كلية الآداب بقنا

قسم الفلسفة

الفرقة الثانية

الفلسفة اليونانية

في العصر الهيللينستي

إعداد

أستاذ المقرر

دكتور / أيمن عبد الله شندي

أستاذ الفلسفة اليونانية

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادى بقنا

العام الجامعى ٢٠٢٤م

كلية الآداب بقنا

قسم الفلسفة

الفرقة الثانية

بيانات المقرر

- **الكلية:** الآداب بقنا
- **الفرقة:** الثانية
- **التخصص:** الفلسفة
- **عدد الصفحات:** ٢١٠
- **أستاذ المقرر:** أ.د/ أيمن عبدالله شندي
- **العام الجامعي:** ٢٠٢٤م

مقدمة :-

– إن البحث في الفلسفة اليونانية حق عظيم ، حينما يدرس الباحث الفكرة ثم يضعها في ميزان النقد والفيلسوف وكل فيلسوف يحاول برويته العقلية أن يدعم مذهبه بالحجج والبراهين التي تقوي أركان الفلسفة . ثم يأتي فيلسوف آخر وبذات العقل الذي يملكة سابقة ويقوم بدراسة المشكلة لكن يدلي فيها بآراء أخرى تساند أو تعارض سابقة مع بناء مذهب جديد .

– ونحن في هذا لا نقبل من الآراء إلا ما استند إلى المعقولية والبساطة والوضوح والشمول في الاراء التي يقدمها الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم.

ولقد سبق لنا قبل ذلك دراسة الفكر اليوناني في العصر الهيلليني وما فيه من أراء وقضايا فلسفيه لها من السبق العظيم داخل مضمار الفكر الفلسفي وقد تعرضت هذه الآراء لكثير من النقض والتمحيص .

– وإذا بنا في هذا الكتاب نتعرض لمرحلة أخرى من الفكر اليوناني ألا وهي العصر الهلينستي ، فماذا عما به من قضايا و أراء فلسفيه وما هي محتوي فلسفه فلاسفة هذا العصر ؟

واهم ما نصبوا إليه من دراسته كما تعودنا هو :–

الفهم الأمثل للقضايا الفلسفية بعمق ، وتدعيم ذلك برؤية طالب الفلسفة التي يجب أن يتحلي بها دائما وهي :

قراءة بعمق ، فهم ووعي ، وعرض بسهولة ويسر ، تقديم أهم آراء النقد الموضوعي للقضايا الفلسفية .

و أتمني لكل دارسي الفلسفة حياة افضل
ومستقبل واع أن شاء الله

دكتور / أيمن عبد الله شندي

الفصل الأول

المدرسة الأبيقورية

- **أولاً**: الحضارة اليونانية فى العصر الهلنستى.
- **ثانياً**: خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الهلنستى.
- **ثالثاً**: المدرسة الأبيقورية.

أولاً: الحضارة اليونانية في العصر الهلنستي

تطلق فترة العصر الهلنستي في الحضارة القديمة علي القرون الثلاثة التالية علي موت الإسكندر الأكبر وإن كانت تمتد في الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالي ثلاثة قرون فتسود العالم القديم حتى تحل محلها الفلسفة المسيحية. ولقد مات الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م. إمبراطورية شاسعة الأطراف تحتوى من الأجناس البشرية المختلفة والحضارات القديمة التي تفاعلت والثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر معه في فتوحاته العديدة وعد نفسه مبشرا بها.(١)

وبعد موت الاسكندر اقتسم قواده التركة فصارت آسيا إلى حكم سليوكوس seleucus وعاصمتها وان كانت غير مستقرة لكثرة الحروب في أنطاكية أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلي أنتجونس Antigonus الذي ينتسب إلى دمتريوس الفاليري تلميذ ثيوفراسطس ومن خلفاء أرسطو في المدرسة المشائية. وتولي رئاسة الحكومة الأثينية من (٣١٧ –٣٠٧) وهو الذي ساعد علي إنشاء مكتبة الإسكندرية وتنظيمها. (٢)

أما مصر فقد صارت من نصيب بطليموس وأسرته من بعده. وحملت الإسكندرية من البطالمة مشعل الفكر والثقافة في بداية العصر الهلنستي وان استمرت أثينا مركزا للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التي توالت عليها. وعلي العموم فقد تميزت الحياة السياسية في العصر الهيللينستي بانتفاء الحواجز السياسية التي كانت قائمة بين سكان بلاد اليونان وأسيا الصغرى

وأهل االحضارات الشرقية القديمة فانتشرت العناصر اليونانية في كل جهات هذا العالم تحمل ثقافتها في البيئات الجديدة. وفي ظل حكم خلفاء الإسكندر الأكبر أقيمت المدن علي الطراز اليوناني ونشطت حركة التعمير والإنشاءات إذ عني الحكام بتجميل عواصم حكمهم فعنوا بإقامة المنشئات العامة من مسارح وملاعب ومكتبات من أشهرها مكتبة الاسكندرية ومكتبة بر جاما. من جهة أخرى زاد نشاط التجارة بين الدويلات كما أدى إلى تحسين طرق المواصلات التي تربط بين العواصم النائية فازدادت العناية بتمهيد الطرق البرية والجسور وبالتالي ظهرت الحاجة الماسة إلى تحسين فنون الملاحة وتطور بناء السفن التي كانت تتسع لنقل آلاف الرجال كذلك نتج عن الحروب المستمرة بين القوي السياسية المتصارعة تحسين كبير في تصميم الآلات المستخدمة في الحرب كل هذه الاحتياجات كانت في الواقع السبب الأول في ارتقاء الصناعة والفنون العملية[٣] والدافع الرئيسي لنهضة علمية انتشرت في أنحاء العالم الهلنستي وتميزت بوجه خاص في الإسكندرية التي نعمت بقدر أكبر من الأمن الداخلي والاستقرار السياسي لابتعادها عن الحروب الدائمة في آسيا وبلاد اليونان. ومن أشهر علماء هذا العصر في الرياضيات إقليدس الذي وضع مبادئ الهندسة المسطحة في القرن الثالث قبل الميلاد وفي الميكانيكا قدم أرشميدس نظرياته في الأوزان والروافع ويقال أنه قد استخدم معرفته في انكسار الضوء علي المرايا

في الدفاع عن مدينته سيراقوصة عندما حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ ق.م. وفي الجغرافيا نبغ أراتوستين Eratostenes (٢٧٥-١٩٤) وكان أمينا لمكتبة الإسكندرية الشهيرة وأول من أطلق علي نفسه اسم الفيلولوجي مميزا بذلك نفسه عن الفيلسوف وتوصل إلى تقدير مقياس لمحيط الأرض كذلك اخترع هيرون الآلة البخارية. وذاع صيت مدرسة الطب التي قدمت خاصة في الجراحة وعلم التشريح نتائج باهرة مع هيروفيل Herophile وهيراقليطس التارنتي وهو أول من توصل إلى استخدام التخدير في العمليات الجراحية ولم يعد العلم الحديث إلى استغلال اكتشافه هذا إلا بعد ألفى عام أي حول عام ١٨٦٠ ومن أشهر فلكي هذه الفترة من العصر الهلنستي أرسطرخوس الساموسي الذي قدم نظرية في الفلك تعتمد علي افتراض أن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية[٤] وان الأرض تدور حولها غير أن نظريته هذه لاقت نقدا عنيفا من علماء العصر لقصورها عن تفسير كثير من الظواهر الفلكية كالكسوف.

غير أن كل هذا التقدم الفني والعلمي لم يكتب له الاطراد ولا الاستمرار نظرا لعدم الاستقرار السياسي خاصة في العصر الروماني وبعد ظهور روما علي مسرح السياسة في القرن الأول الميلادي.

فتحول روما إلى إمبراطورية مستعمرة لبلاد اليونان وأسيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطغيان قياصرتها حكم علي الحركة الفكرية

بالعزلة والانكماش وانخفض مستوي التفكير العلمي والفلسفي بعد القرن الميلادي الأول إلى حد لم يسمح بآي تفتح أو ازدهار حقيقي أصيل باستثناء بعض الشخصيات المنعزلة. فتحت وطأة النظام الاستعماري والعبودية المفروضة علي أغلب سكان البلاد المستعمرة ظهر التفاوت الهائل بين الطبقات ولم يعد حتى لأهل هذه البلاد ما للطبقة الحاكمة في روما من امتيازات وسلبت حقوق فئات كبيرة من الأحرار أما عدد العبيد وبؤسهم فقد تضاعف عما كان عليه في الحضارة اليونانية إلى أبعد الحدود. (٥)

فلا عجب أن انهارت القيم الإيجابية مع ضياع الحرية وأصبحت الغيبة عن الحياة الواقعية والسلبية واللامبالاة من أهم خصائص الحياة الفكرية في هذا العصر. ففي ظل حكم إمبراطور مثل (كاليجولا أو نيرون) أصبحت مشاهد المصارعين الدموية تقدم في كل مكان حتى في بلاد اليونان التي لم تكن تعرف هذه الرياضة ، هذا فضلا عن العناية بشغل الجمهور بألعاب السيرك والمباريات التي كانت تقام بين الوحوش المفترسة والعبيد.

ومع سهولة الانتقال بين المدن المختلفة وكثرة الرحلات وراء كسب العيش والسعي وراء الثروة عظمت رؤوس الأموال إلى حد ولد نزعة مادية واضحة انعكست في فن هذا العصر وأدبه وفلسفته، فقد كان

الغني يستمتع بماله إلى درجة كبيرة للغاية وظهرت مظاهر البذخ والترف المادي إلى حد أثار أدباء هذا العصر إلى نقد القيم المادية السائدة والسخرية من تحلل الأخلاق فشاع أسلوب السخرية مع مارسيال (حول عام ١٠٢م valerius Martialis) ودعا جوفينال Juvenal إلى هجرة المدن والعودة إلى الريف وكتب فيدر Phedre قصصه الخرافي وكذلك كتب "أبوليوس" Auplee حماره الذهبي كذلك اتجه فن النحت إلى تمثيل كبار الشخصيات وأقيم في رودس تمثال "العملاق" الذي يعد إحدى العجائب السبع في العالم القديم غير أن الأصالة كانت قد نضب معينها فشاع التقليد والسطحية ومع اضطراب الحياة وطغيان الحكام[٦] ازداد التعلق بالغيبيات والتنجيم وازداد الإيمان بالخوارق خاصة في المجتمع الروماني الذي عظم فيه تأثير السحرة والمتنبئين والكهنة الشرقيين وكثيرا ما اتخذت السلطات في روما إجراءات لطردهم ورغم ذلك تأثر به حتي الأباطرة أنفسهم فقد أسس الإمبراطور كلوديوس كلية للعرافين وعني أدريان بالسحر والتنجيم واعتقد فيهما حتى الفلاسفة وخاصة الرواقيون. يضاف إلي هذا عادة تاليه عظماء السياسة. فقد ألـه الشرق الإسكندر وأطلق عليه المصريون لقب ابن الإله آمون وكذلك فعل خلفاؤه البطالمة والسليوكيديون وأباطرة الرومان وكان

مجلس الشيوخ في روما يتخذ قرارا بتأليه الإمبراطور بعد موته وتقام له المعابد في روما وفي المستعمرات ومع تعلق سعادة السعداء بإرادة الحكام المتعسفة ضعفت الثقة في العقل وازداد التعلق بالغيبيات وأصبح لعبادة الحظ شأنا كبيرا عند الرومان. (٧)

وكان تأثر الفلسفة باديان الشرق ومعتقداته من أبرز سماتها في هذا العصر فعرفت الزرادشتية ونظريتها الثنائية في الخير والشر وتفرقتها بين المادة والنفس وعرفت عبادة ميترا إله الشمس في فارس ومجده الروماني بخاصة لأنة إله الحروب وعرفت ديانات الهند وفلسفاتها كذلك عرفت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين تراث اليهود والمسيحية. وانحصرت مشكلات الفلسفة نتيجة لكل ذلك في البحث عن سعادة الفرد ولم تعد الأخلاق التي أصبحت المبحث الرئيسي في كل فلسفات هذا العصر تفهم علي النحو السابق الذي كان لها عند فلاسفة عصر أفلاطون وأرسطو وتخلصت من ذلك الجانب السياسي والاجتماعي الذي كانت تتميز به فلم تعد تفهم بمعني انشغال الفرد بأداء واجباته نحو المدينة أو الوطن. فقد انهار نظام المدينة وما ارتبط به من أخلاق وواجبات سياسية ومثل عليا وصار الفرد حرا في الانتقال وراء كسب العيش في أنحاء الإمبراطورية الواسعة الأطراف وتبع هذا ضياع الروابط

التي تربطه بمدينة أو وطن أو دين معين وانتهي الأمر بالفرد إلى الزهد في الحياة العامة وإلي السلبية المطلقة والفرار إلى اغوار نفسه يبحث فيها عن مواطن الهدوء والاستقرار وتصورت المدارس المختلفة هذا الطريق علي أنحاء متباينة وان اتفق اغلبها علي انطواء الفرد علي ذاته فنجد الابيقورية تنتهي إلى الخلو من الهموم أو الأتراكسيا والرواقية تبحث عن الخلو من الانفعالات الأباثيا ووجد الشكاك السعادة في التوقف عن أي حكم وكان الكلبيون من أزهد زهاد هذا العصر لا يكترثون لشئ ولا يطلبون شيئا ولا يملكون شيئا.(٨)

غير أن ندرة الابتكار والإبداع في هذا العصر أشاعت موجة من تقليد القدماء فانتسبت المدارس الفلسفية إلى أحد القدماء فكذلك رجع أبيقور إلى ديمقريطس والرواقية إلى هرقليطس وانتسبت المدارس السقراطية إلى سقراط رغم إختلافها عن روح فلسفته اختلافا كبيرا.

