ولم يكن من شأن الروح اليونانية ان تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ولم يكن مقدرا لها كذلك أن تنتج شيئا ذا بال في الناحيه العلمية، اعني أن الذين تلو أرسطو ما كان لهم ان يزيد شيئا يعتد به على ما فعله أرسطو ومن سبقه فهذان العيبان إذًا و نعني بهم عدم ادراك التعارض بين الذات والموضوع مما أدي إلى عدم تحليل طبيعه المعرفه وبالتالي طبيعة الوجود تحليلا دقيقا ثم عدم اقامة البحث العلمي على اساس المشاهده والتجربة، نقول أن هذين العيبين إذا كان مقدرا لهم أن يظل كذلك. فاذا كانت فلسفه التصورات قد وصلت عند أرسطو الى أعلى درجه فلم يكن من المنتظر اذًا أن

يقوم الفلاسفة الذين اتو بعده بكشف جديد لا في الفلسفه العلمية ولا في فلسفه الوجود ولا في نظريه المعرفه إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسه مسألة لم تكن في الواقع بذات أهميه كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة، في الحضارة اليونانية ونعني بها مسالة الأخلاق ونفهم من الأخلاق هنا الأخلاق الفرديه أي المتعلقه بتحقيق السعاده للفرد أو للمجموع باعتباره مجموعه أفراد فمثل هذه الفلسفه الأخلاقيه التي تعتد بالفرديه وتنشد الخلاص لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضاره لأن الانسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزا كبيرا بين الحياه العلمية الخارجية وبين الفكر والحياه الباطنة ومثل هذا التميز هو الاساس في كل بحث اخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية، ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة، لا يكون واضحا الا في دور المدينه فما يقوم من ابحاث حول الشخصية لا يوجد بالتألي إلا في هذه الدور الاخيره.

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضًا، فبعد موقعه كيرونيا ٣٨٨ فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلًا دقيقًا بين اليونانيين والمتبربرين أو الأجانب ثم جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتحبذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتيين مزيج جديد هو ما يسمى باسم (الهيلينستية) وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشنبجلر باسم (التشكيل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارتان، أو بالاحرى تقابلت حضارة واحدة بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ولم يتبقى فيها إلاحياة ضئيلة.

وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر أن تفرض سلطانها فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقيه ولكن كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدني، حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الادنى،

وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر، وما فيها من أديان –بالمعنى السحري الصوفي– فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبيه السحرية ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها.

وهكذا كان الاسكندر الأكبر بفتحه لبلاد الشرق محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه ادخل فيها عناصر شرقية، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقًا مع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى أو أن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وانما أصبح كل همه – ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء– أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك، والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة، أي سلوك الفرد بازاء نفسه إن صح هذا التعبير بمعنى انعكاف الفرد على ذاته، ومحاولته ايجاد طمانينة سلبية بالنسبة إلى نفسه، لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعًا من الحرية في العالم الباطن؛ ولما كان قد فقد استقلالها السياسي، فقد انصرف عن السياسة انصرافًا تامًا واصبح يفرق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه، وانما اصبحت مجموعه القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعاده الفردية والسعاده هنا الاطمئنان الشخصي.

وبذهاب الروح القومية وفقدان الإستقلال السياسي لم يعد المفكر أو الفليسوف ينظر إلى الوطن باعتباره الوحده الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب أي بين اليوناني والمتبربر لكي يحافظ بهذا على الأبعاد على حد تعبير نيشته وإنما أصبح المفكر اليوناني– بعد أن فقد كل شخصيته– جميع الناس باعتبارهم أخوانًا و مواطنين عالميين– أن جاز مثل هذا التناقض في الحدود – أي أن اليوناني قد أصبح يعتبر نفسه غير مرتبط بمدينة، وبالتالي خاضع لقوه خارجية لا يتبين مداها و هذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعني بالسياسة بمعناها الحقيقي لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة، وبالتالي يجعل الأثنين شيئًا واحدًا فمن هنا نرى أن الإتجاه في التفكير قد ينصرف من النظر إلى العمل أولا، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة و طابع خاص لم يكن معروفًا من قبل وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد

أرسطو من روقية وأبيقورية وشكية، لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك

وهذا ظاهر جدًا بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك، فالأبيقوريين لم يعنوا عيناية صحيحه بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة و الشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا، نظرًا لأنهم كانوا يشكون في امكانيه المعرفه المجردة، ويقولون أن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعًا لهذا لا يقومون أي وزن للتفكير النظري بمعناها الصحيح، أما الرواقيون فلئن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصًا المنطق فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقيين دائمًا وسيلة إلى ايجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية. وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانويًا بالنسبة إلى مركز الأخلاق.

والخاصية الثانية- وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد– نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة، فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقًا إيجابية– كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل– وإنما كانت أخلاقًا سلبية، كل ماترجوه أن تحقق للفرد شيئًا من الطمأنينة السلبية على صورة الأتراكسيا عند الأبيقوريين، وعلى صورة الخلو من الانفعال(الأباثيا) عن الرواقيين، ثم على صورة التوقف وتعلق الحكم والفعل عند الشكاك، وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولًا برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته، وعدم عنايته بشء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر، وتمتاز ثانيًا بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثيرات وجدانية؛ كما تمتاز ثالثًابأنها سلبية، أقرب ما تكون إلى الصوفية الخلاقية، وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعًا.

هذا فيما يتصل بفقدان اليونان استقلالهم السياسي، وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارةاليونانية، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثارًا عدة في التفكير الفلسفي، فقد امتاز هذا التفكير أولًا بميل إلى الدين، وليس المقصود بالدين هنا، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية، وإنما الدين هنا هو

الأخلاق(اليونانية) منظورًا إليها من ناحية ضيقة، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص، وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التى تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقد، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائمًا لدور المدينة، فلم يعد واجد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله، وإنما أصبح هؤلاء- تبعًا لنظريتهم الأخلاقية- ينظرون إلى الإله بحسبانه وسيلة أو بوصفه محققًا للخلاص الأخلاقي، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف، وكان طبيعيًا من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالًا واسعًا في تصورات هذا العصر الدينية، وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر، وبعد أن كان اليوناني لا يميز تميزًا كبيرًا بين نفسه وبين آلهته، بل يقول بوجود اتصال وتطور مستمر متصل بين الآلهة وبين الإنسان، نجد أن فكرة اللامتناهي، بوصفها صفة الإله الأولى، قد بدأت تحل، صادرة عن الأفكار الشرقية، واستتبع هذا إدراك الهوة الموجودة بين المتناهي واللامتناهي، والتى لا يمكن عبورها بالطرق الإنساني الصرف، فكان لابد إذًا من وجود وسطاء بين المتناهي واللامتناهي، وحينئذ سيكون الاختلاف بين الفلاسفة، لا في وجود الوسطاء في الأصل، ولكن في طبيعة هؤلاء الوسطاء، فالذين يميلون إلى التفكير العقلي الصرف-بالمعنى السائد حينئذ- سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية، بوصفهم عقولًا تتوسط بين الواحد والمتعدد، أو بوصف أنهم صورة تتوسط بين الإله والأشياء، أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحريةعلى أنهم من الملائكة أو الجن.[٤٥٣]

المدرسة الأبيقورية

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد في جزيرة ساموس ١٤١ ق. م، وتوفي عام ٢٧٠ قبل الميلاد وقد تناول سيرته المؤرخون وانقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكان، وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها وفي هذا يقول كارل ماركس أن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي اراد تنوير العقول، من أجل ذلك لقبه رجال الكنيسه منذ عصر بلو تارخ إلى لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى ألاتم، أما عن حقيقه هذا الفيلسوف المفترى عليه فيبدو أنها لم تكن بالبشاعة التي صوره عليها اعداؤه على مدى التاريخ.

فالمعروف انه تلميذ نوزيفانNousiphanes الذي كان يعلم الفلسفة الطبيعية القديمة وخاصة فلسفه ديمقريطس المادية وعاش فترة طويلة من حياته متنقلًا في ربوع آسيا الصغرى باحثاً عن الحكمة واستقر به المطاف آخر الأمر بأثينا حيث أسس مدرسته في الحديقة في نفس الفترة التي أسس فيها زنون مدرسته الرواق وتوفي في سن التاسعة والستين بعد حياة عذبه المرض فيها طويلًا و احتمله بصبر وشجاعة وتفاؤل كبير وكان من اشهر تلاميذه وخلفائه من بعد هرمارخوس ومتردورس ويذكر من بين تلاميذه عبده موسا الذي علمه الفلسفة فبرز فيها ثم اعتقه.

أما عن أعدائه القدماء من معاصريه فقد كان على راسهم فلاسفه الرواقية وبخاصة كريزيبوس الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب رداً على كل ما يكتبه أبيقور.

وكان تيمقراطس من أكثر الذين اساءوا إليه وكالوا له التهم الكاذبة فقد كان تلميذ له ثم ترك مدرسته حانقًا عليه. ومما يذكره أعدائه عنه أنه كان يتردد مع أمه على المنازل يقرأ التعاويذ السحرية ويعلم الأبجدية ويرافق العاهرات ويراسلهن وأنه انتحل مؤلفات ديمقريطس في الذرة وأرستيبوس في اللذه وكان ابكتيتوس الرواقي يصف تعليم أبيقور بأنها لا أخلاقية.

غير أن الأرجح بحسب رواية القدماء وعلى راسهم ديوجين لا يرتوس أن أكثر التهم التي وجهت إليه كانت كاذبة فهناك أدله كثيرة تثبت عدالته وفضله على مواطنه، وإلا لما أقامت له مدينته ٢٠ تمثال من البرونز ويروى عنه أنه دعى إلى حسن معاملة الرقيق فاوصى بعتق جميع عبيده ووزع ثروته على تلاميذه، وأخذ نفسه بالزهد والقناعة

في المأكل والملبس وكان يقنع بالخبز الجاف والماء وكتب مرة في رسالة إلى أحد أصدقائه يقول له اشتر لي قطعة من جبن كيتنوس حتى أجد ماكلًا حسناً حين أتوق إلى ذلك.

أولًا: الوجود:

أ- العالم:

لقد لجأ أبيقور في تفسيره للعالم إلى المذهب الذري الذى يقوم على أن كل وجود جسمي يتألف من ذرات مادية دقيقة جداً بالنسبة إلى حواسنا، وهي أزلية وغير متجانسة تتحرك في الفضاء، فتتكون منها المركبات.[٤٥٤] و فيها تنحل، وهي بحكم وظيفتها ذرات سرمدية، لا تتغير ولا تتحول؛ لأنها بمثابة منطلقات ثابتة للكون، وحد ثابت للفساد.[٤٥٥] وهذه الذرات غاية في الصغر، لا نهائية في العدد، وهذا ما توصل إليه أبيقور بالاستنتاج العقلي بأن الكون لابد أن يكون غير محدود في الحجم.[٤٥٦] كما أنها غير قابلة للقسمة في الواقع بسبب صلابتها، وإن كانت عقلياً تنقسم إلى عناصر أدق متجانسة متحدة الشكل متلاحمة في الذرة، وإلى هذه الأوضاع المتنوعة للوحدات الأولية المتماثلة يرجع سبب اختلاف الأشكال الذرية.[٤٥٧] فالتباين الموجود بين صور الذرات نفسها مرجعه إلى الأجزاء الدقيقة جدًا التي تتكون منها، فهذه الذرات هي أشبه ما يكون بنقاط هندسية متماثلة ومتجاورة، إلا أنها ذات أوضاع واتجاهات مختلفة.[٤٥٨] فهي متطابقة نوعيًا، ولكنها مختلفة كميًا.[٤٥٩] وباختلاف هذه الذرات في الحجم والوزن فقط نستطيع أن نفسر ما بين الأشياء من اختلاف لا آخر له.[٤٦٠]

لقد كانت الذرات عند أبيقور أجسام جامدة صلبة، لا تتضمن أي فراغ أو أي فجوة، ثابتة لا تتغير، إذ الأجسام المركبة وحدها قابلة للتغير.[٤٦١] لاحتوائها على الفراغ الذي يجعل الشيء قابل للتغير.[٤٦٢] بينما لا تخضع الذرات لأي تغير إذ لابد أن يبقي بعد انحلال المركبات شئ صلب وغير قابل للانحلال، فلا يؤول التغير إلى اللاوجود، كما أنه لا ينتج عن اللاوجود، وإنما عن تزايد حركة الذرات وتناقضها داخل الأجسام، ويترتب على ذلك أن العناصر المتحركة غير قابلة للتلف، ولا تمتلك شيئاً من الطبيعة المتغيرة، وهي تتكون من كتل ومن صور خاصة وثابتة بالضرورة، فالصورة

ملازمة للأشياء التي تتحول أمام أنظارنا بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الخاصيات التي تزول تماماً في الجسم المتغير.[٤٦٣] فالأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكنها أن تنحل على أي وجه.[٤٦٤] فهي خالدة لا تأتى إلى حيز الوجود، ولا يمكن لها أن تخرج منه.[٤٦٥]

هكذا آمن أبيقور أنه لا يولد شئ من لا شئ، وإلا أمكن لكل شئ أن يتولد عن كل شئ دونما حاجة إلى أي بذر، ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لا نقرضت الأشياء جميعاً، إذ أنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة، فالكون منذ القدم على نحو ما هو علىه الآن، وسوف يبقي إلى الأزل، فلا يمكن للكون أن يتحول إلى أي شئ، إذ لا يوجد أي شيء يمكنه إحداث تغير في الكل[٤٦٦] والذرات التي يتركب منها بناء العالم هي فيما يقول أبيقور– لا تولد ولا تموت ولا تتحول– إنها تتحرك أبداً إلى أسفل خلال الفضاء اللانهائي.[٤٦٧] لذا كانت المادة عنده باقية، خالدة، فهى ذرات منفصلة لا تحصي عددا، مركبة ولكنها لا تقبل الانقسام.[٤٦٨] وعلى الرغم من أن الذرات تتفاوت في الوزن والحجم والشكل، لكنها تشترك جميعا في شئ واحد هو السرعة، فكلها تتحرك بنفس السرعة، وإن كان ذلك في غير نفس الاتجاه.[٤٦٩] هذه الذرات عندما تسقط بالتوازي وبسرعة واحدة لا تتلاقي أبداً، فهذا التلاقي بكل ما يستتبعه من تصادم وارتداد وتداخل لا يمكن أن يحدث إلا إذا انحرفت بعض الذرات عن خط سقوطها.[٤٧٠] فلولا انحرافها لما كان هناك عالم.[٤٧١] وهذه الذرات لكي يتاح لها أن تتلاقي يتحتم أن يميل بعضها عن خط سقوطها العمودي مكونة خط انحرافها مع الخط العمودي زاوية حادة على أضيق ما يكون، تزداد انفراجها كلما زادت مسافة سقوطها.[٤٧٢] وتلتقي على أثر هذا الانحراف الذرات وتتكون الأجسام.[٤٧٣] هذه الذرات تنحرف بالمصادفة ولا يمكن التنبؤ بها.[٤٧٤] أي دون تأثير علة خارجة عنها.[٤٧٥] الأمر الذي يسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائي.[٤٧٦] بهذا الإنحراف تصطدم الذرات بعضها ببعض، ونتيجة لذلك تظهر الموجودات إلى حيز الوجود.[٤٧٧]

هكذا رفض أبيقور حتمية ديمقريطس الطبيعية، فقام بإدخال الانحراف الذري علىها، ليسمح بوجود حرية فعل إنسانية.[٤٧٨] وجعل الانحراف نوع من عدم التحديد الذي يؤدي إلى إمكانية تفسير الحرية في العالم الإنساني.[٤٧٩] كما لم يرجع سبب

حركة الذرات إلى علة مفارقة أو محرك خارجي؛ لأنه يستبعد من مذهبه فكرة نفس كلية أو إله يكون علة لحركة العالم أو نظامه أو وجوده لذلك فهو يرجع سبب الحركة إلى طبيعة الذرات نفسها وإلى حركتها الإلية.[٤٨٠] وبهذا تكون الذرات والخلاء، وحركة الذرات في الخلاء هي العناصر الأساسية للأشياء والمكونة لها.[٤٨١] فلولا الخلاء لكانت حركة الذرات مستحيلة.[٤٨٢] ولكون هذه الذرات لا نهائية العدد، متحركة حركة أبدية في خلاء لا نهائي، فلا يمكن بالتالي حصرها في عالم واحد وإنما تتكون من عوالم لا نهائية العدد قد تشبه عالمنا أو قد تختلف عنه.[٤٨٣] وعالمنا هو مجرد واحد من تلك العوالم تم انشاؤه من مجموعات من الذرات، وعندما يفنى وتتفرق ذراته سيخلف عالم جديد.[٤٨٤]

هكذا رأي أبيقور بأن الكل هو لا تناه من الذرات في الخلاء اللامتناهي، والعالم هو جزء من الكل ينفصل عن اللامتناهي، ويحتفظ مؤقتا بشئ من هذا النظام.[٤٨٥] فالعالم ينشأ عندما تتدفق ذرات من نوع خاص من عالم آخر، أو من عدة عوامل أو من الفضاء الخلوي الفاصل بين العوالم، فهذه الذرات تتكتل تدريجياً، وترتبط ببعضها البعض، وتنتقل عند الاقتضاء من مكان إلى آخر، وتتلقي باستمرار تيارات من الذرات – تصلها من مناطق أخري حافلة بها إلى أن تبلغ مرحلة الاكتمال والاستقرار.[٤٨٦] لما كانت الجواهر في حركة دائمة، وتنحل من الأجسام الواحد بعد الآخر، فيستتبع ذلك حتما أن العالم يسير تدريجياً إلى الفناء، ولن تكون الأرض في النهاية إلا كتلة من الرماد البارد، سابحة – من غير هدف– إلى أسفل، حيث تستقر على كومة أنقاض العوالم ورمادها.[٤٨٧] هكذا توصل أبيقور إلى أن الكون لا هو خالد ولا هو إلهي، وليس هناك صانعاً إلهيا قد شكله وجعله يبلغ أعلى درجات الكمال، بل هو كون فان، نشأ عن التقاء الذرات بذاتها.[٤٨٨] وخير دليل على ذلك النقص الذى يظهر في مجموعه و في أقسامه، بحيث لا يمكن اعتباره إلهيا أو من صنع الآلهة، فالتحقق من هذه النقائص هو جزء مكمل لبرهان فنائه، كما أن التحقق من الأمراض كان برهانًا لزوال المركب الإنساني.[٤٨٩]

بهذا الاتجاه فسر أبيقور " حقيقة الوجود وحقيقة الفناء، فرأى أن الوجود هو حصول مجموعة الجزئيات على التجمع والتماسك وقتًا ما– طال ذلك الوقت أم قصر–

والفناء هو انعدام الانسجام بين الجزئيات في صورتها واتجاهها، وحلول نهايتها بسبب صدمات خارجية، أو لأسباب أخري، وليس هناك كائن يستطيع متابعة البقاء الأبدي، لأن الحركة الدائمة الأبدية لا تخلو من أن تكون سببًا لتجميع ذرات الكائن، أو سبباً لتفريقها وحلها.(٤٩٠) تلك هى وجهة نظر أبيقور في العالم والتى ظهرت من خلالها فكرته عن الخلود ممثلا فى مكونات هذا العالم – الذرات– والتى لها من الصلابة والتماسك ما يجعلها تتمتع بالبقاء والخلود، في حين ظهر مفهوم الفناء عنده فى الأجسام أو الأشياء التى تتكون من تلك الذرات، والتى تتعرض للهلاك والفناء من جراء الحركة الدائمة للذرات، وهذا الأمر نفسه ينطبق على العوالم اللانهائية التى تنشأ بتجمع الذرات، وتفنى بتفرقها.

ب– النفس الإنسانية:

١. طبيعة النفس:

اعترف الأبيقوريون بوجود النفس، إلا أنهم أنكروا مجرد وجودها منفصلة عن التركيب المادى والفسيولوجي المناسب، بعيدة عن الأعصاب والدم.(٤٩١) فلقد تصورها أبيقور على أنها جسمٌ حارٌ لطيفًا مركبًا من ذرات فردة مستديرة.(٤٩٢) وجعل النفس البشرية تتميز عن الحيوانات بامتلاكها جانبًا عقليًا يستقر في الصدر، على نحو ما يظهر في انفعالات الخوف والفرح. (٤٩٣) في حين ينتشر الجانب اللاعقلي في الجسم كله.(٤٩٤) ولهذه النفس وظيفتان : وظيفة حيوية وهى بث الحياة في الجسم، والأخرى وجدانية وهى الشعور والفكر والإرادة، وتؤدى النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله، وتؤدى الثانية بجواهر ألطف محلها القلب، ولقد جعل الأبيقوريون الوظيفة الأولى شرطًا للثانية والجسم شرطًا للنفس كلها.(٤٩٥)

لقد اعتبرت الأبيقورية القول بإن النفس غير مادية قولًا غير منطقي و غير مقبول.(٤٩٦) وبرروا ذلك بأنها لو كانت كذلك لما كان في مقدورها أن تؤثر أو تتأثر بالأشياء المادية.(٤٩٧) فالنفس بالنسبة لأبيقور هى جسم في حد ذاتها، أى أنها كيان متفرد بذاته.(٤٩٨) تتكون من أربعة عناصر النار والهواء والنَفَس وعنصر رابع لم يسمه باسم محدد.(٤٩٩) فهى جسم مركب من جزئيات دقيقة منتشر في كامل الجسم، أشبه ما

يكون بنفس مختلط بالحرارة، إذ هى مماثلة من جهة للنفس، ومن جهة ثانية للحرارة، إلا أن جزءًا معينًا من النفس يتميز عن النفس والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسم.[٥٠٠]

٢. علاقة النفس بالبدن:

إن اتحاد النفس والجسد هو ما يعطى الحياة والإحساس لهذا الأخير الذى يلعب تجاه النفس دور وعاء أو مستوعب يصونها ويحول دون تبعثرها، فمصير النفس مرتبط بشدة بهذا الاتحاد، ما دامت حاضرة في الجسم، تحافظ على الإحساس، حتى ولو بتر أحد أقسامه، وفسد قسم من النفس اللاعاقلة معه.[٥٠١] فلقد رأى أبيقور أن " النفس الإنسانية لا تفقد الإحساس أبدًا طالما بقيت في الجسم، حتى وإن إنفصل عنها جزء من هذا الجسم، ولكن العضوية – سواءً كانت باقية كلية أم جزئية– إذا فقدت مجموع الذرات التى تكوّن النفس، فقدت الحساسية أيضًا "، وعلى هذا فالعلاقة بين النفس والجسم هى علاقة تضامن، فكل منهما يعرف تغيرات الآخر، لأن هناك جذور تجعلهما متحدين اتحادًا تمامًا الوثوق به.[٥٠٢] فالنفس جسم مادى رقيق منبث في جميع أجزاء الجسم، وهى لا تستطيع أن تحس أو تعمل إلا بواسطة الجسم، وتموت بموته.[٥٠٣] فهما شريكان يأتيان إلى حيز الوجود معًا ويفنيان معًا.[٥٠٤] بينهما فيما يري أبيقور ترابط وظيفي.[٥٠٥] فالعلاقة بينهما علاقة اتحاد مؤقت بين ذرات كل منهما.[٥٠٦]

٣. التطهير :

توصلت الفلسفة الأبيقورية إلى أن البساطة في الحياة والاعتدال، واستقرار النفوس، والسيطرة على الرغبات والغرائز الجامحة، وعدم السماح لها بالتحكم في السلوك الإنسانى ما يجعل أمام النفوس طلائع الخلاص من مظاهر الألم والأوهام، ويعلو بها عن آفاق الضلال والانحراف والتعاسة.[٥٠٧] فلقد رأى أبيقور أن أكبر سبب لحالة القلق بالنسبة للإنسان هو الخوف من الموت، لذا جعل المهمة الأساسية للفلسفة هى العمل على إزالة هذا الاعتقاد.[٥٠٨] فالفلسفة تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء العقل وتحرره من المخاوف.[٥٠٩] كما أنها تشعره بالفرحة والنشوة عند تذكره للتأملات الفلسفية.[٥١٠] وهي لا تتقلص في فعل إيمان عقيم، بل يجب علينا أن لا نكتفى بامتهان

الفلسفة، بل أن نتفلسف حقيقة، لأن ما نحن بحاجه إليه ليس ظاهر الصحة، بل الصحة الحقيقية؛ وبأكثر دقة يجب الشفاء من أمراض النفس، والسيطرة على شهواتها؛ لأن حديث الفيلسوف الذى لا يشفى بعض شهوات الإنسان هو حديث باطل، فكما أن الدواء الذى لا يطرد من البدن الأمراض لا ينفع شيئًا، كذلك أيضًا الفلسفة التى لا تطرد من النفس الشهوات لا تنفع شيئًا.[٥١١] لذا فعلى الإنسان أن يكون خادم للفلسفة حتي يحصل على الحرية الصحيحة.[٥١٢] فلابد للشاب أن لا يتأخر عن الفلسفة، كما يجب على الشيخ أن لا يمل منها، فلا يحق لأحد القول إنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف، أو إنه قد فات الأوان؛ لأن هذا يكون شبيه بمن يقول إن وقت السعادة لم يحن بعد، أو إنه قد فات.[٥١٣]

لقد أطلق أبيقور على عملية التحرر من الألم مسمي " الاتراكسيا" التى تعني غياب الألم، لكي يتحرر الفرد من قيود الانفعالات.[٥١٤] وهى الحالة التى يبلغها الفيلسوف – في نظر أبيقور – عندما تتوافر له الرؤية العقلية الصحيحة.[٥١٥] فالاتراكسيا التى تسمح الفلسفة ببلوغها تجعل من الفيلسوف إلهًا يعيش بين الخيرات الخالدة.[٥١٦] هذه هى طريقة أبيقور التى حاول من خلالها أن يقود الأحياء إلى الحياة مرة أخرى، بمطالبتهم باستبعاد الرغبة والتخلص منها.[٥١٧]

٤. مصير النفس:

لقد رفضت الأبيقورية فكرة الخلود.[٥١٨] ورأت أن الدراسة العقلانية للنفس تبدد جميع الأساطير المنسوجة حول القدر، وتبدد معها علة رئيسة من علل شقاء البشر وضياعهم، فالنفس تتكون مع الجسم وتفني معه.[٥١٩] فهي لا تعدو أن تكون نوعاً من المادة تختلط جزئياته بالذات المكونة للجسم.[٥٢٠] فإذا ما انحل هذا الجسد بأكمله، فإن النفس تتبدد فلا تبقي ملكاتها، ولا يستثيرها شئ، وتصبح بهذه الصورة فاقدة للإحساس؛[٥٢١] لأنها لم تعد تحتل المكان المناسب لها فى الجسم.[٥٢٢] هكذا تموت النفس كما يموت الجسم، لأنها كذلك مركبة من ذرات، إنها نوع من الطاقة السائلة تملأ الجسم كما يملأ الماء الوعاء، وتظل متماسكة ما بقي الجسم حتي إذا تصدع انسكبت النفس السائلة، وانحلت إلى قطرات منعزلة هي ذراتها الفردية، فالنفس تولد مع الجسم

وتموت بموته، أما خارج الجسم فلا فكر ولا شعور ولا وجدان ولا ذاكرة ولا حياة.[٥٢٣] لذا فليس هناك تفكير في حياة مستقبلية، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت، والخوف من حياة أخرى.[٥٢٤]

هكذا نفي أبيقور بشدة فكرة خلود النفس، وبقائها بعد البدن، وأكد على العلاقة المتبادلة بينها وبين البدن، ورأى أن الإنسان باعتباره يتكون من مزيج من النفس والبدن فإنه لا يستطيع أن يبقي على قيد الحياة بعد فناء أحد الطرفين.[٥٢٥] لذا فعلى الناس أن لا يخشوا عقابًا ولا يأملوا ثوابًا في عالم آخر، لأن النفس مادية تفني بانحلال الجسم وما الخلود– عند أبيقور– إلا وهم باطل، وعلى ذلك يكون الموت لا معني له، فلا هو شر لمن يعيش ولا لمن انتهت حياته.[٥٢٦] إننا نولد مرة واحدة، ولا ينبغي أن نأمل في ولادة أخري، فالخلود متعذر بأي وجه من الوجوه.[٥٢٧] كما أن طموحنا في هذا الخلود مطلب غير مشروع، فكما أن الحكيم لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ، فكذلك هى الحياة تقاس بالمتعة لا بطول الزمن.[٥٢٨] لذا فليس هناك مجال للخوف من الموت والرعب الذي تحدثه فينا فكرة العدم، ما دام الموت لا شيء بالنسبة للأحياء أو للأموات، ومادام الطمع في الخلود طمعاً زائفاً ولا طائل تحته، ولا سيما أن الخلود ليس شرطاً ضروريا للسعادة. [٥٢٩] بل إن الأبيقورية ترى أنه لو كان هذا الخلود ممكنا لكان مصدرًا للرعب والحزن أكثر منه للسعادة.[٥٣٠]

لقد كان أبيقور يأمل في أن يحرر الإنسان من الخوف من الموت برفضه لفكرة الخلود.[٥٣١] ورفضه أيضًا لفكرة التناسخ.[٥٣٢] لأن الخوف من الموت لم يكن خوفاً من الموت بذاته بقدر ما كان خوفًا من المصير المنتظر بعده.[٥٣٣] الأمر الذى يجلب الألم والفزع للإنسان، ويدمر سكينة النفس، ويفسد علىه مغزي الحياة.[٥٣٤] لذا فقد أعلن إننا نستأجر الأرض التي نعيش علىها لفترة قصيرة، فإذا ما حان وقت رحيلنا فإننا نجرد من كل شئ من غير إنذار سابق ولو للحظة.[٥٣٥]

أما عن الخوف من الموت نفسه فمرده عند أبيقور إلى خطأ في التفكير، فنحن نخاف ملاقاة الموت مع أن هذا التلاقي لن يكون أبدًا، فعندما نكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا.[٥٣٦] هذا ما ذكره في رسالته إلى مينيسي

بقوله : " تعود على اعتبار الموت لا شئ بالنسبة إلينا، إذا يكمن كل خير وكل شر في الإحساس، والموت هو الفقدان الكلي للإحساس، فالموت لا يمت إلينا بصلة، وتجعلنا معرفتنا بذلك نقدر مباهج هذه الحياة القصيرة حق قدرها، فلا نضيف إليها زمناً لا محدوداً بقدر ما نجردها من الرغبة في الخلود".[٥٣٧] خاصة إذا علمنا أن الزمن اللامحدود يتضمن نفس اللذة التي يتضمنها الزمن المحدود، شريطة أن نقيس حدوده بالعقل.[٥٣٨] ومن ثم فعلينا أن نسعي إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياتنا الدنيا، فهي الوحيدة التي نعيشها، أما الموت فهو الرقاد الأبدي.[٥٣٩] فمن لا يحس لا يتألم.[٥٤٠] كما أن الموت هو النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء.[٥٤١] و الإنسان لا يمكنه الفرار منه.[٥٤٢] إنه عبارة عن ذوبان أنفسنا وأجسامنا وتحولها إلى ذرات.[٥٤٣] إنه فناء تتفرق فيه ذرات النفس كما تتفرق ذرات البدن.

لقد ذكر أبيقور أيضاً أنه من السخف ما يزعمه البعض من أن ما يجعلنا نخشي الموت ليس كونه يبتلينا عند حدوثه، بل كوننا نتعذب في انتظار حدوثه، إذ لا مبرر للقلق الناتج عن توقعنا لحدوث شئ ما إن كان حضور هذا الشئ لا يتسبب لنا في أي إزعاج.[٥٤٤] فهو نوم لا تنتظرنا ولا تقلقنا فيه الرغبات، ولا تعترينا المخاوف، فنحن لن نغتم على جثة هامدة لا تشعر بشئ على الاطلاق فكما أننا لم ننزعج لعدم وجودنا قبل أن نولد، فلا ننزعج إذن لعدم وجودنا بعد أن نموت، إن حياتنا ما هي إلا حلم، لحظة تمر بين نوم ونوم، والنوم الذي لا تعكر صفوته الأحلام أحلي من الأحلام.[٥٤٥] وما الخوف من الموت سوى وهم نسجته الحكايات الخرافية التى يجب علينا التخلى عنها.[٥٤٦]

لقد حاول أبيقور وضع كلمة النهاية لأكثر الموضوعات تهديدًا للسعادة الإنسانية.[٥٤٧] فقام بأكبر مجهود شهده التاريخ من أجل تخليص الفكر البشري من الخوف من الموت، وذلك بقطع النظر عن الاعتقاد في حياة أخري تعقب الحياة الدنيا.[٥٤٨] ورأى بأن تلك النتيجة هى أفضل ما تقدمه لنا دراسة الطبيعة.[٥٤٩]

إلا أنه على الرغم من استنكاره لموقف الذين يخشون الموت، فقد كان يستنكر أيضاً من يرغبون فيه.[٥٥٠] ويري أن الفرار من وجه الحياة عن طريق الانتحار لا يليق

بالفيلسوف، كما لا يليق به الخوف من الموت.[٥٥١] وهذا ما عبر عنه في قوله: " ينفر الجمهور تارة من الموت ويري فيه أشد المصائب، ويرغب فيه طورًا من أجل وضع حد لنكبات الحياة، أما الحكيم فهو لا يزدري الحياة ولا يخشي الموت؛ لأن الحياة لا تثقل كاهله، ولأنه لا يعتبر اللاوجود شراً".[٥٥٢] كما عبر عن ذلك أيضاً بقوله " إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة، وعلى الشيخ أن يتقبل الموت بصدر رحب لا معني لكلامه ولا يقل سخفًا عن ذلك الذي يقول: إن الأفضل أن لا نولد، وإذا ما ولدنا أن نجتاز بكل سرعة أبواب هادس" فإن كان الشخص مقتنعًا بما يقول فلماذا لا يغادر الحياة ؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته، أما إذا كان كلامه مجرد مزاح، فمزاحه في غير محله.[٥٥٣]

لقد طرح لوكريتيوسLucretius (٩٩-٥٥ ق.م) في مؤلفه " طبيعة الأشياء " دليلًا حاول من خلاله تأييد فناء النفس يصل به إلى القول بإن"الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، ولا يعنينا مثقال ذرة، فلقد رأى بأنه حتى إذا ما افترضنا طبيعة العقل وقدرة النفس على الإحساس بعد انفصالها عن جسمنا الذي يتحول إلى كيان واحد بفضل الرابطة الموحدة بين الجسم والنفس والقائمة على التزاوج، فإن ذلك لا شئ بالنسبة لنا، فإذا ما قدر للزمن أن يجمع مادتنا بعد موتنا، وأن يضعها من جديد في الوضع ذاته الذي علبه الآن، وأن يهبنا مرة أخري نور الحياة، فإن هذه النتيجة بدورها لن تعنينا على الإطلاق طالما أن سلسلة وعينا الذاتي قد تفككت حلقاتها، لذا فإن من يشكو من أنه ولد فانيًا يبالغ في الأنين فهو لا يري أنه بعد الموت الحقيقي لن تكون هناك ذات أخري باقية على قيد الحياة، وتنوح على أن ذاتها قد لقيت حتفها، ولن تقف وتحزن إذ ترقد ذاته مهمشة أو محترقة، هكذا شرح لوكريتيوس حجة أبيقور باعتبارها علاجًا للخوف من الموت حاول من خلاله التأكيد على فناء النفس.[٥٥٤]

ج- الألوهية:

١. وجود الآلهة :

لم يكن أبيقور ملحدًا أو منكرًا للآلهة.[٥٥٥] فلقد آمن بوجود عدد لامتناه منها، وجعلها على هيئة الإنسان؛ لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال كلها، إلا أن أجسامها

تتألف من جوهر يشبه النور.[٥٥٦] فهى عبارة عن كائنات ذرية شفافة تسمو على البشر.[٥٥٧] تتكون من ذرات دقيقة للغاية، ليس لها أجسام أثيرية أو أشباه أجسام، تنقسم من الناحية الجنسية، وهى أشبه بالجنس البشري من حيث مظهرها، وإن كانت مواد أجسامها تختلف عن مواد أجسامنا[٥٥٨] وهي غير ملموسة ولا مرئية إلا من خلال العقل.[٥٥٩]

لقد صورها لوكريتيوس على أنها أجسام ضخمة، وعلى هيئة البشر، ولكنها ليست من باب المرئيات، بل من المدركات العقلية، فهي تعرف بالذهن فقط.[٥٦٠] تعيش في سعادة تامة في حيز الفضاء، أى بين العوالم والإنسان.[٥٦١] فهى في منطقة وسط بين السماء و الأرض.[٥٦٢] حيث توجد حدائق من مادة شفافة تتفق وطبيعة الكائنات النقية المجردة من الشهوات، والتى تتبع حياة يسعي الحكماء لأن يجعلوا منها مثالًا لحياتهم في هذه الدنيا.[٥٦٣] هكذا آمن أبيقور بوجود الآلهة، ورأى أن من ينفي وجودها فهو كمن ينفي البداهة أو يكابر فيها.[٥٦٤] **كما أنه لم يكتف بمجرد الإيمان، بل حاول إثبات ذلك بمجموعة من الأدلة جاءت على النحو التالى:**

- **أولًا** : الآلهة موضوع " فكرة سابقة" شائعة في الإنسانية جميعًا، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق، وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا في المنام وفي إلىقظة، و التى لابد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم.[٥٦٥] أى أن الآلهة لابد وأن يكون لها وجود حقيقي في الواقع.[٥٦٦] فهذه الصور بعد أن تنفصل من جسم الآلهة، تسافر عبر الفضاء وتأتى لتحضر مباشرة إلى العقل دون عبور قنوات الحواس المفتحة للذرات الأقل دقة.[٥٦٧] ولعل هذه الصور هى ما أثار مفهوم الناس عن الآلهة، وجعلهم يفترضون وجود شبه بينها وبين الإنسان.[٥٦٨]
- **ثانيًا:** اتفاق الناس على فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة.[٥٦٩]
- **ثالثًا:** لكل شيء ضده يحقق المعادلة في الوجود، فلابد أن يقابل الوجود الفانى المتألم وجود دائم سعيد.[٥٧٠] وهذا الدليل يقوم على ضرورة تحقيق التوازن في

الكون، فوجود قوى الفناء في أجزاء من العالم يدل على وجود قوى البقاء في الأجزاء الأخرى.[٥٧١]

٢. علاقة الآلهة بالبشر:

أخذ أبيقور على عاتقه مهمة تحرير عقول الناس من المعتقدات الخاطئة عن الآلهة وما يسببه الخوف من عقابها من آلام للبشر.[٥٧٢] فدأب على تخليصنا من الفكرة المشوهة التي لدينا عنها مفسراً طبيعة الكون الذي لا دخل لهذه الآلهة في نشأته وفي تكونه، ومغيراً تصورنا للموت الذي لا يعقبه حشر ولا يتلوه عقاب ولا عذاب.[٥٧٣] فعلى الرغم من أن أبيقور كان يعارض الدين بشدة، إلا أنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة، وإن كان وجودها عنده لا يزيد حياتنا خيراً أو شراً؛ لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهي لا تكثرت بمشاكل البشر، ولا تفرض ثواباً أو عقابا.[٥٧٤] إنها تعيش في الفضاء بين النجوم حياة خالدة، هادئة ومنعمة، لا تتدخل في شئون العالم؛ لأنها سعيدة سعادة كاملة.[٥٧٥] بعيدة عن الفناء لا تزعجها مشكلات البشر.[٥٧٦] لذا فلا يوجد مبرراً للخوف من غضبها وإنتقامها؛ لأنها مقدسة خالدة، وما يجوز لمثلها أن يهيجها الغضب أو يمسها الرضا أو تسبب لغيرها ألما.[٥٧٧] فالكائن الخالد المغتبط لاهموم له، وهو لا يتسبب فيها للآخرين، فلا تبدو علىه علامات الغضب، إذ تعبر هذه العلامات عن الضعف.[٥٧٨] لذا فهى تقف من الأمور البشرية موقفًا سلبيًا، ولا تتدخل في أعمالنا، ولا تختلط بنا اختلاطًا يكدر علنا حياتنا.[٥٧٩]

لقد أكدت الأبيقورية على أنه ليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضي بافتراض تدخل الآلهة، فعلم الطبيعة يري أن العالم تفسره مبادئ علمية بسيطة: ذرات لا عدد لها، دقيقة لا تري، أزلية، غير متجانسة، وفضاء لا يحده حد، يسمح لها بالحركة، وثقل طبيعي يحملها على الهبوط، وهبوطها يكون على خط مستقيم، إلا أنها تنحرف قليلاً فيلتقي بعضها بالبعض، فيتكون منها مركبات، ومن هذه المركبات يتكون العالم، لا حاجة إذن لعناية إلهية.[٥٨٠] فالآلهة لا علاقة لها بالعالم ولا ارتباط بينها وبين الناس.[٥٨١] لا الآن ولا في المستقبل، أى بعد الموت.[٥٨٢] إنها لا صلة لها بإيجاد العالم وما فيه؛ لأنها في منتهي الكمال وفي منتهي الغبطة والسعادة، وبالتالي لا يمكنها

البقاء على هذه الحالة من السعادة والكمال إذا ما أزعجت نفسها بهموم الخلق ومشاغله، ومن جهة أخري فإن نظرية الإيجاد مناهضة للمبدأ القائل بإنه لا شئ يوجد من عدم، كما أن لا شئ يصبح عدمًا، فالعناصر البسيطة لا تقبل الانحلال والفناء، فكلما انحلت التركيبات المكونة منها اندمجت ضمن تركيبات جديدة، مما يسمح للعالم بالبقاء والاستمرار منذ الأزل.(٥٨٣) فالعالم عبارة عن قطعة من الإلهة المحكومة بالعلل الطبيعية فحسب دون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة، الأمر الذى يجعل الإنسان حرًا في أن يجد سعادته بالكيفية وفي الوقت الذي يشاء دون أن ترعبه المدافعون عن الديانة الشعبية.(٥٨٤) هكذا استخدم أبيقور دراسة الطبيعة كأداة أو وسيلة للتخلص من فكرة العناية الإلهية.(٥٨٥) كما وجد نفسه ملزمًا بإنكار تدخل الآلهة في الكون رغم وجودها؛ لأن الشر الموجود في العالم لا يمكن– في رأيه– تبريره من الناحية العقلية.(٥٨٦) مستندًا في ذلك إلى المعاناة والألم اللذين يحفـــل بهما العالم.(٥٨٧) فلو كان هذا العالم على حق لما كان مشتملاً –على الإطلاق– على النقص الشديد القائم فيه حالبا.(٥٨٨)

هكذا تأثر أبيقور بمذهب ديمقريطس الذري، ورأي أن هذا المذهب هو أفضل المذاهب لخدمة أغراضه؛ لأنه يفسر جميع الظواهر بالحركات الإلية للذرات مما يجعل أي التجاء إلى التدخل الإلهي نافلة لا لزوم لها.(٥٨٩) أي زائدة عن الحاجة من وجهة نظر كونية.(٥٩٠) فالآلهة عنده يديها مغلولة تماماً عن أي نشاط أو فاعلية في هذا العالم.(٥٩١) ومن ثم فلا ينبغي على الإنسان أن يشغل نفسه باستعطافها أو استرضائها، أو أن ينشغل " بالخرافة " بصفة عامة.(٥٩٢) كما رأي أن من يعتقدون بأنها تهتم بشئون البشر، وتعلن عن مشيئتها بالنذور، فيقدمون لها الأضاحي والقرابين– وقد تكون أحياناً من البشر–، ليسألوها مددها أو رضاها، كل ذلك معتقدات باطلة، فالكائن الذي يحيا في سعادة وطمأنينة كاملتين لا يمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التي نعزوها إلى الآلهة، وعلم الطبيعة برمته يثبت أنه لا العالم، ولا أي جزء من أجزائه، ولا حتي تاريخ البشرية يرجعنا إلى الإله باعتباره علته.(٥٩٣) الأمر الذى يجعل من الاعتقاد فى العناية الإلهية مجرد خرافة.(٥٩٤) ولا يليق أن ننسبها للآلهة.(٥٩٥)

لقد ذكر لوكريتيوس حديث مطول أكد فيه على أن الآلهة تترك أمور الحياة حرة خالية من العناية، وأن الاعتقاد في اهتمام الآلهة بالمصالح الإنسانية المتقلبة يعد

زعزعة للهدوء الإلهي المطلق، ويقود إلى التشويش وعزوا قيادة تعسه لهم.[٥٩٦] كما اعتقد في أن الإيمان بالتدخل الإلهى في شئون البشر تبعًا لأهوائها هو مذهب ضيق ، في حين أن النظرية الذرية لا تستغنى عن الآلهة، لكن مع عدم تدخلها فى الشئون الدنيوية.[٥٩٧]

هكذا اعترفت الأبيقورية بوجود الآلهة كمُثل علىا للناس يحتذونها، ولكنها أنكرت أن لهم أية علاقة بإيجاد العالم الذي نعيش فيه، أو هدايته، فالحياة إن هي إلا مهزلة فيها من النقص ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهي، فليعتنى الآلهة إذن بأنفسهم، ولنحاول نحن أن نقلدهم. من غير أن نطلب منهم عونًا، أما خلاصنا فيتوقف على أنفسنا فحسب؛ لأننا نعيش في عالم خلق نفسه من خلال التقاء الجوهر الفرد اتفاقًا، تلك الجزئيات من المادة التي تتحرك في أشكال لا حد لها، ولكن من غير ترتيب أو تخطيط.[٥٩٨] هكذا استطاعت الأبيقورية تحرير الجنس البشرى من فكرة الانتقام الإلهى سواء فى الدنيا أو بعد الموت.[٥٩٩] ورأت أن الاعتقاد فى الانتقام الإلهى مساوى للاعتقاد فى أن الآلهة تحابى بعض البشر على حساب البعض الآخر، وهذا كله من شأنه أن يقطع على الآلهة حياة الهدوء والطمأنينة.[٦٠٠] كما استطاعت حسم الخلاف التقليدي حول وجود أو عدم وجود الآلهة : إنها موجودة لكنها لا تهتم بنا [٦٠١] ومن ثم فواجبنا نحوها هو مجرد معرفة طبيعتها الحقيقية، وعبادتها عبادة مخلصة، فالإنسان حينما يعبد الآلهة، يعبد الخير الأعظم، أي اللذة التي تعطيه الآلهة مثالاً كاملاً عنها.[٦٠٢] فالآلهة أخلاقية يتعين علينا أن نناضل لنقتدي بها ولا يتعين علينا في الوقت نفسه أن نخشي غضبها.[٦٠٣] فالتقوي ليست في أن ينحني الإنسان أمام تمثال من الحجر الأصم، ولا أن يريق دماء الضحايا على أرض الهياكل والمعابد، بل التقوي الحقيقية أن يقلد الإنسان الآلهة ويحاكي صفوها وطمأنينتها فيتأمل الأشياء بنفس راضية مطمئنة.[٦٠٤] كما أن مثال حياتهم الإلهية السعيدة ينبغي أن يكون دافعا لنا نحن البشر للجد في طلب السعادة.[٦٠٥] لذا فأبيقور لم تفته مناسبة يدعُ فيها الحكيم إلى التأمل في الآلهة وإلى السير على منوالها، والتشبه بها من أجل الظفر بالنعيم الذي تنعم به في مجتمعها الكائن خارج العوالم، والذي تعيش فيه غير عابئة بما يحصل في هذه العوالم ولا بمصير من يعمرها.[٦٠٦] تلك هى وجهة نظر أبيقور في العالم، والتى

ظهرت من خلالها الرغبة فى استثناء أية علاقة تدخل للقوى فوق الطبيعية من العالم؛ وذلك لأن مثل هذا التدخل قد يؤدى إلى حرمان الإنسان من أى إحساس بالأمان الداخلى، ويجعله دائمًا في علاقة خوف مستمر.[٦٠٧]

٣. خلود الآلهة :

لقد آمن أبيقور بفكرة خلود الآلهة، وصورها على أنها فوق الانفعال والمحاباة أو الضعف الإنسانى، كما رفض كل ما يقال عنها، وينسج حولها من أساطير.[٦٠٨] ورأى أن تلك الآلهة عبارة عن مخلوقات إلهة نشأت من تكثيف الذرات، وإن كانت ذراتها أدق وأخفى من ذرات النفس، وهى تحيا في السماوات الشاسعة، وتنعم بخلود مبارك.[٦٠٩] لا تعانى المتاعب ولا تشغلها الهموم.[٦١٠] وتتكون من مادة نقية خالصة، لا يتطرق إلها الفساد؛ لأنها مصونة من علل الهدم، تعيش حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين، والتأمل في حياتها هذه هى القوى الوحيدة التى تليق بالحكيم.[٦١١]

لذا فيجب علينا أن لا ننسب للآلهة أمرًا يعارض خلودها أو غبطتها، بل يجب أن تنطوى فكرتنا عنها على كل ما من شأنه أن يكفل لها الخلود والغبطة، بل إن أبيقور كان يرى أن الآثم ليس هو من ينكر وجود الآلهة، وإنما هو ما الذي ينسب إلى الآلهة ماتنسبه لها العامة من أوهام وخرافات.[٦١٢]

هكذا أراد أبيقور أن يقدم بفكرته هذه عن الآلهة صورة ونموذجًا للكائنات ذات السعادة الكاملة، والخلود التام التى لا يشغلها شاغل، أو يعكر صفوها هم من الهموم؛ وذلك لكى تكون مثلًا أعلى يحتذى به ويتأمله الفيلسوف الساعى إلى بلوغ سعادة الخلو من الهموم، سعادة الأتراكسيا كما سماها.[٦١٣]

د.الأخلاق:

لقد كان أبيقور يشبه سقراط والسقراطيين في العزوف عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فالأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها؛ والفلسفة ما هي إلا الحكمة العملية في توفير السعادة بالأدلة والأفكار، لذا فقد وجه فلسفته الأخلاقية ضد الأوهام والخرافات الدينية التى كان يرى فيها امتهانًا للكرامة البشرية، فالأخلاق تهدف إلى السعادة، والسعادة لا تقوم إلا في الشعور

باللذة، لذا فلابد من إزالة جميع العوائق *Obstacles* التى تعترض طريقها.[٦١٤] الأمر الذي جعله يهتم بدراسة الطبيعة، ويحاول فهم أسرارها، مؤكدًا على أن هذا يخدم الجانب المهم والأساسي في فلسفته وهو الأخلاق.[٦١٥]

فما فائدة ذلك العلم؟ وكيف جعله أبيقور خادمًا للأخلاق؟

لقد كانت الفائدة الوحيدة لدراسة الطبيعيات في نظر الأبيقورية هو ما توفره من الطمأنينة التى ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي.[٦١٦] فالتمتع بالملذات لا يكون إلا بدراسة الطبيعة.[٦١٧] لأن دراسة الطبيعة والتفسير العلمي لأسباب سلوك الإنسان وأهدافه ضرورية جدًا للحصول على السعادة.[٦١٨] فخير اللذائذ هدوء البال وطمأنينة النفس، وسعادة الإنسان تعتمد بشكل كبير على حالته النفسية أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية.[٦١٩] لأن الخوف من المجهول يضغط بشكل مباشر على الشعور الداخلي للإنسان، وهذا ما يصيبه بالقلق والكآبة *gloominess*.[٦٢٠] لذا كان القضاء على اضطرابات النفس وتحقيق الطمأنينة المبدأ الأول للسعادة وقاعدتها الأساسية.[٦٢١] فمن أجل تلك الطمأنينة، ولحياة صحيحة، لابد إلى جانب تجنب الألم الجسدي، من تحرير النفس من الاضطراب والارتباك *confusion*.[٦٢٢]

لقد كان الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات *Superstitions* هو أول أسباب اضطراب النفس *psychiatric disturbances*.[٦٢٣] لذا فتحريرها من تلك الاضطرابات لن يكون إلا بنظرية صحيحة في الكون الطبيعي ومكان الإنسان منه؛ فالخلاص الذي يكشف علم الأخلاق عن الحاجة إليه لا ينبغي التماسه إلا في الطبيعيات.[٦٢٤] فالعلم بالطبيعة يحرر الإنسان من الأوهام والخرافات التى تسيطر على حياته، وبالتالي يسهم في تحقيق الطمأنينة التى هي الهدف الأعلى للأبيقورية.[٦٢٥] وهذا ما عبر عنه أبيقور بقوله: **"إن من لا يستقي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرد من الخوف الذي تحدثه فينا الأشياء الأكثر أهمية، وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة"**.[٦٢٦] فسعادة الإنسان تكمن بداخله عندما يريد ذلك، ويتحدى المخاوف والأساطير التى تقيد انطلاقه ولا يستسلم لليأس *despair* ويعيش حياة متزنة لا يرضى

فيها إلا بما يمليه عليه عقله الحر.[٦٢٧] فغاية جميع أفعالنا هو التحرر من الألم والخوف، وعندما نبلغ هذا الهدف تسكن عاصفة النفس.[٦٢٨]

لقد لاحظ أبيقور أن أكبر ما ينتاب الإنسان من قلق ينشأ عن خشيته من الموت، ومخافته من غضب الآلهة، ومصادر هذا الخوف لا يمكن اتقاؤها إلا بدراسة الطبيعة وفهم ظواهرها.[٦٢٩] لذا فقد اختار أبيقور بعد اطلاعه على آراء معاصريه نظرية ديمقريطس (*Democritus(470-361 B.C* في الذرة، وبغض النظر عن الإضافات النوعية التى أضافها، فإن هذه النظرية وفرت له السند النظري لبناء نسقه الفلسفي.[٦٣٠] كما ساعدته على تخليص الإنسان من أخطر الأمور التى تقف حائلًا أمام سعادته، فليس أمامنا من طريق للقضاء على هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة وفهم قوانينها والاقتناع في النهاية بأن هذا العالم ما هو إلا آلة ميكانيكية *Mechanical machine* محكوم بعلل ومعلولات طبيعية، ولا توجد فيه سوى الكائنات الطبيعية.[٦٣١]

هكذا شهد مفهوم الطبيعة تحولًا مهمًا في الأبيقورية، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعى في حاجة إلى وجود قوى غيبية *Metaphysical forces* وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر الأبيقورية في ألا نبحث في أي شيء فائق للطبيعة، أو مستتر خلفها، وألا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة، وألا نضع أى حد للمعرفة الإنسانية.[٦٣٢]

أما عن الخوف من الموت فلقد بدأ أبيقور حديثه عنه بأنه لا ينتج إلا عن خطأ في التفكير، فالفرد يخاف ملاقاة الموت مع أن هذا التلاقي أمرًا مستحيلًا، فالموت ما هو إلا فقدًا للشعور وانعدامًا للوجود.[٦٣٣] ومن لا يحس لا يتألم.[٦٣٤] إنه مجرد نوم لا تنتظرنا ولا تقلقنا فيه الرغبات، ولا تعترينا المخاوف، فنحن لن نغتم على جثة هامدة لا تشعر بشيء على الإطلاق فكما أننا لم ننزعج لعدم وجودنا قبل أن نولد، فلا ننزعج إذن لعدم وجودنا بعد أن نموت، إن حياتنا ما هي إلا حلم؛ لحظة تمر بين نوم ونوم، والنوم الذي لا تعكر صفوته الأحلام أحلى من الأحلام.[٦٣٥]

لذا فالخوف من الموت ما هو إلا وهم نسجته الحكايات الخرافية التى يجب علينا التخلي عنها.[٦٣٦] إنه النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء.[٦٣٧] والإنسان لا يمكنه الفرار منه.[٦٣٨] ومن ثم فعليه أن يسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياته

الدنيا، فهي الحقيقة الوحيدة التي يعيشها، أما الموت فهو الراحة الأبدية *Eternal rest*.[٦٣٩]

تحدثت الأبيقورية أيضًا عن **المصدر الثاني** الذي يعكر صفو الحياة الإنسانية وهو الخوف من الآلهة فقد أخذ أبيقور فيه على عاتقه مهمة تحرير عقول الناس من المعتقدات الخاطئة عنها، وما يسببه الخوف من عقابها من آلام للبشر.[٦٤٠] فدأب على تخليص الناس من الفكرة المشوهة التي لدينا عنها مفسراً طبيعة الكون الذي لا دخل لهذه الآلهة في نشأته وفي تكونه.[٦٤١] موضحًا أن وجودها لا يزيد الحياة خيراً ولا شراً؛ فهي لا تكترث بالبشر، ولا تفرض ثواباً أو عقابا.[٦٤٢] إنها تعيش في الفضاء بين النجوم حياة هادئة ومنعمة، سعيدة سعادة كاملة.[٦٤٣] لا تؤثر في العلاقات الإنسانية ولا تهتم لمشاكل البشر.[٦٤٤] والقول بعنايتها للعالم مجرد أساطير لايجوز أن ننسبها إليها.[٦٤٥]

لذا فلا يوجد مبررٌ للخوف من غضبها وانتقامها.[٦٤٦] فالكائن الخالد المغتبط لاهموم له، ولا يتسبب فيها للآخرين.[٦٤٧] إنها تقف من الأمور البشرية موقفًا سلبيًا، لا تتدخل في أعمالنا، ولا تختلط بنا اختلاطًا يكدر علينا حياتنا.[٦٤٨]

لقد حاول أبيقور وضع كلمة النهاية لأكثر الموضوعات تهديدًا لسعادة البشر[٦٤٩] بقضائه على تلك اللاعقلانية التى تسببها الاعتقادات الخاطئة في الموت والآلهة.[٦٥٠] فجاء اهتمامه بعلم الطبيعة لا لكون هذا العلم مفيدًا بذاته، ولا لكونه يتوافق مع حاجة تأمل متأصلة فينا، أو لكونه مفيدًا لعمل الإنسان، ولم يكن المقصود منه اكتساب سيادة عقلية أو مادية على الطبيعة، وإنما جاء الاهتمام به لسبب خلقي صرف، لكونه يفسح المجال للسعادة الإنسانية*Human happiness*.[٦٥١] تلك الغاية التى حاول أبيقور جاهدًا الوصول إليها من خلال ما قدمه من حجج ومناقشات.[٦٥٢]

هكذا كانت الأبيقورية تعزو أهمية أخلاقية عظيمة للنظرة العلمية إلى العالم؛ وتري أنه بدون فهم الطبيعة ومعرفة أي الأحداث تقع بالضرورة وأيها تقع بمحض الصدفة *Coincidence* يظل الإنسان عبدًا لقدره، فحرية الإنسان في رأي الأبيقورية، قائمة في مسئوليته عن كل اقتراب وكل اجتناب، أي عن اختيار الطريقة الصحيحة في

الحياة، فمجال حرية الإنسان هو مجال مسئوليته عن قدره الخاص، ففي رأى أبيقور إن القوة الرئيسية لتقرير الأحداث لا تكمن إلا فينا.[٦٥٣]

لقد أكد أبيقور على أن الفرد من خلال دراسته للطبيعة يتمكن من أن يحقق السلام العقلي، وأن ينتزع من الحياة، الحد الأقصي للذة.[٦٥٤] التى لا تقاس إلا بما يترتب علها من نتائج.[٦٥٥] فإذا كان الحكيم الأبيقوري يرفض التمتع بالملذات الزائفة ويتجنب المآدب الفاخرة وألا ينصاع وراء التهتك والعربدة، فإن ذلك ليس زهدًا منه أو سآمة من الحياة، وإنما نظرًا لنصيب الآلام التى يمكن أن تتبع تلك الملذات.[٦٥٦] فليس هناك من علة في طبيعة الأشياء لكون الإنسان صالحًا عن أن يكون طالحًا، سوى علة تمتعه بالمزيد من البهجة لو كان صالحًا وعاش حياته في هدوء وبدون إزعاج وتجنب العاطفه ولم يفعل شيئًا يسبب له تأنيب الضمير *Pronoun*.[٦٥٧] فليست الفضيلة خير في ذاتها وإنما بما يترتب علها من لذة ومنفعة فردية.[٦٥٨]

هكذا لا تكن الفضائل بحسب المذهب الأبيقوري فضائل إلا بمقدار ماتسببه من لذة للفرد، فالعفة مثلًا فضيلة، والفجور رذيلة، لأن الفرد لو دقق في حساب ما يجده العفيف من اللذة في رضائه عن نفسه، وبعده عن الآلام التى ينتجها الفجور، واحترام الناس له، وثقتهم به، لوجد أنه يرجح ما يجده الفاجر من لذة وقتية، يتبعها ألم النفس، وفقد الثقة، وتعريض الصحة والمال والشرف للضياع، وهكذا القول في الصدق والكذب، والأمانة والخيانة وغيرها من الفضائل.[٦٥٩] فالعادل يتمتع بقرارة نفس كاملة؛ أما الظالم فيساوره قلق شديد.[٦٦٠] وإذا كان بوسعه التستر لبعض الوقت وتجنب القصاص فإنه سيبقى مع ذلك في حالة دائمة من الخوف والرعب من أن يقع اكتشافه.[٦٦١] لذا يتمسك الفرد بالعدالة لما يناله منها من لذة الطمأنينة وراحة البال.[٦٦٢] ويسعى إلى تحقيقها سواء كان ذلك لنفسه أو للآخرين، فمن خلالها يكون الإنسان آمناً من عذاب الضمير، كما أنها واجبة لكي يتحقق الهدوء داخل النفس وهذا ما ينشده الحكيم.[٦٦٣] فالإنسان لكي يجعل نفسه في مأمن من هجمات الآخرين علبه أن يعقد معهم تعاقدًا أو اتفاقًا، فالعدالة التي تنشأ من الطبيعة مرهونة بالمنفعة المتبادلة *mutual benefit* لكبح جماح الناس ومنعهم من إيذاء بعضهم البعض.[٦٦٤] وهذا ما أوضحه أبيقور عندما أشار إلى أن الظلم ليس شرًا في حد ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج المترتبة علبه.[٦٦٥]

وهو لن يكون كذلك إلا بسبب الخوف الناجم عن قلق الشخص المخطأ من عدم الإفلات من العقاب.[٦٦٦]

لقد ربط أبيقور بين اللذة والفضيلة بما يخدم مذهبه الأخلاقي.[٦٦٧] ففضائل الاعتدال وضبط النفس ليست فضائل في ذاتها، وإنما لكونها تجلب راحة البال إلى أذهاننا وتهدئها وتسكنها في نوع من الانسجام.[٦٦٨] كما أن الشجاعة تخلص الإنسان من كل خوف أو رهبة.[٦٦٩] وتساعده على تحمل الألم ومواجهة الموت وازدرائه.[٦٧٠] أما الاعتدال فيجلب السلامة للنفس، ويعلمنا عدم الاستسلام للذة أو الألم، والوقوف على نتائجها واتباع العقل حتى نصل إلى الطمأنينة.[٦٧١]

لذا أوضحت الأبيقورية ما بين الفضيلة والسعادة من ارتباط لا ينفصل.[٦٧٢] مؤكدة على أن اللذة هي الغاية القصوى للإنسان، وأن ممارسة الفضيلة ما هي إلا وسيلة لهذه الغاية.[٦٧٣] الأمر الذي جعلها تستبقي الفضائل بشكل ظاهري فقط وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة.[٦٧٤] فهي الشرط الوحيد لهدوء البال، بل إنها الشرط الأكثر ما يكون لزومـًا إلى درجة أن أبيقور يعتقد أن السعادة مرتبطة بها ارتباطا لا انفكاك له، على الرغم من أن مذهبه الفلسفي لا يسمح بإعطاء الفضيلة إلا قيمة ضئيلة من الاستقلال*independence* .[٦٧٥] بل إنه حولها إلى منفعة شخصية، وتصور الفضائل في ظل هذه المنفعة يسلبها قيمتها الذاتية ويجعلها مرهونة بما تحققه من منافع ولذات.[٦٧٦] فهي وسيلة للسعادة، وليست غاية في حد ذاتها.[٦٧٧]

لذا لا نجد عند أبيقور أي أمر أخلاقي يتجنبه بقدر ما نجد محاولة وصف للنتائج التابعة له بالضرورة، وهذه النتائج هي التى تردع الناس عن بعضهم البعض وليس تعلقهم بمبدأ العدل، فالخوف من العقاب إذن هو أكبر رادع للذين يفضلون مصلحتهم الشخصية على المصلحة العامة.[٦٧٨] كما أن خضوع الأبيقوري لقوانين الدولة مبعثه الوحيد ما يحققه ذلك الخضوع من طمأنينة ومنفعة ولذة، أما إذا استطاع تحقيق ذلك بالخروج على تلك القوانين دون أن يناله من هذا الخروج أي ألم، فلا شيء يمنعه، فقانون الطبيعة الوحيدة هو جلب اللذة وتفادي الألم.[٦٧٩]

لقد كانت الغاية التى تسعى إليها الفلسفة الأبيقورية هي تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة الهدوء والطمأنينة والسلام والسكينة.[٦٨٠] لذا بحثت عن السعادة الفردية

كيفما كانت وأينما وجدت، وأقرت بأنه ليس في الطبيعة قوانين توجه سلوك الفرد بطريقة حتمية.[٦٨١] فكما كانت الفيزياء فيها تقوم على أن الذرات هي أساس كل شيء في الوجود، فقد قامت الأخلاق فيها على أن الفرد هو غاية كل فعل، والمعيار الوحيد لتقدير الخير والشر هو إحساسه ومشاعره.[٦٨٢] لذا جاءت الأخلاق فيها فردية من حيث الأساس، يحصل الإنسان بمقتضاها على السعادة من خلال الجهود الواعية وتأتيه كمكافأة على تفكيره وعمله طبقًا لمقتضيات الطبيعة.[٦٨٣] فأخضعت بذلك علم الطبيعة نوعًا ما لعلم الأخلاق، كما جعلت كل فعإلة الأخلاق معلقة بحقائق علم الطبيعة.[٦٨٤] مؤكدة على أن هذا العلم ليس له قيمة في حد ذاته وإنما هو مع استقلاله بقضاياه وبراهينه، مرتب لعلم الأخلاق.[٦٨٥] فافتتحت بذلك التحرر الفكري والأخلاقي للجنس البشري بأكمله.[٦٨٦]

فكيف طبقت ذلك التحرر على مفهوم اللذة؟

اللذة وأنواعها:

أ- اللذة غاية الحياة السعيدة والألم شر:

حدد أبيقور جوهر الحياة الأخلاقية للإنسان والغاية منها في لفظة واحدة هي اللذة، فاللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، والقاعدة التى ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، كما إنها المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا.[٦٨٧] إنها النهاية السعيدة لنشاطنا.[٦٨٨] والخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها وباختلاف الأماكن والأزمنة التى نعيش فيها.[٦٨٩] كما إنها غاية الطبيعة وقانونها.[٦٩٠] والمبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة وبالمثابرة على الوجود.[٦٩١] ويرغب فيها الإنسان بشكل غريزي.[٦٩٢] فيطلبها كما يطلبها الحيوان دون تفكير ولا تعلم، فالطبيعة هي التى تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور مجرد من كل عنصر حسي.[٦٩٣]

لقد حدد أبيقور اللذة بأنها غياب الألم عن الجسد، والقلق عن العقل.[٦٩٤] فهي حالة من التوازن الذي تتحقق معه الراحة والسكينة.[٦٩٥] إنها تحدث بشكل طبيعي من تلقاء نفسها عندما يتحقق التوازن الفسيولوجي في الكائن الحي بفعل

العمل الطبيعي للأعضاء، فالنزعات تنشأ من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن، هذه الطمأنينة هي اللذة، تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال، فالنزوع وسط بين سكونين، وهى حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه أى أن يستعيد توازنه وسكونه، وليس السكون فراغًا من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو الموت، فإن مثل هذه الحالة هى اللذة بعينها، والاستمتاع بالتوازن، تنشأ حينما يزول الألم، وإذا انتفي كل ألم تحققت اللذة العظمي، والغاية القصوى هي التوازن والطمانينة التامة بمأمن من كل اختلال واضطراب.[٦٩٦] فلا مجال لحد وسط بين اللذة والألم.[٦٩٧] فاللذة والألم على طرفي نقيض، تمثل فيه اللذة الخير الأقصى، بينما يمثل الألم الشر الأعظم.[٦٩٨]

هكذا رأى أبيقور أن اللذة كشيء له ميزات خاصة، فهي نوع من التحرر، أو العمل على التخلص من الألم، والحياة تتراوح من طرف إلى طرف، أى من طرف اللذة إلى طرف الألم، فالألم حركة، واللذة حركة، ولكن أن لا تتحرك أبدًا، هي الحالة الحسنى.[٦٩٩]

لقد كان المثال الأبيقوري يميل في اللذة إلى التصور السلبي لا الإيجابي، فالأبيقوري لم يستهدف حالة المتعة بقدر ما لا يستهدف إثارة المشاعر، إن اللذة الحارة للعالم لا تشكل مثاله، بل يستهدف بالأحرى الغيبة السلبية للألم والهدوء والسكينة التامة وراحة النفس وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق.[٧٠٠] فمن يَعِشْ بمعزل عن الآلام يَعِشْ في متعة عظيمة.[٧٠١] لأن غياب الألم هو أعلى مراتب اللذة.[٧٠٢] وهذا ما أكد علبه أبيقور بقوله: "**إن ما يحدّ حجم اللذات هو القضاء على كل ما يتسبب في الألم، فعلاً، حيثما توجد اللذة وطالما تكون حيث هي موجودة ينعدم الألم أو الحزن أو كلاهما معًا**".[٧٠٣] تلك هي حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور، حياة خالية من كل ألم، تشيع فيها الطمأنينة السلبية؛ حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة.[٧٠٤] يصل الفرد فيها إلى حالة من الارتياح الذاتي والاستقلال عن العالم الخارجي.[٧٠٥]

هكذا لم تكن اللذة الإيجابية الهدف الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية، وإنما كان الهدف هو التحرر من الألم، أى أنه راحة العقل ، وذلك لأن الشرط الأساسي لهذه

الراحة يكمن في حالة الإحساس.[٧٠٦] والتى تتحقق بتحقق التوازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي ومختلف وظائفه، ذلك التوازن الذي يعبر عن صحة الجسم وسلامته وعن انعدام الشعور بالألم.[٧٠٧] وهذه اللذة الساكنة التى تحصل بحصول التوازن بين مختلف أعضاء الجسم لذة مقومة للسلوك.[٧٠٨] وهي تمثل الحالة النهائية التى يمكن بلوغها عندما يزول الألم.[٧٠٩] ويتحرر فيها الجسم من الألم ويشعر بالسعادة.[٧١٠] فهي أنقى من اللذة الحركية لعدم احتوائها على الألم المسبوق لها، ولا الألم الناتج عنها.[٧١١]

لذا حدد أبيقور اللذة بأنها خلاص الجسم من الألم والنفس من القلق وهو ما دعاه الأبيقوريون بالأتراكسيا *Ataraxia* أي هدوء عاصفة النفس أو الطمانينة التى لا تقوم إلا في التفكير الراجح والبحث عن أسس الاختيار والاجتناب، ونبذ تلك المعتقدات التى بواسطتها تتحكم أعظم العواصف بالنفس.[٧١٢] وعلى الرغم من اهتمام أبيقور بالصورة السلبية للذة إلا أنه لم ينكر الناحية الإيجابية لها، لكنه اهتم أكثر بالناحية السلبية وقصد بها راحة العقل، وأساسية في الأخلاق، في حين أن الحركة اللطيفة التى تتكون منها اللذة الإيجابية، أمر ثانوي يأتي عفوًا، فالرغبة غير المكْفِيّة للألم، والألم يحبطان هدوء العقل.[٧١٣]

ب- تحديد الرغبات للحصول على اللذة والتحرر من الألم:

حدد أبيقور عمل الأخلاق في تعلم بني البشر فن الحصول على اللذة وتحاشي الألم.[٧١٤] مؤكدًا على أن السعادة التامة لا تكون إلا بالقضاء على كل ألم جسدي أو نفسي.[٧١٥] وذلك لن يكون إلا بتوافر شرطين أساسيين هما **الأبونيا** *Aponie* أى القضاء على الألم الجسماني باسترجاع التوازن الفيزيولوجى، **والأتراكسيا** أي السكينة والطمأنينة الناتجتين عن القضاء على الخوف من المستقبل، وعلبه يتمثل الخير الأسمى في التوازن الجسماني مع الأمل ألا يختل هذا التوازن، وليس هذا الخير الأسمى أو الأتراكسيا رهين اللحظة الحاضرة، بل هو خير غير منقطع يدوم في الزمان، كما أن الآلام الحاضرة، لا تستطيع، مهما كانت شدتها، أن تقضي علبه، لأن الحكيم يشعر بالسعادة حتى لو كان داخل "ثور فالاريس".[٧١٦]

فلما كانت أعلى درجات اللذة هو حذف الألم، فقد جعل أبيقور الرغبات على مراتب شتي؛ فهناك **الرغبات الطبيعية والضرورية** التى لا مندوحة عن إشباعها كرغبة

الطعام أو الشراب، **والرغبات الطبيعية وغير الضرورية**، وهي التى تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في أكل لون معين من طعام، مع أن إشباع هذه الرغبة لا تضيف من حيث المبدأ شيئًا إلى اللذة؛ وهناك أخيرًا **رغبات لا هي بطبيعية ولا بضرورية**، وإنما رغبات فارغة باطلة، كالرغبة في تاج أو في تمثال.[٧١٧] وهذا ما ذكره في قوله: "**تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية، وأخرى طبيعية وغير ضرورية، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل**".[٧١٨] والحكيم هو من يتعلق بالنوع الأول فقط، ويحرص حرصًا ضئيلًا على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائيًا لذات النوع الثالث.[٧١٩] لأنها تحدث دائما شعورًا بالنقص والحاجة، فتحدث من ناحية الجسم تألمًا، ومن ناحية النفس خلوًا من الطمأنينة، لذا فهي شر، وبالتالي يجب أن توضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هي والألم سواء، لأن الآلام التى تلازمها أكبر بكثير مما يتم من إشباع وقتى لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أوطمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه أن لا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها، وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتريه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد، أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشئ عن استمرار التغير.[٧٢٠]

لقد تحدث أبيقور عن عدم تمسكه بالرغبات غير الطبيعية فقال: "**كل الرغبات التى تبقى غير مشبعة دون أن ينتج عنها ألم إنما هي رغبات غير ضرورية ويمكن كبتها بسهولة إذا ما بدا تحقيقها عسيرًا أو إذا تبينا أنها قد تلحق بنا ضررًا**".[٧٢١] فالقول السديد في الرغبات هو الذي يرد كل تفضيل وكل اشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة الحقة، فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف، وحينما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس، إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمم به راحة النفس والجسم.[٧٢٢]

هكذا أكد أبيقور على أن كل لذة هي خير بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أن كل لذة تستحق الاختيار، مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنب كل ألم.[٧٢٣] فليست كل لذة شرًا في ذاتها، إلا أن بعض اللذات يعقبها آلامٌ أكثر من تلك اللذات نفسها.[٧٢٤] فأبيقور لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التى يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن فى احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لابد لهما من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ لذا فكل ألم يجب أن لا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب أن لا تطلب لأنها لذة في ذاتها، إنما يجب أن يحسب حسابًا إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة علىها.[٧٢٥] وذلك لن يكون إلا بالتفكير المنطقي الذي يقيس أسباب اختيار كل لذة وتجنب كل ألم.[٧٢٦] ويؤكد على أن الآلام التي يعقبها لذة أفضل بكثير من اللذة التى يعقبها الألم.[٧٢٧]

هكذا كان لانفعال اللذة والألم في المذهب الأبيقوري بعدٌ أخلاقيٌ أساسيٌ، ولا سيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحددة لتصرفاتنا. [٧٢٨] فمنها نبدأ كل اختيار لأفعالنا ومنها أيضًا يكون كل إحجام.[٧٢٩] فالأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ومن الخطأ أن يُظن الأمر عكس ذلك.[٧٣٠] فلا مجال لفعل الخير من أجل الخير ذاته، بل من أجل ما يترتب علىه من لذات.[٧٣١] فاللذة هي الخير الأسمى، بل إن نجاح أي عمل إنساني يتوقف على ما يحققه هذا العمل من لذة ومنفعة للفرد[٧٣٢] كما أنها سعادة حياة بأكملها، ويتوقف من خلالها الحكم على المتع والآلام الجزئية.[٧٣٣]

ج- لذات العقل:

أكد أبيقور على أن فن السلوك فن يعلم الإنسان كيف يروي نفسه باللذائذ، وعنده لا معنى للأخلاق إلا الفهم الصحيح لفائدة الإنسان الشخصية، وإذا ضحى

الإنسان بنفسه أو آثر غيره بشيء فليس معنى ذلك أنه يعمل على خلاف طبيعته أو يعاكس رغبته في اللذة المتأصلة في أعماق نفسه، بل إنه يفعل ذلك لما عنده من قوة التفكير، ذلك لأنه لما كان عاقلًا كان في استطاعته أن يرفض لذة وقتية عاجلة للحصول على لذة أكبر منها آجلة.(٧٣٤) من أجل هذا فضل أبيقور اللذة العقلية على اللذة الجسيمة، ورأي أن اللذات سريعة الزوال لا تعد شيئًا إذا قيست بتلك اللذات الباقية– لذة العقل وتحصيل العلم– التى بها تطمئن النفس، ومنها يتخذ الإنسان عدة لحوادث الدهر، وصرف الزمان.(٧٣٥) فاللذة العقلية هي سبيل الوصول إلى الحياة السعيدة.(٧٣٦)

لقد كانت اللذات الجسمية في الأبيقورية لذات محدودة .(٧٣٧) فالجسم لايملك في ذاته ذاكرة ولا استباقًا معرفيًا والعقل هو من يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هي لذات النفس الخاصة بالتذكر والتوقع.(٧٣٨) فالنفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة، فتستطيع فى الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها، وبذلك تكون متعة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائمًا.(٧٣٩) كما أن آلام النفس أسوأ من آلام الجسد لأنها لا تقتصر على اللحظة الراهنة، فهي تشمل الماضي والحاضر والمستقبل ونتيجة لذلك تكون لذات النفس بدورها أعظم من لذات الجسد.(٧٤٠) ويكون الحكيم هو من يتذكر لذة الماضي ويتطلع إلى لذة أخرى فى المستقبل، وبهذا يتمكن من القضاء على الآلام الحاضرة.(٧٤١) فتذكر اللذة الماضية هو في حد ذاته لذة ووسيلة لتحقيق السعادة.(٧٤٢)

هكذا كان المذهب الأبيقوري يبتعد عن حياة الترف والمجون ولا يميل إلا لحياة الرصانة والاعتدال.(٧٤٣) فكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويحث على بساطة العيش، فالفضيلة لا تكون إلا في الاعتدال، إنها وسيلة تحصيل اللذة الخالصة التى لا يشوبها أو يعقبها ألم وليست غاية في ذاتها، فالقناعة *conviction* فى الطعام والشراب تحقق اللذات الطبيعية الضرورية للجسم، أما الإسراف *profusion* في ذلك فيجر آلامًا وشرورًا كثيرة.(٧٤٤) ويجعل إشباع اللذة عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان وسعادته، كما أن المبالغة في طلب اللذة يمكن أن ينقلب إلى ألم بما يحدثه من إجهاد واعتلال للصحة.(٧٤٥) وقد عبر أبيقور عن ذلك بقوله:" **رغبة الجسم**

الملحة هي ألا يشعر بألم الجوع والعطش والبرد، إن مَنْ يعيش في مأمن من كل ذلك وله بعض الأمل في أن تتواصل حالته هذه في المستقبل ليقدر على منافسة نروس في الغبطة".[٧٤٦] فاكتفاؤنا برغباتنا الطبيعية يجعلنا نفوز باللذة الحقيقية، وإن كان أبيقور لا يعيب على الفرد الذي تستهويه الملذات الزائفة وغير الضرورية، إن كان مثل هذا السلوك لم يلحقه شعور بالألم، فالشيء المهم حقًا بالنسبة إلى كل فرد هو ما يغنمه من فائدة ومن منفعة من وراء إشباعه لرغباته واستجابته لشهواته، وذلك بتجاوزه اللحظة المعيشة وبتقديره لنسبة اللذات أو الآلام التابعة للّذات الحالة.[٧٤٧]

لما كانت اللذة هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف في الأبيقورية، فإن السعادة ليست هي غير هذه الغاية وذلك الخير، أي أن السعادة هي اللذة، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التى تدوم وتتواصل حاضرًا ومستقبلًا وتعبر عن الانسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والنفسية معًا.[٧٤٨] فاللذة أَلِفُ الحياة السعيدة وياؤها.[٧٤٩] ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة.[٧٥٠] فالسعادة لا تتم للإنسان إلا بالحكمة والتعقل.[٧٥١]

الفصل الخامس

المدرسة الرواقية

▪ تمهيد

تنسب الرواقية القديمة إلي زينون الذي ولد بمدينة كتيوم بقبرص (٣٣٦ –٢٦٤) وكان من أصل فينيقي وأتصف بطول القامة مع نحافتها وكان أسمر البشرة فكانوا يلقبونه بالنخلة المصرية وضرب أروع الأمثلة للقناعة فكان يقال: فى قناعة زينون، وقد تعلم الفلسفة على أقريطس الكلبى واستليون الميجارى وتأثر بطبيعيات هرقليطس ونظريته في النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير، وقد أخذ أيضاً بفكرة الاحتراق الكوني ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهي فكرة العود الأبدي التي قال بها نيتشه في العصر الحديث .