أما افلوطين ومدرسته الأفلاطونية الجديدة فقد كان منشؤها الإسكندرية ولكنها شاعت في مختلف أنحاء العالم اليوناني الروماني وما شاهدته من تيارات فكرية مختلفة سوف تأخذ مكانا خاصا من بين فلسفات العصر الهلنستي التي غالبا ما تفرق بين فلسفة هلنستية أثينية وفلسفة هلنستية اسكندرانية.(٩)

ثانياً: خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الهلنستى

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلي درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون: ففلسفة الطبيعة قد أقيمت علي قواعد ميتافيزيقية أصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود، ولم تقتصر النظر علي الناحية المادية من الطبيعة، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولي وبين الصورة والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية، إذ اكمل ما بدأه سقراط، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم علي قواعد ميتافيزيقية محددة، وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر: ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح، وأضيف إليها- خصوصا عند أرسطو- تحديد دقيق لمعاني الألفاظ، ونظرى إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم علي أساس الإدراك العقلي الصرف – بالتفسير الذي استطاعوا به ذلك – لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين: وبذا بلغت الفلسفة- بالمعنى الدقيق- أعلى درجة تفسر به أن تبلغها في الحضارة. (١٠)

ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق، فإلي جانب. فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو، نجد

أن المنهج العلمي القائم علي الملاحظة، بل وعلي شئ من التجربة، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي.

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلي 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 علي نحو غير مرضي. فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة، أو بين الهيولي والصورة، وهي الثنائية التي أكدها أفلاطون إلى أقصي حد، لم يستطيع أرسطو– علي الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون– أن يقضي عليها، بل ولا أن يخفف منها، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائما من التصورات، وتنتهي دائما إلى التصورات. هذا إلى أن المنهج العلمي كان قاصرا في الغالب علي النهج الديالكتيكي، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور. (١١)

فكانوا لا يميزون بين الذات والموضوع، مما جعل فلسفهم خليطا من الموضوعية والذاتية. ثم أن البحث العلمي، إذ قام علي أساس فلسفة التصورات، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة: فالتقدم العظيم الذي لقية العلم في العصر الحديث، إنما يقوم علي أساس

إدخال التجربة والمشاهدة في كشف الحقائق العلمية، أما التصورات وتحليلها، فهي خطوة ثانوية تأتى بعد التجربة والمشاهدة. ومرجع هذا كله من ناحية، إلى فلسفة التصورات، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع. (١٢)

فهذان العيبان إذن– ونعني بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع، مما أدي إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة، وبالتالي طبيعة الوجود، تحليلا دقيقا: ثم عدم إقامة البحث العلمي علي أساس المشاهدة والتجربة، إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبري بالنسبة إلى دور الحضارة، في الحضارة اليونانية، ونعني بها مسألة الأخلاق. ونفهم من الأخلاق هنا، الأخلاق الفردية، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع باعتباره مجموعة أفراد. (١٣) فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة، لأن الإنسان في هذا الدور. لا يستطيع أن يميز تميزا كبيرا بين الحياة العملية الخارجية، وبين الفكر والحياة الباطنة. ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية – الذات المفردة – لا يكون واضحا إلا في دور المدينة، ثم جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتح بالتالي

أبواب الثقافة الشرقية لليونان، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمي باسم "الهلينية" وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسمية اشبنجلر باسم "التشكل الكاذب"، فقد تقابلت هنا حضارتان، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها، مع حضارة أخرى أو ثقافة، قد انحلت منذ زمان طويل، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة(١٤) وهكذا كان الإسكندر الأكبر – بفتحه لبلاد الشرق– محنه شديدة علي الروح اليونانية، ولأنه أدخل فيها عناصر شرقية فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ، ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقا مع طبيعتها. فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر، إلي السلوك والعمل . فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوي، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنما أصبح كل همه أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. والمقصود بالسلوك هنا، المعني الضيق للكلمة، أي سلوك الفرد بازاء نفسه (١٥) بمعني انعكاس الفرد علي ذاته، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه. لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعا من الحرية في العالم الباطني، ولما كان قد فقد استقلاله السياسي، فقد انصرف عن

السياسة انصرافا تاما، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه، وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلي السعادة الفردية، وأصبح علي حد تعبير نيتشه وإنما أصبح المفكر اليوناني – بعد أن فقد كل شخصيته– ينظر إلى جميع الناس باعتبارهم إخوانا ومواطنين عالميين وهذا 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،(١٦) وبالتالي إن يجعل الاثنين شيئا واحد فمن هنا نري أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولا، وهاتان الخصيتان واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو، من رواقية وأبيقورية وشكية، لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العادي إلى العمل، إلى الأخلاق العملية والسلوك. (١٧)

وهذا ظاهر جدا بالنسبة إلى الابيقوريين والشكاك فالأبيقوريون يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة، والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا، نظرا لأنهم كانوا يشكون في

إمكان المعرفة المجردة، ويقولون بأن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعا بهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الرواقيون، فلئن عنوا بشيء من الطبيعات ومن نظرية المعرفة وخصوصا المنطق، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية، حتى أن المعيار في المنطق قد اصبح هو الفضيلة الأخلاقية. قد جعلوا مركز الطبيعات ثانويا بالنسبة إلى مركز الأخلاق. (١٨)

فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقه إيجابية- كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل- وإنما كانت أخلاقا سلبية، كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئا من الطمأنينة السلبية علي صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين، وعلي صورة الخلو من الانفعال (الأباثيا) عند الرواقيين، ثم علي صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية **أولا** برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكاسه علي ذاته، وتمتاز **ثانيا** بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثيرات وجدانية، كما تمتاز **ثالثا** بأنها سلبية، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية. وكان طبيعيا من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالا واسعا في تصورات هذا العصر الدينية وعلي هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين

المتناهي واللامتناهي يظهر: وبعد أن كان اليوناني لا يميز تمييزا كبيرا بين نفسه وبين ألهته، بل يقول بوجود اتصال وتطور مستمر متصل بين الآلهة وبين الإنسان، نجد أن فكرة اللامتناهي. واعتبارها صفة الله الأولى، قد بدأت تحل، صادرة عن الأفكار الشرقية،[٢٠] فكان لابد إذن 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- بالمعني السائد حينئذ- سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية، باعتبارهم عقولا تتوسط بين الواحد والمتعدد، أو باعتبار أنهم صور تتوسط بين الإله وبين الأشياء. أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية، فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحرية باعتبارهم من الملائكة أو من الجن. [٢١]

ثالثاً: المدرسة الأبيقورية.

١- الفلسفة الابيقورية

تنتسب الفلسفة الأبيقورية إلي مؤسسها أبيقور الذي ولد بجزيرة ساموس عام ٣٤١ ق.م. وتوفي عام ٢٧٠ق.م. وقد تناول سيرته المؤرخون وانقسمو قدماؤهم ومحدثوهم علي السواء في شأنه. ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلي أعلي مكان وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها وفي هذا يقول كارل ماركس أن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي أراد تنوير العقول ... ومن أجل ذلك لقبه رجال الكنيسة منذ عصر بلوتارخ إلي لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعني الأتم". أما عن حقيقة هذا الفيلسوف المفتري عليه فيبدو إنها لم تكن بالبشاعة التي صوره عليها أعداؤه علي مدي التاريخ. (٢٢)

فالمعروف عنه أنه تتلمذ علي نوزيفان Nausiphanes الذى كان يعلم الفلسفة الطبيعية القديمة وخاصة فلسفة ديمقريطس المادي وعاش فترة طويلة من حياته متنقلا في ربوع أسيا الصغرى باحثا عن الحكمة واستقر به المطاف أخر الأمر بأثينا حيث أسس مدرسته في الحديقة في نفس الفترة التي أسس فيها زينون مدرسة الرواق وتوفي في سن التاسعة والستين بعد حياة عذبه المرض فيها طويلا واحتمله بصبر وكان من أشهر تلامذته هرمارخوس Hermarchus ومترودورس Metrodous ويذكر من بين تلاميذه عبده موسا Muse الذي علمه الفلسفة فبرز فيها ثم اعتقه. أما عن

أعدائـه القـدماء ومعاصـريه فقـد كـان علـي رأسـهم فلاسـفة الرواقيـة وبخاصة كريزيبوس الذي كانت غيرته منه تدفعة إلي أن يكتب ردا علي كل ما يكتبه ابيقور. (٢٣)

وكان تيمقراطس Timocrates من أكثر الذين أساؤوا إليه وكالوا له التهم الكاذبة فقد كان تلميذا له ثم ترك مدرسته حانقا عليه . ومما يذكره أعداؤه عنه أنه كان يتردد مع أمه علي المنازل ليقرأ التعاويذ السحرية ويعلم الأبجدية ويرافق العاهرات ويراسلهن وأنه انتحل مؤلفات ديمقريطس في الذرة وأرستيبوس في اللذة وكان إبيكتيتوس الرواقي يصف تعاليم أبيقور بأنها لا أخلاقية.

غير أن الأرجح بحسب رواية القدماء وعلي رأسهم ديوجين لايرتوس أن أكثر التهم التي وجهت إليه كانت كاذبة فهناك أدلة كثيرة تثبت عدالته وفضلة علي مواطنيه وإلا لما أقامت له مدينته عشرين تمثالا من البرونز!؟ ويروي عنه أنه دعا إلي حسن معاملة الرقيق فأوصي بعتق جميع عبيده ووزع ثروته علي تلاميذه وأخذ نفسه بالزهد والقناعة في المأكل والملبس. وكان يقنع بالخبز الجاف والماء (٢٤)وكتب مرة في رسالة له إلي أحد أصدقائه يقول له"لتشتر لي قطعة من جبن كيتنوس Cythnos حتى أجد مأكلا حسنا حين أتوق الي ذلك".

تلك هي حياة ذلك الفيلسوف الذي اختلف في شأنه القدماء والمعاصرون والذي قال أن السعادة هي الخير الأسمي وحاول تنوير أذهان معاصريه.

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة- بلغت الثلاثمائة مؤلف- ضاع أكثرها ولم يبق منها سوي ثلاث رسائل. ١- رسالة إلي هيرودوت تضمنت مختصرا في الفلسفة ٢- رسالة إلي بيتوكليس تكلم فيها علي الظواهر السماوية ٣- رسالة ثالثة إلي منيكايوس في الأخلاق وقد نشر هذه الرسائل أوستر في ليبزج عام ١٨٨٧ وترجمها إلي الفرنسية صولوفين ٠

أما عن فلسفته، فهو يعد آخر أقطاب فلسفة الذرة في اليونان اذ كان سليل مدرسة لوقيبوس وديمقريطس وعرفت فلسفته وذاعت بعد ذلك في العالم اليوناني الروماني، ولم يظهر من أتباعه المتأخرين من أيد آراءه ودافع عنه مثل ذلك الشاعر الروماني الفيلسوف تيتوس لوكريتيوس كاروس الذي عاش حول القرن الأول الميلادي فقد ارتضي لوكريتيوس لنفسه أبيقور هاديا ومرشدا وأخذ علي عاتقه أن يصوغ هذه الفلسفة التي وجد فيها سر طمأنينته في شعر عذب كان يؤلفه في فترات متقطعة من حياته التي سادتها نوبات من الجنون، وقد أهدي القصيدة التي شرح فيها فلسفة أبيقور الي مميوس Memmius راعي الفنون وأحد أعلام السياسة في عصره. (٢٥)

وأطلق لوكريتيوس علي قصيدته الفلسفية اسم في طبيعة الأشياء De Rerum Natura وعرض فيها نظريات أستاذه أبيقور في

الطبيعة والحياة الإنسانية غير أنها لم تظفر في العالم القديم بما كان يليق بها من تقدير لما انطوت عليه من نزعه عقلية وتفسيرات مادية لم ترض الروح الدينية السائدة في هذه العصور ولقد قسم أبيقور الفلسفة إلي ثلاثة أجزاء رئيسية هي قواعد المعرفة وتفسيره للطبيعة وبحثه في الأخلاق [٢٦]

٢- الفلسفة الأبيقورية والبحث عن الحقيقة في الوجود.