وقد بدأ زينون الفلسفة فى سن الثلاثين ويقال أنه عاش ثمانية وتسعين عاماً وعلم فى الرواق المنقوش الذي تنتسب إليه الرواقية، وكان أبيقور قد بدأ تعليمه بالحديقة قبل بدء تدريس زينون في هذا الرواق، ويقال أنه كان يتمشى فى الرواق أثناء إلقاء دروسه وكانت له مؤلفات فُقدت كلها لم يبق سوى عناوينها التي يذكر منها ديوجين لايرتوس فى الحياة وفقاً للطبيعة وفى الأنفعالات وفى الواجب والقانون والتربية اليونانية ومذكرات أقراطيس.

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الأحساس وماهيته في الطبيعة إلا إنه كان يتخذ أسلوب الشرقى أو صاحب الرسالة التى يبغى من سامعيه التسليم بها والإيمان به وقد كرمه الأثينيون كل التكريم وأمر أنتيجونوس حاكم مقدونيا ببناء تمثال من البرنز .

وقد خلف زينون على المدرسة كليانتس Cleanthes(٣٠٤ – ٢٣٢)، الذى ولد بمدينة أسوس وكان يعمل مصارعاً قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد إلي الأعمال المضنية ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون فقد كان يسقى الحدائق ويخبز العيش وقد وصفه زينون بأنه مثل اللوح الصلب يكتب عليه بصعوبة ولكنه يحتفظ بالكتابة التي تحفر عليه طويلاً وأعجب به لفضائله وأخلاقه السامية وعهد إليه

أن يخلفه على المدرسة ولكنه كان بطيء الفهم ولم يكن بارعاً في الجدل أو فى الرد على أعداء المدرسة لذلك كانوا يطلقون عليه اسم "الحمار" ولم يكن يغضب لهذا ويقول أنه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون، وله قصيدة مشهورة وجهها إلى زيوس لخص فيها أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق وفيها أيضاً نغمة صوفية تخلع على رواقيته التدين العميق.

أما ثالث فلاسفة الرواقية فهو كريزيبوس Chrysippe (٢٨٢–٢٠٤ ق.م) الذي ولد بمدينة صول، وأشتهر بمهارته الفائقة في الجدل وبلغت مؤلفاته ما يفوق سبعمائة مؤلف لم يوجد منها سوى عناوينها، وقال القدماء لو لم يوجد كريزيبوس ما وجدت الرواقية فهو موضح المذهب الرواقى المدافع عنه ضد جميع المعارضين ويعتبر المؤسس الثاني للمدرسة، وقد نسبت إليهم جميعاً فلسفة واحدة أتفقوا على خطوطها العامة ومبادئها الرئيسية غير أن صراعها مع المدارس الأخرى وخاصة المشائية والأكاديمية قد قلل إلي حد كبير من نزعتها التيقنية الدجماطيقية في عصرها الوسيط، فنجد مثلاً بوئثيوس من صيدون حول ١١٩ق،م، يقترب من رأى المشائية في نظرية الإله فيجعله مفارقًا للعالم ومكوناً من الأثير ولم يوافق على فكرة الاحتراق الكلي والعود الأبدى وقال بنظرية أبدية العالم كذلك خفف من مثالية الفلسفة الرواقية وإتجاهها إلي"الآباثيا " ومال إلي القول بضرورة المشاركة والتعاون بين المواطنين فطوع مذهبه الأخلاقى لظروف الحياة الأجتماعية لكى يناسب العقلية الرومانية التى كان على صلة بها إذ قضي فترة طويلة من حياته في روما وكان له تلاميذ من بينهم سيكيبيو الأصغر . والمؤرخ اليوناني بوليبيوس.

وأعظم تلاميذ بوئثيوس هو بوزيدونيوس من أباميا(١٣٥ –٥١ ق.م) وقد قضى فترة طويلة من حياته فى رحلات علمية أتاحت له فى النهاية الأحاطة بدائرة معارف عصره فقد قام برحلات عديدة إلي مصر وبلاد النوبة وأسبانيا وانتهى به المطاف إلى رودس حيث ألتقى بشيشرون وزاره بومبي ليعبر عن تكريمه للعلم الهلنستى فى شخصيه، وكان على صلة وثيقة بكبار شخصيات روما ويعد فى الواقع أعظم عقلية موسوعية ظهرت بعد أرسطو وأنصرفت عنايته للعلوم الطبيعية من طبيعة وفلك وجغرافيا إلى جانب عنايته بالفلسفة والتاريخ غير أن الأتجاه للغيبيات وخلط العلم

بالأسرار يتضح بشكل جلى فى مذهبه، وهو أمر لم يسلم منه العلم على الأطلاق طوال العصر الهلينستى، ومن أهم نظرياته فى الطبيعة أعتباره الشمس مصدر لقوة الحياة فى الوجود وتقسيمه العالم إلى قسمين رئيسين : العالم السماوى الخالد لما فيه من نفس عاقلة، وبين العالم الفاني لوجوده فى جسم مادى، وقال بوجود كائنات روحانية كثيرة تملأ الهواء وتصدر عن الشمس الإله الذى لا شكل له ولكنه يمكن أن يتخذ كل الأشكال .

أ- الوجود:

آمنت الرواقية بأن العالم وجد عندما حول الإله- الذي كان نارًا- جزءًا من نفسه إلى ماء، ثم تميزت فى هذا الماء العناصر الأربعة، فعنصران إيجابيان هما الهواء والنار، وعنصران سلبيان هما الماء والأرض، ومن هذه العناصر وجد العالم، وليس هناك إلا عالم واحد له صورة كروية، فهى أكثر الأشكال قبولًا للحركة، لا خلاء فيه؛ لأن كل أجزائه مرتبطة ومتداخلة فى تإلف وانسجام تام سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية.[٧٥٢] هذا العالم مؤلف من أجسام مادية قد أودع فيها حياة وقوة، فإذا حاز الجسم صفة من الصفات فذلك راجع إلى ماكمن فيه من مواد دقيقة كالغاز أو البخار، و الأجسام تستطيع أن تتداخل مع بعضها البعض، فالعالم لا خلاء فيه، كما أنه محوط بفضاء لانهاية له، واللاجسميات لا فعل لها ولا أثر، إنما الفعل للأجسام فقط.[٧٥٣] فالمادة هى الحقيقة الوحيدة فى المذهب الرواقي، فما يفعل وينفعل هو وحده الحقيقي.[٧٥٤] بل أن تعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل والانفعال، والأجسام وحدها هى التى تملك هذه القابلية.[٧٥٥]

لقد اعتقدت الرواقية فما يسمي بالتصور الدائرى، فكما ينشأ العالم عن النار(العنصر الأولى)، فإنه يستحيل إليها، فبعد عملية الحريق الكلى للعالم يتشكل عالم الأشياء العينية المفردة من جديد.[٧٥٦] فالعالم كما أن له بداية فهو أيضًا له نهاية ،إلا أنه لايكاد ينتهي حتى يعود من جديد.[٧٥٧] فإذا انقض على الوجود ١٨٠٠ سنة، مكررة ٣٦٥ مرة، أعنى حين لا يبقي على وجه الأرض ماء، عندئذ يقوم الإله- وهو النار- فينشر اللهب في الفضاء، وتلتهم النيران العالم كله، لكن هذا الاحتراق للعالم

يحصل فى هوادة من غير عنف، فهو ملائم للطبيعة موافق لنظام الكون، ولذلك سماه زنيون *Zenon* (*336-264B.C*) وكروسبوس " تطهير العالم"، أى إعادته إلى كمال حاله.[٧٥٨] وبسب التزايد المستمر المتلاحق فى الكتلة النارية يصل العالم إلى تلك الحالة التى كانت النار فيها –وحدها– هى العنصر الموجود.[٧٥٩] ثم تبدأ العناصر في الظهور– الهواء والماء والتراب– شيئًا فشيئًا، وبعدها تعود النار فتلتهم الكون بأسره– إن عاجلًا أو آجلا– بحيث يعود كل شيء إلى الحالة النارية من جديد؛ وليست هذه الرجعة فى نظر معظم الرواقيين هلاك ما ينتهي به كل شيء، بل هى ختام دورة واحدة، وستعود العملية نفسها من جديد فى دورة أخرى، ثم تعود وتعود إلى ما لا نهاية من الدورات، فكل ما يحدث الآن قد حدث فيما مضي، وسيعود إلى الحدوث من جديد، لا مرة واحدة، بل مرات لا حصر لها.[٧٦٠] فالكون الذى جاء إلى الوجود من " النار المقدسة" كان المفروض بعد دورة بالغة الطول أن يفنى ثانية فى احتراق كونى، وبعد ذلك تتكرر دورات مماثلة إلى ما لا نهاية.[٧٦١] لأن تسلسل العلل والمعلولات يسير في دائرة مفرغة ويتكرر إلى غير نهاية، وكل الحوادث مقررة معينة، ومن المستحيل على شيء ما أن يحدث على نحو يخالف ما حدث علىه، كما أنه يستحيل على شيء أن ينشأ من لاشيء، ولو حدثت أية ثغرة فى السلسلة لتمزق العالم.[٧٦٢] فتاريخ العالم عبارة عن سلسلة متعاقبة من الإيجاد و التدبير.[٧٦٣]

هكذا كانت النار في الرواقية تلعب دورًا مزدوجًا.[٧٦٤] فهى المادة الأولى التى يتكون منها كل شيء، ويعود إلىها كل شيء مرة أخرى فى دورات كونية متعاقبة بشكل أزلى؛ إذ أنه عندما تنتهى السنة الكونية الكبرى يفنى العالم أجمع فى الحريق الكونى، وبعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد.[٧٦٥] وهذا يعنى أن التجديد الأبدى للعالم الذى نعيش فيه يكون دائمًا مسبوقًا بحريق عظيم لا ينجو منه شيء ، وهذه الدورة اللانهائية من الحريق تتكرر بشكل لا نهائي.[٧٦٦] الأمر الذى يجعل وجود العالم شيء مؤقت، فهو يأتى من الإله ويعود إلىه مرة أخري.[٧٦٧] ومن هنا جاء قول الرواقيين بفناء العالم، لأنه مخلوق، وقد استدلوا على ذلك بما يلي: إذا كانت الأجزاء فانية فالكل فان؛ و أجزاء العالم فانية؛ لأنها متغيرة متحولة، إذن فالعالم فان، وإذا كانت بعض الأشياء قابلة للتحول إلى ما هو أسوأ، فهى قابلة للفساد، وهذا هو حال العالم، إذ يجف

ويرطب، فلقد نشأ العالم عندما تحول الجوهر بفضل الهواء من نار إلى ماء، ثم تحول جزؤه الكثيف إلى تراب، والدقيق إلى هواء، والخفيف إلى نار، ثم تولدت النباتات والحيوانات وجميع الأنواع الأخرى عن اختلاط هذه العناصر.[٧٦٨] كما أن فى الظواهر المشاهدة دليلًا على أن كل فرد من الكائنات مصيره إلى فناء، ويتبع ذلك حتما أن العالم فى مجموعه لن يشذ عن هذا القانون العام المحتوم الذي سيلقاه كل كائن حى.[٧٦٩] فالكون بحسب الرواقية ينقسم إلى مبدأين: الأول منفعل سلبي وهو الذى يشمل المادة، والثانى فعال نشط وهو الذى يشمل النار أو الحرارة، وهذه الفعإلة للنار تجعلها أصل جميع الأشياء.[٧٧٠]

لقد ميزت الرواقية بين عناصر الكون –الماء والهواء والنار والتراب– وبين المبادئ، فالمبادئ أبدية خالدة، تتفاعل لإيجاد عناصر الكون، تلك العناصر التى تفنى فى كل حريق، كما أن المبادئ عديمة الشكل فى حين تتخذ العناصر أشكال معينة.[٧٧١] إنهم ينظرون إلى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين: عنصر منفعل وهو المادة، وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها، ويقوم على نموها، وهذا العنصر الفاعل هو " نار عاقلة تسير فى أعمالها بحكمة" إنها نفس تبعث الحياة فى الأشياء، غير إنها ليست منفصلة عن هذه الأشياء التى تبعث فيها الحياة. إنها عناية منبثة موجودة فى كل مكان.[٧٧٢]

ب- النفس الإنسانية:

١. طبيعة النفس:

آمنت الرواقية بأن النفس الإنسانية –مثلها كمثل كل شيء حقيقي– ذات طبيعة جسمانية، إلا أنها شيء لطيف رقيق، فهى قبس من النار الإلهية الصادرة عن الأثير إلى أجسام البشر عند بداية خلقهم.[٧٧٣] أى نَفَس فطري منتشر فى كامل الجسد، باق فيه بقاء قدرته الطبيعية على التنفس.[٧٧٤] كما أنها قوة منظمة[٧٧٥] تنمو جنبًا إلى جنب مع البدن، وتتطور تدريجيًا مع الخبرات وصولًا إلى القوة الكاملة فى العقل[٧٧٦] وتختلف طبيعتها باختلاف التدرج من الجماد إلى النبات إلى الحيوان: فالنفس عند الجماد تكفل حفظ حالته، وعند النبات مبدأ غذائه ونموه، وعند الحيوان مبدأ إحساسه وحركته،

وبعبارة أخرى يقال: للمعادن " حالة"، وللنبات" طبيعة"، وللحيوان نفس، وللإنسان نفس.[٧٧٧] وعلى الرغم من أن هذه النفس ذات طبيعة جسمية، وهى تتكون مع الجسم ، إلا أنها تختلف عن الجسد فى أن مادتها أنقى وأنبل؛ لكونها جزء من النار الإلهية.[٧٧٨] هبطت إلى البشر عند خلقهم، ثم انتقلت عبر الأجيال.[٧٧٩] فكانت فى الأب مجرد نَفَس نارى، وفى لحظة الميلاد يبرد ذلك النَفَس النارى بفعل الهواء، ويقسو كالحديد المسقى ويصير هو نفس الحيوان.[٧٨٠]

وتنتظم تلك النفس فى الرواقية فى أجزاء ثمانية لكل جزء مكانه ووظيفته: فخمسة أجزاء للحواس، وجزء للتناسل، وجزء للنطق والتفكير، وجزء للرياسة والتدبير وهو أهم أجزاء النفس، وتنتشر حوله الأجزاء السبعة الأخرى، وهو مصدر الأفكار والإحساسات.[٧٨١] وتنتقل إليه كل الإحساسات التى تؤثر فى سائر أجزائها بالتدرج.[٧٨٢] هذا الجزء يكون خلوًا من الآثار كصفحة بيضاء عند الميلاد، وتزداد الخبرات والتجارب فيه باطراد مع نمو الإنسان.[٧٨٣]

٢. علاقة النفس بالبدن:

آمنت الرواقية بأن الإنسان كائن ثنائى يتكون من النفس والبدن، وأن النفس متصلة بالبدن، واتصالها هذا يجعل منها جسمًا، ورغم كونها جسمية إلا أنها مبدأ الحياة عند الإنسان وهى أيضًا مبدأ حركاته وأفعاله، ولكونها صادرة عن النار الإلهية، فهى أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء.[٧٨٤] تحفظ الجسم من التفكك.[٧٨٥] إنها خليط من الهواء والنار، تتأثر بالبدن وتؤثر فيه.[٧٨٦] فتتألم لألمه، كما يتأثر هو بما يصيبها من قلق أو اكتئاب.[٧٨٧] كما أن هذه النفس يمكنها الانفصال عن البدن.[٧٨٨] خاصة أن الرواقية تنكر فكرة تحلل الأجسام، وترى بأن الجسم الواحد يمكنه أن يتوحد مع جسم آخر –تمامًا– دون أن يصبحا مادة واحدة.[٧٨٩] كما تعتبر البديهية القائلة بإن الجسمين لا يمكن لهما أن يشغلا نفس المكان فى نفس الوقت، بديهية صادقة، فالجسم يمكنه أن يتحرك خلال جسم آخر.[٧٩٠]

هكذا جعل الرواقيون النفس كيانًا واحدًا هو العقل، وجعلوا هذا الكيان يلعب فى الإنسان نفس الدور الذي يلعبه العقل الإلهي فى الكون، فهو المبدأ المسيطر، وهو قبس

مادى من العقل الإلهي، وكما ينفذ العقل الإلهى ويسير الكون كله، كذلك العقل البشري أو البنيوما Pneuma ينفذ ويتخلل البناء الباطنى للإنسان، ويصدر الأوامر بكل الأنشطة، لذا فإذا كان الإله نفس الكون، فإن النفس البشرية إله داخل الجسم البشري.[٧٩١] فهى حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويتماسك، وتكون له وحدة سواء كان جمادًا أو حيوانًا، وهذه البنيوما هى أساس نزعة الرواقيين الحيوية فى الوجود.[٧٩٢]

٣. التطهير:

احتقر الرواقيون الأهواء واعتبروها مخالفة فى جوهرها لمنطق العقل مطالبين بالخلاص منها وابادتها بقدر الإمكان.[٧٩٣] ورأوا أن السعادة الحقيقية تكمن فى التحرر من الاضطرابات والتمتع بالهدوء والاستقلال والسلام الداخلى.[٧٩٤] هذا ما سموه بالأباثيا – إماتة الشهوات والأهواء وإنعدام الشعور– واعتبروا الحياة حربًا أو معركة يشنها العقل؛ لإماتة تلك الشهوات و إبادة الأهواء، ومحوها من الوجود.[٧٩٥] فليست الشهوات سوى أمراض للعقل نفسه.[٧٩٦] لذا فقد رأت الرواقية بأنه على الشخص أن يمتاز بثلاثة أمور كلها أخلاقية، هى التحرر من الأهواء، وعدم الخضوع للأفراح والأحزان، والاستسلام لقانون القضاء، فإذا تيسر لأحد أن يملك زمام نفسه على هذا النحو، فهو الحكيم الرواقى؛ لأن الحكيم الرواقى هو من يصبر على أحداث الزمان، ويرضى بما يجرى علىه ولا حيلة له فيه من العطاء أو الحرمان، وهذا شئ ليس من إلسير أن يتقبله كل إنسان.[٧٩٧] كما أنه يخضع للقوانين العامة التى تسير علىها الكائنات على السواء، ويتقبل كل ما يحل به من سراء وضراء بنفس راضية وعزيمة لا تجعله يحيد عن القيم التى يؤمن بها، ويتحلى بمثلها، وكأن الآلام التى يمر بها ما هى إلا تجارب قاسية وظروف اضطرارية تؤدى فى النهاية إلى ضبط النفس، وكبح جماحها حتى تزول تلك الآلام، وتمر بدون رواسب تذكر، كما أن الرواقى الحقيقى هو من يكون منطقيًا، وعالمًا طبيعيًا، ومائلًا للخير، وهو من يجعل الأخلاق تقود الحوادث والسلوك، ويحتقر الجانب الحسى فى الطبيعة البشرية، ويتطلع إلى مفاهيم علىا يوجه نحوها سلوكه، فإن فعل هذا حقق إنسانيته، ومجد كرامته، وارتقى بنفسه إلى إنسان متكامل تلتقى فيه جميع الفضائل والمفاهيم الخالدة.[٧٩٨]

هكذا رأت الرواقية ضرورة العمل على قمع الأهواء، ووأد الشهوات، ومحاربة اللذات، والإشادة بحياة الزهد والحرمان؛ تحقيقًا للسعادة.[٧٩٩] كما رأت أن الطريق المؤدى إلى حياة طيبة هو الإيمان بالعقل وحده، وعدم الثقة فى الانفعالات البشرية؛ لأن المشاعر تجعلنا باستمرار تعساء.[٨٠٠] في حين أن الاهتمام بالأمور الإلهية ينتج عن تحول النفس واهتدائها إلى الحكمة.[٨٠١]

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة الرواقية قد جمعت بين فكرتين متناقضتين، فكما أنها حضت على أن لايفر الإنسان من القيام بواجب من واجباته، فإنها أجازت للحكيم أن يتلخص من حياته وأن يتصرف فيها بكامل حريته.[٨٠٢] واعتبرت الانتحار فكرة جيدة وخيار معقول خاصة فى الظروف الصعبة.[٨٠٣] لاعتقادها بأن الإنسان إذا انتحر لما قضى على شيء ذى قيمة.[٨٠٤]

٤. مصير النفس:

اعتقدت الرواقية بأن النفس الإنسانية صادرة عن أصل إلهي، وأنها بعد الموت تندمج فى الكتلة الإلهية فى النار المقدسة.[٨٠٥] لذا فمن الصعب أن يكون هناك خلود شخصي فى المذهب الرواقي، فالرواقيون يوافقون على أن الأنفس جميعًا تعود إلى النار الأولية فى الاحتراق العام. [٨٠٦] وإن كانوا يختلفون حول ما إذا كان هذا البقاء ينطبق على الأنفس جميعًا أم على نفوس الأبطال فقط.[٨٠٧] لقد نظرت الرواقية إلى الإنسان على أنه مكون من جزئين: هما النفس والبدن، وباعتبار نفسه جزء من النار العاقلة التى تسير العالم، حتى إذا فارق الحياة عاد جسمه إلى المادة وفنى فيها، وعادت نفسه إلى هذه النار وامتزجت بها.[٨٠٨]

ولم تنشغل المدرسة الرواقية بمصير النفس بعد الموت إلا قليلًا، لأنهم عامة لا يعتقدون فى الخلود الشخصى، والإنسان عندهم مركب من نفس هي جزء من العقل الكلى، ومن جسم مكون من أربعة عناصر، وعند الموت يرتد كل من هذه الأجزاء إلى الكل الذى صدر عنه.[٨٠٩] وإن كانت النفوس تأخذ وقت معين حتى تلهتم النار كل شيء.[٨١٠] وتفنى في الاحتراق الأخير الذى تفقد فيه وجودها المتميز.[٨١١] لذا فيجب على المرء أن يفكر في الحياة باعتبارها شيئًا أعارنا الإله إياه للاستخدام المؤقت

فحسب، وهي تشبه في هذا مأدبة يحتل المرء فيها مكانه المتواضع، وحينما يقبل الموت فعلينا، أن نغادر مأدبة الحياة في هدوء ولباقة معربين عن شكرنا للإله لدعوته لنا للمشاركة فيها.[٨١٢]

هكذا كان مصير النفس في الرواقية مرتبط بمصير كل شيء في هذا العالم، فهي لا تفنى بعد الموت وإنما تتحول إلى شيء آخر، وتظل في هذه التحولات فترة معينة حتى تفنى تمامًا عند الاحتراق الكلي.[٨١٣]

ج- الألوهيـــــة:

١. طبيعة الآلهة:

كانت الفلسفة الرواقية من الفلسفات المادية التى ترى أن أى شيء في الوجود مادى بما في ذلك الإله الحاضر في كل مكان الذى هو النـار الإبداعيـة.[٨١٤] ذلك إيمانًا منهم بأن الشئ لا يكون حقيقياً مالم يكن جسمانيًا، فكل علة هي عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له.[٨١٥] لأن غير الجسماني لا يمكنه أن يتأثر بالجسماني.[٨١٦] لذا رأت أنه ما من موجود إلا وهو مادة، إلا أن المادة لا تقوم وجوداً، ولا تقدر على الحركة إلا بقوة تمسكها وتضبطها وهي العقل الذى هو عبارة عن نوع من المادة أرق وألطف من المادة المدركة بالحس، له قوة محركة بالعالم عندهم، كالحيوان الواحد جسده هذا المحسوس المتحيز ذو الأبعاد، ونفسه العقل، أي القوة المحركة وهو الإله، ذو الطبيعة النارية، وهو نار عاقلة ممتزج بالمادة امتزاج الحرارة الغريزية بأعضاء الحيوان، فمن سريانه وحلوله في جسد العالم تحصل الحركة والحياة، وما نشاهده من عجيب النظام، وارتباط العلل بعضها ببعض، وتوجه الموجودات إلى غاية عقلية.[٨١٧] هى العلة الإيجابية النشطة الموجودة وراء توجيه وتدبير الأشياء جميعًا، حتى لو لم يكن مبدأ شخصيًا، فهو فكرة تتخلل جميع الأشياء.[٨١٨] إنه عقل، ونار نشطة، تنتج العالم، وتحتوى على جميع القوانين التى تنتج البذور الأولى للأشياء.[٨١٩] ولما كان الإله هو علة الأشياء، فهو إذن كسائر العلل له مادة قد يتصل بها اتصالاً وثيقاً، ومادته هي العالم، والإله نفس هذا العالم، فهو نفس ناري لا صورة له، يتخذ صور الأشياء كما يشاء.[٨٢٠] أي ليس له

هيئة معينة بل إن ألوهيته تظهر في استطاعته أن يتخذ –إذا أراد– أية هيئة من الهيئات.[٨٢١] إنه يملك ذكاء ولا يملك شكلاً، وهو قادر على التحول إلى ما يشاء واتخاذ الشكل الذي يشاء.[٨٢٢] فهو أبو الكائنات كلها، وما الآلهة المتعددة في دين الجماهير سوي أسماء مختلفة أطلقتها على الإله الواحد.[٨٢٣] والكون كل يؤلف جوهره.[٨٢٤]

هكذا كان الإله عندهم جوهرًا ماديًا، وماديته مادية ديناميكية وليست ميكانيكية، فهو يشمل جميع الخصائص العقلية والروحية التى تتخلص في الفكر والإرادة، أو في مصطلح " نشاط العقل".[٨٢٥] إنه المبدأ الفعال الذي يحتوي داخل ذاته على صورة فعالة نشطة لجميع الأشياء التي يمكن أن توجد، وهذه الصور أو الأشكال هي البذور الكامنة.[٨٢٦] إنه النار البدائية أو المصدر الأصلى لكل شيء، وهذه النار أبدية أزلية، تمتلك النشاط والفكر والإرادة.[٨٢٧]

بهذا اختلفت الرواقية مع أرسطو في موضوع المادة والصورة، فعلى الرغم من الاتفاق على التمييز بينهما، إلا أنها رأت أن هذه الصورة هى أيضًا مادية، ولكنها من مادة أدق أطلقت علىها اسم التنفس (الهواء) منها تُصنع النفس البشرية والعقل، وكذلك الهواء.[٨٢٨] الذي يمثل الأساس المادى للوجود وانتشار العقل الإلهى، كما أنه الشيء المادى الذى يحقق تماسك الأجسام، وغيرها من الكائنات الحية؛ وذلك لأنه موجود في كل مكان في العالم، مما يجعله يعمل على وحدة الكون كله.[٨٢٩]

هكذا اختلط مفهوم النار عند الرواقيين بمفهوم الإله؛ لأن النار تسيطر في نظرهم على كل شئ، فهي العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع الأحداث المستقبلية، وهذا العقل هو الذي يدبر الأمور، و(القدر) الذي يحكم الأشياء، ويربط العلل بالمعلولات على مقتضي نواميس ثابتة لا تتبدل، وهو أخيراً (العناية) التي تضع كل شئ في العالم على خير ما يمكن أن يكون.[٨٣٠]

٢. أدلة وجود الإله:

قدمت الرواقية عديد من الأدلة والحجج ذات الأهمية التاريخية على وجود الإله، حاولت من خلالها إظهار قوة العقل البشري في حل مشكلة التوحيد، كما أنها تلمس جذور الإيمان بالإله.[٨٣١] ولقد جاءت تلك الأدلة على النحو التالى:

❖ **دليل الحركة:**

حاول الرواقيون أن يبرهنوا على وجود الآلهة انطلاقًا من حركة العالم، فالعالم يتحرك ولا أحد يمكنه أن يشك فى ذلك، وهو يتحرك إما بطبعه، أو بالمشيئة، أو بدافع دوامة ضرورية، إلا أن الفرضية الأخيرة غير معقولة؛ لأن الدوامة إما أن تقوم على النظام وإما على الفوضى، فإذا قامت على الفوضى تعذر علها تحريك الأشياء بنظام، أما إذا حركت الأشياء بنظام وانسجام كانت إلهية وخارقة للعادة، إذ لو كانت من غير طبيعة الآلهة وغير مالكة للذكاء لما استطاعت أن تحرك العالم كله بنظام تام، ولو كانت كذلك، لما كانت دوامة حقًا، لأن الدوامة تقوم على الفوضى وسرعان ما تزول، ولذلك فإن العالم على عكس ما قال ديمقريطس لا يتحرك بفعل دوامة ضرورية، وإنه لا يتحرك أيضًا بفعل طبائع غير قادرة على التصور، لوجود طبائع ذكية في هذا العالم وهى أرقي منها، وعلى هذا الاعتبار فإن للعالم طبيعة ذكية تحركه بانتظام، ولا تعدو هذه الطبيعة الذكية إلا أن تكون الإله بعينه، كما أن كل جسم يتركب من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعى لعنصر رئيسي، كالذي يوجد فى القلب أو الدماغ أو فى عضو آخر من أجسادنا، أو كالذي يوجد في النبات حالًا في جذورها أو أوراقها، فلما كان العالم يتألف من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعي، كان لابد له من مبدأ رئيسي يحركه، وليس هذا المبدأ غير الطبيعة المؤلفة للكائنات والتى هى الإله بعينه، إذن فالإله موجود.[٨٣٢]

❖ **دليل الإجماع:**

من أشهر الأدلة التى اعتمدت علها الرواقية في إثبات وجود الإله هو دليل الإجماع، وهو يقوم على أن الناس فى كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، فوجودها فكرة مغروسة فى النفوس، ويبدو أن قيمة هذا الدليل ترجع إلى النظرية الرواقية فى المعانى الفطرية، فيكون جوهر الدليل كالآتى: إن عقل كل إنسان شبيه فى أصله بالعقل الكلى، ولذلك يولد الناس جميعًا حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادًا لتفسير ما

وراء ملكاتهم العقلية، فيفترضون فاعلًا حيًا عاقلًا، إذن فالاعتقاد بالآلهة معنى من تلك المعانى الفطرية الشائعة.[٨٣٣]هذا بالإضافة إلى أن إيمان الرواقية بالتكهن والتنجيم والغيب جعلهم يعتقدون فى أنه لا شيء يمكن أن يتكهن به ما لم يكن موجودًا. لذا فالإله موجود.[٨٣٤]

❖ **دليل العناية:**

كانت العناية الإلهية فى نظر الرواقية تتناول الكليات والجزئيات، فالإله عندهم هو العناية والقدر، من حيث أن كل الأشياء تصدر عن النار الأولية وفقًا للقانون، وتستنبط العناية من طبيعة الإله ذاته، من حيث أنه يحفظ العالم، وهى ليست إرادة تضاف إليه فتجعله قادرًا، إنها التعبير نفسه عن الماهية الإلهية، والآلهة تحيط علمًا بكل شيء، لأنهم هم الذين نظموا كافة الأشياء.[٨٣٥] فأى مكان لابد له من مسئول ومدبر، وهذا الكون لا يمكن أن يكون خاضع للمصادفة، بل لابد له من مسؤل عنه ومدبر له.[٨٣٦] ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يشيد ما علمه العالم من نظام بديع، فينبغي علينا أن نقبل فيما وراء هذا العالم وجود موجود عاقل قادر على الإيجاد، هو الإله، فمعرفتنا بنظام العالم وجماله من حيث هما من صنع العناية الإلهية هو أساس الاعتقاد بالإله، ويلزم عن تأمل العالم أن نقرر أن عقلًا إلهيًا قد أحكم تدبيره، وأنه يسهر على مصلحة الموجودات جميعًا وأن هذا العقل الذى أوجد الأشياء هو فوق العقل الإنسانى القاصر.[٨٣٧] لأن الإنسان عاجز عن أن يصنع الأشياء التى في العالم، لما لها من نظام ، فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن عاقل يفوق البشر ذكاًء وسلطة، وليس هذا الكائن شيئًا آخر غير الإله.[٨٣٨] فالعناية الإلهية فى الرواقية ضرورة يمتاز بها الكون الذي نحن جزء منه.[٨٣٩]

❖ **دليل المنفعة:**

زعم الرواقيون من خلاله أن وجود الإله منفعة، وذكروا بأنه من العقل أن نمجد الآلهة، وليس من العقل أن نمجد اللاوجود.[٨٤٠] فالاعتقاد بوجود الآلهة منفعة كافية لإثبات ذلك الوجود، ولقد استخلص كرسبوس وجود الآلهة من أن الناس يقيمون لهم

الهياكل والمعابد وهو يصوغ ذلك الدليل في صورة عجيبة فيقول : " إذا كان هنالك معابد، فهنالك آلهة".[٨٤١]

٣. علاقة الآلهة بالبشر:

إن الجانب الذي أثرت فيه النظرية الرواقية فى الألوهية أعظم تأثير كان مذهبها فى الغائية، الذي كان يري فى كل شيء علامة على سيطرة العناية الإلهية.[٨٤٢] فالعناية الإلهية هى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات.[٨٤٣] وكل ما يحدث فى الطبيعة هو تعبير عن تلك العناية الإلهية.[٨٤٤] ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون فى القول بإن هناك عناية إلهية سائدة لتنظيم كل شيء على أتم وأحسن ما يكون.[٨٤٥] فكل حركة فى الكون إنما تنبنى عن حكمة عإلية، لا محل معها للمصادفة [٨٤٦] فالإله قوة مدبرة تضع للكون خطته وترشده بعقلها الأعلى، وتنظم أجزاءه كلها؛ لتؤدى أغراضًا تنطبق على العقل، وتجعل كل شيء فيه يعود بالنفع على الأفاضل من الناس.[٨٤٧] وهو وحده الذي يتمتع بالكمال، وما هذا إلا لأن كل شيء فى العالم يدين له بكل ما يمتلكه من صفات و حركات و حياة.[٨٤٨] فهو كائن كلى القدرة، قائد للطبيعة، ويحكم على كل ما فى الوجود بالقانون، ويصدع بأمره كل ذلك العالم الذي يدور حول الأرض، فيذهب حيث يأخذه مسلمًا له طواعية.[٨٤٩] والقدر المحتوم ما هو إلا اسم آخر للعناية الإلهية، فهما شيء واحد لا غير، نسميه قدرًا بالنظر إلى التسلسل والترابط الضرورى للأحداث الطبيعية، ونسميه عناية بالنظر إلى الكائن الإلهى المدبر لهذه الأحداث.[٨٥٠] فكل شيء راجع إلى علة العلل الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل، فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق، بل كله فى قبضة الإله، مجبور الوجود، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التى اقتضاها العقل الإلهى.[٨٥١] الذى يمثل فى النظام الرواقي البداية والوسط والنهاية.[٨٥٢]

لقد رأت الرواقية أن رأى أبيقور الذي يذهب إلى أن إيجاد العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافي السعادة الإلهية رأى منافي للحقيقة؛ فليس الإله من العاطلين، بل إن طبيعته هى النشاط الأسمي، وهو يحدث الأشياء ويدبرها ويهديها إلى الخير دون أى مشقة أو عناء.[٨٥٣]

هكذا اختلف إله الرواقية عن اللامبالاة التى كانت فى صورة الصور عند أرسطو، وعن مثال الخير الأفلاطونى، فكان عقلًا يحيا في مجتمع البشر، يعنى بأمورهم ويصرفها، ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم، بل كان يسري في كل أجزائه ويتجلي فى النظام، والتدبير الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى بها، ومن هنا فقد جاء إيمانهم بالعناية الإلهية، واعتقادهم بأن لكل شيء غاية وحكمة.[٨٥٤] فالإله صمم العالم من أجل راحة البشر.[٨٥٥] ولما كان الكون واحد، وله مدبر واحد ينظمه، فإن طريق السعادة الوحيدة أمامنا اتباع النظام الإلهى المفروض لهذا الكون والذى يحدد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله.[٨٥٦]

٤. مصير الآلهة :

لقد آمنت الرواقية بخلود الآلهة وقد ظهر ذلك فى قصيدة كليانتس Cleanthes خليفة زينون التى وجهها إلى زيوس قائلًا: " تحية لك أعظم الخالدين، أيا زيوس أيها المعبود بألف اسم، على كل مخلوق أن يصلي لك، فهذاالعالم الكبير الذى يدور حول الأرض يتحرك بإرادتك، ويطيع أوامرك أيها الإله الرحيم كل شيء يحدث بمقدرتك، ولا شيء يحدث فى السماء الأثيرية ولا فى البحر إلا بقدرتك".[٨٥٧] فالإله في الرواقية على عكس جميع الجواهر الأخرى، لا يعرف النشوء والفساد، فهو مدبر العالم ومدبر الأشياء التى تنحل إلىه جميعًا بعد مرور حقب من الزمان لكى تنشأ عنه من جديد.[٨٥٨] إنه الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعًا.[٨٥٩]

هكذا كانت الرواقية تفرق بين العناصر وبين المبدأ الذي نشأت عنه تلك العناصر، فالمبدأ كان موجودًا قبل وجود العناصر، وسيبقي بعد تحللها.[٨٦٠] كما أن الحريق الذى يتحول إلىه العالم هو الإله.[٨٦١] لذا لم يكن فى المذهب الرواقي إلا الإله الأعلى وحده، الذي هو العقل الحاكم للكون والنفس الصانع للحياة، أو على الأخص هو النار التى يخرج منها الكل ثم يعود إلىها دوريًا.[٨٦٢]

الأخلاق في الرواقية:-

- **أولًا** : **الخير وعلاقته بالطبيعة**:

لقد عرفت الرواقية الخير على أنه النافع، أو ما لا يختلف عن النافع، وقصدت بالنافع الفضائل والأعمال الصالحة، وما لا يختلف عن النافع كالصديق الطيب، وكان للخير فيها ثلاثة معان، **أولًا:** ما يكون مطية للفوز بالنافع؛ و**الثاني:** ما يكون سببًا بالعرض في حصول النافع، وعلى هذا الاعتبار فإن الفضائل ليست وحدها الخيرة، بل الأعمال الموافقة لها خيرة أيضًا مادامت محققة للمنفعة؛ و**الثالث:** ما يكون نافعًا، أي الفضائل والأعمال الصالحة والأصدقاء والطيبون والآلهة والملائكة(٨٦٣). فالمفضل هو اللفظ الذي نطلقه على الشيء الذي يكون ملائمًا بذاته للطبيعة أو مساعدًا على ذلك، بحيث يكون هذا الشيء جديرًا بالاختيار والتقدير، وعلى ذلك فلما كان السلوك الملائم لدوافعنا الأولي أن نختار ما كان في ذاته وبذاته ملائمًا للطبيعة وأن نستبعد ما كان مناقضًا لها، فإن واجبنا الأول أن نحافظ على هيئتنا الطبيعية، بأن نقدم على الأمور الملائمة للطبيعة ونتحاشي الأمور المناقضة لها، فعن مثل هذا الاختيار ينشأ ويتحدد لأول مرة ما يمكن أن نطلق عليه بحق اسم الخير(٨٦٤).