إن وجهة نظر أبيقور للعالم تتحدد من خلال الرغبة في استثناء أي تدخل من القوى فوق الطبيعية؛ وذلك لأن مثل هذا التدخل قد يؤدى إلى حرمان الإنسان من أي إحساس بالأمان الداخلي ويجعله دائماً في خوف مستمر.[٢٧]

لذا نجد أن التصور العقلي بعد أرسطو قد انتقلت أهميته إلى المرتبة الثانية وخُصت المنفعة العملية بالمرتبة الأولى. وأصبح شغل الفلاسفة هو البحث عن قاعدة ثابتة للحياة ومقياس وثيق لليقين والمعرفة. ويتمثل هذا الاتجاه في الرواقية والأبيقورية.[٢٨]الأبيقورية التي اتخذت شعار **(العيش وفق الطبيعة)** لكن في حين أن الرواقية تعيش في وفاق مع الطبيعة الموحدة بالهوية الإلهية والعيش في الانسجام مع مجري الزمان الذي هو تعبير عن العناية الإلهية. يعيش الإنسان مع الأبيقورية في وفاق مع الطبيعة بالثقة في الرسائل الحسية التي تمثل معيار الحقيقة، لذا كانت ممثلة للمذهب الحسي.[٢٩]

ويتضح ذلك من قول أبيقور إلى هيرودوت:

" فلا بد يا عزيزي هيرودوت أن نبحث بادئ ذي بدء عن المعاني الموجودة خلف الكلمات لكي نرد إليها آراءنا والمواضيع التي نناقشها أو نشك فيها، فتصبح عندئذ قادرين على الحكم، وتصبح الأشياء جلية وفي غير حاجة دائمة إلى البرهان.

(٣٠) ولكن ما هو المقصود بالعيش في وفاق مع الطبيعة ؟؟

هو أن يعرف الإنسان السلام المتوحد بفضل روابط المواجدة التي يتيح لنا الإحساس أن نقيمها بيننا وبين المحيط الذي نعيش فيه.(٣١) ومن هذا بدأ الأبيقوريون يبحثون عن حقيقة هذا الوجود. فيبين أبيقور أنه ما لم يكن به حاجة إلى التخلص من خوف الموت والآلهة لما كان هناك بحث في الطبيعة. وقد رجع في ذلك إلى الأساس الأيوني من أنه لا يوجد شئ من العدم ولا ينتهي شئ إلى العدم أي أن الكون أزلي أبدى. ولكنه لا يقول بعالم واحد، بل يرى أن هناك عدداً لا نهائياً من الأكوان تتكون وتفنى من عدد لانهائي من الذرات المتحركة في فراغ لا نهائي.(٣٢)

هذه الذرات تمثل حقيقة الأجسام لدى أبيقور، والتي تعتبر الحقيقة الواقعية التي لا تقبل القسمة، وهي صلبة ومتراصة لا يدخلها خلاء، ولا أي مجال فاصل ولا تقبل التغير. فالأجسام المركبة وحدها هي

التـي تقبـل التغيـر الـذي يلـزم عـن تبـدل فـي وضـع Position اجزائها.(٣٣)

ومـن هـذا يتضـح أنـه يـؤمن بـنفس وجهـة النظـر التـي يعتقـد بهـا ديمقريطس بخصوص الذرة، لكنه يختلف فقط في أنه أضاف إليها أنها ذات أشكال محددة وليست أشكال متعددة. وبسبب أوزانها فإنها توجد في الفضاء الرحب. ولكن بما أنهم جميعاً يقعوا بنفس السرعة المتساوية، ومن ثم لا يمكن أن يتحطم بعضها ببعض، وأيضاً لأن مثل هذا الاعتقاد يبدو ضرورياً من أجل حرية الإرادة. فإن أبيقور يزعم بأنها تنحرف بالإرادة Will إلى درجة كبيرة عن الخط المحدد لها. ومن ثم يعطوا الأهمية للحركات الدائرية والتي تخلق عوالم لا حصر لها في الأجزاء المختلفة في الفضاء المتناهي. وهذه العوالم والتي تنفصل من خلال أجزاء محددة من الفضاء الواسع تمثل أعظم اختلاف للظروف ولكنها جميعاً مرتبطة بالزمان، ومع الزمان سوف ينتهوا جميعاً إلى لا شئ.(٣٤)

وبذلك يكون أبيقور قد تفلسف على مذهب ديمقريطس الذي يري أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلاً، لا خلاء فيها ولا كون لها، سرمدية غير فاسدة ولا يحتمل أن تكسر، ولا تهشم، ولا يعرض لها في شئ من أجزائها اختلاف ولا استحالة. وهي تتحرك في الخلاء وهذا الخلاء لا نهاية له. (٣٥)

ومن هذا يقيم أبيقور مذهبه في الوجود على أساس فكرة الجسم والخلاء:

أما الجسم فتحدث عنه بأنه يمكن أن ينحل، ولكن هذا الانحلال لا يستمر إلى غير نهاية. بل لابد من الوقوف على حد لا ينحل. ولذلك يقول بأجسام فردة هي الذرات، وهي الأصل في تكوين الكون.

أما الخلاء فإنه لم ينظر إليه نظرة ميتافيزيقية كما فعل ديمقريطس، حيث يدل على اللاوجود وعكس الملاء الذي يدل على الوجود. لكن نظر إليه نظرة فيزيائية سطحية باعتباره الخلو من المادة. ولم يستطع بعد ذلك التخلص من المشاكل التي أثارتها فكرة تصور الخلاء.(٣٦)

وبذلك يخالف أبيقور الأوائل حيث قال:

المبادئ اثنان: الخلاء والصورة. أما الخلاء فمكان فارغ، وأما الصورة فهي فوق المكان والخلاء، ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كّون منها فإنه ينحل إليها. فمنها المبدأ وإليها الميعاد.(٣٧)

ولكن: إن كانت هذه هي حقيقة الوجود، فما هي إذن حقيقة الفناء ؟ ؟

يفسر أبيقور حقيقة الوجود والفناء فيبين أن **الو جود** هو حصول مجموعة من الجزئيات على التجمع والتماسك وقتاً ما، طال ذلك أم قصر. أما **الفناء** فهو انعدام الانسجام بين الجزئيات في صورتها واتجاهها، وحلول نهايتها بسب صدمات خارجية أو لأسباب أخرى. وليس هناك كائن يستطيع متابعة البقاء الأبدي لأن الحركة

الدائمة لا تخلو من أن تكون سبباً لتجميع جزئيات لكائن، أو سبباً لتفريقها وحلها.[٣٨]

ويتساءل الباحث: هل انعكس مفهوم الوجود عندهم على نظرية المعرفة والأخلاق أم لا؟؟

٢- المعرفة الأبيقورية ومعايير الحكم على الحقيقة.

جعل أبيقور بحثه في المعرفة وقواعدها مقدمة ومنهجاً يسير عليه في سائر الأجزاء الأخرى؛ ليضمن الوصول إلى الحقيقة. ويأخذ أبيقور في تفسير المعرفة بنظرية حسية مطلقة، فيذهب في تفسير الإحساس البصري بأنه يتم حين يصدر من سطح المرئيات أشباحاً مادية تخترق الهواء لتؤثر على البصر. وبذلك ينفي النظرية المعروفة في عصره والتي ترد الإبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات. وهذه الأشباح السابقة تظل حافظة لشكل الأشياء لتنقل الصورة الحقيقية إلى المدرِك.[٣٩]

وبهذا يشرح أبيقور مفهوم العملية الإدراكية بالإحساس عن طريق هذه (**القشور**) الرقيقة التي تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها. فهي (**أشباه**) لها حتى إذا ما صادفت الحواس، وبلغت منه إلى القلب أحدثت الإحساس. ويوجد في الهواء أشياء لا يحصيها العد. ومن هنا يحدث الاختلاط بين هذه الأشياء التي تعطي صوراً

مختلفة في بعض الأحيان عن الأشياء الحقيقية. وهذا هو أصل خطأ الحواس كرؤية البرج المربع مستديراً، أو تصورنا للحيوانات الخرافية التي لم توجد قط.(٤٠)

ويعتقد الباحث من هذا أن الحقيقة ثابتة والظاهر هو أيضاً ممثل لها لكن الاختلاف يقع في تداخل الأشياء التي توجد في الفراغ، الذي ينتقل من خلاله أشباه الحقيقة حاملة خصائصها.

فإن كانت هذه هي الحقيقة فما هو معيارها إذن؟؟

تعددت معايير الحقيقية لدى الأبيقورية على النحو الآتي:

أ- المعيار الحسي.

علِّية الحقيقة ليست في الأبيقورية توافقاً منطقياً بين قضيتين متناسبتين ولا تطابقاً بين العقل والأشياء. بل الحقيقة هي الواقع الذي نحياه. والإحساس هو ما يسمح بتجلي هذا الواقع وبحضوره. ويتولد هذا الإحساس عن تماس حضورين اثنين هما (الحاس & المحسوس). سواء تعلق الأمر بالاحساسات اللمسية والذوقية أو بالاحساسات البصرية والشمية والسمعية.(٤١)

ولذا يري أبيقور أن كل ما هو مدَرك حسياً يكون صادقاً وواقعياً، لأنه ليس ثمة فارق بين القول عن شئ ما إنه صادق، أو أن هذا الشيء موجود. فصادق تعنى إذاً ما هو موجود كالقول موجود. وكاذب تعنى ما ليس بموجود كالقول لا موجود. وهكذا لا تكون

الحقيقة توافقاً منطقياً بين قضايا متلائمة. فالحقيقة هي والحقيقة الواقعية شئ واحد. وليس الإحساس أبداً إنشاءً ذاتياً، وإنما هو ما به تحضر لنا الحقيقة.(٤٢)

فالإحساس هو المدرِك للحقيقة، حيث إن الحس صادق دائماً. وكل عملية من عمليات الحس هي في الواقع ملامسة أو مصادفة مادية، وتكون هذه الملامسة مباشرة بالنسبة لحاسة اللمس والذوق. أما بالنسبة للحواس الأخرى فتتم بواسطة (الممثلات) أو (المصورات) التي هي عبارة عن جواهر لطيفة غاية في الدقة تنفصل عن الأشياء المرئية حاملة صورها السطحية إلى الأشياء.(٤٣)

وبذلك يكون الإحساس هو التقاط الآنْ الحاضر. وبموجب هذا الالتقاط يتوجب علينا أن نتخذ موقفاً صافياً. والخطأ والهوى Passion & Error يقومان بإضافة أبعاداً ليست موجودة. إما بأن نجعله إشارة عن بعض الحوادث المستقبلية أو بأن نرى فيه ماض طويل مثقل بالمعانى.(٤٤) أو دخول الخيال Imagination في شرح المدركات التي تتصل بالروح من خلال الحواس. وفي هذا الخيال فإن الروح تتعلق بصور لأشياء ليس لها وجود، أو تلك التي شكلت نفسها في الهواء أو من التركيبات الجديدة للذرة. ومن خلال هذه الحركات الأولى للروح سرعان ما تتجدد مرة أخرى، وهذا ما نطلق عليه عملية الاستدعاء أو التذكر. ومن هذا التكوين لصورة الشيء

المستدعى، أو المراد تذكره مع الإدراك ينتج وجهة النظر ومعها يكون احتمال حدوث الخطأ.[٤٥]

أي أن:

١- التجربة المباشرة هي نقطة بداية الأبيقورية للوصول إلى المعرفي. وما شعور السعادة والألم إلا مستقاة من هذا الشعور الحسي. فالمعرفة الحسية مطلقة ومعيار الحقيقة هو الحس.[٤٦]

٢- تأكيد الأبيقورية على أن معيار الحقيقة الحسي صادق دائماً ولا يعتريه الشك. إذ لو حدث أن إحساس آخر مماثل تساوي معه في الصدق، أما أو تعارض مع إحساس مخالف، فالسبب هو وجود مؤثر مخالف. فلا يمكن إذن أن يكذب الإحساس إحساس آخر. فالصواب والخطأ لا يرجعان إلى الإحساس بل إلى الحكم العقلي الذي يقع على الاحساسات.[٤٧]

فالخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس باعتبار أنه يحس؛ لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي. وإنما الخطأ هو في هذه الصورة نفسها من حيث أنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع الواحد. ولهذا يقع العقل في الحكم الخاطئ على الاحساسات.[٤٨]ولم تتوقف المعايير على ذلك بل وجد أيضاً من المعايير ما يحاول سبر

ب- التوقع:

إذا ظل المرء على مستوي الاحساسات الحاضرة للظواهر المتغيرة لما استقر على رأي واحد، ولما استطاع أن يميز بين الحلم واليقظة، أو الفصل بين الصواب والخطأ. غير أن الاحساسات المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الانطباعات العابرة يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى. تلك العملية التي يسميها أبيقور (**التوقع**) وهو ثاني معايير الحقيقة.(٤٩)

الذي يعنى الفكرة العامة التي توجد فينا، وتحضر أمامنا حينما يتم ذكر ما يستدعى حضورها. فحين حديثي عن (**إنسان**) تأتي أمامي أفكار مباشرة عن شكل الإنسان وجميع الصفات التي تتوافر في مفهوم الإنسان، وقد فسرها البعض بأن المقصود بها المعارف الفطرية.(٥٠)

ولم تتوقف المعايير عند هذا المعيار أيضاً ، بل وجد الانفعال. فما هو؟

جـ- الانفعال.