لقد أكدت الرواقية على أن الخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى، وهو ممدوح لذاته، أما هي فلا تمدح مستقلة عنه(٨٦٥). إنه مطلق بطبيعته؛ يكفي ذاته بذاته (٨٦٦). يتم اختياره بالإرادة(٨٦٧). ويتمثل في الحياة الطيبة أي الحياة المنسجمة مع الطبيعة، وتجنب ما يناقضها(٨٦٨). فالطبيعة دائمًا ما ترشد الإنسان إلى الخير(٨٦٩). وحياة الفرد خيرة مادامت متوائمة معها، لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة، كما أن الحياة الإنسانية لا تكون في نغم واحد مع الطبيعة، إلا إذا اتجهت إرادة الفرد نحو غايات هي من بين الغايات التى تنشدها الطبيعة(٨٧٠).

هكذا آمنت الرواقية بأن أساس الحياة الأخلاقية هو نوع من الاختيار العفوي الذي تحملنا عليه نوازعنا لما هو نافع من الأشياء لبقائنا؛ فالغاية هي أن نحيا ونختار عن تبصر وبملء إرادتنا الأشياء الموافقة للطبيعة الكلية(٨٧١). أي أن يوجه الإنسان أفعاله حسب ما يتوافق مع قوانين الطبيعة ويناسبها(٨٧٢). فالسلوك الجيد في الرواقية

سلوك تقيد بالطبيعة، أما مصدر الألم والأسى فيرجع إلى أفكارنا، بل إلى أحكامنا على الأمور، فالأعرج لا يألم من عاهته إلا إذا اعتبرها نقصًا، أما إذا بدّل الأعرج حكمه على العرج فلن يتعرض للألم، بل يرضى بما أراد له القدر، ومن هنا يأتى الشعار الرواقي الشهير: لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد، بل أرد ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة(٨٧٣). فالإنسان في الرواقية كما وصفه كليانتس(*Cleanthes (331-232 B.C)*) مثل الكلب المربوط في عربة، إن لم يختار الجري فسوف يجر جرًا (٨٧٤).

لقد فرق الرواقيون في الخير بين أنواع ثلاثة من الأشياء المحايدة أخلاقيًا: **أولها:** الأشياء الموافقة للطبيعة، والتى تعتبر بالتالي ذات قيمة، وهي مرغوب فيها وتفضل لذاتها وليس كوسيلة لشيء آخر، **وثانيها:** الأشياء المعارضة للطبيعة، وهي بالتالي لا قيمة لها، وينبغي اجتنابها، **وأخيرًا** الأشياء التى لا هي بذات قيمة ولا هي بغير قيمة، وهي المحايدة بالمعنى الدقيق(٨٧٥). وكانوا يدعون إلى الإقبال على الأمور الموافقة للطبيعة إذ هي الجديرة بالتقدير، بينما عكسها ليس جديرًا بذلك؛ أما الأمور الحيادية فلم يهتموا بها إطلاقًا(٨٧٦).

لذا فقد جعلوا مثلهم الأخلاقي الأعلى قائمًا في العيش وفقًا للطبيعة، وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفقًا للعقل، فالإنسان حين يحيا وفقًا للعقل، إنما يحيا وفقًا لقانون الطبيعة الذي يحكم العالم(٨٧٧). فالكون ليس محكومًا بالقانون فحسب، بل بقانون العقل أيضًا، والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع(٨٧٨). كما أن عمله سيكون تابعًا لأهم جزء من طبيعته وهو العقل(٨٧٩). الذي به يمكننا أن نحيا على وفاق مع أنفسنا كما نحيا أيضًا على وفاق مع العالم أجمع(٨٨٠). فبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى وتابع لها، فيضع الحكمة والخير في مطابقة إرادته للإرادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشرور، فإن هذه الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التى تشتهيها، أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه(٨٨١). كما أن الإنسان الذي يتبع طبيعته

العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر، مع العلم بأنه لا يملك بأي حال من الأحوال عصيان قوانين الوجود ولكنه–ككائن عاقل– هو الوحيد الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك من أجل تحقيق السعادة لنفسه(٨٨٢). فمن يعرف ماتتجه إليه طبيعته ويعمل حسبما تقتضي، يكون قد حقق الحياة التى يريدها من ناحية، وسار في حياته منسجمًا مع الطبيعة من ناحية أخرى(٨٨٣).

هكذا ومهما تعددت الصيغ التى يستعملها الرواقيون في تحديدهم لمعني الخير، فإنهم يتفقون جميعًا في أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك الجيد– وهو السير الموافق للعقل– يجب أن يكون السير على ماتقتضيه الطبيعة، فالمبدأ الأول الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ماتقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأن ما يحدث في الطبيعة هو ضروري عقلًا وتجربة، أو حسًا، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضي العقل وبمعني آخر السير بمقتضي الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد(٨٨٤).

لذا فقد كانت الوظيفة الحقيقة للإنسان في الرواقية هي أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله، أى أن يحيا وفق الطبيعة والعقل، وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلًا أساسيًا يهدينا إلى التمييز بين ماهو موافق لها وما هو مضاد، فنحن نطلب ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا بالطبع عملًا بهذا الميل الأولى(٨٨٥).

لقد كانت نواميس الطبيعة عند الرواقيين ضرورية لا تتبدل، يرون فيها أثرًا من آثار الحكمة العالية، ومظهرًا من مظاهر العقل الكلي الكامل، ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنه التجارب هي بمثابة معرفتها على ما هي عليه أي من حيث هي ضرورية، والعقل الإنساني إذ يدرك هذه النواميس إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلي الشامل(٨٨٦). وإن كان اتباعه لهذا القوانين ليس عملًا إلا يفرض عليه قسرًا كحركة الآلة إلا أنه يشعر بسلوكه وأفعاله، وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعوري حي(٨٨٧).

لذا فقد أوجبت الرواقية على الإنسان أن يعمل من ناحية على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع أعني على قوانين الطبيعة التى تحكم العالم، ومن ناحية أخرى على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق، أي حسب أهم شيء في طبيعته وهو الجزء العاقل، فيسير على حسب ما يرشد إليه العقل خاضعًا لقوانين العالم، فتكون حياته كلها حياة أخلاقية(٨٨٨). وهذا ما كان يفعله الحكيم الرواقي بمحاولة التوفيق بين طبيعته الخاصة والطبيعة الكونية العامة، أي أن يحاول تطبيق المقولة الشهيرة لزينون *Zenon of Citium* (*336-264 B.C*) وهي محاولة أن يعيش الإنسان وفقًا للطبيعة، ويحاول التصدي لأي فروق عائقة بين طبيعته الخاصة والطبيعة الكونية *Cosmic Nature* (٨٨٩). فالحكيم هو مَنْ يستوعب المبادئ الكونية جيدًا ويطبقها(٨٩٠). فتسير حياته كلها وفقًا لما يسمونه العقل الصريح أي العقل الشامل أو الكلي، فيصبح حاصل على الحرية والبهاء والغنى وسائر الفضائل الأخرى، فضلًا عن كمال المعرفة، متحرر من الرغبات ومن المطالب الذاتية ومن الحزن، يقبل كل ما يأتى به القدر من أحداث، أما الرجل الجاهل الخبيث *malicious* فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير(٨٩١). على العكس من الحكيم الذى يخضع كل حياته لحياة العالم ويعد نفسه ترسًا من تروس الدائرة(٨٩٢). ويؤمن بأن المرء ما هو إلا جزءٌ صغير من العالم الأكبر(٨٩٣). فيعيش كإله بين البشر متوافقًا ومنسجمًا انسجامًا تامًا مع قوانين الطبيعة(٨٩٤).

لقد أكدت الرواقية على أن صحة الفعل الأخلاقي تتوقف بشكل رئيس على مدى موافقته لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعنى أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري علىه نظام الطبيعة، فكأنه وسيلة إذاً لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أى أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي، ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم علىه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخري الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هو تحقيق قانون طبيعي، فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذًا أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق(٨٩٥).

فإذا كان خير الإنسان في اتباع قوانين الطبيعة، فما هى فضيلته؟ وما علاقتها بذلك الخير؟

- **ثانياً: علاقة الفضيلة بالخير**:-

لقد صار الرواقيون على نهج سقراط في تعريفهم للفضيلة فأقروا بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، إلا أنهم تميزوا عنه في أنهم فهموا المعرفة الأخلاقية التي هى أساس الفضيلة، وأكدوا على أن هذه الفضيلة تقوم على العقل والإرادة معًا [٨٩٦]. فهي تعتمد بشكل كبير على معرفة قيمة الشيء، وعلى الوعي بأن هذا الشيء صالح للفرد وللمجتمع [٨٩٧]. أي أنها القدرة على التميز بين ما ينبغي على المرء فعله وما ينبغي علىه تجنبه[٨٩٨]. فهي انسجام النفس مع ذاتها طوال الحياة[٨٩٩]. واستعداد يتوافق مع العقل، مرغوب فيه في ذاته ولذاته، لا بسبب أي خوف أو رجاء أو أي باعث خارجي[٩٠٠]. ليس لها موضوع خارجي تتوجه إليه، ولكنها تنتهي عند نفسها وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة، ولا تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هي الغاية، تُشتهى لذاتها، فهي كاملة منذ البداية تامة في جميع أجزائها[٩٠١]. إنها حالة نفسية من شأنها أن تسبغ على الحياة كلها صفة الانسجام الذاتي[٩٠٢].

لقد آمن الرواقيون بأن الفضيلة هي وحدها الخير، والرذيلة هي وحدها الشر، وأن الإنسان يتمسك بها من أجل الواجب، وهي لا تقوم إلا في الإرادة التى تتصاع لحكم العقل[٩٠٣]. والتطابق مع الطبيعة بالنسبة للإنسان يعنى الحياة وفقًا للعقل السليم [٩٠٤]. لأن الفضيلة تعني أن يحيا الإنسان وفقًا للعقل، ولما كان العقل جزءًا من الطبيعة، كانت فضيلة الإنسان في أن يحيا وفقًا لقوانين تلك الطبيعة[٩٠٥]. وهذا لا يعني سوى اتفاق إرادة الفاعل مع الإرادة الكلية[٩٠٦]. لأن طبيعتنا البشرية ما هي إلا جزء من تلك الطبيعة الكلية[٩٠٧]. فالعقل إذن لا يحكم الإنسان فقط، وإنما يحكم الكون كله، وهو الذي يربط بين الإنسان والكون، وبين الفضيلة الإنسانية وقانون الطبيعة[٩٠٨].

لذا كان الخير الحقيقي في الرواقية يتلخص في أن يعيش المرء وفقًا للعقل أى وفقًا للطبيعة، والفضيلة التى هى الخير الأعظم والعزاء الوحيد يستوجب من الحكيم أن يحصل أقصى ما يمكن من معرفة وثيقة بالكون[٩٠٩]. وأن يدرك بأن الكون بكل ما فيه نوع من الوحدة والترابط[٩١٠]. ومن ثم يوجه إرادته بحيث تمتزج بالطبيعة بدلًا من أن تتعارض معها[٩١١].

هكذا كانت عقلانية الرواقيين أساسًا لاحترامهم للطبيعة والفضيلة، فقد أخذوا القاعدة السقراطية لاعتماد الخير على العقل، وقاموا بتطويرها في نظرتهم للطبيعة[٩١٢]. فاختلفت فكرة الطبيعة عندهم مقارنة بمن سبقوهم، فلم تعد يقصد بها نظام العالم الخارجي فقط بل تشمل أيضًا العقل الإنساني لأنه جزء من تلك الطبيعة، كما أصبحت فكرة القانون الطبيعي تعني القانون الذي يمليه العقل البشري، ذلك العقل الذي يشترك فيه جميع الناس فى كل زمان ومكان، فمن يسلك وفقًا لما يقضي به العقل البشري يسلك وفقًا لما تقضي به الطبيعة، وبما أن الفضيلة هي السلوك وفقًا للطبيعة، فإن اتباع القانون الطبيعي الذي يمليه العقل يكون واجبًا تقتضيه الفضيلة، وبالتالي يكون واجبًا خلقيًا [٩١٣].

لقد نظرت الرواقية إلى الفضيلة على أنها الخير بالمعني التام كما أن الرذيلة هي الشر [٩١٤]. فالنافع هو أن تفعل وتختار وفقًا للفضيلة، أما السيء فهو أن تفعل وتختار وفقًا للرذيلة[٩١٥]. وكل شيء عدا ذلك يطلق علىه اسم الخير، مثل الثروة أو الشهرة يمكن أن يسوء استخدامه وأن يأتي بنتائج سلبية ولذلك فهو ليس خيرًا، أما الفضيلة فهي الخير الذي يتميز بالاكتفاء الذاتي [٩١٦]. فالفضائل فضائل في جميع الظروف، وليس كونها فضيلة تابعة لغاية إذا وصلت إلىها كان خيرًا وإن لم تصل كان شرًا [٩١٧].

هكذا انتهت الفضيلة عند الرواقيين إلى أن تكون علمًا فقط بما تقتضيه الطبيعة، وتكيفًا للنفس لكي تمضي في الاتجاه الذي تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية، ثم في الصور التى يتقبل علىها المرء هذا العلم[٩١٨]. فالفضيلة والعلم في الرواقية شيء واحد، فالإنسان إذا علم شيئًا فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له، وأما الشر فمصدره الجهل، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو مَنْ يعرف تمامًا قوانين الوجود، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية، أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضًا في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي مع القوانين الطبيعية [٩١٩].

هكذا كان العيش في وفاق مع الطبيعة، بالنسبة للرواقيين، معادلاً للعيش وفقاً للفضيلة، ولقد كان هذا المبدأ أكثر مبادئهم الأخلاقية شهرة[٩٢٠]. فالفضيلة بالنسبة لهم هي الحياة بمقتضي العقل، والأخلاقيات هي ببساطة الفعل العقلاني، فالعقل الكوني هو الذي يدبر حياتنا وليس الهوى والإرادة الذاتية للفرد، والإنسان الحكيم يلحق –بوعي– حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كمجرد ترس في الآلة الكبري[٩٢١]. فأبرز صفة للكمال الإنساني هي التلاؤم التام مع تناسق هذه الطبيعة[٩٢٢].

من هذا المنطلق أقرت الرواقية بأن كل ما يمكن أن يعزي إليه قيمة من الأشياء هي فقط تلك الأشياء التى تكون على وفاق مع الطبيعة، أما تلك التى تكون مضادة لها فليس لها قيمة على الإطلاق[٩٢٣]. فما لم يكن فضيلة في نظر الرواقي فلا قيمة له[٩٢٤]. فلا اعتبار لأشياء كالصحة والمال والجاه، لأن هذه الأشياء يمكن أن يحسن أو يسوء استعمالها[٩٢٥]. كما أنها يمكن أن تكون في بعض الأحيان ضارة لمالكها[٩٢٦].

لقد أرجع زينون الفضائل إلى التأمل فهو مصدر كل فضيلة، وإن كان الرواقيون بعد كريسبوس *Chrysippus (282- 209 B.C)* قد تعارفوا على اعتبار أن الحكمة هي أصل الفضائل وهي العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية، ومن الحكمة تتفرع أربع فضائل رئيسة هي التأمل ثم الشجاعة وهي احتمال ما يجب احتماله بحكمة ثم ضبط النفس أو العفة وهي استعمال الحكمة في ضبط الأشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات العارضة ثم العدالة أي استعمال الحكمة في توزيع الحقوق، وهذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تتمايز فيما بينها ولا تتفاضل، وهي تعبير عن شيء واحد من جوانب متعددة هو الخُلق الفاضل أى خُلق الحكيم، ولذلك فإنها مرتبطة فيما بينها كل الارتباط، وعلى هذا فالفضائل كلها متساوية القيمة كما أن الرذائل كلها متساوية في شرها، والخُلق الفاضل هو الذي يجعل تأدية الواجب سلوكًا فاضلًا[٩٢٧].

هكذا أكدت الرواقية على وحدة الفضيلة، فهي تبقي في جميع الحالات واحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها، فمن حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها، ولقد شبه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة تلك بوحدة النفس، فكما أن النفس تظل واحدة رغم

تنوع وظائفها، فإن غاية الفضيلة تبقي واحدة أيضًا وقصدها يظل ثابتًا لا يتغير رغم تغير مجالات ممارستها[٩٢٨]. فلا يوجد فرق بين العدل والشجاعة، أنه نفس الموقف العاقل تجاه توزيع الثروة كعدل، وفي احتمال الألم كشجاعة هو الذى يسود، فالفضيلة واحدة للجميع وبالنسبة لكل ظروف الحياة، ولا يمكن امتلاكها من زاوية وفقدانها من زاوية أخري[٩٢٩].

هكذا أكدت الرواقية على شدة الاتحاد بين الفضائل[٩٣٠]. فجميعها متصل وليس هناك درجات فيها[٩٣١]. فالفضيلة والرذيلة من الأمور التى لا وسط بينها ولا تعترف بالاختلاف في الدرجة[٩٣٢]. فالشخص إما أن يكون فاضلًا أو غير فاضل على الإطلاق[٩٣٣]. فليس في العالم إلا اثنان: حكيم وأحمق، ولا شيء بينهما، وليس هناك تدرج من الشر إلى الخير، فالحكيم هو الكامل، الحر، والغني، وهو الملك حقًا، وهو الشاعر وهو الفنان والنبي، وليس للمغفل إلا البؤس والقبح والفقر[٩٣٤]. فالفضيلة كالعلم إما أن توجد، أو لا توجد، وهي إن وجدت لا تكون ناقصة ولا متغيرة، فأفعال الحكيم خيرة كلها[٩٣٥]. لأنه مثال الكمال الحاصل على كل الفضائل كالتأمل والشجاعة وضبط النفس والعدل فضلًا عن كمال المعرفة، أما الجاهل فلا يقدر إطلاقًا على فعل الخير[٩٣٦].

بالإضافة إلى ذلك فقد أضاف الرواقيون إلى تلك الفضائل الجدل والفيزياء وأطلقوا علىهما اسم الفضيلة، وراوا بأنه يقدم منهجًا يمنع من التصديق بالباطل ويحول دون التسليم بالظواهر الخداعة، ولأنه يساعد على حفظ ما تعلمناه عن الخير والشر، ورأوا أن الاستغناء عن هذا الفن يجعل كل واحد عرضه للزيغ عن الصواب والوقوع في الخطأ، ولما كان الجهل والتخمين عيبًا، فمن حقنا أن نطلق على الفن الذي يقاومهما اسم الفضيلة[٩٣٧].

الانفعالات والعواطف:

إن أهم ما يميز الأخلاق الرواقية نظريتهم المتعلقة بالانفعالات والعواطف والتى منها: اللذة والحزن، أو الاكتئاب والرغبة، والخوف وهي لا عقلية وغير طبيعية، ومن ثم فلا نجد حديثًا كثيرًا حول تنظيمها والاعتدال فيها بقدر ما نجد من أحاديث حول التخلص منها والانتهاء إلى حالة الأباثيا Apatheia على الأقل عندما تصبح

الانفعالات والعواطف عادات[٩٣٨]. ففي تلك الحالة يجب علينا ألا نتساهل معها فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلًا جزئيًا فحسب، بل يجب التشدد في اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حرًا من هذه النزوات المعارضة للقانون الكلي العام[٩٣٩]. حتي تتحقق سعادته وذلك لن يكون إلا بالتحرر من الهموم، وتحقق الطمأنينة والاستقلال الباطني[٩٤٠]. فالحياة حربًا أو معركة يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود[٩٤١].

لقد رأى الرواقيون أن الانفعالات النفسية حجر عثرة في طريق السعادة، لذا كانت أولى عنايتهم أن يبينوا كيف يمكن السيطرة على انفعالات النفوس وأهوائها[٩٤٢]. فهي تعود إلى أحكام فاسدة أوخاطئة حول قيمة الأشياء[٩٤٣]. لذا فإن العقل يأمر بكبحها والانتصار علىها، ويوجه المرء إلى اجتناب اللذات، وأن يجد سعادته في أداء الواجب فحسب، فبالتغلب على الشهوات وبالإقلال من الحاجات يحرر الإنسان نفسه، الحرية الحقيقية التي لا يستطيع أن ينال منها أحد، تلك هي الفضيلة التى يجب أن يبتغيها كل إنسان، لأن العقل المستقيم يمليها ولأن في بلوغها منتهي السعادة[٩٤٤]. لأن الإنسان إذا ما أخضع عواطفه للعقل وحقق تحررًا كاملًا من انفعالاته تهيأ تمامًا لحياة الفضيلة، فالعاطفة مرض مزعج للنفس لا ينسجم مع الحس العام ويجري عكس الطبيعة[٩٤٥]. بل تؤدي إلى إفساد النفس والعقل معًا، لذا يجب على الإنسان أن يتخلص منها ولا يقيم لها وزنًا[٩٤٦].

هكذا نظرت الرواقية إلى الانفعالات على أنها لا عقلانية تمامًا، وطالبوا بمحوها محوًا تامًا وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والعواطف بحيث يجب القضاء علىها قضاءً مبرمًا، ومن ثم فإن آراءهم الأخلاقية تنتهي إلى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد[٩٤٧]. تؤمن بأن الشهوات ما هي إلا أمراض تصيب العقل[٩٤٨]. وشرًا محضًا يجب إبادته، والحياة حياة حرب بين العقل والشهوات، يجب أن ينتصر فيها العقل ويظفر[٩٤٩].

بالإضافة إلى ذلك فقد كانت الرواقية تعزو بؤس الإنسان وشقاءه إلى لهثه الدائم وراء اللذات الزائفة وانصياعه المستمر لرغباته العنيفة الجارفة واستسلامه المطلق للأهواء التى تضعه فى موقف عداء وحرب مع أمثاله، ولا جرم أن السبب في ذلك هو

جهله المطبق بنفسه وبالطبيعة والأشياء، حتي أنه لا يكاد يميز بين الحق والباطل، والخير والشر، والجميل والقبيح، فلابد إذن من رفع غشاوة الجهل بتأمل الكون واكتشاف طبيعة الأشياء، ولا سيما أن الإنسان إنما هو بجسده وعقله جزء من الطبيعة المادية ومن العقل الكلي الذي يتخللها، فلا يسعه أن يسلك على غير دربها وأن يحيا على غير نواميسها(٩٥٠).

هكذا اعتبر الرواقيون الهوى أو الشهوة مصدر كل شر، ومن ثم كان أساس الحياة الفاضلة هو خلو النفس من الهوى وعدم أكتراثها بالشهوات(٩٥١). فالشر هو الحياة ضد الفضيلة والطبيعة والعقل، ومصدر هذا الشر هو المؤثرات الأقوى من العقل، المؤثرات أو النزوات التى تعتمد على تحريك النفس غير العاقلة باتجاه ضد الطبيعة البشرية، وهي غرائز تخلق حالة ثابتة تشبه المرض الذي يصيب النفس، وهي ليست طبيعية ولا تخدم أي خير(٩٥٢).

أما أحداث الطبيعة فكلها خير، ويجب على الإنسان أن يستخدم عقله ليعرف هذه الحقيقة ويكيف نفسه علىها، فلا يوجد شر ينجم عن الطبيعة، فالشر له سبب واحد وهو رذيلة البشر، والرذيلة تنبع من الانفعالات؛ كالمتع، والألم، والخوف، والرغبة، والغضب– التى تحول الإنسان بعيدًا عن الخير– ولكي يتجنب الإنسان الشر لابد أن يبلغ حالة الأباثيا التى يتحرر فيها من سلطة تلك الانفعالات (٩٥٣). وهي حالة من اللامبالاة، ولكنها ليست اللامبالاة العادية أو ضعف الإرادة، إنها تشمل فقط اللامبالاة بالأشياء التى هي مهما كانت قيمتها في الحياة فإنها تكون تافهة وفارغة بالنسبة للعقل الشامل، أى لا تتطابق مع اللوغوس *The Logos* الأبدي للكون، إنها موقف عقلاني يتطابق مع العقل الكوني، وفي الوقت نفسه اندفاع نحو الفاعلة التى يفرضها ذلك العقل (٩٥٤). أما النعم الدنيوية فلا تعد ذات قيمة، ولذلك فالإنسان حين يقوم برفض تلك المطالب الزائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيلته وهى وحدها الشيء الجدير بالاهتمام لا يمكن أن تقع تحت تأثير خارجي (٩٥٥).

هكذا يكمن المثال الرواقي في التحرر من مثل هذه الانفعالات، وذلك لن يكون إلا باستخدام العقل الذي يمكن الإنسان من أن يتحاشاها، فالغريزة لا تتحول إلى انفعال إلا حين يتمكن العقل من أن يوافق على الغرض منها، في حين أن فهم القيمة الحقيقية

للأشياء يحد من الاندفاع لتحصيل خيرات باطلة كما يجنبنا الخوف من مساوئ وهمية، وإلى ذلك تنتمى المعرفة التى لا ترى في الخيرات الخارجية أية قيمة توصل للسعادة[٩٥٦]. فالملذات الخارجية لا قيمة لها، والخضوع لها فقدان للحرية الكاملة، والإنسان الفاضل هو الحر بمعني الكلمة؛ لأنه لا يخضع لتلك المغريات الخارجية[٩٥٧].

لقد أكدت الرواقية على أن اللذة ليست هي الغاية التى يجب على الإنسان أن يسعى إليها، كما أنها ليست من الأمور التى لها أي قيمة في حد ذاتها[٩٥٨]. بل إنها في معظم الأحيان تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام، لذا فمن واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات، والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات[٩٥٩]. هذا بالإضافة إلى أن اللذة وإن كانت أحيانًا دليل الخير فإنها في كثير من الأحيان باعث على الشر، فلا يصح –بعد– أن تكون غاية نطلبها ونقيس الأعمال بها[٩٦٠]. كما أنه توجد لذات مخزية، وكل مخزٍ ليس خيرًا[٩٦١].

هكذا لم تترك الأخلاق الرواقية مجالًا للمتعة أو العاطفة أو الرغبة، بل أكدت على أن تلك الانفعالات تتعارض مع مفهوم الفضيلة، فعندما تصبح العواطف عادة يجب التخلص منها والقضاء عليها[٩٦٢]. لأن الغاية الوحيدة التى يعيش المرء من أجلها هي تحقيق السعادة ، لذا فيجب عليه أن لا يعلق تلك الغاية على أى شيء خارج عن سيطرته[٩٦٣].

ولكن ما هى تلك السعادة ؟ وكيف يتمكن المرء من تحقيقها ؟

السعادة:-

لقد بدأت الرواقية مثل باقي المذاهب الفلسفية الأخلاقية السابقة عليها من حيث التسليم بوجود هدف سام يحاولون الوصول إليه وتحقيقه من خلال مذهبهم الأخلاقي وهو السعادة[٩٦٤]. ولم تكن تلك السعادة عند الرواقيين سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا فى انسجام تام، وإننا نتمتع بأقصى ما توفره لنا الطبيعة من حياة مليئة بالحيوية، وعلى ذلك فنحن حين نريد سعادتنا فإنما نريد أن يجيء كل شيء مطابقًا لقانون الطبيعة[٩٦٥]. لأن الخير الأعظم يتمثل في العيش وفق الطبيعة، فهو يمثل

مفتاح الحياة السعيدة[٩٦٦]. فالسعادة هي العيش المنسجم المتناغم[٩٦٧]. وهي الغاية التى من أجلها يُفعل كل شيء ولا تفعل فى ذاتها من أجل شيء[٩٦٨].

لقد أكدت الرواقية على أن الأشياء في ذاتها ليست خيرًا ولا شرًا، إنما الشيء الذي له قيمة في ذاته هو استقامة العقل واتساقه مع نفسه[٩٦٩]. إنه الفضيلة والفضيلة وحدها، ولا يوجد شرط آخر غير هذا للسعادة، لأن الفضيلة تكفي بذاتها لتوفير السعادة، وكل ما عدا ذلك فهو محايد فالحياة والصحة والشرف والممتلكات وغير ذلك ليست خيرات، كما أن الموت والإهانة والفقر وغيرها ليست بدورها شرورًا[٩٧٠]. فكلها أشياء فانية لا ضرورة لها من أجل السعادة، وعدم الحصول علىها لا يعنى انعدام السعادة بحال، وعلىه فهي غير ذات بال، لهذا دعى الرواقيون الناس لعدم الاهتمام بتلك الأشكال من الخير حتى لا يتطلع لها الناس ولا يحتقرونها، فالشخص الحكيم يتجاهلها[٩٧١]. لأن قدرة الإنسان في السيطرة على نفسه إذا ما تحققت تجعل منه شخصًا حرًا ذا سيادة [٩٧٢].

لقد أعطى الرواقيون للأخلاق الاهتمام الأكبر في فلسفتهم، فجاءت أخلاقياتهم تستند على معرفة طبيعة الكون ومكان الإنسان فيه، وتنظر إلى الأشياء بحسب ما تمثله من قيم للمرء، وترى أن الغاية الأساسية من الحياة هي تحقيق السعادة[٩٧٣]. لذا فقد اعتبروا أن الفضيلة هي الشيء الجيد في فلسفتهم، وأن الإنسان الفاضل هو الإنسان الذي يحصل على السعادة من خلال المعرفة، كما هو في فلسفة سقراط، لقد اعتبر الرواقيون كالكلبيينأن الفضيلة هي الشيء الهام، غير أنهم اختلفوا عنهم في كيفية الوصول إلىها، فلم يجدوا تحقيقها كما هو عند الكلبيين عن طريق اتباع حياة التقشف، بل بما يتناسب وحياة بسيطة لا مترفة، فقد هدفت الرواقية إلى تحقيق سعادة الإنسان وتنظيم حياته وذلك بالسيطرة على ذاته وعواطفه ومشاعره، فكل الأشياء تخضع لقوانين الطبيعة التى يتبعها الإنسان بوعي عقلي ومنطقي يؤدي به إلى تنظيم حياته[٩٧٤]. وأكدت على أنه إذا ما التزم المرء بقوانين الطبيعة، وممارسة الفضيلة وفقًا لإرشادات العقل تحققت له السعادة [٩٧٥]. أما إذا انساق للأهواء وممارسة الرذائل فلن يجنى إلا الاضطراب والتعاسة [٩٧٦].

لذا فقد أوجبت الرواقية على الحكيم ألا يسترشد إلا بالعقل[٩٧٧]. فبالعقل السليم يقوم السلوك القويم إن كان في الأشياء أو في الغرائز، وما يتم التوصل إليه من تناغم هو ما تسميه الرواقية بالسعادة[٩٧٨]. أما مَنْ يعش معرضًا عنه ومتضاربًا معه يعشْ في تعاسة[٩٧٩]. وتلك السعادة لا تتحقق إلا بممارسة الفضيلة، فالإنسان لا يتوخي أن يكون فاضلًا ابتغاء اللذة، بل إنه يتمسك بالفضيلة من أجل الواجب، وهذه الفضيلة تقوم على الإرادة التى تتصاع لحكم العقل، فكل خير أو شر في حياة الإنسان مرهون بقوة إرادته، فالفضيلة تقوم على العقل وتستند إلى المعرفة[٩٨٠]. فقد ينزل بالإنسان الفقر –مثلًا– ولا يمنعه ذلك من أن يظل شريفًا فاضلًا، وهذا يعنى أن التزام الفضيلة أو العدول عنها إنما يرجع أساسًا إلى إرادة الإنسان[٩٨١].

هكذا جعل الرواقيون الفضيلة وثيقة الصلة بالسعادة[٩٨٢]. بل إن زينون الاكتيومي كان يحصر كل مظاهر الحياة السعيدة في الفضيلة لا غير، وكانت الفضيلة في نظره هي الخير الأسمى، وكل ما عداها فليس خيرًا ولا شرًا[٩٨٣]. إنها فطرة متجانسة واختيارها يكون لذاتها لا خوفًا ولا طمعًا ولا من أجل أي شيء آخر، وتكمن السعادة في هذه الفضيلة كما لو كانت نفسًا يشيع تفاؤلًا في الحياة بأسرها، فالفضيلة حالة نفسية من شأنها أن تسبغ على الحياة كلها صفة الانسجام الذاتى[٩٨٤]. إنها الشرط الوافي للسعادة[٩٨٥]. وقد حصرها الرواقيون في فضائل ثلاث هي ضبط النفس والاكتفاء بالذات والحكمة[٩٨٦].

تلك هى السعادة التي أرادتها الرواقية للفرد حتى تستقر حياته الشخصية، فكيف تتحقق تلك السعادة له في الحياة الاجتماعية وعلاقاته مع الناس؟

نظام الرق:-

لقد ترتب على مذهب الرواقية عمومًا، والذي كان يدعو إلى الخضوع للقدر وقبول الواقع في سلبية مطلقة اعتبار نظام الرق طبيعيًا، أكثر مما ترتب عليه عندهم الدعوة للثورة عليه[٩٨٧]. إلا أن الرواقية حاولت الاهتمام بالالتزام الأخلاقي نحو العبيد، فكسرت لأول مرة حاجز العنصرية العرقية عند إلدونان[٩٨٨]. ونظرت للعبيد نظرة إنسانية، واعتبرتهم أخوة وأصدقاء[٩٨٩]. كما أكدت على عدم وجود مبرر للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة ماداموا ينتمون جميعًا إلى أصل واحد، وهم

أعضاء جنس واحد ويخضعون لقانون واحد، فيجب وجوبًا لا مفر منه أن نعامل كل إنسان كائنًا من كان، معاملة حسنة طيبة[٩٩٠]. فالناس كلهم إخوة، ليس بينهم عبيد ولا أسياد[٩٩١].

لقد آمنت الرواقية بأن جميع البشر أفراد من جنس واحد، ولهم الحق في التعبير عن إرادتهم، حتي العبيد لهم أن يطالبوا بحقوقهم، وعلينا أن نظهر لهم أنهم جديرون بالتقدير[٩٩٢].

بالإضافة إلى ذلك فإن موقف الأخلاق الرواقية القائم على أفكار القانون الطبيعي يؤكد على أنه لا يوجد للعبودية كظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية وكمؤسسة اجتماعية – سياسية، أي تبرير لأنها تجري ضد اللوغوس وتناقض مفهوم المواطنة العالمية *Global Citizenship* [٩٩٣].