المقصود به هو اللذة الموافقة للطبيعة، والبعد عن الألم الغريب عنها. لذا فالانفعال اللذيذ هو أقرب الأشياء إلى الحقيقة. فهو إشارة مرور أو توقف على كل مستويات الوجود. بمعنى إذا تحققت اللذة كان السبيل أيسر للوصول إلى الحقيقة والعكس إذا وجد الألم الغريب عن الطبيعة لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.(٥١)

وقد نقح أبيقور هذه الفكرة بأن رفع مستواها عن الأمور المادية الحيوانية إلى المسائل العقلية. فالغاية من الحياة هي أن يعيش الفرد عيشة عقلية راقية. ويوجه كل قدراته إلى الاستمتاع العقلي بالجمال والخير والحق بعيداً عن القلق والخوف والاضطرابات النفسية التي تنجم عن الاهتمام بالناحية المادية من الحياة.(٥٢)

وبذلك تكون الانفعالات التي تتولد عن الاحساسات شأنها في ذلك شأن التوقعات، فهي معيار للحقيقة لا يقل قيمة عن المعيارين السابقين. فكل إحساس هو مناسبة للشعور باللذة والألم، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغي البحث عنه وما ينبغي تجنبه انطلاقاً من اختيار يقوم على حكم نريده أقرب ما يكون من الواقع ومن الحقيقة.(٥٣)

وفي ذلك يقول أبيقور:

" وعلاوة على ذلك ينبغي القيام بمعاينة كاملة للاحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر أو لأي معيار آخر، وأيضاً للانفعالات الطاغية، حتى يتسنى إعطاء بعض البيانات حول ما بقي معلق وحول اللامرئى." (٥٤)

وعن هذا نشأ المعيار الرابع هو الحدس، فما هو المقصود به؟؟

د- الحدس الفكري وأهميته في الظاهر والحقيقة.

يؤكد منهج الحدس الفكري علو الحقيقة على الظاهر في الإيمان بأن الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة. أليست قوة الريح والأصوات والزيادة والنقصان البطيئان أموراً حقيقية

غير منظورة!! أما اتصال المادة التي تشهد به الحواس فهو وهم وظاهر يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة.

وبإضافة هذا المعيار انطلاقاً من المعاينة الحسية ومن التأمل الدقيق فيما تقدمه هذه المعاينة، باستنباط حقائق لم تثبت بعد وحقائق غير مرئية، جعل أبيقور من ذلك استعداداً لدراسة الأشياء اللامرئية.(٥٥)

وبناءً على هذه المعايير يوضح أبيقور نقطتين هامتين هما:

- موازين الحقيقة. - أنواع المعرفة.

*** أما عن موازين الحقيقة فهي.**

أ- الإحساس: حيث إنه دائماً ما يكون صادقاً بينما الخطأ فهو يقع على الحكم الخاطئ.

ب- الحدس الذهني السابق لموضوعه: والذي يتكون بواسطة الممثلات أو المصورات المنظمة في نفوسنا.

جـ- الإحساس باللذة والألم: حيث إنه هناك كثير من الحالات التي يصحبها اللذة والألم.

د- الصور: التي تنطبع في داخلنا عن طريق أعضاء الحواس(٥٦) وعلى ذلك ظهرت أنواع المعرفة. فما هي؟؟

*** أنواع المعرفة.**

تمثلت في النقاط الآتية:

أ- الانفعال : وهو الشعور باللذة الألم.

ب- الإحساس: وهو الإدراك الظاهري.

وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أي التي تحدثه فينا، حيث إن الاحساسات صادقة على السواء، أي أنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديمقريطس. أما خطأ الحواس فليس يقع في

الإدراك، لكن في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك. فالخطأ كامن في الأحكام التي تضاف إلى الحواس.

جـ- المعنى الكلى: استمرار تكرار الإحساسُ يكّون في الذهن ما

هـ- الحدس الفكري.. وهو استدلال له منهجان:

***الأول:** يؤدى إلى التصديق بأشياء واقعة في التجربة Experiment لكن إما أم تقتضيها كعلة أو شرط، وإما ألا تبطلها مثل الجوهر الفرد في الطبيعة والخلاء شرط الحركة.

* **الثاني:** يؤدى إلى استخراج تفاصيل العالم من نظرة إجمالية مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر، وهذا مبدأ يسمح بإدراك اللامحسوسات في أنفسها، لا في علاقاتها بالمحسوسات.(٥٧)

وعن طريق هذه المعايير التي تؤدى إلى المعارف سواء بديهية أو إحساس، أو تصور قبلي أو حدس فكري.(٥٨)يصل الإنسان إلى حالة الاطمئنان الممثلة في **(الأتراكسيا)**، وقد عبر أبيقور عن ذلك بقوله:

" إن الشخص الذي يقع في التناقض مع ما هو بديهي لن يتمتع أبداً بالأتراكسيا أي أن الحقيقة هي البعد عن التناقض والتصديق بما هو بديهي للمعرفة الإنسانية.

ولكن: هل كان لوجهة نظر الأبيقورية السابقة أثر على فلسفة الأخلاق أم لا ؟؟

٣- الأخلاق *Ethics*.

نظر أبيقور إلى العلم الطبيعي على أنه ليس له قيمة في ذاته. حيث إنه لا يُعْتبَر مطابقاً لحقيقة الوجود، وإنما هو مع استقلاله بقضاياه وبراهينه مرتب لعلم الأخلاق.[٥٩] ومن هذا ظهرَّ دعامتين رئيسيتين تستند عليهما الأخلاق الأبيقورية وهما:

* **النزعة الحسية في المعرفة** والتي تنتهي إلى القول باللذة.

* **النزعة المادية في الطبيعة** والتي تنتهي إلى الخلو من الهموم والوصول إلى الأتراكسيا التي يبلغها الفيلسوف عندما تتوافر له الرؤية العقلية الصحيحة للأشياء. لذا فأبيقور ينظر إلى اللذة من أجل الوصول إلى السعادة، لكنها لا تتم للإنسان إلا بالحكمة وتعقل الأمور لديه يجعله يحدد الأسباب التي تعوق الوصول إلى سعادة المرء في **(الخوف من الموت & الآلهة)** ثم بعد ذلك يحدد السبيل للوصول إلى السعادة عن طريق التمسك بالفضيلة.[٦٠]

فكيف كان ذلك؟؟

أ- الآلهة

يوضح أبيقور وجود الآلهة بسمتها فكرة سابقة لدى الإنسان وشائعة في الإنسانية. وما هذه الفكرة سوى إحساس متكرر. وكل إحساس

فهو صادق. وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة والتي يجب أن تكون منبعثة من الآلهة أنفسهم.(٦١)

لذا لم يرفض أبيقور وجود الآلهة، غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيراً أو شراً. وما هذا إلا لأن الآلهة تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، فهي لا تعطي أي اهتمام بمشاكل البشر ولا تفرض عليهم أي نوع من الثواب والعقاب. ومجمل القول أن من أهم الواجبات علينا هو أن نسلك سبيل الحرص والاعتدال بهدف الوصول إلى حالة التوازي الذي لا يعكره شئ وهو أرفع اللذات ومن ثم فهو الخير الأسمى. (٦٢)

أي أننا سواء أقررنا وجود الآلهة كحقيقة فهو لا ينقصنا شئ، لأن البشر بالنسبة لهم في مرحلة عدم اهتمام. وإذا افترضنا وجود الآلهة من الناحية الظاهرية فهو أيضاً لا يؤثر على وجودنا، سوى إيماننا بانبعاث الأفكار التي تتراءى لنا عنهم.

وبذلك يسلب أبيقور كل ما ينسب إلى الآلهة من عناية Providence أو قدرة أو توجيه للعالم والحياة الإنسانية. أي أنه يسلبها الوجود، لكنه يعود فيقرر وجودها نتيجة اتفاق البشر على وجودها، لكنها ليست من باب المرئيات **(الظاهر الحسي)** بل هي من باب المدركات العقلية التي تعرف بالذهن.(٦٣)

ومن ثم فإن محاولة أبيقور تحرير الإنسان من الخوف من الآلهة ومن هذا الوهم يعتبر من أهم الخدمات الأبدية التي قدمها أبيقور لأتباعه في حين أنهم من ناحية أخرى يؤكدون على ورعه ومشاركته في العبادة التقليدية الآلهة.[٦٤]

فماذا إذن عن الموت؟؟

ب- حقيقة الموت.

يوضح أبيقور أن الموت لا يمثل شيئاً بالنسبة لنا. إذا يتكون الخير والشر من إحساس، لكن الموت حرمان من الإحساس. لذلك فإن الفهم الصحيح بأن الموت لا يمثل شيئاً بالنسبة لنا يجعل فناء الحياة شيئاً ممتعاً، لأنه يزيل ويمحو عشق الخلود. فليس في الحياة شئ يستدعي خوف الإنسان، وكذلك لا بد أن يعي الفرد أن عدم الحياة لا يشكل أي رغبة أو خوف.[٦٥]

فإذا نظرنا إلى روح الحيوانات والإنسان فإنها تتكون ليس فقط من عناصر النار والهواء والتنفس، لكنها أيضاً من مادة خاصة أكثر عذوبة وأكثر حركة والتي هي سبب الإدراك، والتي تأتي من أرواح الآباء والأمهات. ولكن بالنسبة للإنسان فإن جزءاً عقلياً تم إضافته إلى الجزء اللاعقلي في الروح والذي له مكانه المحدد في الصدر (القلب) في حين أن الآخر يتخلل الجسد كله، أما في مع بعضها البعض. هذا بالنسبة لأبيقور يمثل راحة كبرى، لأن الاعتقاد بأننا لا

نولد بعد الموت يجعلنا نتحرر من ذلك الخوف من رعب العذاب والنار.[٦٦] وعبر أبيقور عن ذلك بقوله:

" تعود على اعتبار الموت لا شئ بالنسبة إلينا، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس. والموت هو الفقدان الكلى للإحساس. فالموت لا يمت إلينا بصلة، وتجعل معرفتنا بذلك تقدر مباهج هذه الحياة الصغيرة حق قدرها. فلا نضيف إليها زمناً لا محدوداً بقدر ما نجردها من الرغبة في الخلود."[٦٧]

بذلك يصل أبيقور إلى بيان حقيقة كل من الآلهة والموت ليوضح المفهوم الظاهري الخاطئ لدى البشر، ثم يحاول أن يوضح أيضاً المفهوم الحقيقي للفضيلة واللذة بعيداً عن المفاهيم الظاهرية الخادعة.

فكيف كان ذلك؟؟

جـ- اللذة.