هكذا قامت الأخلاق الرواقية على عدم التمييز بين الإغريق والبرابرة، الأمراء والعوام، الرجال والنساء، العبيد والأحرار[٩٩٤]. وكانت قضية الرق وحياة العبودية من أهم الدواعي التى حملتها على تبني مقولة وحدة الجنس البشري، وأن المساواة هي القاسم المشترك بين أفراد البشرية جميعًا، فانتشار ظاهرة الرق وكثرة العبيد وحرمانهم من حقوق كثيرة كان واقعًا مريرًا عايشته الفلسفة الرواقية من خلال رؤيتها لهذا الوضع الاجتماعي المهين لكثير من بني الإنسان الذين وقعوا تحت تأثير حياة العبودية، ويؤكد التاريخ الطويل لهذه القضية على أن الرق كان في بلاد إلبونان خلال الأزمنة القديمة جزءًا من نظام تقليدي، كما أنه كان يُقبل دون سؤال، وأنه أصبح مصير كل أسير في المعارك، فالحروب والغارات كانت المورد الأساس للعبيد، ولم يكن هناك ضرورة أخلاقية أو اقتصادية لإنقاذ المهزومين من الرجال، فالمهزوم وما يملك ملكًا دائمًا للمنتصر ويتصرف فيه كيف يشاء[٩٩٥].

لذا فقد انتهت دعوة الرواقية للأخوة العالمية إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم والحث على عتقهم، غير أنها لم تصل إلى حد الدعوة لإلغاء نظام الرق تمامًا[٩٩٦].

الفصل السادس
أفلوطيـــن

حياته:

نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فورفوريوس عن حياة أستاذه فقد لأزمه فورفوريوس حوالي ست سنوات، وكان فورفوريوس في الثلاثين حين بدأ بأفلوطين عند اتصاله بأفلوطين الذي كان عندئذ في التاسعة والخمسين، لذلك أعتمد فورفوريوس في تأريخه للفترة المبكرة من حياة أفلوطين على رواية تلميذ آخر لأفلوطين يسمى أميلوس، ورواية فورفوريوس لا توضح منشأ أفلوطين لأنهلأنه كان لا يجب أن يجب أن يُذكر شيء عن ميلاده، وعرف أنه ولد بمدينة ليقربوليس –أسيوط– بمصر عام ٢٠٥.

كان أفلوطين في الغالب من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الاختلاف إلى أستاذة في الرياضة والشعر، غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح إلا على يد أمنيوس سكاس الأفلاطوني السكندري الذي لم يكتب شيئًا، وكان ميسحيًا مرتدًا، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين لونينوس الأديب وأوريجين وهرنيوس، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار أمنيوس ولكن أخل هرنيوس بالوعد وتبعه أوريحين ثم أفلوطين.

مكث أفلوطين احدى عشرة سنة في مدرسة أمنيوس ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الإسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور جورديان في حملته على سوريا لطرد الفرس منها، وكان يأمل أن يسير في موكب النطر الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الإسكندر، ولكن هزم الامبراطور في ما بين النهرين والتجأ أفلوطين إلى أنطاكية ومنها قصد روما واستقر بها وكان وقتئذ في الأربعين من عمره.(٩٩٧)

أولاً: **العالم المعقول** .

أخذ أفلوطين بالتفرقة بين العالم العقلي و العالم الحسي، ووصف العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العلما، فهو عالم الحقيقة الذي يتضمن مبادئ وجود كل شيء، وهو مصدر الحق فمنه نستمد الحكمة والعلم، وهو مصدر الخير والجمال في الوجود.[٩٩٨] إنه عالم دائم الوجود ليس له ماض ولا مستقبل، حاضر دائم، فهو عالم الأبدية.[٩٩٩] و ميدان الحقيقة.[١٠٠٠] الذي حاول أفلوطين وصفه قائلاً: " إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين، وكل من في هذا العالم سمائي، وليس هناك شيء أرضي البتة، والروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس الذي هناك، لا ينفر بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده، بل يستريح إليه وذلك أن مولدهم من معدن واحد، وقرارهم وجوهرهم واحد".[١٠٠١]

هكذا كان العالم العقلى نموذج للعالم المادي في الحياة الأرضية، فكل شيء في عالمنا هذا له وجود هناك، إلا أن الأشياء هناك تكون حية متآلفة في حياة كاملة الأبدية.[١٠٠٢] فهو عالم الثبات الأبدى المحتضن للجواهر الحقيقية.[١٠٠٣] والذى يتناقض تمامًا مع عالم المادة والتغير بما يتميز به من الكمال الأبدى، والاكتفاء الذاتى، والوحدة، والتنوع الفكرى.[١٠٠٤] الأمر الذى جعل أفلوطين يؤثره على العالم المادي، ويعده العالم الأدوم والأبقى.[١٠٠٥] كما أن المعقولات فيه لا تفني أبدًا، لأنها ليست موزعة على أجسام، وإنما تظل كل منها باقية، وتحتفظ بجانب صفتها المميزة بصفة مشتركة بينها جميعاً، هي الوجود.[١٠٠٦]

لقد تصور أفلوطين هذا العالم المعقول على أنه يتكون من ثلاثة أقانيم هى المبادئ الثلاثة التي ترتبط ببعضها ارتباطا لا ينفصم، كما أنها ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطاً يشكل جوهر عقيدة أفلوطين في وحدة الوجود، وذلك عن طريق فكرته الأصيلة عن الفيض.[١٠٠٧] فسلسلة المبادئ عنده تبدأ بالواحد، يليه العقل الكلى، ثم النفس الكلية التي يكون جزؤها السفلي الطبيعة، وأخيراً تأتي المادة.[١٠٠٨] فالعالم العقلى عبارة عن موكب أو قافلة تتكون من الواحد الذي هو ضرورى وأبدى، والعقل الذي يشكل الكون

المادى من خلال النفس الكلية.[١٠٠٩] ومن هذه الأقانيم الثلاثة والطبيعة يتكون العالم العقلي والإلهي.[١٠١٠]

هكذا كان الوجود الحقيقي للعالم المعقول.[١٠١١] الذى يمثل وحدة تدريجية يشبهها أفلوطين بالدوائر المتداخلة.[١٠١٢] فكل شيء فيه ينبع من ينبوع واحد، ويحتوى على كل الصفات النقية، أى الصفات الأولية للأشياء.[١٠١٣]

أ- الأول :

إن الأساس الأول في مذهب أفلوطين في الوجود هو افتراضية المبدأ الأول أو الواحد.[١٠١٤] الذي يقوم على قمة الأشياء جميعاً، وهو غامض بعض الشئ، فتارة يسميه أفلوطين بالواحد أو الخير، وتارة أخري يدعيه بالأب.[١٠١٥] وكلها أسماء تدل على نفس المبدأ.[١٠١٦] إنه الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث، فهو لا يمكن نعته ولا يمكن إدراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول، وهو الغني بذاته، القائم بذاته، البسيط المطلق الذي لا أول إلا وهو سابق علىه، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه.[١٠١٧] إنه المطلق الذي يعلو على كل إدراك وفهم ووصف، وهو البسيط التام الكامل، بل هو فوق التمام والكمال، إنه مصدر الأشياء كلها؛ وإن لم يكن منها، فهو ليس عقلاً، أو نفساً، لا متحركاً ولا ساكناً، يعلو على الزمان والدهر، وعلى كل ما في الوجود ليس شيئاً من الأشياء، وهو جميع الأشياء وهو ليس الأشياء كلها، لأن الأشياء منه، مكتف بذاته لا يحتاج إلى غيره، بينما الكل في احتياج إلىه.[١٠١٨] إنه باق وخالد، ليس بحادث، لا يطرأ علىه تغير و لا يعتريه فساد.[١٠١٩] وهو المنبع الذي ينبع منه كل وجود، والقوة التي تعود إلىها كل التأثيرات.[١٠٢٠] والمبدأ اللامتناهي الذي لا يوصف؛ بأي وصف، لتفاهة جميع الأوصاف، وقلة شأنها، وهوان أمرها، ثم أن كل صفة من شأنها أن تُدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنها، فهو واحد من كل وجه، في الذهن والتصور، وفي الواقع والحقيقة.[١٠٢١]

لقد كان الواحد عند أفلوطين علة جميع الأشياء ولا علة له، وهو سر الوجود والحياة، و مصدر وجود الأشياء وإن لم يحل فيها، فليس هناك حدود تحده، وهو ليس ذاتا أو موضوعاً، وليس صفة؛ لأنه سابق لكل الصفات، وإذا أضيفت إلىه صفة أصيب

بالتحديد، وهو فوق كل تحديد، كما إنه أزلي أبدي، لاتدركه العقول وتحار اللغة في التعبير عنه.[١٠٢٢] الأمر الذي يجعل من الصعب وصفه بأية صفة من صفات موجوداته التي هي أدني منه رتبة، فإذا ما حاولنا وصفه بصفات الوجود ذاتها، لكانت تلك الصفات تنطوى على نوع من الثنائية، إذ أننا سنحمل علىه الوجود، فيكون هناك محمول يُحمل علىه، وبذلك يفقد الأول وحدته المطلقة.[١٠٢٣] فأحري بنا، والحال كذلك، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة إيجابية، بل نكتفي بالوصف السلبي ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب، وأقصي ما يمكننا أن نطلق علىه من صفات إيجابية، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه.[١٠٢٤] فلسنا نعلم عن طبيعة الواحد شيئاً إلا أنه يخالف كل شئ ويسمو على شئ.[١٠٢٥]

هكذا جرد أفلوطين الواحد من الصفات؛ إنقاذًا لوحدته، ورفع ذاته فوق المدارك الإنسانية تبياناً لعجز الكثرة عن أن تطال طبيعة الوحدة المطلقة.[١٠٢٦] وتنزيهًا له عن كل شيء.[١٠٢٧] فرفض أن يتصف الواحد بأية صفة يقينية أو إيجابية.[١٠٢٨] واعتمد في تعريفه له على الوصف السلبي فذكر مثلًا أنه:

- **ليس صورة** : لأنه لا يمكن أن يفرق في داخله بين صورة ولا صورة، وإلا أدي ذلك إلى التركيب والكثرة، وهذا يتنافي مع المبدأ الأصلي في صفات الإله، ونعني به الوحدة والبساطة كذلك لا يمكن أن تكون له صورة؛ لأن ماله صورة محدد، والواحد لا يقبل التحديد؛ لأنه لا متناه، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة، وإذا لم يكن له صورة فليس بذي جمال، أي لا يمكن أن يقال عنه إنه جميل؛ لأن الواحد هو الجمال ذاته، بمعني أنه لا يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال، إنما هو هذه الصفة العلىا نفسها.[١٠٢٩]
- **ليس إرادة** : لأن وصفه بالإرادة سيجعله محتاجا لما يريده، والاحتياج نقص، وهذا يتنافي مع تمامه وكماله ووحدته، كما أن تقدم الإرادة لفعله سيجعل ما يحتاج إلىه أسبق منه، وسيصيبه التغير، ولن يكون واحداً.[١٠٣٠] بالإضافة إلى أن وصفه بالإرادة يقتضي التمييز بين المريد والمراد، ويؤدى بالتالي إلى التعددية.[١٠٣١]

هكـذا تُخـرج الإرادة الواحـد عن وحدته – إن لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الأقـــل في الذهن والتصور– ، في حين أن عدم اتصافه بالإرادة ليس منقصة في حقه.[١٠٣٢]

- **ليس حركة** : لأن وصف الأول بأنه متحرك معناه أنه ناقص، وليس تام، وهو يتحرك إلى ما هو أعلى منه؛ لشوقه إلـه، أما التام الكامل فهو ساكن ثابت لا يتحرك حركة اشتياق إلى ما دونه، ولكن الموجودات هي التي تتحرك إلـه؛ شوقاً ورغبة في التشبه بالخير المحض.[١٠٣٣]
- **ليس عقلًا** : فلا يقال مثلاً أنه عقل في ذاته؛ لأن وصفه بالعقل يقتضي أن يتصور الإنسان معه معقولاً حتي لو كان هذا المعقول هو ذاته، فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة، فإنه ليس مانعاً له في الذهن والتصور؛ لأن العقل من الأمور الإضافية أيضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله، حتي ولو كان هذا العقل هو ذاته، ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل، والعاقل من حيث هو معقول، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً من الوجهة المنطقية على الأقل، وبعبارة أخري أن العقل معناه، التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول، وهذه التفرقة تتنافي مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الأول.[١٠٣٤]

لذا فقد استبعد أفلوطين هذه الصفة من صفات الواحد، وجعلها من صفات العقل.[١٠٣٥]

- **ليس وجود** : لأن الوجود لابد له من مبدأ، وهذا المبدأ سيكون سابق على الوجود وأعلى منه، بمعني أن إضافة صفة الوجود إلـه ستجعله لاحقا لشئ قبله، أي ستجعله ثان وهو الأول، وستجعله نتيجة وهو مقدمة، كما أن وصفه بالوجود سيجعلنا نقول إنه موجود، والموجود يتعرض للتأثير والتأثر، أي سيتأثر بالأفعال وينفعل بها، وهو بهذا لن يكون بسيطاً بل مركباً، والمركب متغير، ولما كان الأول بسيط وغير متغير، لذا وجب عدم وصفه بهذه الصفة.[١٠٣٦] لأنه إذا كان الوجود الصادر عنه يحوي كل الموجودات فإن الواحد ينبغي أن يفوق الوجود، وقولنا عنه

إنه يفوق الوجود لا يعني أنه هذا الموجود أو ذاك، وليس له ماهية ولا صفة، فليس بوسعنا أن نحيط به أو نصفه؛ لأننا نتكلم عما لا يمكن وصفه، ونطلق علىه الأسماء التي تناسبنا نحن، فكلمة الواحد لا تفيد أكثر من سلب الكثرة عنه.[١٠٣٧]

هكذا كان الأقنوم الأول فوق كل صفة، وكل عقل وكل وجود، بل وفوق الكون كله.[١٠٣٨] فهو ليس بالكثرة ولا بالوحدة التي نفهمها في عالمنا المرئي إنه شئ مغاير للموجودات كلها، ولا يمكن الإشارة إلىه بأنه هذا أو ذاك، إنه ليس موجوداً كباقي الموجودات، إنه حقيقة بلا شكل أو هيئة، إنه وجود بلا وجود، إنه كل شئ، وبدونه لا تكون الأشياء، فهو مبدؤها ومنتهاها، لا بداية له وغير مادي، وهو واحد وقادر على أن يقف في الصدارة بمفرده، إنه الحقيقة التي تعطي الحياة للأجزاء، وليس مجرد مجموع الأجزاء.[١٠٣٩] إنه القوة الكامنة غير متشكلة.[١٠٤٠]

هكذا كان الأول عند أفلوطين كاملًا لا يفتقر إلى شئ ولا يعوزه شئ، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا أن يكون فياضاً.[١٠٤١] لأن الكمال بالنسبة للكائن ليس هو مجرد الثبات، وإنما هو الفيض و المعيشة والقوة المنتجة.[١٠٤٢] فمن هذا الكائن الأزلي انطلق الفيض، وفيضه يحدث شيئاً غيره، والفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والاختيار فالطبع أو الضرورة هى التى تحمل إذن على صدور غير الكامل عن الكامل، أو صدور الوجود عن " الأول" دون تكثر فيه، وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في الأول.[١٠٤٣] فكل موجود كامل ينتج متي صار إلى النضج شبيه، شيمته في ذلك الكائن الحي.[١٠٤٤] لأن الكائن عندما يصل إلى الكمال فلابد له من أن ينتج، فهو لا يحتمل أن يبقي متقوقع داخل ذاته، وهذا الإنتاج يكون منه عن غير وعي، وعن غير إرادة.[١٠٤٥] هذا الفيض عن الأول لا يعني خروج الأول عن ذاته وفيضانه بما فيه على الخارج، فهذا من شأن الفيض فى العالم المحسوس، أما الفيض في العالم المعقول فيظل فيه الأول على حاله دون أن ينقص منه شئ، فالأول هنا لا ينتقل منه شئ ليحل في شئ آخر، وإلا حدث تغير في ذاته، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره، وإنما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر، وهذا معروف في العالم المعقول حيث يحدث المعقول أثره دون أن يترتب على ذلك أي

نقصان في ذاته.[١٠٤٦] ففي كل مرحلة من المراحل التي يتدرج فيها الوجود نري مبدأ ينشأ عنه ما يليه في المرتبة دون أن يفقد هو ذاته أو يبددها فيما نشأ عنه.[١٠٤٧] فعملية صدور الموجودات ليست فعلاً معقولاً، بل إن ما يصدر عن الواحد هو مجرد إشعاع يصدر عنه، كما تصدر الأشعة عن الشمس دون أن ينقص منها شئ.[١٠٤٨] لأن الواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل في وحدته الأصيلة، ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيرًا منتظمًا من البداية إلى النهاية.[١٠٤٩]

هكذا يؤكد أفلوطين على أن العالم ينبثق عن الواحد أو يصدر عنه، معتمدًا في ذلك على مبدأ الضرورة الذي يقضي بأن الأقل كمالاً لابد أن يصدر عن الأكثر كمالاً.[١٠٥٠] ويكون ذلك في سلسلة من الموجودات تبدأ بالأول وتنتهى بالمادة التى تكون قابلة لكل صورة.[١٠٥١] على هذا تفيض الموجودات عن الواحد وتنعم بجواره، وعندما يصل أي موجود إلى كماله يلد موجوداً شبيهاً به، في حين يبقي الموجود الأكثر كمالاً وهو الخير بالذات ثابتا وتصدر عنه الموجودات.[١٠٥٢] هذا ما ذكره أفلوطين في قوله:" إنها هي العلة الأولي، وإن الدهر والزمان تحتها، وإنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع، وأن القوة النورية تنسح منها على العقل، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع".[١٠٥٣]

هكذا يستقر المصدر الأول في نفسه ملتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء، في حين تكون هذه الكائنات التي صدرت عنه سلما نازلاً من درجات الكمال، فكل شئ أقل كمالاً مما فوقه، ويستمر التناقص في الكمال حتي ينعدم الكمال في آخر السلم انعداما تامًا، حيث يتلاشي النور في الظلام.[١٠٥٤] ولما كان الأول كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبه، وإن لم تساوه في الكمال.[١٠٥٥] وأول ما يفيض عنه هو الأقنوم الثاني الذي هو صورة من الواحد أو شبح له.[١٠٥٦] فما هو ذلك الأقنوم؟ وهل يتمتع بالخلود كالمصدر الذي فاض عنه، أم أن مصيره إلى زوال وفناء؟

ب- العقل الكلى:

هو الشكل الأول للأقنوم الثاني، وفيه نشاهد الحقيقة التي كانت متمركزة في المبدأ الأول وقد انتشرت أجناسا وأنواعا.[١٠٥٧] فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني، وهو حاوٍ المثل الكلية، أي الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضاً.[١٠٥٨] إنه تعبير عن الأول وصورة حية له.[١٠٥٩] لقد لجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة اللوغوس Logos ليعبر عن هذا العقل في علاقته بالواحد، فذكر أن العقل لوغوس للواحد، أى قوة ممثلة له ومعبرة عنه لكن في مستوي أدني من الوجود .[١٠٦٠] فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، وعندئذ يكون العقل هو ذلك النور الذي يري به الواحد ذاته.[١٠٦١] فهو عقل من حيث أن الواحد أو الأول معقول له، وهو عاقل له لأنه يتأمل(الأول)، وهذا يعني أنه ليس من صفات المبدأ الأول أن يكون عاقلاً بل معقولاً، أما الأقنوم الثاني فهو عقل وعاقل وتعقل، ويحتوي على جميع عناصر العالم المعقول، وتعقله للواحد ينتج له معرفته بنفسه ومعرفته بوجوده، ومن وجود كل ما يشتمل عليه من حقائق، ولما كان الواحد يتجاوز الوجود، كان العقل هو الحقيقة القصوي أو أسمي مرحلة من مراحل الوجود.[١٠٦٢] فهو الوجود بالذات أي كل ما يجعل الموجود ذى صورة تجعله قابلًا لأن يُعرف.[١٠٦٣] كما أنه أقل من الواحد كمالًا.[١٠٦٤] وإن كان أكمل شئ بعده.[١٠٦٥] يمتلك قوة مزدوجة من الفكر والوجود، فهو يستمد قوته من الأول وفى نفس الوقت يهب النفس الحياة.[١٠٦٦] وأول ما يفيض عنه هو الوجود الذي يصير عقلاً، وهكذا ينشأ العقل أو العالم المعقول عن الواحد.[١٠٦٧] هذا الصدور يكون بصورة تلقائية، ضرورية بدون قسر أو إكراه من الداخل أو الخارج.[١٠٦٨] ولا يؤثر على الأول في شيء.[١٠٦٩]

لقد تصور أفلوطين العقل على أنه كائن عضوي حي تام، ولا شئ يوجد خارجه، فجميع الأشياء متضمنة فيه بوصفه وحدة عضوية لكنها متمايزة.[١٠٧٠] تحدث عن تمامه وحسنه منذ أبدعه الأول، لأنه نور فصار العقل مثله غاية في الحسن، وما دام كذلك فإنه يبقي ولا يفني.[١٠٧١] هذا ما ذكره في قوله: " أبدع المبدع الأول العقل بلا روية وفكر، بل بنوع آخر من الإبداع، وذلك أنه أبدعه بأنه نور فما دام ذلك النور مطلاً عليه فإنه يبقي ويدوم ولا يفني والنور الأول الذي هو آنٌ فقط دائم لم يزل ولا

يزال".[١٠٧٢] فهو أزلي ويجاوز الزمان وحالة وجوده في الغبطة ليست حالة مكتسبة، وإنما هي حيازة أزلية.[١٠٧٣] هذا العقل يظل في موضعه، يملأ كل شئ جمالاً ونظاماً بتوسط النفس، فهو موجود خالد له وسيط خالد ، يظل موجودا أبداً في فعل لا ينتهي.[١٠٧٤] يشتمل على كل الموجودات الروحية بداخله، ويتطابق مع موضوعاته التي يعقلها.[١٠٧٥] إنه النشاط النقي ولا يوجد شيء خارج ذاته.[١٠٧٦] وله وظيفتان: الأولي هي التفكير في العلة التي انبجس منها، والثانية هي التفكير في ذاته.[١٠٧٧] فعندما يفكر العقل في ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس.[١٠٧٨] وفى هذه الحالة يتوجه العقل نحو الواحد يشتهيه ويتحرك نحوه، ومن هذا الاشتهاء تفيض النفس الكلية.[١٠٧٩] التي تمثل الأقنوم الثالث من أقانيم العالم المعقول.[١٠٨٠]

ج- النفس الكلية:

هى الأقنوم الثالث من أقانيم العالم المعقول، وهى أيضًا ذات أصل إلهى.[١٠٨١] إلا أنها أقرب تلك الأقانيم إلى عالم الحس، وهي في جوهرها عدد وصورة كعالم المثل. إنها حياة ونشاط كالعقل، متحدة بذاتها طوال تأملها للعقل، خالدة ومستمرة في الوجود خارج الزمان والمكان، تصدر عن العقل.[١٠٨٢] وهى تعبير عن نشاطه، وتمثل في الكون مبدأ التنظيم للمادة السلبية الفوضوية في العالم المحسوس.[١٠٨٣] كما أنها آخر أقانيم العالم المعقول من جهة، ومن جهة أخري هي أول الكائنات الموجودة في العالم المحسوس، إنها الإشعاع الخارجي للعقل أو فيضه، ابتدع صورتها وهو ساكن، فشابه بفعله هذا فعل الواحد له.[١٠٨٤] فكانت صورة خالصة تحتوي على كل المبادئ التي ينظم بها هذا العالم. [١٠٨٥] والتى تكون علل حركة النفوس وقوانينها الصادرة عن العالم المعقول، ومهمتها هي أن تنقل أحكام العالم المعقول، فهي تلخص ما في ذلك العالم وتبعث به إلى النفس، وهي أشبه بالنماذج العقلية التي تنظم بها النفس ما تدبره من مادة، كما أن النفس الكلية تحدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذي ستحل فيه، فالضرورة تنتقل من العقل إلى النفس الكلية عن طريق المبادئ البذرية العاقلة.[١٠٨٦] إنها صورة العقل وفعله وكلمته.[١٠٨٧] وطبيعتها في هوية تامة مع ذاتها، ليس فيها شيء من ذلك التضارب الذي يقوم بين ملكاتنا المختلفة ورغباتنا المتباينة،

وبين كل هذه من جهة، والعقل من جهة أخري، لا تتحكم فيها سوي قوة واحدة ومبدأ واحد، على العكس من نفوسنا التي هي دائماً تهب للاضطراب والتردد.[١٠٨٨] كما أنها أنقي شكلًا من النفس الجزئية، لا تنتمى إلى جسم، منزهة عن الرغبات والشهوات؛ لأنها تنتمى إلى العالم المعقول.[١٠٨٩] تتمتع بالأزلية؛ والأبدية، لكونها وجدت قبل الزمان، كما أنها تكون مسئولة عن إنعاش العالم المحسوس الذي تحل فيه.[١٠٩٠] لكونها تتصف بطبيعة مزدوجة، وتتجه بالجانب الأعلى منه صوب العقل فتتأمله، أما مظهرها الخارجي فيهبط بها إلى عالم الحس، فيخلقه ويدبره.[١٠٩١] فهى أشبه بالشعاع المضيء الذى يرتبط بالشمس من أعلى، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء.[١٠٩٢] وهذا ما أوضحه أفلوطين في قوله: " هناك طبيعتان، روحانية و حسيّة، حسيّة، ثم أن الخير للنفس هو أن تكون في العالم الروحانى، لكنها لابد لها من أن تشارك العالم الحسى في كيانه مادامت صاحبة طبيعة من نوع طبيعتها، فيجب أن لا تذم؛ لأنها ليست من المقام الأشرف في كل جوانبها، إنها مستوية في الوسط بين عالم الأشياء، ربانية في شيء منها، مقيمة في الحد الأقصي من عالم الروح، ومادامت متاخمة لطبيعة المحسوس فإنها تمده بشيء مما لديها".[١٠٩٣]

هكذا كانت النفس الكلية الوسيط بين العالمين الذي ينقل انبثاقات العالم العقلي إلى عالم المحسوسات.[١٠٩٤] فهي تتصل من جهة بالوجود الأزلي، ومن جهة أخري بالأشياء الزمانية التي تنشأ عنها بواسطة القوة التي تستمدها من علتها السابقة علىها.[١٠٩٥] لقد شبه أفلوطين اتحادها بالعقل بالوحدة النورانية بين مصدر النور وانتشاره، فالنفس الصادرة عن العقل هي كنور محيطة به ومرهونة به، وليست البتة موجودة في مكان.[١٠٩٦] إنها تحدق إليه، وتنفذ ببصرها إلى داخله، فتشاهد الإله بواسطته.[١٠٩٧] ولعل هذا ما أوضحه أفلوطين في قوله: "إن النفس إذا كانت في العالم العقلي فإنها تتحد بالعقل، وليس بينها وبين العقل شق متوسط البتة، وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم الأعلى سلكت إلى العقل والتزمته، وتوحدت به من غير أن تهلك ذاتها، بل تكون أبين وأصفي وأزكي؛ لأنها هي والعقل يكونان شيئاً واحداً أو اثنين كنوع ونوع".[١٠٩٨] ولما كانت النفس نوعين: نفس علىا هي أقرب ما تكون إلى العقل، و أبعد ما تكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن إحداث المحسوس، و نفس دنيا هي أقرب ما

تكون إلى المحسوس، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة.[١٠٩٩] لذا فقد كانت النفس الكلية هى الأب المباشر للطبيعة، فهى لا تستطيع أن تبقي مكتفية بذاتها، بل تتطلع إلى الوراء نحو ذلك الذي انبثقت عنه، وبذلك تمتلئ بجميع المثل التي يتركب منها جوهر الكائن السابق لها، وهو العقل، وعندئذ تندفع في الاتجاه المعاكس فتفيض صورة لها هي النفوس الجزئية.[١١٠٠]

هكذا كانت النفس الكلية، نفس الجسم الكلي، تدبر وتنظم العالم الكلي بجزئها الذي يميل إلى الجسم الكلي، وهي آنذاك مشرفة عليه؛ لأنها في عملها، لا تنطلق من التفكير والتروي مثلما هو الأمر فينا، بل إنها تدبر وتنظم بالنفس، مثل ذلك مثل الفن، لا يفكر ولا يتروى إذ يقبل ما يكون منه كل إلى جانبه الأسفل فينظمه دفعة واحدة.[١١٠١] لذا فقد كانت تلك النفس وسط بين عالمين، عالم معقول وآخر محسوس، تتأمل الأول وتدبر الثاني، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول.[١١٠٢] إنها كالمرآة تعكس روائع العالم الإلهي الذي يقع وراء تخوم هذين العالمين.[١١٠٣] أو كرسول من العالم المعقول إلى المحسوس.[١١٠٤] يشبه إشعاع يزيل الظلام ويخلق العالم المحسوس عبر العقول أو المبادئ الروحانية.[١١٠٥] إنها الواسطة التي تنقل محتويات العالم المعقول إلى عالم الصيرورة، وهي الواسطة بين الجواهر العلوية والكائنات الهيولانية.[١١٠٦]

هكذا جعل أفلوطين الكائنات المشتقة جميعها تعتمد في وجودها ونشاطها على تأملها لمصدرها.[١١٠٧] فكمال أى مبدأ يكون من خلال النظر إلى ما فوقه.[١١٠٨] وبهذا تمتلك المستويات الثلاثة نفس المحتوى لكن بنسب مختلفة ودرجات متفاوته في التركيز.[١١٠٩] كما استطاع أفلوطين من خلال مذهبه أن يبين في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن الإله، ومع هذا يبين آثار هذه القوي الإلهية في الأشياء، ويقوم بترتيب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء.[١١١٠] ولقد كانت فلسفته تبدأ من الواحد، ذلك الكائن المتعالى، ثم تنحدر بعد ذلك في سلسلة متوالية متصلة المراحل من الفكر الإلهي، والنماذج الموجودة فيه من النفس ومستوياتها وصولًا إلى أدنى الحقائق.[١١١١] بهذا يوجد الواحد في أى شيء، وفى أى مكان، فهو ليس ببعيد عن الموجودات، بل إن كل شيء يعتمد عليه.[١١١٢]

ثانياً: **العالم المحسوس**:

لقد عرف أفلوطين العالم المحسوس على أنه امتداد للعالم المعقول، وهو ليس شرًا مطلقًا، بل هو أكمل عالم يمكن تصوره؛ لأنه صادر عن هذا العالم العقلى.[١١١٣] كما أنه إشارة إلىه وإلى ما فيه من الجواهر العقلية، وبيان قواها العظيمة، وفضائلها الكريمة.[١١١٤] وهو فيما يري أفلوطين عالم جميل، وموطن نفوس مباركة، وكل ما فى الأمر أنه أقل خيرية من العالم المعقول.[١١١٥] فهو مجرد انعكاسات خافته لأضواء المعقولات.[١١١٦] بل نسخة غامضة للعالم المعقول علىها ملامح الأصل[١١١٧] وعلى الرغم من ذلك فقد جعله أفلوطين معبرًا تصل عن طريقه النفس إلى العالم العلوى السماوى فى محاولة منها للتخلص من عالمها المادى أملًا في التطهير منه والاتحاد بالواحد.[١١١٨] حيث فسر نشأته عن العالم المعقول على أنها تحدث بضرورة طبيعية، إذ أن النور يتحول إلى ظلام بالضرورة إن بعد عن مصدره، ومن ثم تتحرك النفس فتفيض العالم المحسوس، وتسقط ظلها إلى الخارج فتضيف إلى المادة التحديد الذى تفتقر إلىه. [١١١٩] فالمبدأ السائد فى مذهب أفلوطين يقول بإن العالم في تدرج نزولى من حيث القوة، أى أن هناك إضعاف مستمر للمعقول، و لابد من الوصول إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على العقل، فيكون عن ذلك مزيج هو المحسوس، فقد كان لزامًا علىه أن يقول بوجود هذا العالم المحسوس، كما أنه لما كان التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب علىه الأضداد، كان هذا المحل هو المادة.[١١٢٠] التى هى آخر سلسلة الموجودات وأدناها، وهى تنشأ عن النفس التى تود دائمًا أن تحاكى المبدأ الأول في فيضه موجودات أدنى منه. لذا تفيض المادة التى تتصف بالاضطراب واللاتحدد، وبالقدرة على تلقي كل الصور، وهى وإن كانت مصدر الشرور في هذا العالم، فإنها ضرورية له؛ لأنها هى الأصل الذى يتكون منه الأشياء في عالمنا هذا بعد تشكيلها.[١١٢١] وإنها قادرة على استقبال كل الصور؛ لأنها لا تحوز أى صورة نقية، وإنها الحرمان من الخير تمامًا كالظلمة التى تمثل الحرمان من النور.[١١٢٢] إنها شر مطلق؛ لأنها نقص مطلق للخير.[١١٢٣]

لكن لم يحتقر أفلوطين العالم المحسوس، بل رأى أن الطريق إلى مشاهدة الواحد يبدأ من مشاهدة هذا العالم ولا يتسنى للإنسان أن يرى الرؤية الحقة حتى يغوص بكليته في هذه الأرض، ويملأ عينيه من هذا العالم المحسوس، فما يُري من هذا العالم من حقيقة أو كمال إنما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه.[١١٢٤] فهو حقيقة لابد من وجودها، وهو وإن عده صورة ناقصة وظل للحقيقة، فإنه محتفظ بشيء مما يسود العالم المعقول من نظام، فالحياة تسري فيه وهو أشبه بالكائن الحي الذى يتألف من أعضاء مختلفة، و تحييه نفس هى مصدر قوته ونشاطه وبتعاون جميع الأعضاء يتحقق توافق الجسم كله، وكذلك الحال بالنسبة للكون، فهو كل متناسق، يسوده النظام.[١١٢٥] إنه يعبر عن حسن التدبير الإلهي، كما تعبر الأجسام عن النفوس.[١١٢٦]

أ- الإنسان:

١. الجسم:

لم يكن الإنسان عند أفلوطين بالشيء البسيط الساذج، بل إنه مركب غير بسيط، ولما كان المركب ينحل ويتفرق إلى الأشياء التى تركب منها، كان البدن عرضة للتفرق والانحلال والفناء.[١١٢٧] وهذا ما يدلنا عليه العقل من أن البدن لا يمكن أن يظل متماسكًا، ويشهد به الإحساس الذي يراه مفككًا متحللًا، خاضعًا لمختلف ضروب الفساد، بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله، كما أن الأجسام يفسد بعضها بعضًا، ويحيله جسمًا آخر، ويؤدى به إلى الفساد، وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحبة قائمة في كتلتيهما؛[١١٢٨] لأن كل الأجسام تتكون من صورة وهيولي.[١١٢٩] ولما كانت النفس هي التى ركبت البدن على هذه الحالة، فإذا فارقته لم يلبث أن يتفرق إلى الأشياء التى ركب منها.[١١٣٠]

٢. النفس وطبيعتها:

النفس الإنسانية إحدى النفوس الجزئية المنبثقة عن النفس الكلية والموزعة على الكائنات، فيما أسماه أفلوطين بالطبيعة، أى العالم المادى، هذه النفوس الجزئية أدنى مراتب العالم الروحانى أو العالم المعقول.[١١٣١] ولها طبيعة مغايرة لطبيعة البدن، فهي ليست مجرد قوة بسيطة، بل إنها قوة حاضرة في البدن كله، كما أنها ليست جسمًا، ولا

كيفية من كيفيات الجسم، إنما هى جوهر مستقل لا يكون ولا يفسد.[١١٣٢] ذات طبيعة روحية خالصة، تنتمى إلى العالم المعقول، وهو عالم أبـــــدى شريـــــف، لا يدخل فى مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد، وكذلك النفـس الإنسانية، فهى جوهـر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج إلى بدن يحل فيه أو يتوقف علىه وجوده؛ لأن المعقول لا يحتاج إلى المحسوس ولا يتوقف علىه.[١١٣٣]

تلك هى طبيعة النفس الإنسانية، ذلك الموجود الإلهي الذى يصدر عن المجالات العلىا إلى داخل الجسم، ويكون ذلك منها بميل إرادى؛ لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها.[١١٣٤] فبدونها لا يكون شيء على الإطلاق، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر إلىه.[١١٣٥] وأهم ما يميز نشاط تلك النفس هو قدرتها على الحركة والانتقال، على أن تُفهم هذه الحركة والانتقال بأنها حركة وانتقال فكر، فهى لا تمتلك موضوعاتها امتلاكًا مباشرًا كحدس العقل وامتلاكه المباشر لموضوعاته؛ لأن المعقولات حاضرة فيه دائمًا أبدًا، وإنما تنتقل النفس من تصور إلى آخر فى زمن معين، ومن هنا فهي تتصف بقدرتها على التفكير الاستدلالى الانتقإلى الذى يستغرق زمانًا.[١١٣٦]

لقد ذكر أفلوطين أن لتلك النفس الإنسانية قوى عديدة، بعضها يمارس على خير وجه خلال إقامتها في العالم المعقول، وبعضها الآخر يظل في ذلك العالم في حالة كمون، ولا يتحقق ولا ينتقل إلى الفعل إلا إذا هبطت النفس إلى العالم المحسوس، ففي هذا الهبوط إذن تنمية لتلك الملكات التى لها صلة بالعالم المادى، بل لملكة الفيض والفعل فيها، ثم إن هبوط النفس زيادة في خبراتها وتوسيعًا لمعارفها، فليس مما يشرف النفس على الإطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة، بل ينبغي لها أن تهبط إلى العالم المحسوس، وتمارس شروره، فتفيد من ذلك في اتجاهين: اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرزيلة، واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح، بعد أن تقارنه بضده، فنفوسنا من ذلك النوع الذي لا يمكنه معرفة شيء إلا بممارسته، وبهذا تزيد معرفتها به وبضده.[١١٣٧]

٣. علاقة النفس بالبدن:

تختلف النفس عند أفلوطين عن البدن في أفعالها وطبيعتها، فهي مستقلة عنه، كما أنها غير معرضة – مثله– للانحلال والموت، فهى ذات أصل إلهى.[١١٣٨] وتتبع من النفس الكلية وتحاول تأملها والعودة إليها.[١١٣٩] فعلى الرغم من انحدارها عن ذلك الأصل الإلهى، إلا أن الجزء العلوى منها يظل فى العالم المعقول.[١١٤٠] ولئن كانت تحل في البدن فإنما حلولها أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهرها، فضلًا عن أنها تحل فيه لأجل مسمي ثم تغادره إلى عالمها السامى.[١١٤١] وحلولها هذا لا يكون إلا في الجسم الذي خُلق قادرًا على تلقيها، وملائمًا لطبيعتها الخاصة، ويتم ذلك الهبوط في وقت مقدر، فهى ليست في حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المنشودة حتى تدخل جسمًا معينًا، بل إن هذه اللحظة إذا ما حانت هبطت إليه النفس تلقائيًا ودخلت حيث ينبغي لها أن تدخل، وكأنها تستجيب لدعوة داع، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركته وجذبته بقوة لا تقاوم.[١١٤٢] فتدخل نفس بدن إنسان وأخرى بدن حيوان، وتختلف كل منهما عن الأخرى.[١١٤٣] ولا يجب أن نتصور وجود النفس الإنسانية في البدن كما لو كان وجودًا مكانيًا فالنفس ليست في البدن.[١١٤٤] بل إن البدن بالأحرى هو الذى يوجد في النفس.[١١٤٥] يعتمد علها في تنظيم أموره واستمرار وجوده.[١١٤٦] كما أن النفس تمثل الحد الأسبق على البدن، والأكثر منه اتساعًا؛ لأن فيها جزءًا لا يختلط بالبدن على الإطلاق، لهذا لم يكن ارتباطها بالبدن ارتباطًا يعتمد علىه، بل هو الذى يعتمد علها، وهو الذى يمكن أن يقال عنه إنه داخل فيها، بمعنى معين.[١١٤٧] إنها جوهر متعالى يضيء البدن.[١١٤٨] فهى مندفعة بحركة تحملها، بقوة لا تقاوم ، تارة صعودًا نحو المعقول المثإلى، وتارة هبوطًا وابتعادًا عنه، وهذا من شروطه المادية، أى ميلاد الجسم الذي لا يتم بدونه انفصال النفوس عن عالمها.[١١٤٩] ووجودها فيه أشبه بوجود القوة في العضو أو الحرارة في النار، ولا تنفعل النفس العاقلة بالبدن وأحواله؛ لأن النفس جوهر مستقل تمام الاستقلال عن البدن، وهى تمارس وظائفها العقلية بغير حاجة إلى أى عضو جسمانى، بل إن البدن قد يكون عائقًا لها عن القيام بوظائفها.[١١٥٠] كما إن النفس ليست في البدن وكأنها في مادة حاملة لها، إذ أن ما هو في مادة حاملة هو حال من أحوال تلك المادة، كاللون والشكل مثلًا، بينما

النفس ذات وجود مستقل.[١١٥١] تتحكم في البدن وتسيطر علىه وتوجهه في كل أفعاله، فتتحكم في شهواته وانفعالاته.[١١٥٢] في حين يحاول البدن من جهة أخرى أن يعيق النفس عن عملها التأملى، ويحاول أن يملأها بالشهوات والرغبات.[١١٥٣]

هكذا كانت علاقة النفس بالبدن عند أفلوطين تقوم على أن البدن يكون في النفس، والنفس الجزئية تكون في النفس الكلية التى تكون هى بدورها في العقل الكلى الذى يوجد في الواحد.[١١٥٤] وإن كانت النفس تنقسم في الأبدان فما ذلك إلا لأن الأبدان لا تستطيع – بما فطرت علىه من انقسام– أن تقبلها غير منقسمة، فانقسامها إذن صفة تأتى من البدن، لا من النفس ذاتها.[١١٥٥] إنها واحدة و متطابقة أو متماثلة مع النفس الكلية.[١١٥٦] لأنها عبارة عن أجزاء من تلك النفس الكلية.[١١٥٧] هكذا يوضح أفلوطين أن أهم ما في الإنسان، الإنسان ذاته الذي هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة، وفي الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس.[١١٥٨] لأنه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتًا، وبالجسم صار فانيًا فاسدًا؛ ذلك لأن كل جرم مركب، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد، فكل جسم إذاً منحل واقع تحت الفساد.[١١٥٩]

أما عن علاقة النفس بالبدن، فلم يكن موقف أفلوطين منها محددًا واضحًا المعالم، ولم يكن في وسعه أن يصل إلى رأى قاطع بشأنها، فتارة نجده يؤكد أن النفس والبدن شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة، وإنما يتعارضان تامًا.[١١٦٠]

مصير النفس:

خصص أفلوطين الفقرة الرابعة من التاسوع الرابع للحديث عن فكرة خلود النفس.[١١٦١] فذكر أن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيب يتحلل بطبيعته إلى العناصر التى يتركب منها، ولما كانت النفس طبيعة واحدة، بسيطة، توجد كلها بالفعل في حالة حياة.[١١٦٢] ليس لها أية صفة مادية، ولا أى ارتباط بالمادة، حتى يجرى علىها ما يجرى على المادة من التحلل والكون والفساد، كانت هذه النفس خالدة بالضرورة.[١١٦٣] فهى ليست بجرم، لا تموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هى باقية دائمًا.[١١٦٤] فكما أن للنفس الكلية مستويان مستوى أعلى يتحد بالعقل، ومستوى أدنى

هو أقرب إلى مبدأ الحياة في الطبيعة الحيوانية والنباتية، بل حتى فى المعادن، فكذلك يكون لتلك النفس الإنسانية مستويان مستوى أعلى هو الجرهر الروحانى الخالد الذي يمكن لـه الاتصال بالعقل الكلي والاتحاد بالواحد، ويقوم بعمليات التفكير الاستدلالى أثناء الحياة الأرضية الحسية عند الأفراد، ومستوى أدنى أقرب إلى مبدأ الحياة الطبيعية، وهو مبدأ القوى غير العاقلة في الإنسان.[١١٦٥]

هكذا لم يكن أفلوطين فى حاجة إلى أن يبحث طويلًا فى مسألة خلود النفس، فمادامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها فى البدن، وستكون بعد مغادرتها له، و بالتالي فخلودها شيء مؤكد.[١١٦٦] فالنفوس الجزئية عندما تفنى الأبدان التى حلت بها لا تموت، بل إنها تعود إلى عالمها العقلي لكن بعد أن تدور في المراحل المتعددة التى تقضي بها العدالة الكونية، فتحل في جسد حيوان أو نبات؛ قصاصًا منها على آثامها، أو ترقي إلى سلم المخلوقات حتى تحل في نفس حكيم وعندما تتحرر بالكلية من دولاب الميلاد أو التناسخ تتحد بمصدرها الإلهي الذى انبثقت منه.[١١٦٧] فالتناسخ نوع من العقاب يقع على النفوس السيئة، و يكون في صورة حيوانية أونباتية.[١١٦٨] لأن النفس الإنسانية ذات أجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونطقية، وهذا الجزء الأخير فقط هو المفارق للبدن عند تحلله.[١١٦٩]

حواشي الكتاب

(١) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان في العصر الهلليني، صـ٢٤٩.

(٢) فاروق عبد المعطى: الأعلام من الفلاسفة "سقراط رائد فلاسفة اليونان" ، دار الكتب العلمية،

ط١، بيروت، ١٤١٤هـ،١٩٩٣م، صـ٤٣.

(3) Johann Eduard Erdmann; A history of philosophy , English translation Edited by Wilistion S.Hough, vol.1," Ancient and mediaeval philosophy, Macmillan & CO.,1890, p.82.

(٤) محمد عبد الله الشرقاوي: الفكر الأخلاقي" دراسة مقارنة"، دار الجبل، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، صـ٦٦.

(٥) محمود السيد مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، صـ٧٩.

(٦) فاروق عبد المعطي: مرجع سابق، صـ٣٤.

(٧) محمد غلاب: مرجع سابق، ج١، صـ١٦٦.

(8) Johann Eduard Erdmann ; op.Cit, p.83.

(٩) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٦٢

(١٠) سليمان مرقس: فلسفة القانون، صـ٤٩.

(١١) محمود السيد مراد: مرجع سابق، صـ٧٩.

(١٢) اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة / عبد الحليم محمود، أبوبكر ذكري، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٣٩٩هـ، صـ ٧٤.

(١٣) السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠٠م، صـ٤٢.

(١٤) المرجع نفسه: ص ص ٤٣،٤٤.

(١٥) فاروق عبد المعطي: مرجع سابق، صـ٣٤.

(١٦) محمود السيد مراد: مرجع سابق، ص ص ٨٠،٨١.

(١٧) فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، ط١، دار الفكر العربي، بيروت،١٩٩٦م، مادة سقراط، صـ٣٠.

(18) Johann Eduard Erdmann; op.Cit ,P.80.

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ ٦٦.

(٢٠) د. يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، صـ٢٧.

(21) M. R.Wight; Introducing greek Philosophy, P.P.115-116.

(٢٢) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى، صـ١١٧.

(٢٣) بول جانيه وجبريل سياى : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د.يحى هويدى، صـ١١٧.

(24) Adam Drozdek ; Greek Philosophers as theologians the Divine Arche, P.130.

(٢٥) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال: المرجع السابق ، ص ص ١١٥، ١١٦.

(٢٦) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ص ٢٣،٢٨،٢٩.

(٢٧) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس : مع مسيرة الفكر الإنسانى فى العصر القديم، صـ٨٣.

(٢٨) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من امبادوقليس حتى أفلوطين ، ص ص٧٥، ٧٦.

(٢٩) جيمس بـ.كارس : الموت والوجود "دراسة لتصورات الوجود الإنسانى فى التراث الدينى والفلسفى والعالمي" ، ترجمة بدر الديب ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ،١٩٩٨م ، صـ٢٠.

(٣٠) أفلاطون: فيدون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء، الطبعة الثالثة، القاهرة ،٢٠٠١م، فـ ٦٥جـ، ص ١٢٧.

(٣١) د. أحمد فؤاد الأهواني : المدارس الفلسفية ، صـ٢٣.

(٣٢) أفلاطون: الدفاع، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء ، الطبعة الثانية، القاهرة ، ٢٠٠١م، ص ٧٤، مقدمة.

(٣٣) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : المرجع السابق ، صـ٨١.

(٣٤) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى ، صـ١٢٣.

(٣٥) أفلاطون: المصدر السابق، ترجمة د. عزت قرني ، فـ ٣٠أ، ب ، صـ١٢٢.

(٣٦) د. منصور على رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق، ص ص٣٢، ٣٣.

(٣٧) د. عزت قرني : الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، صـ١٣٦.

(٣٨) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكرى، دار الشعب، القاهرة ، ١٩٧٩م، ص ص ٧٩، ٨٠.

(٣٩) د. على سامى النشار ، وآخرون : ديموقريطس فيلسوف الذرة، وأثرة في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة ،صـ٢٨٩.

(٤٠) جيمس بـ.كارس :المرجع السابق ، ترجمة بدر الديب، صـ٢١.

(٤١) د. باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود، جـ٣" رحيق النفس" ، ص ص٢٧، ٢٨.

(٤٢) د.هـ. سد جويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، الجزء الأول " من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث " ، ترجمه وقدمه وعلق عليه د. توفيق الطويل، د. عبد الحميد مهدي ، دار الثقافة ، ط١، الإسكندرية، ١٩٤٩م، صـ١٠٢.

(٤٣) أفلاطون: المصدر السابق ، ترجمة د.عزت قرنى، فـ ٤١جـ، ص١٣٦.

(٤٤) هنري توماس: أعلام الفلاسفة " كيف نفهمهم" ، ترجمة. مترى أمين، صـ٩١.

(٤٥) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، صـ٢٩.

(٤٦) Adam Drozdek ; Greek Philosophers as theologians the Divine Arche, P.130.

(٤٧) أفلاطون:الدفاع، ضمن كتاب(محاكمة سقراط)، ترجمة د.عزت قرني، فـ٤٠ جـ- د، ص١٣٥.

(48) Adam Drozdek; Op. Cit., P.130.

(٤٩) أندريه كربسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكرى، ص٨٢ .

(٥٠) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول" اليونان وروما"، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، صـ١٧٢.

(٥١) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، صـ١١٧.

(٥٢) د. عصمت نصار : الفكر الدينى عند اليونان ، صـ١٤١.

(٥٣) أفلاطون : المصدر السابق، ترجمة د. عزت قرني ، فـ ٣٥ د، صـ١٢٩.

(٥٤) نفس المصدر: فـ ٣٠ د-هـ ، فـ٣١أ، صـ١٢٣.

(٥٥) د. عزت قرني : الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ص١٨٢، ١٨٣.

(٥٦) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، ص ص ١٩٨، ١٩٩

(٥٧) أفلاطون: أوطيفرون ، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د.عزت قرني ، دار قباء، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ٢٠٠١م، فـ ٦ أ، صـ٤٣.

(٥٨) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، صـ١٤٩.

(٥٩) أفلاطون: الدفاع ، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د.عزت قرني، فـ٤١هـ ، ص١٣٦.

(٦٠) أفلاطون: أقريطون ، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرني ، دار قباء، ط٢ ، القاهرة ، ٢٠٠١م ، فـ٤٣ د ، صـ١٤٩.

(٦١) أفلاطون:الدفاع ، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرنى، فـ ٢٩د، صـ١٢١.

(٦٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٧٦،٧٧.

(٦٣) د.أحمد فؤاد الأهوانى : " أفلاطون " نوابغ الفكر الغربى ، ص ٢٢:٣١.

(٦٤) د. فيصل عباس : موسوعة الفلاسفة ، دار الفكر العربى ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٦م، ص ص ٣٣،٣٤، مادة أفلاطون.

(٦٥) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ١ ، ص ١٨٥.

(٦٦) د. محمد جمال الكيلانى : الفيثاغورية الجديدة أصولها وأثرها على فلاسفة العصرين الهيللينستى والرومانى، ص ٣٢.

(67) Glannis Stamatellos; Op.Cit., P.102.

(٦٨) د. أحمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ،ط١٠، القاهرة ، ١٩٨٥م، ص١٢٠.

(٦٩) د. محمد جديدى: الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، ص ٢٨٣.

(70) C.C.W.Taylor, Routledge History of philosophy, Vol,1 , P.331.

(٧١) د. عبد المقصود عبد الغنى: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٨٦.

(٧٢) فوادسواف تاتاركيفتش : المرجع السابق، ترجمة د.محمد عثمان مكي العجيل ، ص ص ١٦٢،١٦٣.

(٧٣) د. أمل مبروك: مقدمة فى الميتافيزيقا ، أم القرى للطبع والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٧م، ص٧٧.

(٧٤) د. راوية عبد المنعم : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، دار المعرفة ، الإسكندرية ،١٩٩٦م، ص١٢٨.

(٧٥) د. ديزيره سقّال: بحوث فى الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية ، دار الفكر اللبنانى ، ط١ ، بيروت ،١٩٩٣م، ص ٥٧ .

(٧٦) نفس المرجع : ص ٥٧.

(٧٧) د. هانى محمد رشاد : الوجود واللاوجود فى جدل أفلاطون ، ص ص ٥٣،٥٤.
(٧٨) د. محمد هشام : فى النظرية الفلسفية للمعرفة "أفلاطون – ديكارت" ، أفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠١م، ص ١٢٢ .
(٧٩) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية ، جـ١ ، ص ٢١٩.
(٨٠) د. ديزير سقّال : المرجع السابق ، ص٥١.
(٨١) د. أيمن عبد الله شندى: التطهير عند اليونان ، مجلة كلية الآداب بقنا، العدد ١٧، ٢٠٠٦م، ص ٣١٠ .
(82) C.C.W.Taylor; Op.Cit.,P.330.
(٨٣) آرثر لفجوى : " محاضرات فى تاريخ الفكر الفلسفى" سلسلة الوجود الكبرى ، ترجمة د.ماجد فخرى ، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٤م، ص ص٨٥،٨٦.
(٨٤) د.عبد المقصود عبد الغنى :الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص ص ٨٨،٨٧.
(77) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P,156.
(٨٦) أفلاطون : المأدبة " فلسفة الحب" ، ترجمة د.وليم الميرى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠م، ص ٦٨ .
(٨٧) د.أحمد فؤاد الأهوانى : " أفلاطون " نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف،ط٤، القاهرة، د.ت ، ص ١٠٤.
(٨٨) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين ، ص ١١٣.
(٨٩) د. محمد جديدى : المرجع السابق ، ص ٢٨٦،٢٨٥.
(٩٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق، ص ٨٧.
(٩١) د. محمد جمال كيلانى : المرجع السابق ، ص ٤٨٠.
(٩٢) د. ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ص ٤٤.
(٩٣) عبير فتح الله الرباط : مفهوم النفس عند فلاسفة اليونان وأثر ذلك على مفهوم النفس عند كل من ابن سينا وصدر الدين الشيرازى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الزقازيق، فرع بنها ، ٢٠٠٠م ، ص ٥٦.
(٩٤) أفلاطون : فيدون ، ترجمة د.عزت قرنى، ف٨٠ ب ، ص ١٦٢.
(٩٥) د. حميدة السيد عبد الرسول : نظرية المعرفة بين أفلاطون وديكارت " دراسة مقارنة " ، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر ، ط١ ، القاهرة ،٢٠٠٤م، ص ١٠٠.

(٩٦) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ١٩٢ .

(٩٧) د. مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ٣٨.

(٩٨) فوادسواف تاتاركيفتش : الفلسفة اليونانية ،ترجمة د. محمد عثمان مكى العجيل، ص١٦٧.

(٩٩) د. ناجى التكريتى : المرجع السابق ، ص ٥٤.

(١٠٠) أفلاطون : المصدر السابق ، ترجمة د. عزت قرنى، ف٦٥ ب ، ص ص ١٢٦،١٢٧.

(١٠١) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة د. زكى نجيب محمود، ص ٢١٥.

(١٠٢) د. محمد هشام : فى النظرية الفلسفية للمعرفة " أفلاطون – ديكارت" ، ص٢٣.

(١٠٣) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية، جـ١ ، ص ٢٦٧.

(١٠٤) د. محمد جمال كيلانى: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها " من المرحلة الأسطوريه وحتى أفلاطون ، ص ٤٨٥.

(105) L.P.Gerson; God and greek philosophy " Studies in the early history of natural theology",Routledge,London and New York,W.D, P.66.

(١٠٦) أفلاطون : المصدر السابق ،ترجمة د. عزت قرنى ف ٨٠ب، ص ١٦٢

(١٠٧) د .محمد جمال كيلانى : المرجع السابق، ص ٤٨١.

(١٠٨) د. ماهر عبد القادر محمد ، د. حربى عباس عطيتو : دراسات فى فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،٢٠٠٠م ، ص٤٥٠.

(١٠٩) د. أسعد السحمرانى : الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة ، دار النفاس،ط١، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٨م، ص ٧٧.

(١١٠) فوادسواف تاتاركيفتش : المرجع السابق ، ترجمة د. محمد عثمان مكى العجيل ص١٧٢.

(112) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer,P. 153.

(١١٢) عبير فتح الله الرباط : مفهوم النفس عند فلاسفة اليونان وأثر ذلك على مفهوم النفس عند كل من ابن سينا وصدر الدين الشيرازى ، ص٨٦.

(١١٣) برتراند رسل :المرجع السابق ، ك١،ترجمة د.زكى نجيب محمود، ص ٢١٦.

(١١٤) د.هالة محجوب : جماليات فن الموسيقى عبر العصور ، ص ١٠٢.

(١١٥) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ١ ، ص ١٤٣.
(١١٦) جاك شورون : الموت فى الفكر الغربى ،ترجمةد. كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ، عالم المعرفة ، العدد ٧٦، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٥٥.
(١١٧) أفلاطون : المصدر السابق ،ترجمة د. عزت قرنى ، ف ٦٧جـ ، ص ١٣١.
(١١٨) أفلاطون : المصدر السابق ،ترجمة د. عزت قرنى ، ف٦٥جـ – د ، ص ص ١٢٦،١٢٧.
(١١٩) د. أسعد السحمرانى : المرجع السابق ، ص ٧٦.
(١٢٠) أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤ اد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ك٧، ف ٥١٩، ص٤٠٩.

(١٢١) أفلاطون : فيدون ، ترجمة د. عزت قرنى، ف ٦٧جـ ، ص ١٣١
(١٢٢) أفلاطون : المصدر السابق ، ترجمة د. عزت قرنى ، ف ٦٩ب– جـ ، ص ١٣٥.
(١٢٣) أفلاطون: المصدر السابق، ترجمة د.عزت قرنى، ف٦٦ جـ– د ، ص ص١٢٩،١٣٠.
(١٢٤) د.أيمن عبد الله شندى : التطهير عند اليونان ، ص ٣١١.
(١٢٥) أفلاطون : المصدر السابق ،ترجمة د. عزت قرنى ،ف ٦٨جـ ، ص ١٣٣.
(١٢٦) أفلاطون : المصدر السابق ، ترجمة د. عزت قرنى، ف ٦٤د ، ٦٥أ ، ص ١٢٥.
(١٢٧) نفس المصدر: ف ٦٧أ ، ص ١٣٠.
(129) Patrick Lee Miller; Op.Cit., P. 85.
(١٢٩) بنيامين فارنتن : العلم الإغريقى ، جـ١ ، ترجمة د. أحمد شكرى سالم ، ص ١٢٢.
(١٣٠) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ،٢٠٠٥م، ف ٥١٧، ص ٤٠٧.
(١٣١) أفلاطون: بروتاجوراس، ترجمة د. عزت قرنى، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ف٣١٣ د، ص ص٧١،٧٢
(١٣٢) أفلاطون : ثياتيتوس أو عن العلم ، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م، ف ١٧٦ ، ص ٧٤.
(133) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, 155.
(١٣٤) د.أحمد فؤاد الأهوانى : نوابغ الفكر الغربى " أفلاطون " ، ص ٩٣.

(135) E. Zeller ;Op.Cit.,P. 155.
(136) Martha. C. Nussbaum; The fragility of goodness, Cambridge university press, New York, W. D, P.138.
(١٣٧) نفس المرجع : ص ٣٣.
(١٣٨) د.هالة محجوب : جماليات فن الموسيقي عبر العصور، ص ١٠٢.
(١٣٩) أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ، ك ٣، فـ ٤١١، ص٢٧٩.
(١٤٠) جوليوس يورتنوى : المرجع السابق ، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٣٣.
(141) E. Zeller ;Op.Cit.,P. 156.
(١٤٢) أفلاطون: فيدون ، ترجمة د. عزت قرنى، فـ ٦٢ب–جـ، ص ١١٩.
(١٤٣) أفلاطون: المصدر السابق ، ترجمة د. عزت قرنى، فـ ٨١جـ، ص ١٦٤ .
(١٤٤) أفلاطون: المصدر السابق، ترجمة د. عزت قرنى، فـ ٨١ أ–ب–جـ، ص ص١٦٣،١٦٤
(١٤٥) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة د.زكى نجيب محمود، ص ٢٢٦.
(١٤٦) د. محمد جديدى : الفلسفة الإغريقية ، ص ٢٨٦.
(١٤٧) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة د.زكى نجيب محمود، ص ٢٢٩.
(١٤٨) د.محمد جمال كيلانى : الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها" من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون" ، ص ٤٨٤.
(149) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer,P.153.
(١٥٠) عبير فتح الله الرباط : مفهوم النفس عند فلاسفة اليونان وأثر ذلك على مفهوم النفس عند كل من ابن سينا وصدر الدين الشيرازى ، ص ٦٣ .
(١٥١) د.محمد عباس : أفلاطون والأسطورة ، ص ١٤٤ .
(١٥٢) أفلاطون : فايدروس ، ترجمة د.أميرة حلمى مطر ، فـ ٢٤٦ ، ص ٦٢.
(153)Anthony Kenny, Anew history of western philosophy, Vol.1, P. 237.
(١٥٤) أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ك٤، فـ ٤٣٩، ص ص ٣١٣،٣١٤.
(١٥٥) د. محمد جديدى : المرجع السابق ، ص ٢٨٦.
(١٥٦) د.محمد غلاب : المرجع السابق ، جـ١، ص ٢٦٠.

(١٥٧) أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ك٤، ف٤٤٢، ص ص٣١٦،٣١٧

(١٥٨) د. عبد المقصود عبد الغنى : الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص ٨٢.

(١٥٩) وليام ليلى : المدحل إلى علم الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق د. على عبد المعطى محمد ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ،١٩٨٥م، ص ١٨٩.

(١٦٠) أفلاطـون : المصدر السابق، دراسة وترجمـة د. فؤاد زكريا ، ك ٤ ، ف ٤٤٢، ص ص ٣١٦،٣١٧.

(١٦١) أفلاطون : المصدر السابق، دراسة وترجمـة د. فؤاد زكريا ، ك ٤ ، ف ٤٤٢، ص٣١٧ .

(١٦٢) أفلاطون : المصدر السابق، دراسة وترجمـة د. فؤاد زكريا ،ك٩،ف ٥٨٦،٥٨٧، ص ٤٩٦

(١٦٣) د. عبد المقصود عبد الغنى : المرجع السابق ، ص ٨٤.

(164) K.A.Algra, Op.Cit., P.108.

(١٦٥) أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د.فؤاد زكريا ، ك ٤، ف ٤٤٣، ص ٣١٩.

(١٦٦) د. عبد المقصود عبد الغنى :الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام ، ص ٧٩

(١٦٧) د. محرز الحسينى : الصراع الفكرى بين المادية والروحية ، تقديم / كمال الدين رفعت ، دار الوراق للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت ، ص ٥٠.

(١٦٨) د. محمد غلاب : المرجع السابق ،جـ١، ص ص ٢٥٨،٢٥٩.

(١٦٩) بنيامين فارنتن : العلم الإغريقى ، جـ١، ترجمة د. أحمد شكرى سالم، ص ١٠٩.

(١٧٠) د.أحمد فؤاد الأهوانى: " أفلاطون" نوابغ الفكر الغربى، ص ٨٩.

(١٧١) د.أيمن عبد الله شندى: المرجع السابق، ص ٣٠٨.

(١٧٢) د. محمد جمال كيلانى : معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها ودلالتها، ص٢٢٣، مادة الإنسان.

(١٧٣) أفلاطون : مينون، ترجمة د.عزت قرنى ، ف ٨١ب ، ص ١٥٠.

(١٧٤) أفلاطون : فيدون، ترجمة د.عزت قرنى، ف٧٦جـد، ص ص ١٥٣،١٥٤.

(١٧٥) د. أسعد السحمرانى : الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة ، ص ص ٧٤،٧٥.

(١٧٦) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، ف ٢٤٦، ص ٦٣.

(١٧٧) د. محمد غلاب :المرجع السابق ، جـ١، ص ٢٦١.

(١٧٨) نفس المصدر: ف٢٤٨، ص٦٦.

(١٧٩) جيهان حمدى: التصور الآخروى لدى فلاسفة اليونان وأصوله عند مفكرى الحضارات الشرقية القديمة ، ص ٢٨٥.

(١٨٠) د. محمد غلاب : المرجع السابق ،جـ١، ص ٢٢٥.

(١٨١) أفلاطون : فيدون ، ترجمة د. عزت قرنى، ف ١٠٨ جـ ، ص ٢١٤.

(١٨٢) أفلاطون : فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، ف ٢٤٩، ص ٦٧.

(١٨٣) بنيامين فارنتن : المرجع السابق، جـ١، ترجمة د. أحمد شكرى سالم، ص ١٠٩.

(١٨٤) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، ص ٢٢٠.

(١٨٥) أفلاطون: فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، ف٧٠ جـ–د، ص ١٣٨.

(١٨٦) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية ، جـ١ ، ص ص ٢٦٣،٢٦٤.

(١٨٧) د. ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، ص ٤٨.

(١٨٨) أفلاطون : المصدر السابق ، ترجمة د. عزت قرنى، ف ٧١جـ ، ص ١٤٠.

(١٨٩) د.إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتافيزيقا " ترجمة للخمسة كتب الأولى من ميتافيزيقا أرسطو"، ص ٢٣٩.

(١٩٠) أفلاطون : فايدروس ، ترجمة د.أميرة حلمى مطر ، ف ٢٤٥، ص ٦١.

(١٩١) بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د. يحى هويدي، ص ص ١١٧،١١٨.

(192) Plato; Laws, Dialogues of Plato, Translated into English With Analyses and introductions by B. Jowett ,five volumes,the Clarendon press, Second edition,Oxford,1892, (896), B,10, P.466.

(١٩٣) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : الإنسان لدى فلاسفة اليونان فى العصر الهللينى، ص ١٨١.

(١٩٤) أفلاطون : فيدون ،ترجمة د. عزت قرنى، ف ٧٨ جـ ، ١٥٧.

(195) Patrick Lee Miller;Op.Cit., P.87.

(١٩٦) جيهان حمدى :التصور الآخروى لدى فلاسفة اليونان وأصوله عند مفكرى الحضارات الشرقية القديمة ، ص ص ٢٩٩، ٣٠٠.
(١٩٧) جيهان حمدى :المرجع السابق ، ص٣٠٠.
(١٩٨) د. هانى محمد رشاد : الوجود واللاوجود فى جدل أفلاطون ، ص ٥٦
(١٩٩) جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى ، ترجمةد. كامل يوسف حسين ، ص ٥٤.
(200) أفلاطون ثياتيتوس أو عن العلم ،ترجمة د.أميرة مطر ص ص٤١،٤٢
(٢٠١) أفلاطون : مينون ، ترجمة د. عزت قرنى، ف ٨١ د ، ص ١٠٦.
(٢٠٢) أفلاطون: المصدر السابق، ترجمة د. عزت قرنى، ف٨١ جـ- د، ص١٠٦.
(٢٠٣) د. محمد جديدى: الفلسفة الإغريقية، ص ٢٨٩.
(٢٠٤) عبير فتح الله الرباط: مفهوم النفس عند فلاسفة اليونان وأثر ذلك على مفهوم النفس عند كل من ابن سينا وصدر الدين الشيرازى ، ص ٢٠٤.
(٢٠٥) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ك١٠، ف٦١٠،ص٥٢٤.
(٢٠٦) د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون " نوابغ الفكر الغربى" ، ص ٩٧.
(٢٠٧) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ١ ، ص ١٧٠.
(٢٠٨) أفلاطون: مينون، ترجمة د. عزت قرنى، ف٨٦ ب،ص١٢٢.
(٢٠٩) نفس المرجع: ص ٢٤٠.
(٢١٠) د.محمد سيد أحمد المسير : الروح فى دراسات المتكلمين والفلاسفة ، دار المعارف ،ط٢، القاهرة ،١٩٨٨م، ص ١٧٤.
(٢١١) عبير فتح الله الرباط : المرجع السابق، ص ٧٨.
(٢١٢) د.ناجى التكريتى:الفلسفةالأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٣٩.
(٢١٣) أوجست دييس : أفلاطون ، تعريب محمد إسماعيل ، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة، ١٩٤٧م، ص١٥٩
(٢١٤) أفلاطون:جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمةدفؤاد زكريا،ك٢،ف٣٨١، ص ٤٤٢.
(٢١٥) د.أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٢١٦) نفس المرجع: ص ١٣١.
(٢١٧) د. نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٦٢م، ص ١٠٨.
(٢١٨) د.أحمد فؤاد الأهوانى:أفلاطون " نوابغ الفكر الغربى " ، ص ص ١٢٥،١٣٠.

(٢١٩) د. محمد غلاب :الفلسفة الإغريقية ،جـ١ ، ص ص ٢٤٢،٢٤١.

(٢٢٠) أفلاطون: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ك٢، ف ٣٧٧،٣٧٨، ص ٢٣٦

(221) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy "Ancient Philosophy " , vol, 1,P.291.

(٢٢٢) د. حبيب سعيد: أديان العالم ، ص٥٥.

(223) Plato; Laws, Dialogues of Plato, Translated into English With Analyses and introductions by B. Jowett , (886), B10,P.454

(٢٢٤) د.ناجى التكريتى :الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام،ص ٤٠.

(٢٢٥) د. حميدة السيد عبد الرسول . نظرية المعرفة بين أفلاطون وديكارت ، " دراسة مقارنة" ، ص٨٩.

(٢٢٦) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ١، ص ١٧٦.

(٢٢٧) أوجست دييس : أفلاطون ، تعريب د. محمد إسماعيل، ص ١٦٠.

(٢٢٨) د. مصطفى النشار : المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢٢٩) محمد رزق موسى رمضان : أثر الدين فى الفلسفة لدى فلاسفة اليونان، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية، فرع دمنهور، ٢٠٠٦م، ص ١٣٢.

(٢٣٠) محمد رزق موسى رمضان : المرجع السابق ، ص ١٤٢.

(٢٣١) آرثر لفجوى: محاضرات فى تاريخ الفكر الفلسفى " سلسلة الوجود الكبرى "، ترجمة د. ماجد فخرى ، ص ٨٧.

(٢٣٢) د.مصطفى النشار: المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢٣٣) د. حبيب سعيد : أديان العالم ، ص ٥٦.

(٢٣٤)أفلاطون:ثيانيتوس أو عن العلم،ترجمةد.أميرة حلمى مطر، ف١٧٦، ص ٧٤.

(٢٣٥)عبد المقصود عبد الغنى:الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام،ص ٨٩.

(٢٣٦) د. محمد عباس : أفلاطون والأسطورة ، ص ١٥١.

(٢٣٧) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، ص ص ٢٨٠،٢٨١.

(٢٣٨) بول جانية، وجبريل سياي:مشكلات ما بعد الطبيعة،ترجمة د.يحي هويدي ، ص ٨٣.

(٢٣٩) ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبوبكر زكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ت، ص ١٧٣.

(٢٤٠) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس: مع مسيرة الفكرة الإنساني في العصر القديم ، ص ١٠٧.

(٢٤١) بول جانية، وجبريل سياي: المرجع السابق، ترجمة د. يحي هويدي، ص ص٨١،٨٢.

(٢٤٢)مصطفي النشار:مدخل جديد إلي الفلسفة، دار قباء،القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٦٩.

(٢٤٣) يوسف كرم: المرجع السابق ، ص ١٩٧.

(٢٤٤) أرسطو طاليس: الكون والفساد، نقله إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ، نقله إلى العربية /أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ك٢، الباب ٤، ص ١٨٢.

(٢٤٥) نفس المصدر: ك٢، الباب ٨ ، ص٢٠١.

(٢٤٦) ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة د. عزت قرنى، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٢م ، ص ٧٨.

(٢٤٧) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ص٣٠١،٣٠٢.

(٢٤٨) د. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، د.ت ص ٩١.

(٢٤٩) د. مصطفي النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ت، ص١٤٦ .

(٢٥٠) د. يوسف كرم: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٢٥١) د. مصطفي النشار: المرجع السابق ، ص ص ٢٠٥،٢٠٦.

(٢٥٢) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهيلليني، ص١٨٨.

(٢٥٣) د. مصطفي النشار: المرجع السابق، ص ص ١٤٦،١٤٧.

(٢٥٤) أرسطو طاليس: المصدر السابق، نقله إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ، نقله إلى العربية /أحمد لطفي السيد، ك٢ ، الباب ٤، ص١٧٤.

(٢٥٥) نفس المصدر: ك١ ، الباب ٦، ف ٨، ص١١٣.

(٢٥٦) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٧١.

(٢٥٧) د. مصطفي النشار : المرجع السابق، ص ١٤٥.

(258) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy,Vol ,1 , P.183.

(٢٥٩) ألفرد إدوارد تايلور: المرجع السابق، ترجمة د. عزت قرنى، ص ٨٣.

(260) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", Routledge , London and New York, 2005, P.17.

(261) Ibid; vol, 2,P.16 .

(262) Ibid; vol, 2, P.78.

(٢٦٣) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، جـ١، ترجمة /أحمد شكرى سالم، ص ١٤٤.

(٢٦٤) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٢٩٩.

(٢٦٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ص ١٩١،١٩٢.

(٢٦٦) د. ماجد فخري : أرسطو طاليس المعلم الأول ، ص ص ٥٤،٥٥.

(٢٦٧) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٣٠٠.

(268) M.R Wight; Op.Cit., P.79.

(٢٦٩) وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ٢٥٠،٢٥١.

(270) Vasilis Politis; Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2005, P.272.

(٢٧١) بول جانيه، وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة د. يحي هويدى ، ص ٨٣.

(٢٧٢) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(٢٧٣) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين و برقلس، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٩١م، ص ١١١.

(٢٧٤) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٢٩٤.

(٢٧٥) نفس المرجع: ٢٨٦.

(٢٧٦) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ، جـ١ ، ترجمة د. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ، لبنان، د.ت، ص ٢٦٥.

(277) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P.196.

(٢٧٨) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٢٨٦.

(٢٧٩) د. محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٣٩١هـ – ١٩٧٢م، ص ٢٠٣.

(٢٨٠) نفس المرجع: جـ٢، ص ٢٠٣.
(٢٨١) د. ماجد فخري : المرجع السابق، ص ١٧٦.
(٢٨٢) د. يحي هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٣٩٢.
(٢٨٣) أرسطو طاليس : الكون والفساد ، نقله إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ، نقله إلى العربية /أحمد لطفي السيد، ، ك١ ، الباب ١٠، ص٢٠٧.
(٢٨٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى : في عالم الفلسفة ، ص ص ٤٥،٤٦.
(٢٨٥) وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٤٠.
(286) Ibid., Vol, 1, P.186.
(٢٨٧) د.محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، ص ٢٧٨.
(٢٨٨) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٢٨٧.
(٢٨٩) د. ماجد فخري تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين و برقلس، ص ١١٤.
(٢٩٠) د. محمد على أبوريان : المرجع السابق ، جـ٢، ص ٩٦.
(٢٩١) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص ٢٨٧.
(٢٩٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا:المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(٢٩٣) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٢٩١.
(294) Anthony Kenny; op.Cit., Vol , 1, P.182.
(٢٩٥) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ٢، ص ١٠٥.
(٢٩٦) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(٢٩٧) د. ماجد فخري :المرجع السابق، ص ١١٣.
(٢٩٨) وولترستيس: المرجع السابق، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ٢٤٠،٢٤١.
(٢٩٩) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٢٩٠.
(٣٠٠) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٣
(٣٠١) د. عزت قرنى : الفلسفة اليونانية ابتداء من أرسطو، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، د.ت، ص٩١.
(٣٠٢) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ، ص ٢٩٠.

(٣٠٣) نفس المرجع : ص ٢٩٦.

(٣٠٤) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية ، ص٢٧٧.

(٣٠٥) وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٤١.

(٣٠٦) د. مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ص ١٣٧،١٣٦.

(307) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy,Vol ,1 , P.189.

(٣٠٨) وولترستيس: المرجع السابق ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم عبد المنعم مجاهد، ص ٣٢٣.

(٣٠٩) د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق، جـ٢، ص ص٧٦،٧٧.

(٣١٠) د. عزت قرنى : المرجع السابق، ص ٧١.

(٣١١) د. أمل مبروك : مقدمة فى الميتافيزيقا، ص ٨٠.

(٣١٢) د. إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتافيزيقا " ترجمة للخمسة كتب الأولى من ميتافيزيقا أرسطو"، ف ٩٩٤ب، ص ٢٩٠.