يعد الأبيقوريون اللذة الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم. فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان. والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ. أكثر اللذات والآلام قوة هي الخاصة بالتذكر والتوقع. واللذة الفيزيائية خاصة بالجسد فقط. لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي، وتذكر لذة

ماضية هو بهجة حاضرة. ومن ذلك فإن لذات الجسم سريعة الزوال، ولذات الروح فهي باقية ودائمة.(٦٨)

باعتبار الأولى ظاهرية كما يعتقد الباحث والثانية حقيقة لذا تتسم بالدوام والثبات.ومن النظر إلى حديث أبيقور عن اللذة يتضح أنه ليس المقصود به لذات المسرفين والحسيين مثلما يدعى الجهلاء أو لا يفهمون. لكن التحرر من الألم في الجسد، ومن المشاكل في العقل هما الغاية لديهم. فالشراب والطعام واللهو لا يجلبون الملذات. ولكن التفكير السليم والخلو من الآلام من بين الحكمة والفطنة والتروي تعد لذات يجب الالتزام ومن هذا نجد أبيقور لم يتورط في القول بالمادية الحسية الصرفة مثل القورينائية التي ذهبت إلى أن آلام الجسد أشنع من آلام النفس. لكن أبيقور ذهب عكس ذلك، لأنه أقر أن آلام النفس أشنع، لأنها تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل على حد سواء.(٦٩) ويعتقد الباحث أن أبيقور قدم بذلك المفهوم الحقيقي للذة باعتبارها هي فضيلة العقل والتأمل والتفكير الصحيح، بعيداً عن حياة الظاهر التي تتمثل في التمتع بملذات الدنيا والترف. وبذلك يدخل مفهوم الظاهر والحقيقة في دائرة البحث الأكسيولوجي لتبيان الحقيقة الثابتة من الظاهر المتغير .**ولكن: ما هو رأي المدرسة المعاصرة للأبيقورية حول هذا المفهوم ؟ ؟**

حواشى الفصل الأول

(١) د. أميرة حلمى مطر:الفلسفة عند اليونان- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٨٦ص ٣١١
(٢) نفس المرجع: ص٣٦١
(٣) د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص٣٦٢
(٤) نفس المرجع: ص٣٦٢، ٣٦٣
(٥) د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص٣٦٣
(٦) نفس المرجع: ص٣٦٤
(٧) د. أميرة حلمى مطر:الفلسفة عند اليونان، ص٣٦٤، ٣٦٥
(٨) نفس المرجع: ص٣٦٥
(٩) د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص٣٦٦

(١٠)د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى- مكتبة النهضة المصرية- لجنة التاليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٣- ص ٣

(١١)د. عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق،ص٤
(١٢)د. عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق،ص٥
(١٣)نفس المرجع، ص٥، ٦
(١٤)نفس المرجع، ص٦، ٧
(١٥)د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص٨
(١٦)نفس المرجع، ص٨، ٩
(١٧)د. عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق،ص٩
(١٨)نفس المرجع، ص١٠
(١٩)نفس المرجع، ص١١،١٠
(٢٠)د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص١١
(٢١)د. عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق،ص١٣
(٢٢)د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ،ج١، ص٣٧٩
(٢٣)د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص٣٧٩ ، ٣٨٠
(٢٤)نفس المرجع، ص٣٨٠
(٢٥)د. أميرة حلمى مطر:المرجع السابق، ص٣٨٠ ، ٣٨١
(٢٦)د. أميرة حلمى مطر:الفلسفة عند اليونان،ج١، ص٣٨١
(٢٧) –Edward, Zeller;out lines of The history of Greek Philosophy, Trans by, L.R.Palmer, Revised by, Dr. WilhelmNestle, Press, 13 Humanities ed,N.Y,1955.P.259.
(٢٨)د .محمد فتحي الشنيطي :المعرفة– دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٨١ ص٧٥.
(٢٩)جان بران :الفلسفة الأبيقورية – تعريب وتعليق: جورج أبو كسم – تقديم د. عادل العوا – الأبجدية للنشر والتوزيع – الطبعة الأولى – دمشق – سوريا ١٩٩٢ – ص ٣١.

(٣٠)أبيقور: الرسائل والحكم (رسالة إلى هيرودوت) دراسة وترجمة د. جلال الدين سعد الدار القومية للكتاب– القاهرة – د.ت – فقرة ٣٨ – ص ١٧٦.

(٣١)جان بران: الفلسفة الأبيقورية – ص ٥٦.

(٣٢)أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٣٨٤.

(٣٣)جان بران: الفلسفة الأبيقورية – ص ٦٨.

(٣٤) Edward, Zeller; out lines of The history of Greek,Philosophy,P.260.–

(٣٥)د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الأول – دار المعارف الطبعة الثانية – مزيدة ومنقحة – القاهرة –د.ت – ص ١٦٨.

(٣٦)د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني – مكتبة النهضة المصرية – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة– ١٩٤٣– ص ٧٦ ،٧٧.

(٣٧)الشهرستاني : الملل والنحل – الجزء الثاني – تحقيق/ محمد سيد كيلاني – دار المعرفة الطبعة الثانية – بيروت لبنان – ١٣٩٥هـ ، ١٩٧٥م – ص ١٠٣.

(٣٨)ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها – ص ١٨٩.

(٣٩)د.أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان – ص ٣٨٢.

(٤٠)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢١٨.

(٤١)أبيقور : الرسائل والحكم – ص ٤٥.

(٤٢)جان بران: الفلسفة الأبيقورية – ص ٤٨، ٤٩.

(٤٣)ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها– ص١٩٢.

(٤٤)جان بران: الفلسفة الأبيقورية – ص ٥٤.

(٤٥) Edward, Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, P.262 and too: IBID.p259

(٤٦)د. نوال الصراف : المرجع في الفلسفة – نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي – ص ١١٠ .

(٤٧)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٣٨٢.

(٤٨)د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني – ص ٧٤.

(٤٩)أبيقور: الرسائل والحكم – ص ٥٠.

(٥٠)جان براون: الفلسفة الأبيقورية – ص ٥٧.

(٥١)جان براون : المرجع السابق – ص ٦٠.

(٥٢)يعقوب فام : البراجماتيزم أو مذهب الذرائع – ص ٥١

(٥٣)ابيقور: الرسائل والحكم ص ٥٤

(٥٤)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢١٧.

(٥٥)أبيقور : الرسائل والحكم – ص٥٦.

(٥٦)ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها– ص ١٤٤.

(٥٧)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢١٥، ٢١٦.

(٥٨)إميل برهييه: تاريخ الفلسفة –الجزء الثاني–الفلسفة الهيللنستيه والرومانية – ص ٩٧.

(٥٩)أبيقور : الرسائل والحكم (رسالة إلى فيثوقلاس) فقرة ٩٦ – ص١٩٥.

(٦٠)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢١٦.

(٦١)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٣٨٦، ٣٧٨.

(٦٢)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢١٨.

(٦٣)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص٣٨٩.

(٦٤) Edwd Zelle; out lines of The history of Greek Philosophy, –P.264

(٦٥) Brook Noel Moore, Kenneth Bruder; The power of ideas.P.99

(٦٦) Edward Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, –PP.26-262

(٦٧)أبيقور: الرسائل والحكم (رسالة أبيقور إلى مينيسي) فقرة ١٢٥ – ص ٢٠٤.

(٦٨)وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٩٠، ٢٩١.

(٦٩)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٣٨٧.

الفصل الثانى

المدرسة الرواقية

- **أولاً**: الفكر اليونانى قبل الرواقية.
- **ثانياً**: مكانة الرواقية.
- **ثالثاً**: عصور الرواقية.
- **رابعاً**: مصادر المعرفة بالرواقية.
- **خامساً**: الفلسفة الرواقية.

الفصل الثانى

المدرسة الرواقية.

أولاً: الفكر اليوناني قبل الرواقية

كان البحث في المادة الأولي أهم ما نظر فيه فلاسفة اليونان قبل سقراط. وهذه المادة الأصلية التي تكونت الأشياء منها وضعوها أولا جوهرا واحدا يشمل جميع الموجودات ويبقي بعينه مهما اعتراه من تغير أو تحول. ثم سادت بعد فكره أخري ذهبت إلي أن المادة مركبه من كثرة من الأجسام العنصرية قد امتزج بعضها ببعض امتزاجا متفاوتا. وأفضت هذه الفكرة، ممثلة في مذهب "لوقيبوس" ومذهب "ديموقريطس"٠ إلي النظرية الذرية التي هي أكمل صورة لفلسفة المادة لكن قامت نظرية جديدة قامت فكان الفوز حيث كان لابد للفلسفة أن تدرك أن الجوهر الصحيح للأشياء ليس هو المادة، بل هو مبدأ من نوع آخر: هو مبدأ "الفعل"و "الكيفية" و "الكمال". وقد كان "فيثاغورس" أول من اهتدي إلي تلك النظرية، ولكن كان انتصارها يفضل ما بذل أفلاطون من جهود روحية باقية: رأي أفلاطون أن الأشياء المادية ليس لها في ذاتها وجود حقيقي، وإنما

الذي له الوجود الحقيقي هو "المثال" [١] الذي ينتظم ، فوق العالم الحسي المنساق في تيار الصيرورة، عالم المعقولات الخالدة والماهيات الكاملة والحقائق الثابتة. ثم جاء أرسطو فاستطاع ان ينتفع من جميع التيارات الفكرية السابقة، وقدم للإنسانية نموذجا للنظر الفلسفي السليم: وبلغت الفلسفة اليونانية أوجها في مذهبه المحكم البنيان: أقام أرسطو فلسفته علي دراسة الطبيعة دراسة استقصاء واستيعاب وتغلغل إلي مواطن الأمور: وما كان أسرع ما بداله إن التأمل الفلسفي لا ينبغي له ان يتخلى عن هذا العالم إلي عالم آخر قد يستهدف فيه الى انقطاع الصلة بينه وبين الواقع الحاصل، ورأي ان مهمة الفلسفة أن تفهم العالم الواقعي فهما عميقا،[٢] ومن هذه الوجهة أيضا استطاع أن يقر تلك النزعة العامة، نزعة الموجودات الي الكمال، ولكنه اعترف أن الكمال الأعلي إنما يعدو العالم الواقع. فالفلسفة الارسطاطالية- التي هي فلسفة الكمون- تأخذ بعنصر من عناصر التنزية: اذ الكون والموجودات كلها عند أرسطو معلقة علي الفعل المحض، فعل الفكر الذي يفكر في ذاته فوق العالم، ويحيا منذ الازل في سعادة.

وقامت فلسفات جديدة فقصرت نظرتها علي العالم الحسي عالم الشهادة، ولم تحفل الا بالمبادئ "الجسمانية"، ولكنها عنيت رغم ذلك

بالسلوك الإنساني، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذا في الضراء وحين البأس: وحالفت النظرية الأفلاطونية التي تجعل من تأمل "المثال" العالي مقصد الحياة البشرية، وأرادت أن تقدم للناس من الخيرات ما يدخل في الطبيعة ويكون في متناول الناس أجمعين. (٤)

علي أن الفلسفة الأخلاقية لم تكن بحاجة إلي الانتظار طول ذلك الزمان لكي تنهض معارضة المذهب المثالي: فالمدرسة "الكلبية" والمدرسة القورينائية– وكان علي رأسها "انطستانس" و "أرسطوبس" وهما من تلامذة سقراط– قد سبقتا إلي رفض المثل، بل إلي رفض النظر العقلي بأسره، وإلي رد الفلسفة كلها إلي البحث في الأخلاق والسلوك: فرأي الكلبيون الخير الأعلي في "المجهود"ورآه القورينائيون في "اللذة" ولكن أرسطو حين اتخذ "المثالية" مذهبا شاملا ينطبق علي جميع حقائق الكون، حدث رد فعل قوي تجلي في نظريات تامة ، فأصبح المذهب القورينائي مذهب أبيقور، وأضحي المذهب الكلبي مذهب الرواقيين.

و "الرواقية" لفظ يطلق علي المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها "زينون" الكتيومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد.ويطلق علي أنصار تلك المدرسة اسم "الرواقيين" أو "أصحاب الرواق" أو "اهل المظال" نسبة الي "الرواق المنقوش" الذي كانت اعمدتة

مزدانة بنقوش من ريشة الرسام وبذلك الرواق كانت تلقي المحاضرات الفلسفية في ذلك العهد. (٥)

والرواقية ليست مذهبا فلسفيا فحسب، وإنما هي كذلك وقبل كل شئ أخلاق ودين. ولعل أظهر طابع يميز الرواقية هو نزعتها الإرادية. التي جعلتها تطرح "المثالية" اطراحا دون ترددا او إحجام: فالمثل أو الكليات عندها ليس لها حقيقة في العيان : فليست موجودة خارج الأشياء، كحالها عند أفلاطون، ولا هي موجودة في الأشياء، كحالها عند أرسطو، انما المثل والصور عند أصحاب الرواق مجردات ذهنية، ولا يقابلها شئ في العالم الواقع العيني. (٦)

والرواقية، وإن كانت قد قامت علي أرض يونانية، لا تستطيع اعتبارها من ثمار الفكر اليونانية وحده، والأرجح إن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافي بين الشرق والغرب، ذلك الاتصال المشهور الذي نشأ علي اثر فتوحات الاسكندر: أضف إلي هذا أن أغلب أنصار الرواقية هم من الشرقيين أو يرجع أصلهم إلي أقطار ومدن شرقية كقبرص وصيدا. (٧)

ثانيًا: مكانة الرواقية

قد يبدو لمن يدرس الرواقية في تفاصيلها أنها فلسفة لم تأت إلا بالقليل من العناصر المبتكرة. فأكثر ما دعت اليه مدرسة زينون من تعاليم قد يبدو انها استقته إما من نظريات هرقليطس القديمة، واما من آراء الكلبيين، أو من نظريات أرسطو واتباعه. لكن هذا الحكيم علي الرواقية يتغير من غير شك اذا نظرنا لا الي ما سبقها بل إلي ما تلاها.

والحق أن للرواقيين في تاريخ الفلسفة شأناً خليقا أن لا يستهان به. وقد استطاع بعض الباحثين المحدثين أن يوازن بين آثرهم في أفكار الانسانية وبين أثر ارسطو والمشائين. وبهذا الصدد قال "ردبية" : "إذا كان ارسطو يعتبر المعلم الأول– كما قيل– فان أكبر أثره لا يعدو مجال المنطق والفلسفة النظرية. (٨) أما من ناحية الاخلاق والفلسفة العملية بوجه عام فيحق القول بأن الانسانية المفكرة إنما عاشت علي المذهب الرواقي حتي أدركت المسيحية، ولبثت تتغذي منه بعدها حقبة من الزمان". وكتب (ماهافي): "ينبغي أن يبين للملأ ان أعظم تراث عملي خلفة اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون، ولا سعة علم ارسطو، بل نجده في المذهبين العمليين مذهبي زينون وأبيقور، كما نجده في تشكك بيرون: فكل رجل في

وقتنا الحاضر هو إما رواقي وإما أبيقوري وإما متشكك ". وليست الرواقية بحاجة إلي تقريظ بعد الذي صاغه لها "منتسكيو" من قبل في بليغ العبارة اذ قال في كتابة "روح القوانين": "استطاعت الرواقية وحدها أن تربي مواطنين أحرارا، وان تنشئ رجالا عظماء، وأن تخرج أباطرة كبارا !"

هذا وقد قامت الفلسفة الرواقية في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بثلاثة قرون، وسرعان ما بلغت من الشهرة حظا لا يقل عما بلغه أشهر المذاهب الفلسفية. وقد انبري لها هنا وهناك من حين الي حين خصوم اشداء يناصبونها العداء، فقامت الحرب سجالا بينها وبين أنصار "الأكاديمية" وأنصار "الأبيقورية"[٩]

ولم يقتصر نفوذ الرواقية على العالم القديم ايام شيوخها الأولين– "زينون" و "كليانتس" و "كروسبوس"– بل جاوزه الي العالم الروماني، وكان ممن عمل علي نشرها فيه "شيشرون" الخطيب والمحامي الروماني الذائع الصيت: واعتنق مبادئ الرواقية بعد طائفة من فلاسفة روما اشهرهم "سنكا" و "ابكتيتوس" و "مرقص أو ريليوس"، فرفعوا لواء المذهب وايدوا سلطانه (وكان للرواقية اثار لا تنكر في التشريع الروماني).

وانتشرت فلسفة الرواق فى القرون الاولي للمسيحية، وتردد صداها في الشرق أيضا: فإننا إذا درسنا "افلوطين" الفيلسوف الاسكندراني، وجدناه قد استقي الكثير من آرائه المتصلة بعالم الحس من الطبيعيات الرواقية ومن الآراء الفلكية والطبيعية في كتاب "طيماوس" لافلاطون. (١٠)

ولم يقف جريان التيار الرواقي عند حد المدارس اليونانية والرومانية والمسيحية، بل تجاوزها إلي المدارس الإسلامية، وخلف في العالم الإسلامي أثارا مختلفة تخص بالذكر منها ما يتعلق بالنظرات الطبيعية والصوفية.

وفي عهد إحياء العلوم (الرنيسانس) اقبل الناس علي الرواقية متحمسين فتدارسوها وانعموا النظر فيها. ولا مراء في الرواقية ابان القرن السادس عشر قد نفخت من روحها في المذاهب المسيحية التي نادي بها وقتئذ دعاة الإصلاح الديني.

ولا أدل علي ذلك من مقارنة كثير من أراء المصلح الديني الفرنسي "كلفان" (calvin) ولا سيما في كتابة "النظام المسيحي".

فاذا جاء القرن السابع عشر، وأخذ ديكارت يبحث عن أصول الأخلاق الفطرية، لم يجد في ذا الصدد خيرا من كتاب "الحياة السعيدة" لسنكا الرواقي. واثر الرواقية ظاهر فيما كتب ديكارت في

شئون الأخلاق. ولعل من أبلغ أثار الرواقية في القرن السابع عشر ما نراه في مذهب اسيبينوزا وغيره من الفلاسفة ورجال الدين[١١] ولابد أن يلاحظ المتأمل شيئا من هذه الآثار الرواقية عند "كانت" متجلية في كتابه "دعائم ميتافيزيقا الاخلاق".

وإذا بدا لنا نبحث عن أثار الرواقية عند غير الفلاسفة من الأدباء والمفكرين لم يعسر علينا إن نستروح نفحات رواقية قوية عند بعض الاخلاقيين المعنيين بالتربية والاجتماع مثل "جان جاك روسو" وعند الشاعر "ألفرد دوفيني" وعند المنشئ "امرسن" وعند كثيرين غيرهم.[١٢]

إن الرواقية ما برحت بين المذاهب الفلسفية القديمة من أكثرها حيوية وأبعدها في الفكر أثرا. والحق ان لفلسفة الرواق سحرا دائما. وليست تعوزنا الشواهد علي إنها ما زالت تجذب إليها عقول المستنيرين وقلوبهم في زماننا هذا. [١٣]

ثالثاُ: **عصور الرواقية**

ليست الرواقية من صنع رجل واحد، وإنما هي جملة نظرات متعددة الينابيع. وقد تطورت علي مر الزمان واصطبغ الكثير من أجزائها بألوان مختلفة.

وقد اصطلح علي تقسيم المذهب الرواقي الي ثلاثة عصور كبري:
الأول: الرواقية القديمة: ومدتها من سنة ٣٢٢ إلي سنة ٢٠٤ ق.م. وأقطابها المبرزون هم:"زينون" و"كليانتس" و"كروسبوس"

الثانى: الرواقية الوسطي: ومدتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد. ومن أشهر أنصارها "بانيتوس" و "بويتوس" و"بوزيدونيوس". وقد تسربت إلي رواقية ذلك العصر أراء مشتته من مدارس أخري، علي إنها تكاد تقترب من مذهبي أفلاطون وأرسطو بوجه عام. (١٤)

الثالث: الرواقية الحديثة: وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٣٩ بعد الميلاد. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم "سنكا" و"ايكتبتوس" و "مرقس اورليوس". وهم جميعا يمثلون رواقية صبغت صبغة دينية ظاهرة.

أ- الرواقية القديمة

زينون

شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء. ولد حوالي سنة ٣٣٦ قبل الميلاد بمدينة "كتيوم" بجزيرة قبرص علي الشاطئ المقابل لفينقيا. ويستحيل التوفيق بين جميع الروايات التي ذكرت إقبال "زينون" علي الفلسفة

بعد اشتغالة بالتجارة: ولكنا نستطيع أن نصدق ما قيل من أنه جاء إلي أثينا أول الأمر في شان من الشئون التجارية. تذهب اقدم الروايات عن "زينون" إلي أن أباه كان تاجرا من تجار قبرص، فاشتري في بعض اسفاره كتبا للسقراطيين وخصوصا كتاب "المذكرات" لأكزنوفون، فلما قرأ "زينون" تلك الكتب رغب في الذهاب إلي أثينا ليتلق عن أولئك الأساتذة وتحدثنا رواية آخري أن "زينون" كان في سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين، فغرقت السفينة علي مقربة من "بيري" ونجا "زينون" فقصد الي اثينا. وإذ كانت الحركة الفلسفية مزدهرة بمدينة اثينا في ذلك الحين، فلا عجب ان نري "زينون" يجعل بلاد اليونان مقامه ويرتضيها لنفسة وطنا ثانيا. ويظل "زينون" في أثينا مقبلا علي التعلم، متنقلا من مدرسة إلي أخري، غير قانع بما عند أستاذ واحد: يروون أنه كان يحضر دروس "أقراطيس" الكلبي، فلما سئمها أراد أن ينادر مجلس ذلك الاستاذ ليستمع الي دروس "استلبون" الميغاري، فجذبة "اقراطيس" من عباءته يريد ان يمنعة من الانصراف، فقال زينون: "يا اقراطيس، أن الفلاسفة لا يجذبون الا من اذانهم"! ولعله يريد بذلك التعريض بما كان في التعاليم الكلبية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية. وتردد زينون علي المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين

عاما. ولما أصاب منها بغيته اتخذ لنفسة مجلسا للتعليم مستقلا في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش الذي كان فيما مضي منتدي للأدباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. (١٦)

ولقد عاب بعض القدماء علي زينون أنه جعل من مدرستة أشبه الأشياء بملجأ لأهل البطالة ومأوي للفقراء والمساكين. لكن آخرين يروون ما يفهم منه أن زينون كان بجانب العامة، وأنه لكي يتفادى مزاحمة الرعاع، كان يشترط قدرا من المال لابد ان يدفعه مستمعوه. ومهما يكن من شأن الجمهور الذي يختلف إلي المدرسة الرواقية، فالذي لا شك فيه أن نفوذ زينون علي تلاميذه ومريدية كان نفوذا بعيد المدى، بل لا يكاد يجارية نفوذ فيلسوف آخر في الزمن القديم.

هذا وكان زينون طويل القامة نحيف الجسم شديد سواد الجلد الجلد رأسه مائل علي كتفه. وكان يرتدي الاقمشة البسيطة الرخيصة، ويقنع في مأكله بالقليل من الخبز والتين والعسل والقليل من النبيذ. وكان سلوكه سلوك الرجل الوقور، وتبدو علي هيأته سمات الجد والانقباض، ولكنة لم يكن يأنف أن يغشي أحيانا مجالس الأنس والمرح. فإذا سئل في ذلك أجاب بأن طبيعة الترمس المراره فإذا نقع في الماء مدة طاب مساغا. وكان زينون يؤثر الصمت علي كثرة الكلام. ونسطيع أن نفهم حال ذلك الفيلسوف الأسيوي وسط شعب

مولع بالكلام كالشعب اليوناني. يروون أن زينون قال في ذلك: "**أن لنا لسانا واحد وأذنين لنعلم أننا ينبغي أن ننصت أكثر مما نتكلم**".[١٧]

وقد اجمع القدماء علي إن زينون كان علي خلق عظيم، وأن حياته علي بساطتها كانت دائما قدوة طيبة ومثالا أخلاقيا عاليا. بلغ هذا الحكيم من قوة الإرادة وطول الصبر وضبط النفس والعفة والسيطرة علي الهوى مبلغا أدهش معاصريه، فكان الأثينيون يضربون به المثل قائلين: "اضبط لنفسه من زينون "

عاش زينون حتي بلغ من العمر ٩٨ سنة. ولما مات رثاه الاثينيون رثاء رسميا، وأصدر أولو الأمر قرارا أعلنوا فيه أنه استحق تقدير الوطن لخدماته وحثه علي الفضيلة والحكمة: ولذلك منحوه تاجا من ذهب وقبرا في مدفن العظماء. وهاك نص القرار: "**حيث أن زينون بن امناسياس من مدينة كتيوم، أقام بمدينتنا هذه عدة سنين لتعليم الفلسفة، وحيث اتضح أنه من اهل الاستقامة في جميع الامور، وانه سار في حياته كلها علي مقتضي الاصول التي كان يعلمها ويدعو اليها، وأنه دأب علي حث تلاميذه علي لزوم الفضيلة، فقد رأي الشعب إن يمدحه علي رؤوس الأشهاد، وأن يمنحه تاجا من الذهب- استحقه لورعه واستقامته**[١٨]**- وأن يشيد**

له قبرا بقرميق من بيت المال. ورأي الشعب إن يختار خمسه من الأثينيين لمباشرة عمل التاج والقبر وأن ينقش هذا القرار علي عمودين: أحدهما بالمدرسة الافلاطونية، والثاني بالمدرسة الارسطاطاليسية : وأن المال اللازم لهذا العمل كله يسلم حالا لمباشرة مصالح الدولة، حتى يعلم الناس جميعا إن أهالي أثينا يشرفون أرباب الفضل إحياء وأمواتا"

وليس هناك ما يدعو إلي الشك في صحة هذه الشهادة، ولا في صدق ذلك الشعور الذي بعث الأثينيين علي أن يخلدوا ذكري زينون. حق أن الأثينيين أنفسهم أصدروا من قبل حكما آخر مخالفا علي فيلسوف أثيني أصيل هو سقراط، مع أن جميع ما وجهوا إلي سقراط من تهم ومقتريات يمكن أن ينصب ايضا علي زينون– لكن الحقيقة إن روح الاستقلال السياسي والديني كانت قد انقرضت من أثينا في ذلك الحين، فاتضحت ذاك فائدة المدارس الفلسفية، وبان فضلها في إعلاء شان المدينة، وتثبيت أركان الحكم: فلم يعد هناك ما يحول دون الاعتراف علنا بمناقب زينون وأمثاله. (١٩)

مؤلفاته:

ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها الا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة. وقد ذكر"ديوجانس اللايرسي" قائمة بأسماء

كتب زينون منها رسالة "الحياة وفقا للطبيعة"، ورسالة "النزوع أو الطبيعة الانسانية"، ورسالة "الانفعالات" ، ورسالة "الواجب"، ورسالة "القانون"، ورسلة "التربية اليونانية" ، ورسالة "الابصار"، ورسالة "الكون" ، ورسالة "الدلالات" (أو العلامات)، و "مسائل فيثاغورية"، و "الكليات"، و"مذكرات أقراطيس"، و "الأخلاق".