(٣١٣) د. يحي هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٣٩٣.

(٣١٤) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٧٦.

(٣١٥) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد ذكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص ١٠٣.

(٣١٦) د. محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية ، ص ٣٠٨.

(317) Aristotle; De Anima, B. 2 and 3 "With passge from Book1" , Translated with Introduction and notes by ,D.W. Hamlyn, With a Report on Recent Work a Revised Bibliography by ,Christopher Shields, Clarendon press, Oxford, New York , 2002, Ch.1, 412a, P.8.

(٣١٨) د. إمام عبد الفتاح إمام : المرجع السابق ، ص ٢٤.

(٣١٩) ألفرد إدوارد تايلور : أرسطو، ترجمة د. عزت قرني ، ص ٩٤.

(٣٢٠) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد زكى غالى:المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٣٢١) د. محمد فتحي عبد الله، د.جيهان السيد سعد الدين شريف: الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، جـ٢ ، ص ١١٢.

(٣٢٢) د. مصطفي النشار :المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣٢٣) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٣٠٨.

(٣٢٤) د. مصطفي النشار : المرجع السابق، ص ١٦٠.
(٣٢٥) برتراندرسل: حكمة الغرب ،جـ١، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ١٢٥.
(٣٢٦) د. مصطفي النشار : المرجع السابق، ص ١٥٩.
(٣٢٧) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد زكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ١٠٧.
(٣٢٨) نفس المرجع: ص ١٠٧.
(٣٢٩) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية، جـ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، د.ت، ص ٨٠.
(٣٣٠) وداد أبو النجا يونس عجيزة : النفس عند أرسطو والغزالي ، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٠م ، ص ٨.
(٣٣١) أرسطو: المصدر السابق، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ك٢، فـ ٤١٤س١-١٠، ص٤٨.
(٣٣٢) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد ذكي غالي : المرجع السابق ، ص ١٠٧.
(٣٣٣) باسمة كيال : الإنسان وسر الوجود، جـ١" فلسفة الروح"، منشورات دار الهلال ،الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨١م، ص ٩٤.
(٣٣٤) وداد أبو النجا يونس عجيزة :المرجع السابق ، ص٨.
(335) Aristotle; De Anima, B. 2 and 3 "With passge from Book1", Translated with Introduction and notes by ,D.W. Hamlyn , Ch.2.414a.P P.13،14.
(336) Christopher Shields; Classical Philosophy A contemporary introduction, Routledge , London and NewYork, 2003, P.119.
(٣٣٧) د. محمد فتحي عبد الله، د. جيهان السيد سعد الدين شريف : الفلسفة اليونانية أعلامها ومدارسها ، جـ٢، ص ١١٣.
(٣٣٨) ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو ، ترجمة د. عزت قرني ، ص ٥٩.
(٣٣٩) نفس المرجع: ص٦٢.
(٣٤٠) د. محمد السيد الجليند : قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار الهانى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص ٨٣.
(٣٤١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق ، ص ١٨٠.
(342) Anthony Kenny ;Anew history of western philosophy,Vol ,1, P.242.
(٣٤٣) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، جـ١، ترجمة د. أحمد شكرى سالم ، ص ١٥٠.

(٣٤٤) باسمة كيال: المرجع السابق، جـ١،" فلسفة الروح"، ص ص ٩٧،٩٨.
(٣٤٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٩.
(٣٤٦) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٤٤.
(٣٤٧) د. محمد أحمد عبد القادر: التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته ، دار المعرفة الجامعية ، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٨م ، ص ٢٦٠.
(٣٤٨) د. محمود فهمي زيدان : في النفس والجسد " بحث في الفلسفة المعاصرة" ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٨٥.
(349) Aristotle; Op.Cit., B.2,Ch.1. 413a, P.10.
(٣٥٠) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ٢ ، ص١٦٣.
(٣٥١) أرسطو:المصدر السابق، ترجمةأحمد فؤاد الأهوانى، ك٢، ف٤١٢ظ، ص٤٣.
(٣٥٢) ألفرد إدوارد تايلور :المرجع السابق، ترجمة د. عزت قرني ، ص ص ٩٤،٩٥.
(٣٥٣) د. ماجد فخري : أرسطو طاليس المعلم الأول ، ص ص ٦٢،٦٣.
(٣٥٤) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدي فلاسفة اليونان فى العصر الهللينى، ص١٩٧.
(٣٥٥) ألفرد إدوارد تايلور : أرسطو، ترجمة د. عزت فرنى، ص ص ٩٣،٩٤.
(٣٥٦) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك١،ترجمة زكي نجيب محمود،ص ٢٥٣.
(٣٥٧) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس، ص ص ١٢٢،١٢٣.
(٣٥٨) ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د.عبد الحليم محمود، د.أبوبكر زكري، ص ١٧٤.
(359) M.R Wight; Introducing Greek Philosophy , P.109.
(٣٦٠) د. إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو والمرأة ، مكتبة مدبولى ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٩٦م، ص ص ٣١،٣٢.
(٣٦١) أرسطو: دعوة إلي الفلسفة ، تقديم وتعريب د. عبد الغفار مكاوى،دار التنوير، بيروت، د.ت، ف ب٢٣، ص ٣٨.
(٣٦٢) نفس المصدر: ف ب٥٩ ، ص ص ٥٢،٥٣.
(٣٦٣) نفس المرجع: ص ٣٠٥.
(٣٦٤) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ص ٧٠.
(٣٦٥) نفس المرجع : ص١٥١.

(366) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy , Vol , 1, P. 243.

(٣٦٧) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس ، ص ١٢٣.

(٣٦٨) أرسطو : النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ك ٣، ف ٤٣٤و ٢٥-٣٠، ص١٢٨.

(٣٦٩) د. ماجد فخري: المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٣٧٠) د. ماجد فخري: أرسطو المعلم الأول، ص ص ٦٣،٦٤.

(٣٧١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : مع الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٠.

(٣٧٢) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ص٣١،٣٢.

(٣٧٣) د. محمد فتحي عبد الله ، د. جيهان السيد سعد الدين شريف : المرجع السابق، جـ٢، ص ص ١١٦،١١٧.

(٣٧٤) د. مصطفي النشار: المرجع السابق، ص ١٦٤.

(375) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy,Vol ,1, P. 243.

(٣٧٦) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية ،جـ٢، ص ٨٣.

(٣٧٧)محمد فتحي عبد الله، ميلاد ذكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ١١١.

(٣٧٨) ألبيرريفو :المرجع السابق،ترجمةعبد الحليم محمود،أبوبكر زكري ، ص ١٧٥.

(٣٧٩) د. إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلي الميتافيزيقا" ترجمة للخمسة كتب الأولى من ميتافيزيقا أرسطو"، ص ٢٣٩.

(٣٨٠) أرسطو :النفس،ترجمةأحمد فؤاد الأهوانى، ك ٣، ف ٤١٣و، ص ص ٤٣،٤٤.

(381) Aristotle; De Anima, B. 2 and 3 "With passge from Book 1", B.2, Translated with Introduction and notes by ,D.W. Hamlyn, Ch.4, 415a, P.17

(382) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy, P.84

(٣٨٣) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى، ص١٩٩.

(٣٨٤) د. محمد غلاب : المرجع السابق، جـ٢، ص ٨٣.

(٣٨٥) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد ذكي غالي: المرجع السابق ، ص ص ١١٧،١١٨.

(٣٨٦) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ٢ ، ص ١٣٩.

(٣٨٧) نفس المرجع : جـ٢، ص ١١٧.
(٣٨٨) د. عزت قرني : الفلسفة اليونانية ابتداءً من أرسطو، ص ١١١.
(٣٨٩) د. محمد علي أبوريان: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٤٠.
(٣٩٠) د. محمد فتحي عبد الله، د. جيهان السيد سعد الدين شريف: الفلسفة اليونانية أعلامها ومدارسها، جـ٢، ص ١١٩.
(٣٩١) د. ماجد فخري: أرسطو المعلم الأول، ص ٦٤.
(٣٩٢) أرسطو: المصدر السابق، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى، ك ٢، ف٤١٣ظ٥-١٠، ص٤٦.
(٣٩٣) د. ماجد فخري: المرجع السابق، ص ٦٤.
(394) Aristotle; Op.Cit., B.3, Ch.13,435b, P.76.
(395) Ibid, B.3, Ch12, 434b.P P.73-74.
(396) Aristotle; Op.Cit., B.3, Ch12, 434b. P.74.
(٣٩٧) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلنسية ، ص ٢٨٤.
(٣٩٨) د. عزت قرني : المرجع السابق، ص ١١٢.
(٣٩٩) ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة د. عزت قرني، ص ص٩٦،٩٧.
(٤٠٠) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٣١٢.
(401) Aristotle; De Anima, B. 2 and 3 "With passge from Book1" , Translated with Introduction and notes by ,D.W. Hamlyn, B.3, Ch.1, 425a, P.46 .
(٤٠٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق ، ص ص ٢٨٤،٢٨٥.
(٤٠٣) د. أميرة حلمي مطر:المرجع السابق، ص ٣١٢.
(404) Aristotle;Op.Cit., B.3, Ch.4,429a , P.58.
(٤٠٥) د. إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلي الميتافيزيقا" ترجمة للخمسة كتب الأولى من ميتافيزيقا أرسطو"، ص ٢٤١ .
(٤٠٦) باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود ، جـ١"فلسفة الروح"، ص ٩٣.
(٤٠٧) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية ، جـ٢ ، ص ص ٨٥،٨٦.
(٤٠٨) ألفرد إدوارد تايلور: المرجع السابق ،ترجمة د. عزت قرنى، ص ١٠٢.
(٤٠٩) د. محمد جديدي : الفلسفة الإغريقية، ص ٣١٢.
(٤١٠) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : مع الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٢.
(٤١١)محمود فهمي زيدان:في النفس والجسد"بحث في الفلسفة المعاصرة"، ص١١١.

(٤١٢) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى ، ص ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٤١٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٨٦.

(٤١٤) أرسطو: دعوة إلي الفلسفة ،تعريب د. عبد الغفار مكاوى، ف ب ٢٠، ص ٣٧.

(٤١٥)أرسطو :النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى،ك٣، ف ٤٢٩و ٢٠-٢٥، ص ١٠٨.

(416) Anthony Preus; Historical dictionary of ancient Greek, philosophy, P.48, M.Aoriston.

(٤١٧) أرسطو: المصدر السابق، ف ب ١٧، ص ص ٣٦،٣٧.

(٤١٨) نفس المصدر: ص ١٥، أقوال الشراح.

(٤١٩) نفس المصدر : ف ب٢٨، ٢٩، ص ص ٤٠،٤١.

(٤٢٠) د. مصطفي النشار: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ص ١٦٩،١٧٠.

(٤٢١) د. محمد غلاب :المرجع السابق، جـ٢، ص ٨٧.

(٤٢٢) د. مها أحمد الشناوي: محاورات أرسطو وأصولها الأفلاطونية ، تصدير د. محمد فتحى عبد الله، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية ، ٢٠٠٨م، ص ٢٩٣.

(٤٢٣) د. محمد فتحي عبد الله، د. جيهان السيد سعد الدين شريف : الفلسفة اليونانية أعلامها ومدارسها، جـ٢، ص ١٢٩.

(٤٢٤) أرسطو :المصدر السابق، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى، ك٣، ف ٤٣٠و ١٠-٢٠، ص١١٢.

(٤٢٥) د. محمد فتحي عبد الله، د. جيهان السيد سعد الدين شريف :المرجع السابق، جـ٢، ص ١٢٩.

(٤٢٦) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال: المرجع السابق ،ص ٢٠٤.

(427) Aristotle; De Anima,B. 2 and 3 "With passge from Book1",B.3 , Translated with Introduction and notes by ,D.W. Hamlyn, Ch5, 430a, P.60.

(٤٢٨) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ٢٤٦،٢٤٧.

(٤٢٩) أرسطو :المصدر السابق، ترجمةأحمد فؤاد الأهوانى، ك٣، ف ٤٣٥، ص١١١.

(٤٣٠) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، ص ٢٨٦.

(٤٣١) د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، ص ١٥٦.

(٤٣٢) أرسطو :المصدر السابق، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ك٣، فـ ٤٢٩و ٢٠-٢٥، ص١٠٨.

(٤٣٣) د. محمد غلاب : الفلسفة الإغريقية ،جـ٢، ص ٨٦.

(٤٣٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٢١٣،٢١٤.

(٤٣٥) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦م، ص١٥٣.

(436) Anthony Kenny; Op.Cit ., P. 247.

(٤٣٧) أرسطو : النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ك ٣، ف ٤٣٠و ٢٠-٢٥، ص ١١٢.

(٤٣٨) نفس المرجع : ص ٣١٤.

(٤٣٩) أرسطو: النفس، ترجمةأحمد فؤاد الأهوانى،ك٣، ف٤٢٩و٢٥-٣٠، ص١٠٩.

(٤٤٠) أرسطو :المصدر السابق، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى، ك ٣، ف ٤٣٣و ١٠-١٥،ص١٢٤.

(٤٤١) نفس المرجع : ص ٦٣.

(٤٤٢) أرسطو:دعوة إلي الفلسفة،تعريب عبد الغفار مكاوى،ف١٠٨ب-١١٠،ص ٧٢.

(٤٤٣) د. محمد غلاب : المرجع السابق، جـ٢، ص ٨٧.

(٤٤٤) د. مهـا أحمـد الشـناوي: محـاورات أرسـطو وأصـولها الأفلاطونيـة ، ص ص ٢٩٣،٢٩٤.

(٤٤٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق، ص٢٨٦.

(٤٤٦) أرسطو: النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ك٢، ف ٤١٣،ص ٤٧.

(٤٤٧) محمد فتحي عبد الله،ميلاد ذكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ١٢٤.

(٤٤٨) برتراند رسل: الفلسفة الغربية، ك١، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، ص ص ٢٥٨،٢٥٩.

(٤٤٩) باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود، جـ١، ص ص ٩٤،٩٥.

(450) Alfred William Benn; The Greek Philosophers , vol, 1, P. 367.

(٤٥١) برتراند رسل: المرجع السابق، ك١، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، ص ص٢٦١، ٢٦٢.

(٤٥٢) د. ماجد فخري : أرسطو طاليس المعلم الأول، ص ٧٢.

(٤٥٣)عبد الرحمن بدوى : "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي ، مكتبة النهضة، ط٤،القاهرة ، ٣:٩.

(٤٥٤)**عبد المقصود عبد الغني:الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام،ص ١٥٦**

(٤٥٥) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثانى" الفلسفة الهلينستية والرومانية" ، ترجمةجورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص ١٠٦

(٤٥٦) جيمس بـ. كارس : الموت والوجود " دراسة لتصور الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي "، ترجمة/ بدر الديب، ص ٤٨ .

(٤٥٧) ألبيرريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، أبو بكر زكري، ص ١٨٦ .

(٤٥٨) أبيقور: المصدر السابق، ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ص ٦٧ .

(459) William L.Davidson; Op.Cit., .P.109.

(٤٦٠) ول ديورانت : قصة الحضارة ، المجلد الثانى ، الجزء الثالث" حياة اليونان " ، ترجمة د. محمد بدران ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٥٤ ، ص ١٧٠ .

(461) Charles James Blomfleed and Others; History of greek and Roman , Richard Griffin and Company,London and Glosgow, 1853, P.193.

(462) David Furley; Routledge History of Philosophy ,Vol, 2,,P.199.

(٤٦٣) أبيقور: رسالة إلي هيرودوت ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ف ٥٤ – ٥٥ ، ص ص ١٨٠،١٨١ .

(٤٦٤)ماجد فخري:تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس،ص ١٦٧ .

(465)David Furley; Op.Cit., Vol ,2,P.198 .

(466) Charles James Blomfleed and Others ; Op.Cit , P.192.

(٤٦٧) هنرى توماس، ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة د. عثمان نويّه، ص ص ٥٥،٥٦.

(٤٦٨) د.عبد العال عبد الرحمن : مشكلة التوفيق والأصالة لدي فلاسفة اليونان من امبادوقليس حتي أفلوطين ، ص ١٧٦.

(٤٦٩) جيمس بـ. كارس : المرجع السابق ، ترجمة بدر الديب ، ص ٤٨.

(٤٧٠) إميل برهييه : المرجع السابق،جـ٢،، ترجمة د. جورج طرابيشي، ص ١٠٩.

(471) Charles James Blomfleedand Others; Op.Cit , P.194.

(٤٧٢) ألبيرريفو:المرجع السابق، ترجمةعبد الحليم محمود،أبو بكر زكري ، ص ١٨٧.

(473) Alfred William Benn ; The greek Philosophers, Vol, 1, P. 86.

(474) A.A.Long; From Epicurus to Epictetus " studies in Hellenistic and Roman Philosophy" Clarendon Press, Oxford, 2006,P.158.

(475) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P.232.

(٤٧٦) برتراند رسل : حكمة الغرب ، جـ١ ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ١٦٧ .

(477) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P. 94.

(٤٧٨) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء ،ط١ ، الإسكندرية، ٢٠٠٤م ، ص٣٩

(٤٧٩) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٦٤.

(٤٨٠)محمد فتحي عبد الله،ميلاد زكي غالي:أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ١٨٠.

(481) E. Zeller ; Op.Cit., P.253.

(482) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy , Vol,1 , P.95.

(٤٨٣)محمد فتحي عبد الله،ميلاد زكي غالي : المرجع السابق، ص ص١٨٠ ، ١٨١

(484) M.R. Wight; Introducing greek philosophy , P.82.

(٤٨٥) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص١٠٥.

(٤٨٦) أبيقور: المصدر السابق ، رسالة فيثوفلاس ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د. جلال الدين ، فـ ٩٠ ، ص ١٩٣ .

(٤٨٧) هنري توماس : أعلام الفلاسفة " كيف نفهمهم " ترجمة / متري أمين ، مراجعة د. زكي نجيب محمود، ص ص ١٤٧،١٤٨.

(٤٨٨) أولف جيجن : المشكلات الكبري في الفلسفة اليونانية ، ترجمة وتعليق د. عزت قرني، ص٣١٨ .

(٤٨٩) بيار بويانتي:سلسلة أعلام الفكر العالمي"أبيقورس"، تعريب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م،ص ٤٢.

(٤٩٠) ألبيرريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د.عبد الحليم محمود، د.أبوبكر زكري ، ص١٨٩.

(٤٩١) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي: جـ١، ترجمة / أحمد شكري سالم ، مراجعة/ حسين كامل أبو الليف، ص ١٣١.

(492) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy, P.94.

(٤٩٣) فريدريك كوبلستون:تاريخ الفلسفة، م١،ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام،ص ٥٤٠.

(494) Charles James Blomfleed and Others; Historyof greek and Roman , P.197.

(٤٩٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٩١.

(496) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Vol, 1, P. 248.

(٤٩٧) د.محمد فتحي، د.ميلاد ذكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ١٧٩.
(498) David Furley; Routledge History of Philosophy ,Vol,.2, P.202.
(499) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer,P.23.
(٥٠٠) أبيقور: رسالة إلى هيرودت ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، ف ٦٣،٦٤،٦٥، ص ص ١٨٤،١٨٥.
(٥٠١) بيار بويانتى: المرجع السابق، تعريب د. بشارة صارجى، ص ص ٤٠،٤١.
(٥٠٢) د.أيمن عبد الله شندى: مفهوم العلاقة لدى فلاسفة اليونان، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية البنات والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، ٢٠٠٣م، ص ٢٣٩.
(٥٠٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، مج٢ ، جـ٣، " حياة اليونان " ، ترجمة د. محمد بدران، ص ص١٧٠،١٧١.
(504) M.R Wight; Introducing greek philosophy , P.195.
(505)Dorothea Frede and Burkhard Reis; Op.Cit.,P.370.
(٥٠٦) د.محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ص ٢٢.
(٥٠٧) د.محرز الحسينى:الصراع الفكرى بين المادية والروحية، تقديم د.كمال الدين رفعت، ص ٥٤.
(٥٠٨) عبد الكريم عنيات: قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية ،جامعة منتورى، قسنطينة، ٢٠٠٩-٢٠١٠م، ص ١٢٧.
(٥٠٩) د.توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الفلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٥٣.
(510) Charles James Blomfleed and Others ; Op.Cit., P.187.
(٥١١) بيار بويانتى: سلسلة أعلام الفكر العالمي " أبيقورس" ، تعريب د. بشارة صارجي ، ص ١٥.
(٥١٢) نفس المرجع : ص١٥.
(513)Hilda D.Oakeley,M.A.,Oxon; Greek ethical thought" From Homer to The Stoics", P.190.
(٥١٤) د. أيمن عبد الله شندى: المرجع السابق، ص ٢٣٩.
(٥١٥) جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة / كامل يوسف حسين ، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص٦٩.
(٥١٦) أبيقور:المصدر السابق،دراسة وترجمةد.جلال الدين سعيد ، ص ص ٩٢،٩٣.

(٥١٧) جيمس بـ.كارس: الموت والوجود" دراسة لتصور الفناء الإنسانى في التراث الدينى والفلسفة العالمى"، ترجمة /بدر الديب، ص ٥٢.

(518) Anthony Preus ; Historical dictionary of ancient greek, philosophy, P. 63,M. Parenklisis.

(٥١٩) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص١١٤ .

(٥٢٠) برتراند راسل : حكمة الغرب ،جـ١ ، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص١٦٧ .

(٥٢١) أبيقور: رسالة إلي هيرودوت ضمن كتاب الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ف ٦٦ ، ص١٨٥

(522) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P. 94.

(٥٢٣) هنري توماس، ودانالي توماس : المفكرون من سقراط إلي سارتر ، ترجمة د. عثمان نويّه، ص٦١.

(٥٢٤) وولترستيس:تاريخ الفلسفة اليونانية،ترجمة/مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٨٩

(525) David Furley; Op.Cit.,P.202.

(٥٢٦) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس : مع مسيرة العقل الإنساني في العصر القديم ، ص ١٢١

(٥٢٧) أبيقور: المصدر السابق، الحكم الفاتيكانية، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، الحكم رقم ١٤، ص٢١٦ .

(528) Hilda D.Oakeley,M.A.,Oxon; Op.Cit., P.192.

(٥٢٩) أبيقور: المصدر السابق،الحكمة الأبيقورية، ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، ص١٠٤

(530) Alfred William Benn ; the greek Philosophers , Vol, 2 , P. 91.

(٥٣١) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج١، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، ص ص ٥٣٨، ٥٣٩.

(٥٣٢) أبيقور: المصدر السابق ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، صـ ١٥٢.

(٥٣٣) بيار بويانتي : سلسلة أعلام الفكر العالمي " أبيقورس" ، تعريب د. بشارة صارجي ، ص ٢٤.

(٥٣٤) د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال : دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص٧٥ .

(٥٣٥) هنري توماس : أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة / متري أمين ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، ص ١٥١ .

(٥٣٦) توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ص ٥٤ .

(٥٣٧) أبيقور: المصدر السابق ، رسالة إلى ميسينى ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د.جلال الدين سعيد، فـ ١٢٥ ، ص ٢٠٤ .

(٥٣٨) نفس المصدر: الحكمة رقم ٢٢ ، ص ٢١٧ .

(٥٣٩) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية ، ص٣٩٨.

(٥٤٠) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي، ص ١٢٤ .

(٥٤١) أبيقور: المصدر السابق ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ص ١٠٧.

(542) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P. 94.

(٥٤٣) ديف روبنسون،وجودي جروفز:أقدم لك الفلسفة،ترجمةإمام عبد الفتاح، ص٤١.

(٥٤٤) أبيقور: رسالة إلى ميسينى ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، فـ ١٢٥، ص ٢٠٤.

(٥٤٥) هنري توماس :المرجع السابق ، ترجمة / متري أمين ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، ص١٥٢ .

(546) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy ,Vol,1, P. 94.

(547) Alfred William Benn ; Op.Cit, Vol, 2 , P. 89.

(٥٤٨) أبيقور: المصدر السابق ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، ص ١٠٠.

(549) M.R Wight; Op.Cit., P.195.

(٥٥٠) أبيقور: المصدر السابق ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد، ص ١٠٥ .

(٥٥١) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس ، ص١٦٩،١٦٨.

(٥٥٢) أبيقور: المصدر السابق، رسالة إلى ميسينى ضمن كتاب الرسائل والحكم، دراسة وترجمة د.جلال الدين سعيد، فـ ١٢٦ ، صـ٢٠٤ .

(٥٥٣) أبيقور: المصدر السابق ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ص ص ١٠٥، ١٠٦.

(٥٥٤) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي ، ترجمة / كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام،ص٧٠ ، ٧١.

(555) Anthony Kenny; ; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P.94.

(٥٥٦) وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٨٩.

(557) Alfred William Benn; the greek Philosophers , Vol ,2, P. 97.

(558) E. Zeller ; Op.Cit., P.48.

(559) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy , Vol , 1 , P. 304.

(٥٦٠) د. محمد فتحى عبد الله ، د. ميلاد ذكى غالى : أرسطو والمدارس المتأخر، ص ص ١٨٣،١٨٤.

(٥٦١) د.محمد رشاد عبد العزيز دهمس: مع مسيرة الفكر الإنسانى في العصر القديم ، ص ١٢١.

(٥٦٢) د. محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ٣٩٨.

(٥٦٣) ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، د.عبد الحليم محمود، أبوبكر زكري، ص١٩٦.

(٥٦٤) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ، جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص ١١٨.

(٥٦٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٩٢.

(566) Charles James Blomfleed and Others; History of greek and Roman , P.199.

(٥٦٧) بيار بويانتى: سلسلة أعلام الفكر العالمى" أبيقورس"، تعريب د.بشارة صارجى، ص ٥٢.

(568)Jon D.Milkalson; Greek Popular Religion in greek Philosophy, P.124.

(٥٦٩) يوسف كرم : المرجع السابق، ص ٣٩٢.

(٥٧٠) نفس المرجع: ص ٣٩٢.

(٥٧١) د. مجدى كيلانى: المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، ، ٢٠٠٩ م، ص٧١.

(٥٧٢) د.محمد فتحى عبد الله، د.ذكى ميلاد غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ص ١٨٢،١٨٣

(٥٧٣) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ص ٨٨.

(٥٧٤) برتراند رسل : حكمة الغرب ، جـ١ ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ١٦٧ .

(٥٧٥) وولترستيس : المرجع السابق ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٨٩ .

(576) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Vol.1, P. 95.

(٥٧٧) د. توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ص ٥٣، ٥٤

(578)Hilda D.Oakeley,M.A.,Oxon ; Greek ethical thought " From Homer to The Stoics", P.195-196.

(٥٧٩) ألبير ريفو: المرجع السابق، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، أبو بكر زكري ، ص ١٩٦.

(٥٨٠) لاندريه كريسبون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، د. أبو بكر ذكري ، مطابع در الشعب ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ١٠٥،١٠٦.

(٥٨١) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس : المرجع السابق ، ص ١٢١.

(582) M.R Wight; Op.Cit., P.195.

(٥٨٣) أبيقور:المصدر السابق، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، ص ص ٩٤ ،٩٥.

(٥٨٤) وولترستيس:تاريخ الفلسفة اليونانية،ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٨٨

(585) Alfred William Benn ; Op.Cit., Vol, 2, P. 88.

(٥٨٦) عبد الكريم عنيات : قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية، ص ١٢٨.

(٥٨٧) د. مجدي كيلاني : المرجع السابق ، ص ٦٨.

(٥٨٨) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية ، ص ٤٠٠ .

(٥٨٩) فردريك كوبلستون:تاريخ الفلسفة،م١، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام ، ص٥٣٩

(٥٩٠) د.هـ . سد جويك : المجمل في تاريخ علم الأخلاق ،جـ١، ترجمه وعلق عليه وقدم له د. توفيق الطويل ، د.عبد الحميد مهدي ، ص ١٧٥ .

(٥٩١) د. محمود مراد :المرجع السابق، ص ٤٠٠ .

(٥٩٢)فردريك كوبلستون:المرجع السابق،م١،ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام ، ص ٥٣٨

(٥٩٣) إميل برهييه تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص ١١٨.

(594) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P. 94 .

(595) Charles James Blomfleed and Others ; History of greek and Roman , P.199.

(٥٩٦) د. محمود مراد : المرجع السابق، ص ٤٠٠.

(597) William L.Davidson;Religion in literature and life" The Stoic Creed" , P.111.

(٥٩٨) هنري توماس : أعلام الفلاسفة " كيف نفهمهم " ترجمة . متري أمين ، مراجعة د . زكي نجيب محمود، ص ١٤٨ .

(599) Alfred William Benn ; Op.Cit., Vol, 2,P. 72.

(600) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Vol,1,P. 302.

(٦٠١) عبد الكريم عنيات : المرجع السابق، ص١٢٩.

(٦٠٢) د. خالد حربي : الأخلاق بين الحلال والحرام والصواب والخطأ " دراسة مقارنة بين الفكرين الإسلامي والعربي "، ص ٩٥ .

(٦٠٣) دمجدي كيلاني :المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، ص ص ٦٨ ، ٦٩

(٦٠٤) د. عبد المقصود عبد الغني:الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص ١٥٧ .

(٦٠٥) هنري توماس : المرجع السابق، ترجمة . متري أمين ، مراجعة د . زكي نجيب محمود ، ص١٤٨.

(٦٠٦) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة د. جلال الدين سعيد ، ص ٨٩ .

(607) Zeller; Op.Cit.,P.P259,260.

(٦٠٨) د.محمد عزيز نظمى سالم: تاريخ الفلسفة، ص ١٢٤.

(٦٠٩) هنري توماس، ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلي سارتر، ترجمة د. عثمان نويّه ، ص ص٥٦،٥٧.

(610) David Sedley ;Greek and Roman Philosophy, P.156.

(٦١١) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي، ص ص ١١٨،١١٩.

(612) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy,Vol,1, P. 302.

(٦١٣) د. محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد ذكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ص ١٨٣،١٨٤.

(٦١٤) محمد الخطيب : الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، ط١، دمشق، ١٩٩٩م، صـ٢٢٧.

(٦١٥) محمد رشاد عبد العزيز دهمس : مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم ، مطبعة الفجر الجديدة ، ط١، القاهرة ، ١٩٨٢م، ص ص ١٢٠،١٢١.

(٦١٦) عبد الرحمن بدوى : "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي ، مكتبة النهضة، ط٤، القاهرة ، ١٩٧٠م، صـ٥٢.

(617) David Furley; Routledge History of Philosophy ,Vol,2," From Aristotle to Augustine", Routledge , London and New York, 2005, P.213.

(٦١٨) ف.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ١٩٩٩م، صـ١٧٥.

(٦١٩) أحمد أمين: الأخلاق ، صـ٣٢.

(٦٢٠) حسن علي إبراهيم: مصادر الخوف والواقع إحساسًا وشعور، دار الينابيع، ط١، دمشق، ٢٠٠٠م، صـ٣٩.

(٦٢١) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد، الدار القومية للكتاب، القاهرة،د.ت، ص ص ١٣٤،١٣٥.

(٦٢٢) بيتركونزمان، وآخرون : أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، لبنان، د.ت، صـ٥٩.
(٦٢٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٢٩٥،٢٩٦.
(٦٢٤) هـ. سد جويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، الجزء الأول " من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث " ، ترجمه وقدمه وعلق عليه/ توفيق الطويل، عبد الحميد مهدي ، دار الثقافة ، ط١، الإسكندرية، ١٩٤٩م، ص ص١٧٤،١٧٥.
(٦٢٥) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم" رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ٤٩.
(٦٢٦) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية ، ف ١٤٣ ، صـ٢١٠.
(٦٢٧) محمود السيد مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ٣٩٨.
(٦٢٨) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس، صـ١٦٩.
(٦٢٩) هـ. سد جويك: مرجع سابق، ص ص ١٧٤،١٧٥.
(٦٣٠) على عرعور: الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر ،٢٠٠٤-٢٠٠٥، صـ ٢٠.
(٦٣١) محمد رشاد عبد العزيز دهمس: مرجع سابق، ص ص ١٢١،١٢٠.
(٦٣٢) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٩٢.
(٦٣٣) توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة، ط١، القاهرة، ١٩٥٣م، صـ٥٤ .
(634) Hilda D.Oakeley; Greek Ethical Thought" From Homer to The Stoics" Toronto, London, 1925, P.191.
(٦٣٥) هنري توماس : أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة/ متري أمين ، مراجعة/ زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، صـ١٥٢ .
(636) Anthony Kenny; op.Cit,P. 94.
(٦٣٧) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٠٧.
(638) Adam drozdek; Greek Philosophers as Theologians the Divine Arche,MPG Books Ltd, Bodmin,USA, 2007, P.225.
(٦٣٩) محمود السيد مراد : مرجع سابق، صـ٣٩٨.
(٦٤٠) محمد فتحى عبد الله، ميلاد زكى غالي: مرجع سابق، ص ص ١٨٢،١٨٣.
(٦٤١) أبيقور: مصدر سابق ، صـ ٨٨.
(٦٤٢) برتراند رسل : حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة/ فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،العدد ٦٢،الكويت، ١٩٨٣م، صـ ١٦٧ .

(٦٤٣) وولترستس:تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، صـ ٢٨٩.

(644) David Sedley; Greek and Roman Philosophy, Cambridge university press, New York, 2003, P.156.

(645) Charles James Blomfleed and Others; History of Greek and Roman , Richard Griffin and Company, London and Glasgow, 1853, P.199

(٦٤٦) توفيق الطويل : مرجع سابق، ص ص ٥٣، ٥٤ .

(647) Hilda D.Oakeley; op.Cit, P.195-196.

(٦٤٨) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة/ عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة ، ١٩٥٨م ، صـ ١٩٦

(649) Alfred William Benn ; The Greek Philosophers , vol. 2, P. 86.

(650) M.Andrew Holowchak ; op.Cit, P.75.

(٦٥١) بيار بويانتي: " أبيقورس" سلسلة أعلام الفكر العالمى"، تعريب/ بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م، ص ص ٢٣،٢٤.

(652) William Jordan ; Ancient Concepts Philosophy ,Routledge , New York, 1992, P.139.

(٦٥٣) فـ.س.نرسيسيان : مرجع سابق ، صـ١٧٥.

(٦٥٤) جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ترجمة/ كامل يوسف حسين،مراجعة/ إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد ٧٦، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م ، صـ٦٩.

(٦٥٥) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكي غالي: مرجع سابق، صـ١٨٢.

(٦٥٦) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الأساسية، صـ١٣٥.

(٦٥٧) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة/ عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م ، ص ص ١٨٩،١٩٠.

(658) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.82.

(٦٥٩) أحمد أمين : مرجع سابق، صـ٣٢.

(٦٦٠) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية، فـ ١٤٣، صـ٢١١.

(٦٦١) المصدر نفسه : ص ص ١٣٦،١٣٧.

(662) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, revised by Dr.Wilhelm Nestle, P.258.

(٦٦٣) فاتن ناظر حنفي : القيم الخلقية لدي فلاسفة العصرين الهلينستي والروماني وأصولها لدي فلاسفة العصر الهليني، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب جامعة الإسكندرية ،٢٠١٠م، صـ١٠٧ .

(٦٦٤) شعبان عبد الحميد محمود : المثل السياسية العليا بين الفكرين الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة في فلسفة السياسة"، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٧م، صـ١٠٩ .

(٦٦٥) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠١٠م، صـ٢٧٩.

(666) A.A.Long ; The Hellenistic philosopher,volume.2,Cambridge university press,New York,1987,p.130.

(٦٦٧) مجدي كيلاني : المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، ، ٢٠٠٩م ، ص ص٧٣، ٧٤.

(٦٦٨) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٧٧.

(٦٦٩) فاتن ناظر حنفي : مرجع سابق، صـ١٠٦.

(670) E. Zeller ; op.Cit, P.258.

(٦٧١) بيار بويانسي : مرجع سابق، صـ٦٢ .

(672) Hilda D.Oakeley; op.Cit, P.194.

(٦٧٣) سليمان مرقس: فلسفة القانون، صـ٨٤.

(٦٧٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٢٩٦

(٦٧٥) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٩١.

(٦٧٦) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة،٢٠٠٦م ، صـ١٣٥.

(677) Anthony Kenny; Anew History of Western Philosophy ,Vol, "Ancient Philosophy",P.279.

(٦٧٨) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، صـ١٥٥

(٦٧٩) سليمان مرقس: مرجع سابق، ص ص ٨٥، ٨٦.

(٦٨٠) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.

(٦٨١) سليمان مرقس : مرجع سابق، صـ ٨٦ .

(682) E. Zeller ; op.Cit, P.257.

(٦٨٣) ف.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود ، صـ١٧٥.

(٦٨٤) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ٧٣.

(٦٨٥) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٢٨٩.

(686) Harold B. Jones; Marcus Aurelius, the Stoic Ethics, and Adam Smith, Journal of Business Ethics (2010) 95:89–96, DOI 10.1007/s10551-009-0349-9, Springer 2010,P.89.

(٦٨٧) فردريك كوبلستون:مرجع سابق، المجلد الأول، صـ٥٤٢.

(٦٨٨) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ٥٥.
(٦٨٩) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٢.
(٦٩٠) سليمان مرقس: مرجع سابق، صـ٨٥.
(٦٩١) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٠.
(692) M. R. Wright; Introducing Greek philosophy, P.36.
(٦٩٣) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٢٩٣.
(٦٩٤) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٣.
(٦٩٥) مجدي كيلاني : مرجع سابق، صـ٧٩.
(٦٩٦) يوسف كرم: مرجع سابق، صـ٢٩٥.
(697) M.Andrew Holowchak; Happiness and Greek Ethical Thought, PP.77-78.
(698) Anthony Kenny; op.Cit, p.277.
(٦٩٩) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مطبعة حجازي، القاهرة،١٩٣٦م، صـ١٠٨.
(٧٠٠) وولترستس : تاريخ الفلسفة اليونانية،ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، صـ٢٩١.
(٧٠١) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.
(702) William Jordan ; Ancient concepts of philosophy, P.149.
(٧٠٣) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الأساسية ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، ف ١٣٩ ، صـ٢٠٩.
(٧٠٤) عبد الرحمن بدوي: "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي، صـ٦٦.
(705) E. Zeller ; op.Cit, PP.259-260.
(706) Ibid; P.257.
(٧٠٧) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٤.
(٧٠٨) المصدر نفسه: صـ١١٧.
(٧٠٩) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٧.
(710) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.210
(٧١١) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.
(٧١٢) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس،صـ١٦٩.
(٧١٣) إسماعيل مظهر: مرجع سابق، ص ص ٩٩،١٠٠.
(٧١٤) اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة / عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، صـ١٠٧.
(715) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.66.
(٧١٦) المصدر نفسه: الحكمة رقم ٢٠، ص ص ١٢٢،١٢٣.