وقد ذكر الشهرستاني حكما كثيرة أثرت عن زينون، وهي تلائم ما نعرفه من اخلاقه. منها: رأي زينون فتي علي شاطئ البحر محزونا يتلهف علي الدنيا ، فقال له: "يا فتي، ما يلهفك علي الدنيا؟ لو كنت في غاية الغني، وانت راكب في لجه البحر، قد انكسرت السفينة وأشرقت علي الغرق ، كانت غاية مطلوبك النجاة ويفوت كل ما في يدك؟" قال: نعم: "لو كنت ملكا علي الدنيا، وأحاط بك من يريد قتلك، كان مرادك النجاة من يده؟" قال: نعم : قال: "فانت الغني وأنت الملك الآن". وقيل لزينون "أي الملوك أفضل: ملك اليونانيين أم ملك الفرس؟" قال: "من ملك شهوته وغضبه". ونعي إليه ابنه فقال: "ما ذهب ذلك علي. انما ولدت ولدا يموت وما ولدت ولدا لا يموت!". وقيل له وكان لا يقتني الا قوت يومه: "ان المللك يبغضك" فقال: "وكيف يحب الملك من هو أغني منه؟".[٢٠] وفلسفة زينون متعددة الموارد.

فلم يكن قد مضي علي موت أفلاطون أكثر من ثلاثين سنه. والذين حظوا بالاستماع اليه كانوا لا يزالون يحتفظون بذكريات عنه. وكان رئيس الأكاديمية "بوليمون" الذي خلف "زينوقراط" علي الأرجح في السنه التي قدم فيها زينون ألي أثينا. أما المدارس الافلاطونية المستقلة فكانت بعد مزدهرة، وكانت تجاهد في تثبيت التقاليد السقراطيه في شتي الاتجاهات. وأما ارسطو فكان قد مضي علي وفاته ثماني سنوات، تاركا رياسة المدرسة المشائية إلي تلميذه "ثيوفراسط": وأكبر الظن أن "زينون" لم يكن يجهل تعاليم "ثيوفراسط" الذي كانت له معه مساجلات فيما بعد، كما لم يجهل تعاليم "أبيقور" الذي كان قد بدا تعليمة قبل زينون ببضع سنين. والرواقية والابيقورية هما مذهبان قد وقفا في اكثر المسائل علي طرفي نقيض كما هو معلوم. (٢١)

اما الأساتذة الذين تلقي عليهم "زينون" فنذكرهم فيما يلي: يرجح المؤرخون ان يكون زينون قد حضر دروس "زينوقراط" الأكاديمي ٠

ولقد ثبت علي كل حال انه تلقي العلوم علي "بوليمون" خليفة "زينوقراط" في إدارة الاكاديمية. ذكر "شيشرون" ان "زينوقراط" كان يري أن الفضيلة هي كل شئ: ولقد بلغ من تعلقة بهذه المقالة أن جعلها شرطا للسعادة، يعني بذلك ان لا سعادة من غير فضيلة. أما

"بوليمون" يمتدح التربية القائمة علي المجاهدة ورياضة النفس، وكان يؤثرها علي تربية أساسها الثقافة النظرية والجدل والبحث، وكان يري ايضا ان الحياة الكاملة هي حياة الملائمة للطبيعة. وسنغير هذه المبادئ في المدرسة الرواقية.

وحضر "زينون" كذلك علي "استلبون" الميغاري. الذى سلك مسلك الكلبيين في ازدراء العرف العام وقلة الاكتراث بالآراء المشهورة، كان يري أن الخير الأسمي إنما يبلغه إنسان ذو نفس مطمئنة أصبحت بمعزل عن التأثر بهموم الناس ووساوسهم ولعل "زينون" اخذ عن الميغاربين بوجه عام ذلك الميل إلي الجدل المنطقي الجاف الذي طالما نعاه الناس علي الرواقية القديمة. (٢٢)

كما تتلمذ "زينون" علي "أقراطيس" الكلبي زمنا غير قصير. ولعل "أقراطيس" هو الذي اثر في زينون أثرا عميقا باقيا، فألف "زينون" في استاذه كتابا سماه "مذكرات اقراطيس". وكان اقراطيس شخصا عجيبا انتمي الي الكلبيين، فبالغ في تطبيق التعاليم التي وضعها "انطستانس" مؤسس المدرسة الكلبية.

علي أن الكلبين كانوا علي وفاق مع سقراط في القول بان الفضيلة هي العلم وأن ذلك العلم يرشدنا الي السعادة لكن "انطستانس" كان ينكر العلم، علي نحو ما يتصوره الناس، يعني علم المنطق

والطبيعة، لانهما في نظره مستحيلان: اذ العلم يعبر بالقضايا العامة، وهذه ليس بها معني محصل ولا تنطبق علي شئ له وجود حقيقي. انما الحقيقي علي الاطلاق هو الشئ الفردي الجزئي.

علي أن "زينون" قد تلقي عن "أقراطيس" شيئا اخر: ذلك أن تعاليم الكلبيين كانت ترمي- كما هو معلوم- الي ازدراء العرف واطراح التقاليد واحتقار الاوضاع. والكلبيون قوم لا يحفلون بشئ ويسخرون من كل شئ... ومن اجل ذلك تجردوا عن اموالهم قصدا وآثروا أن يعيشوا كمشردين او متسولين. ولكنهم حاولوا بقوة ارادتهم ان يحدوا من سلطان الحاجات والرغبات والشهوات التي تنشا عن الحياة في المجتمع، والتي يرون أن الانسان في حال الفطرة خال منها. وانما ينال الانسان السعادة، في نظرهم، حين يستكفي بنفسة، لان السعادة انما هي في شئ داخلي، امره بيدنا ويرجع الينا وحدنا، ولا يستطيع احد كائنا من كان ان يسلبنا اياه [٢٤] فالعودة إلي الطبيعة هي المثل الاعلي الذي كان الكلبيون ينشدونه قبل الرواقيين وقبل "ديدرو" و "روسو" في العصور الحديثة. وشعار الكلبيين بالاختصار متابعة الفطرة والرجوع الي الطبيعة: وذلك هو بعينه المبدا الذي سيكون عليه مدار الاخلاق في فلسفة "زينون" واصحابه.

ووضح كذلك أن الكلبيين، وكانوا يطمحون الي مجتمع يعيش فيه الناس جميعا امة واحدة ولا يكون فيه دستور ولا قوانين موضوعة، وانما يسوده الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقائها ذلك ما تلقاه "زينون" عن استاذه "أقراطيس"، وسنري اثره في الدعوة الرواقية حتي تشمل الجنس البشري، فتمنح كل فرد من افراده لقب "مواطن العالم" (٢٥)

ولقد أدت هذه التعاليم التي استقاها "زينون" من أساتذته إلي توثيق أثر المذهب الكلبي علي مدرسة الرواق وتعاليم الرواقية تشهد بعمق ذلك الأثر وان كانت مذاهب الأكاديمية قد لطفت من حدته نوعا ما.

ولابد اخيرا ان يكون "زينون" قد اشتغل بالالمام بنظريات الفلاسفة السابقين علي سقراط ولا سيما نظريات هرقليطس: ذهب "زينون" الي ان جميع الاشياء عبارة عن جوهر واحد وهو الجسم. وهذا يبدو لاول وهلة رجوعا الي مادية الفكر اليوناني القديم. والحقيقة ان "زينون" قام باعثا طبيعات "هرقليطس" واخذ "زينون" عن هرقليطس فكرته في ان اهم عناصر الوجود النار، فربط تلك الفكرة بفكرته في "الاحتراق الكوني". (٢٦)

لكن مع ذلك ان يتبين في مذهب زينون عنصرا جديدا يميزه عما في تعاليم اليونان الاصلية. (٢٧)

علي انه اذا لم يكن من الميسور ان نبين في وضوح أن مادة التعليم الزينوني تحتوي علي عناصر من تقاليد الساميين، فيمكننا أن نلاحظ في صورة ذلك التعليم شيئا يفرق بين "زينون" وبين غيره من فلاسفة اليونان. قيل ان مثال "زينون" اقرب الي مثال النبي الشرقي منه الي مثال الفيلسوف اليوناني ومن العجيب أن زينون وأن كان مضمون تعاليمة يونانيا، إلا أن نغمة صوته أقرب إلي نغمة الانبياء: كان يشعر انه مكلف برسالة يريد ان يؤديها وان ياخذ الناس بها كامله. فكان لابد له أن يساير حاجات العقلية اليونانية المولعة بالاستدلال والجدل والإقناع، فعبر عن رسالته تلك في صورة حجج موجزة وأقيسة محبوكة كانت تبدو وكانها خلعت علي كلامه يقينا راضيا. (٢٨)

وإذا كان الناس يصدقون أقواله، فليس ذلك بسبب ٠اقتناعهم بها اقتناءا عقليا، بل لأن ثمة وراء تلك التصريحات والتأكيدات قوة شخصية هائلة، ولأن ثمة شيئا كان يرتفع من أعماق قلوبهم شاهدا مؤيدا أقوال الأستاذ: فهو تصديق لا عقلي وهو أشبه الأشياء باللإيمان.

والخلاصة إن هذه التيارات المختلفة التي ورددت علي فلسفة "زينون" قد تفسر شيئا من خصائص الرواقية في جملتها. (٢٩) والرواقيون إذا

لم يكن لهم في بعض الاحيان بد من ان يعتمدوا علي القديم، فهم علي كل حال قد القوا عليه طابعا خاصا ونقثوا فيه روحا جديدة. (٣٠)

رابعاً: مصادر المعرفة بالرواقية

لم تكن الظروف مواتية للاحتفاظ بمؤلفات الرواقيين القدماء والمتوسطين: ذلك أن الرواقية ليست مذهبا رسمت حدوده مرة واحدة، فبقي كما هو دون تغيير كما كان شان الابيقورية: بل لعل ما يميز الفلسفة الرواقية من غيرها هو طول حياتها، مع دوام تطورها علي أيدي أنصارها العديدين. ثم إن تلك المدرسة الرواقية لم يتح لها ما اتيح لمدرستي أفلاطون وأرسطو من شراح للمذهب نصبوا أنفسهم لتفسير أقوال الأساتذة وترتيب مصنفاتهم. ولعل ما صرف الجمهور عن قراءة كتب الرواقيين القدماء او الاحتفاظ بها، هو ما اشتهر عن أولئك الفلاسفة من إهمال الجمال الأدبي في التأليف: فقد اجمع القدماء علي الشكوى مما في مؤلفات "كروسيبوس" من ركاكة الأسلوب، وجفاف العبارة، وما اختلط فيها من حشو وغموض: فكثيرا ما كان ينقطع سياق الكلام في كتبه بما يورد من استطرادات واشتقاقات ألفاظ واستشهادات من شعر الشعراء،(٣١) حتى إن "ابلودور" قال يوماً في شئ من المبالغة: إننا إذا حذفنا من كتابات كروسيوس كل ما نقله عن غيره لم يبق إلا ورق ازرق! فإننا اذا استثنينا كتاب كروسيوس "في النفس"– وكان كثير التداول في تلك العصور–وجدنا "جالينوس" يفاخر بقراءته

بعض رسائل منطقية لكروسيوس. فهذا دليل علي انصراف القراء، خصوصا منذ عصر شيشرون، عن تلك الصيغ الجافة والأدلة الجرداء، التي خلت من كل جمال ورشاقة، والتي اغرم بها اتباع زينون الأولون ، في حين أننا نجدهم يقبلون علي مصنفات "شيشرون" و "سنكا" التي يبسط فيها القول عن مسائل الأخلاق بسطا هو أجري علي الألسن وأسهل علي الاسماع وادني الي متناول الجمهور. (٣٢)

فليس عجيبا بعد هذا كله أن تندرس مصنفات الرواقيين القدماء والمتوسطين، وأن تكون معرفتنا بالمذهب الرواقي معرفة مشتتة ناقصة تبعا لذلك. وأن مما يسترعي النظر حقا ان اهم ما وصل الينا من اقوال "كروسيوس" إنما نستقيه من خصوم له ومعارضين كبلوطرخوس المؤرخ، وجالينوس الطبيب. ويحدثنا "سيمبلقيوس "وهو من أهل القرن السادس بعد الميلاد– أنه لم يكد يبقي في زمانه من كتب الرواقيين شئ ضاعت كتب "زينون" و "كروسيوس" ولم يحفظ لنا التاريخ منها الا عناوين ذكرها "ديوجانس اللايرسي "مع أقوال مقتبسة من حكماء المدارس الرواقية.