(٧١٧) اميل برهييه: مرجع سابق، ص ص ١٢٢،١٢٣.
(٧١٨) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الفاتيكانية، الحكمة رقم ٢٠، صـ١١٧ .
(٧١٩) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٥،٦٦.
(٧٢٠) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٢،٦٣.
(٧٢١) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية ضمن كتاب الرسائل والحكم ، ف ١٤٨، صـ٢١٢.
(٧٢٢) نفس المصدر: رسالة إلي مينيسي ، ف ١٢٨ ، صـ٢٠٥.
(٧٢٣) فـــردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، صـ ٥٤٣.
(724) Hilda D.Oakeley ; op.Cit, P.193.
(٧٢٥) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، صـ٦١.
(726) David Furley; op.Cit, P.209.
(727) M.Andrew Holowchak; op.Cit , P.78.
(٧٢٨) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، ف ١٣١ ، صـ٥٤.
(٧٢٩) مجدي كيلاني : المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، ص ص ٧٩،٨٠.
(٧٣٠) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٢،٦٣.
(٧٣١) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم "رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ٥٠.
(732) David Furley; op.Cit,P.206.
(٧٣٣) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٩١.
(٧٣٤) ا. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة/ أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ١٩١٨م، صـ٤٩.
(٧٣٥) أحمد أمين : الأخلاق، ص ص ٣١،٣٢.
(736) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Vol,1, "Ancient Philosophy",P.279.
(737) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, revised by Dr.Wilhelm Nestle, P.257.
(٧٣٨) وولترستس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ٢٩١،٢٩٢.
(٧٣٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٢٩٥.
(٧٤٠) مجدي كيلاني : مرجع سابق، ص ص ٧٩،٨٠.
(٧٤١) نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة توازن بين الفكر الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٨٢م، صـ١٠٩.

([742]) Alfred William Benn ; The Greek Philosophers , vol. 2, P. 62.
([743]) Anthony Kenny; op.Cit,P. 278.

([٧٤٤]) سليمان مرقس : مرجع سابق، صـ٨٥.

([٧٤٥]) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية ، صـ١٠٢.

([٧٤٦]) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الفاتيكانية، الحكم رقم ٣٣، صـ٢١٨.

([٧٤٧]) المصدر نفسه: صـ١٢٠

([٧٤٨]) المصدر نفسه: صـ١١٨.

([٧٤٩]) ماجد فخري : مرجع سابق، صـ١٦٩.

([٧٥٠]) يوسف كرم: مرجع سابق، ص ص ٢٩٣،٢٩٤.

([٧٥١]) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صـ٣٦٥.

(٧٥٢) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٨١.

(٧٥٣) د.عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩م، ص١٧٥.

(754) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer , P.233.

(٧٥٥) إميل برهييه: المرجع السابق، جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي، ص ص ٦٢،٦٣.

(٧٥٦) بيتر كونزمان، فرانز ، وآخرون: أطلس الفلسفة ، ترجمة د.جورج كتورة ، المكتبة الشرقية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٥٥.

(٧٥٧) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة،م١،ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، ص ٨١.

(٧٥٨) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٧٥٩) ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها،ترجمة د.عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، ص٢١١.

(٧٦٠) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، ص ص ٣٩٣، ٣٩٤.

(٧٦١) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة د. عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٢٠٧.

(٧٦٢) ول ديورانت : قصة الحضارة، مج٢ ، جـ٣، "حياة اليونان "، ترجمة د. محمد بدران، ص ١٨١.

(763) E. Zeller; Op.Cit.,P. 235.
(764) David Furley; Routledge History of Philosophy, Vol,2, P.236.

(٧٦٥) د. محمود مراد : الحرية في الفسفة اليونانية ، ص ١١٠ .
(766) A.A. Long; Op.Cit.,P.257.
(767) William L.Davidson;Religion in literature and life" The Stoic Creed" , PP.91-92.
(٧٦٨) د.جلال الدين السعيد : فلسفة الرواق" دراسة ومنتخبات" ، مركز النشر الجامعى ، تونس،١٩٩٩م، ص ٧٢.
(٧٦٩) ألبيرريفو: المرجع السابق، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، أبو بكر زكري، ص ص٢١٠،٢١١.
(770) Hilda D. Oakeley, M.A., Oxon ; Greek ethical thought" From Homer to The Stoics", P. 199.
(771) David Furley; Op.Cit.,Vol ,2, P.236.
(٧٧٢) لاندريه كريسبون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبو ذكرى، ص ١١٣.
(773) E.Zeller; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P.237.
(٧٧٤) د.جلال الدين السعيد : المرجع السابق، ص ص ١٠٥، ١٠٦.
(٧٧٥) د.حربى عباس عطيتو:مبادئ الفلسفة، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، ٢٠٠٦م، ص٣٣٣.
(776) William L.Davidson; Op.Cit., P.P.94-95.
(٧٧٧) د.عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ص ١٦٦،١٦٧.
(٧٧٨) محمد رزق موسي: المدرسة الأبيقورية أصولها وآثارها على فلاسفة العصور الوسطى،منشأة المعارف ، الإسكندرية، د.ت، ص ١٢١.
(٧٧٩) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة ، مج١، ترجمةدإمام عبد الفتاح،ص ٥٢٥.
(٧٨٠) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمةدجورج طرابيشي، ص ص ٧٥،٧٦.
(781) E.Zeller; Op.Cit.,P.237.
(٧٨٢) أفلوطين : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د.محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م، ص ٩٥.
(783) Zeller; Op.Cit., P.218.
(784) William L.Davidson; Religion in literature and life" The Stoic Creed" , P.140 .
(785) Dorothea Frede and Burkhard Reis ; Body and soul in Ancient philosophy , 371.
(٧٨٦) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٨٠.
(787) William L.Davidson; Op.Cit.,P.95.

(٧٨٨) د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص ٣٨٠.

(789) E.Zeller; Op.Cit.,P.234.

(٧٩٠) د. مصطفى لبيب عبد الغنى: في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص ٢١.

(٧٩١) د. محمود مراد : دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١،٢٠٠٤م،ص ٣٣٤.

(٧٩٢) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق ، ص ٣٨٠

(٧٩٣) د. مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة ، دار الثقافة العربية، القاهرة ، ١٩٨٦م، ص ٥١.

(794) E.Zeller; O.Cit.,P.238.

(٧٩٥) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف ، الإسكندرية، د.ت، ص٧٥.

(٧٩٦) د. محمود مراد : المرجع السابق ، ص٣٣٣.

(٧٩٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية، ص٧٢.

(٧٩٨) د. محرز الحسينى: الصراع الفكري بين المادية والروحية ، تقديم د. كمال الدين رفعت ، ص٣٥.

(٧٩٩) د. مصطفى حلمى: المرجع السابق، ص ٥١.

(٨٠٠) ديف روبنسون ، وجودى جروفز : أقدم لك الفلسفة، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام ، ص٤٢.

(٨٠١) د. جلال الدين السعيد : فلسفة الرواق" دراسة ومنتخبات" ، ص ١٣٦.

(٨٠٢) د. إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم ، ص ١٩١.

(803) David Furley; Routledge History of Philosophy ,Vol, 2, P.241.

(٨٠٤) د. محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي فى الفلسفة الغربية ، دار قباء ، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٠٤.

(٨٠٥) د. محمد عزيز نظمى سالم : تاريخ الفلسفة، ص ١٣٣.

(٨٠٦) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج١، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٢٥.

(807) Dorothea Frede and Burkhard Reis ; Op.Cit., P. 371.

(٨٠٨) لاندريه كريسبون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د.أبوبكر زكرى، ص ص١١٣،١١٤ .

(٨٠٩) بوجليه، بريبه، آخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" دراسات فى الثقافة الأخلاقية" ، ترجمه وعلق عليه د. محمد مندو،لجنة التأليف والترجمة، عيون الأدب العربي، العدد١٢، القاهرة، د.ت، ص ٣٠.

(810) Hilda D.Oakeley,M.A.,Oxon; op.Cit., P. 201.

(٨١١) محمد رزق موسي: المدرسة الأبيقورية أصولها وآثارها على فلاسفة العصور الوسطى، ص١٢١.

(٨١٢) جاك شوروت : الموت فى الفكر الغربي، ترجمة / كامل يوسف حسين، مراجعة د.إمام عبد الفتاح إمام، ص ٨٣.

(٨١٣) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ص ٣٨٢،٣٨٣.

(814) Anthony Preus; Historical dictionary of ancient greek, philosophy, P. 250,M .Stoic.

(٨١٥) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ١٥٣، ١٥٤.

(٨١٦) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية ، ص ١١٠.

(٨١٧) دافيد سانتلانا : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي ، حققه وقدم له وعلق عليه د.محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٣٤ .

(818) William L.Davidson;Op.Cit., P.216.

(819) Hilda D.Oakeley,M.A.,Oxon ; Greek ethical thought" From Homer to The Stoics", P. 200.

(٨٢٠) د.عثمان أمين :المرجع السابق، ص ١٨٣ .

(٨٢١) أولف جيجن : المشكلات الكبري في الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليق د. عزت قرني، ص٣٢٢ .

(٨٢٢) د. جلال الدين السعيد : فلسفة الرواق" دراسة ومنتخبات" ، ص ٨٨ .

(٨٢٣) د. خالد حربي : الأخلاق بين الحلال والحرام والصواب والخطأ" دراسة مقارنة بين الفكرين الإسلامى والغربي" ، ص١٠٢ .

(٨٢٤) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، ص ٣٩٧ .

(825) William L.Davidson; OP.Cit.,P.93.

(٨٢٦) فردريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة ، مج١، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام ، ص ٥٢٠.

(827) William L.Davidson; OP.Cit., P.P. 87-88.

(828) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P. 97.

(829) Anthony Preus; OP.Cit., P. 212,M. Pneuma.

(٨٣٠) د. عبد المقصود عبد الغني : الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص ص ١٦٥،١٦٦.

(831) William L.Davidson; OP.Cit.,P.220.

(٨٣٢) د. جلال الدين السعيد: فلسفة الرواق" دراسة ومنتخبات" ، ص ص ٩٠،٩١.

(٨٣٣) نفس المرجع : ص ٨٩.

(834) William L.Davidson; Religion in literature and life" The Stoic Creed", P.220.

(٨٣٥) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص ١٦١.

(836) William L.Davidson; OP.Cit., P.218.

(٨٣٧) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد:المرجع السابق، ص ١٦١.

(838) Charles James Blomfleed and Others ; History of greek and Roman , P.256.

(839) William L.Davidson; OP.Cit.,P.92.

(٨٤٠) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، ص ١٨٩.

(٨٤١) د. عثمان أمين :المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٨٤٢) أولف جيجن : المشكلات الكبري فى الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليق د. عزت قرني ، ص٣٢٣.

(٨٤٣) د. مصطفي حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة، ص ٤٨.

(844) Simon Critchley; the Book of Philosophers, P. 34.

(٨٤٥) ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، أبو بكر زكري، ص٢١٠.

(٨٤٦) نفس المرجع: ص ١٧٧.

(٨٤٧) ول ديورانت: قصة الحضارة ، مج٢ ، جـ٣، "حياة اليونان " ، ترجمة د. محمد بدران ، ص ١٨٢.

(848) Zeller; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P.240.

(٨٤٩) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ،جـ٢، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص ٧٣.

(٨٥٠) جلال الدين السعيد : المرجع السابق، ص ٣٤.

(٨٥١) دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفة فى العالم الإسلامى، حققه وقدم له وعلق عليـه د. محمد جلال شرف، ص ٨٣.

(٨٥٢) ول ديورانت: المرجع السابق ، مج٢ ، جـ٣، " حياة اليونان " ، ترجمة د. محمد بدران ، ص ١٨١.

(٨٥٣) د . عثمان أمين : المرجع السابق ، ص١٨٧

(٨٥٤) د.أميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص ص ٣٨١،٣٨٢.

(855) JON D.Milkalson; Op.Cit., P.218.

(٨٥٦) د. محمود مراد : المرجع السابق ، ص ٣٣٥.

(٨٥٧) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٣٧١

(٨٥٨) نفس المرجع : ص ٧١.

(٨٥٩) د. عثمان أمين :المرجع السابق ، ص ص ١٨٣،١٨٤.

(860) Charles James Blomfleed and Others ; History of greek and Roman , P.255.

(861) Anthony Preus; Historical dictionary of ancient greek, philosophy, P.98, M.Paklisis.

(٨٦٢) أولف جيجن : المشكلات الكبري فى الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليق د. عزت قرني ، ص٣٥٩.

(٨٦٣) جلال الدين السعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م، صـ ١١٢.

(٨٦٤) المرجع نفسه: صـ١٣١.

(٨٦٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص٣٠٦،٣٠٧.

(٨٦٦) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج٢، " الفلسفة الهلنستية والرومانية"، ترجمة/ جورج طرابيشي، ص ص ٧٧،٧٨.

(٨٦٧) المرجع نفسه: صـ١٢٢.

(٨٦٨) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ ١٢٦.

(869) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.240.

(٨٧٠) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، " الفلسفة القديمة"، ترجمة/ زكى نجيب محمود، صـ٣٩٤.

(٨٧١) اميل برهييه: مرجع سابق، ج٢، ص ص ٨٣،٨٤.

(872) William Jordan ; Ancient concepts philosophy, P.53.

(٨٧٣) عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، دمشق،١٩٨٦م، ص ص ٧١،٧٢.

(874) Alfred William Benn ; The Greek Philosophers, vol. 2, PP.19-20.

(٨٧٥) عزت قرني : الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٦٩

(٨٧٦) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ ١٢١.
(٨٧٧) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، ص ص ١٠٣،١٠٤.
(٨٧٨) أيمن عبد الله شندي: الظاهر والحقيقة لدي فلاسفة اليونان، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، ١٩٩٩م، ص ص ٢٤٩،٢٥٠.
(٨٧٩) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة والأخلاق ، صـ٣٧٦.
(٨٨٠) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان في العصر الهللينستى، صـ٣١٩.
(٨٨١) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٣٠٦.
(٨٨٢) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق ، صـ٧٨.
(٨٨٣) جيهان عادل علي محمود: مفهوم السعادة في فلسفة سينكا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠١١م، صـ٥٥.
(٨٨٤) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، صـ٤٠.
(٨٨٥) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٣٠٦
(٨٨٦) مصطفى لبيب عبد الغني: طبيعيات الرواقيين، ضمن كتاب" دراسات فلسفية"، تصدير/ إبراهيم مدكور، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٩م، صـ٤٨.
(٨٨٧) محمد علي أبو ريان: مرجع سابق، ج٢، "أرسطو والمدارس المتأخرة، صـ٢٨٨.
(٨٨٨) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، صـ٢٢٨.
(٨٨٩) أميرة فاروق فؤاد عامر: أثر الرواقية في الفكر الغربي الحديث، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بنها،٢٠١٣م، صـ ٢٠٩.
(890) Alfred William Benn ; Op.Cit, vol. 2, P. 127.
(٨٩١) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٣١٩.
(٨٩٢) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكي غالي: مرجع سابق، صـ٢٢٩.
(893) Nancy E.Snow; How Ethical Theory Can Improve Practice: Lessons from Abu Ghraib, 3 May 2009 / Published online: 4 June 2009, ©Springer Science and Business Media B.V. 2009, P.561.
(894) Maximilian Forschner; op.Cit, P.50.
(٨٩٥) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، صـ١٤.
(٨٩٦) فايزة أنور شكري: مرجع سابق، صـ١٠٣، هامش.
(٨٩٧) أميرة فاروق فؤاد عامر: مرجع سابق، صـ ٢٢٢.
(898) William L. Davidson; Religion in literature and life "the stoic creed", T.&T.Clark, Edinburgh, 1907, PP.149-152.

(٨٩٩) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ ١٢٢.
(٩٠٠) فردريك كوبلستون:تاريخ الفلسفة،المجلد الأول(اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام،صـ٥٣٠.
(٩٠١) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٣٠٧.
(٩٠٢) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، صـ٨٩.
(٩٠٣) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان في العصر الهللينستى ، صـ٣٢١.
(٩٠٤) فردريك كوبلستون: مرجع سابق، صـ٥٢٩.
(905) Robert Adamson ; The development of Greek philosophy, P.291.
(٩٠٦) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صـ٣٨٤.
(907) Hilda D.Oakeley ; op.Cit, P.204.
(٩٠٨) فوادسواف تاتاركيفتش: الفلسفة اليونانية، صـ٢٤٧.
(٩٠٩) دراسات فلسفية : إبراهيم مدكور، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٩م، صـ٣٧.
(910) Harold B. Jones; Marcus Aurelius, The Stoic Ethic, and 10.1007/s10551 009-0349-9, © Springer 2010, P.89.
(٩١١) أيمن عبد الله شندي: مرجع سابق، صـ٢٥٠.
(٩١٢) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، صـ٢٤٧.
(٩١٣) سليمان مرقس: مرجع سابق، ص ص٨٣، ٨٤.
(٩١٤) جيهان عادل محمود : مرجع سابق، صـ١١١.
(٩١٥) جلال الدين السعيد: فلسفة الرواق ، ص ص ١١٣، ١١٤.
(٩١٦) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، صـ٢٤٨
(٩١٧) أحمد أمين : الأخلاق، صـ٣٨.
(٩١٨) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص٤٢.
(٩١٩) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص٤٠، ٤١.
(920) Anthony Kenny; op. Cit., P.282.
(٩٢١) وولترستس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة / مجاهد عبد المنعم ، صـ٢٨٣
(٩٢٢) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، صـ٢٤٦.
(٩٢٣) فـردريــك كـوبـلـسـتـون: مرجع سابق، صـ٥٣١.
(924) David Furley; Op.Cit, P.242.
(٩٢٥) حربي عباس عطيتو : مرجع سابق، صـ٣٢٢.
(926) Maximilian Forschner; op.Cit, P.57.

(٩٢٧) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، جـ٢، صـ٢٩٠.
(٩٢٨) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ٥٢.
(٩٢٩) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، صـ٢٤٨.
(٩٣٠) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ١١٨.
(٩٣١) نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة توازن بين الفكر الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، صـ١٠٤.
(932) E. Zeller ; op. Cit., P.238.
(933) Anthony Kenny; op. Cit., P.285.
(٩٣٤) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكى غالى: مرجع سابق ، صـ٢٣٠
(٩٣٥) أميرة حلمي مطر: مرجع سابق، صـ٣٨٤..
(٩٣٦) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية ، صـ١٠٣، هامش.
(٩٣٧) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ١٢٠.
(٩٣٨) فردريك كوبلستون: مرجع سابق، ص ص ٥٣٢،٥٣٣.
(٩٣٩) محمد علي أبو ريان : مرجع سابق، جـ٢ ، صـ٢٨٩.
(٩٤٠) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٦٥.
(٩٤١) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٣٢٠.
(٩٤٢) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ص٢٠٤،٢٠٣.
(٩٤٣) عزت قرني: مرجع سابق، صـ١٦٦.
(٩٤٤) سليمان مرقس: مرجع سابق، صـ٨٢.
(٩٤٥) ف.س. نرسيسيان : الفكر السياسي في الفلسفة اليونانية القديمة ، ص ص ١٨٠،١٨١.
(٩٤٦) حربي عباس عطيتو : مرجع سابق، صـ٣١٩.
(٩٤٧) وولترستيس : مرجع سابق، ص ٢٨٣.
(948) E. Zeller ; op. Cit., P.238.
(٩٤٩) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة ، صـ٢٢٩.
(٩٥٠) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ١٣.
(٩٥١) أيمن عبد الله شندي: الظاهر والحقيقة لدي فلاسفة اليونان، صـ٢٥٠.
(٩٥٢) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، ص ص ٢٤٩،٢٥٠.
(٩٥٣) جيهان عادل علي محمود: مفهوم السعادة في فلسفة سينكا، صـ٦٦.
(٩٥٤) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق، صـ١٨١.

(٩٥٥) أيمن عبد الله شندي: مرجع سابق، صـ٢٥٠.

(٩٥٦) بيتركونزمان، وآخرون : مرجع سابق، صـ٥٧.

(٩٥٧) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم" رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ٥٢.

(958) E. Zeller ; Op.Cit, P.238.

(٩٥٩) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة والأخلاق، صـ٣٧٧.

(٩٦٠) أحمد أمين: مرجع سابق، صـ٣٧.

(٩٦١) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ ١١٣.

(٩٦٢) نوال الصراف الصايغ: مرجع سابق، ص ص ١٠٤،١٠٥

(963) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , P.285.

(٩٦٤) أميرة فاروق فؤاد عامر: أثر الرواقية في الفكر الغربي الحديث، صـ ٢٠٧.

(٩٦٥) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق، ص ص ٣٧٦،٣٧٧.

(966)Hilda D.Oakeley ,Greek ethical thought" From Homer to The Stoics", P.204.

(٩٦٧) جلال الدين السعيد: فلسفة الرواق ، صـ١٢٦.

(٩٦٨) أميرة فاروق فؤاد عامر: مرجع سابق، صـ ٢٠٧.

(٩٦٩) المرجع نفسه: صـ ٢٠٧.

(٩٧٠) عزت قرني: مرجع سابق، ص ص ١٦٤،١٦٥.

(٩٧١) فوادسواف تاتاركيفتش: الفلسفة اليونانية، صـ٢٤٨.

(972) Maximilian Forschner; op.Cit, P.54.

(973) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.239.

(٩٧٤) نوال الصراف الصايغ: مرجع سابق، صـ١٠٤.

(975) M. R. Wight; Introducing Greek philosophy, P.109.

(976) Hilda D.Oakeley; op.Cit, P.205.

(977) Ibid; P.203.

(٩٧٨) بيتركونزمان، وآخرون : أطلس الفلسفة، صـ٥٧.

(٩٧٩) أميرة فاروق فؤاد عامر: مرجع سابق، صـ ٢١٠.

(٩٨٠) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٣٢١.

(٩٨١) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية ، ص ص ١٠٤،١٠٥.

(٩٨٢) رمضان الصباغ : الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، صـ٨٠.

(٩٨٣) جلال الدين السعيد: مرجع سابق، صـ١٢١.

(٩٨٤) أميرة فاروق فؤاد عامر: مرجع سابق، صـ٢٢١.

(٩٨٥) فوادسواف تاتاركيفتش: مرجع سابق، صـ٢٤٦.

(٩٨٦) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق، صـ٣٧٧.

(٩٨٧) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صـ٣٨٤.

(٩٨٨) جـون ستـيـيـوارت مـل: الـفيـلـسـوف والـمـرأة"اسـتـعـبـاد النساء"، ترجـمـة وتعليق وتقديم/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط١، القاهرة،١٩٩٨م، صـ٤٣.

(989) William L.Davidson; Religion in literature and life" The Stoic Creed", P.103.

(٩٩٠) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ص٢٣١،٢٣٢.

(٩٩١) علي فهمي خشيم: الفلسفة والسلطة ومقالات أخري،الدار الجماهيرية للتوزيع والإعلان، ط١، ليبيا،١٩٩٩م، صـ٢٥.

(992) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, PP.243-244.

(٩٩٣) ف.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود ، صـ١٨٣.

(994)Maximilian Forschner; op.Cit, P.49.

(٩٩٥) أميرة فاروق فؤاد عامر: مرجع سابق، صـ ٢٤٣.

(٩٩٦) أميرة حلمي مطر: مرجع سابق، صـ٣٨٤.

(٩٩٧) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٠٦.

(٩٩٨) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٠٩.

(٩٩٩)أميرة حلمي مطر:الفلسفة عند اليونان،دار النهضة،القاهرة، ٩٦٨ م، ص٤٥٢

(1000) David Furley; Routledge History of Philosophy , vol, 2, P.365.

(١٠٠١) د. مصطفي غالب: في سبيل موسوعة فلسفية "أفلوطين"، منشورات دار الهلال، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٦١،٦٣ .

(١٠٠٢) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،١٩٩١م، ص ٢٦٨.

(1003) Charles James Blomfleed and Others ; History of greek and Roman, P.299.

(1004) A.H.Armstrong ; Plotinus, George Allen & Unwin LTD, London, 1953, P.84.

(١٠٠٥) د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق، ص٩٢.

(١٠٠٦) أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء ، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ١٨٢.

(١٠٠٧) د. مصطفي النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف ،ط١، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٤٩.

(١٠٠٨) د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق، ص ٨٠.

(1009) A.H.Armstrong ; Op.Cit., P.33.

(١٠١٠) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٤٢٠.

(١٠١١) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص١٦٧.

(١٠١٢) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، نقلها إلى العربية عن الأصل اليونانى د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جيهامي، د. سميح دغيم ، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت، ١٩٩٧م، التاسوع الرابع، الفصل ٤، ف ١٦(٢٠- ٣٠) ، ص ٣٤٧.

(1013) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, vol, 1, P.313.

(١٠١٤) د. مرفت عزت بالي : المرجع السابق ، ص ٨١.

(١٠١٥) د. حربي عباس عطيتو : اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهلينستى، المركز الإستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية جليم، الإسكندرية ، ٢٠٠٦م، ص٣٨٣.

(1016) A.H.Armstrong; Op.Cit., P,52.

(١٠١٧) د. عبد الرحمن مرحبا : الموسوعة الفلسفية الشاملة " من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، المجلد الأول، عويدات للنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٠هـ ، ٢٠٠٠م ،ص ٢٣٢ ، مادة أفلوطين

(١٠١٨) د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق، ص ٣٢٠

(١٠١٩) نفس المصدر: التاسوع الخامس، ترجمة د. فريد جبر، الفصل ٩، ف٥ (٢٠)، ص٤٩٨.

(1020) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, P.294

(١٠٢١) د. عبد الرحمن مرحبا : مع الفلسفة اليونانية، ص ص ٢٣٠، ٢٣١.

(١٠٢٢) د. مرفت بالي : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص٢٤٦، ٢٤٧.

(١٠٢٣) د. مصطفي غالب : في سبيل موسوعة فلسفية " أفلوطين" ، ص٢٤ .

(١٠٢٤) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس،ترجمة د. فؤاد زكريا، ص٤١

(١٠٢٥) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس : مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، ص١٢٤،١٢٥.

(١٠٢٦) د. غسان خالد : المرجع السابق ، ص ص ٦٢، ٦٣ .

(1027) A.H.Armstrong; Plotinus, P.32.

(1028) Charles James Blomfleed and Others ; History of greek and Roman, P.298.

(١٠٢٩) د. عبد الرحمن بدوى : "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي ، مكتبة النهضة، ط٤، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ص ١٢٦ :١٢٨.

(١٠٣٠) د. مرفت بالي : المرجع السابق ، ص ٢٤٩.

(1031) E. Zeller ; Op.Cit.,P.315.

(١٠٣٢) د. أيمن عبد الله شندى : مفهوم العلاقة لدي فلاسفة اليونان، ص ٢٨٠.

(١٠٣٣) د. مرفت بالي : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص٢٥٠.

(١٠٣٤) د. باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود، جـ٢ "فلسفة العقول" ، ص ص ٥٤،٥٥.

(1035) A.H.Armstrong; Op.Cit., P.32.

(١٠٣٦) د. مرفت بالي : المرجع السابق، ص٢٤٨.

(١٠٣٧) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٤٤٨.

(١٠٣٨) د. أيمن عبد الله شندى:المرجع السابق، ص ٢٨١.

(١٠٣٩) د. مرفت عزت بالي : المرجع السابق، ص٢٤٤..

(1040) Ibid., P.34.

(١٠٤١) د. أيمن عبد الله شندى: مفهوم العلاقة لدى فلاسفة اليونان ، ص ٢٨٣.

(1042) A.H.Armstrong; Op.Cit., P.34.

(١٠٤٣) د. أيمن عبد الله شندى: المرجع السابق ، ص ٢٨٣.

(١٠٤٤) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثانى، ترجمة د. جورج طرابش ، ص ص٢٤٧، ٢٤٨.

(1045) A.H.Armstrong ; Op.Cit., P.68.

(١٠٤٦) د. باسمة كيال : المرجع السابق، جـ٢" فلسفة العقول" ، ص ص٥٧، ٥٨.

(١٠٤٧) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٩٩ .

(١٠٤٨) د.مرفت عزت بالي : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص٩٠

(١٠٤٩)أفلوطين:المصدر السابق،دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ص ٤١ ،٤٢.

(1050) A.H.Armstrong; Op.Cit.,P.96.

(1051) Alfred William Benn ; the greek Philosophers , vol, 2, P.324.

(١٠٥٢) د. فايزة أنور شكري : القيم الأخلاقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٨، ص١٠٦.

(١٠٥٣) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس،ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، وكالة لمطبوعات، ط٣، الكويت، ١٩٧٧م، الميمر الأول، ص ٦.

(١٠٥٤) د.محمد فتحي عبد الله، د. ميلاد زكي غالي: أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ٢٥١،٢٥٢.

(١٠٥٥) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٤١٢.

(١٠٥٦) د. أحمد فؤاد الاهواني : المدارس الفلسفية ، ص ١٠٧.

(١٠٥٧) د. مرفت بالي : المرجع السابق ، ص ٢٧٢.

(١٠٥٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٧ .

(1059) Charles James Blomfleed and Others; History of greek and Roman , P.298.

(١٠٦٠) د . أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٤٥٠.

(1061) Plotinus; The Enneads, Translated by Mackenna, FB&c Ltd ,London, Ch 5, Pra1 , 6 (25-30) , PP.374-375.

(١٠٦٢) د. مرفت بالي : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص ٢٧٤.

(١٠٦٣)إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢ ، ترجمة د. جورج طرابيشي ، ص ٢٥٠.

(1064) A.H.Armstrong; Op.Cit., P.69.

(1065) Plotinus; " The origin of western mysticism" Edited, With Introdiction and Commentaries,by S.Abhayananda , by Swami Abhayananda, Copyright © 2000, 2007, P. 60.

(1066) Giannis Stamatellos; Plotinus and The Pre Socratics " A Philosophical Study of Pre Socratic Influences in Plotinus' Enneads, State University of New York Press, Albany, 2007, P. 161.

(١٠٦٧) د. مرفت بالي : المرجع السابق ، ص ١٠١

(١٠٦٨) د. مرفت بالي : المرجع السابق ، ص ٢٧١ .

(1069) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, P. 314.

(١٠٧٠) د. مجدي كيلاني : المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، ص ٤٨٩.

(١٠٧١) د. مرفت بالي : المرجع السابق ، ص ٢٧١.

(١٠٧٢) د. عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق، ص ١١٩.

(١٠٧٣) فردريك كوبلستون:تاريخ الفلسفة، م١،ترجمةإمام عبد الفتاح إمام ، ص ٦٢٢.

(١٠٧٤) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٣٢١.

(١٠٧٥) د. مجدي كيلاني : المرجع السابق ، ص ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(1076) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, P. 313.

(١٠٧٧) د. مرفت بالي : المرجع السابق، ص ٢٦٨ .

(١٠٧٨) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ٤١٥

(١٠٧٩) د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ٢، ص ٣٣٢.

(١٠٨٠) إميل برهييه : المرجع السابق، جـ٢، ترجمة د. جورج طرابشى، ص ٢٥٢.

(1081) Plotinus; Op.Cit., Edited, With Introdiction and Commentaries,by S.Abhayananda,P. 47

(١٠٨٢) د. أميرة حلمى مطر :المرجع السابق، ص ٤١٥.

(1083) Giannis Stamatellos; Op.Cit., P. 137.

(١٠٨٤) د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(١٠٨٥) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص١٠٣.

(١٠٨٦) نفس المصدر: دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا،ص ١٠٣.

(١٠٨٧) أفلوطين: التاسوعات، ترجمة د. فريد جبر، التاسوع الخامس ، الفصل ١، فـ ٣(٥)، ص٤٢٧.

(١٠٨٨) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس،وترجمةد.فؤاد زكريا، ص١٠٣

(1089) Giannis Stamatellos; Op.Cit., P. 157.

(١٠٩٠) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص ٢٩٣.

(١٠٩١) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٨٢.

(١٠٩٢) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٣٢٨.

(١٠٩٣) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين ، ترجمة د. فريد جبر ، التاسوع الرابع، الفصل٨، فـ٧ (٥-١٠)، ص ٤١٣ .

(١٠٩٤)ماجد فخرى:تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس،ص ١٧٤.

(١٠٩٥) أفلوطين:التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس،وترجمة د. فؤاد زكريا، ص٤٢.

(١٠٩٦) د.غسان خالد : أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، ص ١٣٢.

(١٠٩٧) نفس المصدر: الفصل٨، فـ٢(٢٠- ٢٥) ، ص ٩٨.

(١٠٩٨) أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس ، ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب، الميمر الثانى ، ص ص ٣٤،٣٥.

(١٠٩٩)عبد الرحمن بدوى :خلاصة الفكر الأوربي، خريف الفكر اليونانى، ص ١٤٠.

(١١٠٠) آرثر لفجوى: " محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي" سلسلة الوجود الكبرى ، ترجمة د. ماجد فخرى، ص ص ١١٤،١١٥.

(١١٠١) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة د. فريد جبر، التاسوع الرابع، الفصل٨، فـ٨(١٠– ١٥) ، ص٤١٤.

(١١٠٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٧.

(١١٠٣) د. ماجد فخري:المرجع السابق، صـ ١٧٤.

(١١٠٤) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ، صـ ١٠٥.

(١١٠٥)مجدى كيلانى:المدارس الفلسفية في العصر الهيللينيستى، ص ص ٤٨٦،٤٨٧

(١١٠٦) د. خالد غسان: المرجع السابق ، ص١٢٩

(1107) A.H.Armstrong; Plotinus, P.34.

(1108) Alfred William Benn ; the greek Philosophers , vol, 2, P.329.

(1109) Eric D.Perl; The Ophany " The Neoplatonic Philosophy of Dionysius The Areopagite", P. 74.

(١١١٠) د. عبد الرحمن بدوى :المرجع السابق، ص ص ١٥٥، ١٥٦.

(1111) A.H.Armstrong; Op.Cit.,P.27.

(1112) Ibid., P.58.

(١١١٣) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٥٩

(١١١٤) أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس ، ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب، الميمر السابع، ص ٨٧ .

(١١١٥) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د.زكى نجيب محمود، ص ٤٤٦.

(١١١٦) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، جـ٢، ص ٣٣٠.

(1117) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy , translated by L.R. Palmer ,P.319.

(١١١٨) د. مرفت عزت بالى: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص ٧٨.

(١١١٩) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٣.

(١١٢٠) د. عبد الرحمن بدوى : خلاصة الفكر الأوربي " خريف الفكر اليونانى"، ص١٤١.

(١١٢١) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، ص ٤٢.

(١١٢٢) د. مرفت عزت بالى: المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(1123) A.H.Armstrong; Op.Cit., P.120.

(١١٢٤) د. أيمن عبد الله شندى: مفهوم العلاقة لدى فلاسفة اليونان، ص ٢٩٧.

(١١٢٥) د. مرفت عزت بالى: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، ص ٣٣٧.

(1126) Anthony Preus; Historical dictionary of ancient greek, philosophy, P. 211,M.Pleasure.

(١١٢٧) د. عبد الرحمن بدوى :المرجع السابق، ص ص ١٢١،١٢٢.

(١١٢٨) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٤٠

(١١٢٩) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة د. فريد جبر ، التاسوع الخامس ، الفصل ٩ فـ ٣ (١٥-٢٠)، ص ص ٤٩٦، ٤٩٧

(١١٣٠) د. عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق، ص ١٢٢.

(١١٣١)محمد فتحى عبد الله،ميلاد ذكى غالي: المرجع السابق، ص ص ٢٥٢،٢٥٣.

(١١٣٢) د. مرفت عزت بالى: المرجع السابق ، ص ٢٨٧.

(١١٣٣) د. . محمد عبد الرحمن مرحبا : تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، ص ص ٣٣٦،٣٣٧

(١١٣٤) د. مصطفي غالب : المرجع السابق، ص ١١٤.

(١١٣٥) نفس المصدر: دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ٣٠٣.

(١١٣٦) د.أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص ٤١٨.

(١١٣٧) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص١١٣.

(١١٣٨) د. نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ١٠٠.

(1139) Anthony Preus; Op.Cit., P. 228,M.Psyche .

(1140) Plotinus; " The origin of western mysticism" Edited, With Introdiction and Commentaries,by S.Abhayananda,P. 63.

(١١٤١) د. أيمن عبد الله شندى : التطهير عند اليونان، ص ٣٢٥.

(١١٤٢) أفلوطين: المصدر السابق، وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ص ١٠٧،١٠٨.

(١١٤٣) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ١٩٤.

(١١٤٤) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص ٤٢٥.

(1145) Giannis Stamatellos; Plotinus and The Pre Socratics " A Philosophical Study of Pre Socratic Influences in Plotinus' Enneads, P. 138

(1146) Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy, P.107.

(١١٤٧) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ١١٥.

(1148) A.H.Armstrong; Op.Cit., P.96.

(١١٤٩) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، ص ٢٧٠.

(١١٥٠) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٦.

(١١٥١) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ٢٠٣.
(١١٥٢) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٨.
(1153) Giannis Stamatellos; Op.Cit., P. 157.
(1154) A.H.Armstrong ; Plotinus, P.32.
(١١٥٥) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس ، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص١٧٢.
(1156) David Furley; Op.Cit., P.370.
(1157) A. H. Armstrong; Op.Cit. P.38.
(١١٥٨)محمد فتحى عبد الله،ميلاد ذكى غالي:أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢٥٩.
(١١٥٩) أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس ، ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب،الميمر التاسع، ص١٢٢.
(١١٦٠)حربي عباس،ماهر عبد القادر:دراسات في فلسفة العصور الوسطى،ص١١٤.
(١١٦١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١ ، ص ص ٤٤٨،٤٤٩.
(١١٦٢) أفلوطين: المصدر السابق، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٣٢٠.
(١١٦٣) د. مصطفي غالب : في سبيل موسوعة فلسفية " أفلوطين" ، ص ١٥٥.
(١١٦٤) د.عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ، ص ص ١٨،١٩.
(١١٦٥) د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٥.
(١١٦٦) د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى، ص ص ١٤٦،١٤٧.
(١١٦٧) د. محمد فتحى عبد الله، د. جيهان السيد سعد الدين شريف: الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، جـ٢ ، ص ٢٢٨.
(١١٦٨) د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص ٤٢٠.
(١١٦٩) د. مصطفي غالب : المرجع السابق، ص ص ٤٦،٤٧.