فالسبيل اذن الي الوقوف علي فلسفة الروق هو الاعتماد علي ما ذكره عنها طائفة من الكتاب والرواة لم يكونوا هم انفسهم رواقيين. واهم مصادرنا عن الرواقية القديمة مصنفات متاخرة عنها في الزمان، تذكرها فيما يلي:

اولها مصنفات "شيشرون"التي ترجع إلي أواسط القرن الأول قبل الميلاد: نجد مثلا في كتاب "شيشرون" المسمي "حدود الخيرات والشرور" أكمل بيان عن مذهب الأخلاق عن الرواقيين. ويلي ذلك في الأهمية كتب "فيلون" الاسكندراني. أيضا كتب "بلوطرخوس"احد خصوم الرواقيين، و "سكستوس امبريقوس"المتشكك، و "جالينوس" الطبيب، ثم "اسكندر الافروديسي، و "ستتوبايوس" وأخيرا بعض رجال الكنيسة مثل "كليمانطوس" الإسكندراني، و"لكتانس"وعلي الخصوص "أوريجانس" الاسكندري.(٣٣)

ومقالات اولئك الكتاب جميعا إما ناقصة مبتورة، وإما مسرفة في القدح والنقد، نائية عن القصد، ولا يستثني منها غير مصدر واحد له قيمته ومقامه: ذلك هو ملخص المنطق الرواقي الذي ذكرناه"ديوجانس اللايرسي" في سير مشاهير الفلاسفة عقب الكلام علي زينون ومنشا هذه المصادر جميعا- عدا المصدر السابق- هو تلك المنازعات التي ثارت ابتداء من القرن الثاني بين اصحاب الرواق واصحاب الاكاديمية والمتشككين.

وفوق هذا كله يستطيع الباحث أن يلاحظ بين الرواقيين الاقدمين انفسهم اختلافا كثيرا حول التفاصيل، رغم اتفاقهم اجمالا علي الأصول. زد علي ذلك أن الرواقيين الرومان الذي وصلت إلينا مؤلفاتهم، وهم "سنكا" و "ابكتيتوس" و "مرقس أوربليوس"، إنما هم متاخرون عن الرواقية القديمة، إذ يرجع عهدهم الي العصر

الروماني الامبراطوري،[٣٤] أي بعد نشاة الرواقية القديمة بنحو اربعة قرون . ثم أن كتبهم، علي قلة عددها، هي مؤلفات عصر اصبح فيه علم الاخلاق هو الفلسفة كلها. فهذه الكتب لا توقفنا الا علي القليل من المعلومات عن المنطق والطبيعيات عند الرواقيين.

وجملة القول، إذا استثنينا المؤلفات الرواقية التي وصلتنا كاملة او في اغلبها، نجد من القطع والشذرات التي تمس تاريخ الرواقية نحو ثلاثة الآف قطعه. وهذه النصوص قد جمعها الباحث الالماني "فون ارنيم (vonArnim) ونشرها بمدينة "ليبزج" في ثلاثة مجلدات، من سنة ١٩٠٣ الي سنة ١٩٠٥ .ويلاحظ ان في هذه المجموعة من النصوص تكرارا كثيرا. [٣٥]

وإذا بعد فاذا تساءلنا عما كتب في العصور الحديثة عن الرواقية والرواقيين وجدناه قليلا بالقياس الي ما كتب عن أصحاب المذاهب الكبري في الفلسفة اليونانية القديمة .

وأول من بسط القول في الرواقية في أوروبا، إبان القرن السادس عشر، عالم بلجيكي اسمة "جوست لبيس" خص فلسفة الرواق بكتاب باللغة اللاتينية اسمه : "المدخل إلي الفلسفة الراقية.

وفى النصف الثاني من القرن التاسع عشر نري عن المذهب الرواقي بحوثا جدية ذات قيمة: اهمها ذلك البحث المشهور الذي قراه الفيلسوف الفرنسي "فيلكس رافيسون" في جلسات "أكاديمية

المنقوشات والآداب" في سنتي ١٨٤٩ و١٨٥١ ونشره سنة ١٨٥٧[٣٦] .

وهذا البحث، وأن كان محدود المجال وقد قصد به أن يقرأ في جلسات علنية، فقد استطاع مؤلفه أن يركز فيه كل ما كان يتجه إلي بيان الوحدة الفلسفية للمذهب الرواقي والاتصال الوثيق بين أجزائه.

واهم ما نشر بعد ذلك عن الرواقية ما كتبه الباحث الألماني " ادوارد تسلر " مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور، وذلك في كتابه المعروف عن "فلسفة اليونان.[٣٧]

وفي سنة ١٨٨٥ نشر الباحث الفرنسي "أوجرو" عن "فلسفة الرواقيين" كتابا مستقلا كانت عنايته فيه ان يتوخى الوحدة والاتصال اللازمين لعرض الرواقية عرضا واضحا مضبوطا. ويبدو لنا ان ذلك الكاتب قد بذل جهودا محمودة لبيان ما في المذهب الرواقي من ارتباط واتساق. ولا شك ان محاولته تلك سدا للنقص والعوار الملموس فيما كتب "تسلر".

واهم ما نشر بعد ذلك كتاب لاستأذنا الفرنسي "اميل برهييه" عن "كروسيوس" الرواقي. ويمتاز هذا البحث الذي نال جائزة من "أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية"، بوفرة خطه من العمق والجد والدقه: بسط فيه مؤلفه القول في مصنفات كروسيوس ونظرياته، وفي نظريات الرواقيين القدماء في المنطق والطبيعة والاخلاق. [٣٨]

وكتب الأستاذ الانجليزي " فرنون أرنولد " عن الرواقية الرومانية كتابا هو في الحقيقة جامع شامل. جمع فيه من المواد ما ينتفع به طلاب البحث. والمؤلف يعد الرواقيه اشبه بقنطرة بين الفكر الفلسفي القديم والحديث: وقال بهذا الراي نفسه "دافيدسون" في كتابه "المعتقد الرواقي".

ومن الكتب الانجليزية الجذابه حقا. كتاب صغير للأستاذ "بفان" عن "الرواقيين والشكاك".

ومن الكتب الالمانية الجيدة كتاب عن "ابكتيتوس والرواقية" نشره "يونهوفر" سنة ١٨٩٠. وكتاب عن "بوزيدونيوس" ، نشره "هيمان" سنة ١٩٢١ يتبين من هذا ان المؤلفات الحديثة عن الرواقية والرواقيين ليست كثيرة العدد في اللغات الأوروبية. زد علي هذا أن احدا من المؤلفين السابقين لم يبين لنا، في بحث واحد متصل، كيف تطورت الرواقية، وما مدي أثارها في اتجاهات الفكر والعمل في مختلف العصور. (٣٩)

إن ما قدمنا من مختلف الاعتبارات. بالإضافة إلي ما عرفنا من مكانه الرواقية وأثارها، والي ما يلاحظه الجميع من إن قارئ اللغة العربية لا يجد عن المذهب الرواقي وأنصاره كتابا واحدا يتناول الموضوع بما هو خليق به من بسط واستيعاب، كل هذا قد حدا بنا إلي تأليف هذا الكتاب. ونحسب إن فيما أسلفنا من القول الكفاية لإيضاح ما نحن بسبيلة: في مثل هذه الظروف الغريبة، وإزاء فقر

المراجع الرواقية الأصلية ، مواد هذا البحث ووسائله ما يحقق– في نظرنا– وحدة الموضوع وتناسق الأجزاء، ان يخل ذلك بما إلينا علي أنفسنا من توخي سبيل الحيدة والإنصاف(٤٠).

خامساً: الفلسفة الرواقية

بيَّن الرواقيون أن الفلسفة هي العلم بالأمور الإلهية والإنسانية، وأن العلم هو الذي يبحث في المعرفة الفاضلة، التي تتمثل في ثلاث:

فمنها ما هو طبيعي يبحث في العالم ويحاول معرفة حقيقته، ومنها الخلقي والذي يصرف الإنسان في أموره، ومنها المنطقي الذي يعنى بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة.(٤١)

ويجب ألا ننظر إلى الرواقية نظرة مستقلة عما سبقها من فكر فلسفي. لكن إذا تمعنا النظر في فلسفة الرواقية وجدناها نزعة توفيقية Eclecticism بين المذاهب اليونانية. وأول ما يمكن ملاحظته هو اتفاقها مع الأبيقورية في تحديد الغاية من الفلسفة، وهي تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الإنسان ليصل إلى السعادة إلا أنهما كانا على طرفي نقيض في تفسيرهما لحقيقة الوجود. **فقد قالت الأبيقورية** بتقسيم المادة إلى ذرة لا منقسمة وافترضت وجود الخلاء، كما أخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لانهائي من الأكوان عن طريق المصادفة وبطريقة آلية. **إلا أن**

الرواقية تفترض وجود نفس وعقل مدبر للكون الواحد، الذي لا يوجد به خلاء ويهدف في حركته إلى تحقيق غاية معقولة ومرسومة.(٤٢)

وقد تحدث الرواقيون في كثير من المفاهيم المتعلقة بالوجود، وكذلك المعرفة والمنطق والأخلاق. وجميع آراؤهم تحتاج إلى تحليل من أجل فهم حقيقتها والوصول إلى الحقائق الباطنة فيها، لبيان مدى إبداعهم من عدمه. مع بيان التأثر والتأثير بالفلسفات السابقة واللاحقة عليهم.

كيف كان ذلك؟؟

١- حقيقة الوجود لدى الرواقية.

تتسم وجهة نظر الرواقيون بالنسبة للعالم باتجاه ذات ثلاث أبعاد بالمقارنة مع الاتجاه الثنائي لدى أفلاطون وفكر أرسطو الميتافيزيقي. **فوجهة نظر الرواقية تهدف إلى وحدة المسبب النهائي، وكذلك نظام العالم الذي يتبع هذا المسبب النهائي،**

فهي أحادية أو ذات طابع أحادي. وبالمقارنة بالفكر المثالي لدى أفلاطون وأرسطو فإن الفكر الرواقي يتسم بالواقعية أو حتى المادية وهم في ذلك يعتبرون كل شئ في العالم هو ناتج عن عمل العقل.(٤٣)

فلكي يكون العالم، غيَّر الله البخار الساخن إلى هواء، ثم إلى ماء والذي منه أصبحت الماء قوى عظمي. ومن هذا الماء وتحت عملها ظهرت الأرض كجزء منها. بينما بقي الجزء الآخر كماء وأصبح

جزءاً ثالثاً الهواء، وما هو خارج الهواء وهناك العنصر الناري. ومن ثم تم تكوين جزء أو جسم العالم متميزاً عن روحه أو خالقه. ولكن بما أن هذا التعارض قد ظهر من خلال الزمان، فإنه سرعان ما يزول وينتهي مع الزمان. وعندما ينتهي هذا العالم ويصل إلى أجله المسمى فإن النار سوف تغير كل شئ إلى بخار كثيف. فالله سوف يستقبل العالم مرة أخرى إلى نفسه لكي يخلقه مرة أخرى عندما يحين الوقت.(٤٤)

ومن ثم فإن تاريخ هذا العالم والله يتحرك من خلال دائرة لا تنتهي بين تكوين هذا الكون وتدميره، وبما أن هذا القانون يسرى على كل الأشياء فإن العوالم التالية التي سيخلقها الله ستكون شبيهه ببعضها البعض، وذلك لأنه في كل عالم أو كون فإن نفس الأشخاص والأشياء والأحداث تحدث وتتكرر في العوالم الأخرى. فكل شئ يخضع لقانون السبب والمسبب الذي يحكم كل الأشياء.(٤٥)

وبذلك ينظر الرواقيون إلى الوجود على أنه نفس حار، وهو نَفَس عاقلة تربط أجزائه وتؤلف كلاً متماسكاً. فالنار هي المبدأ الفاعل، والمادة هي المبدأ المنفعل. وقد كانت النار في الخلاء اللامتناهي، وتوترت فتحولت إلى هواء ثم توتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولّد فيه بذرة مركزية هي قانون اللوغوس حيث يحوى جميع الأجسام، وجميع بذور الأحياء

منطوية على بعض. وبذلك ينتظم العالم وتخرج الأشياء بقانون ضروري **(قدر)** ليس فيه مجال للاتفاق ولا الضرورة العمياء، لكنها ضرورة عاقلة. فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية.(٤٦)

وبهذا يتكون الوجود من نار ثم ماء بهما سمات العناصر الأربعة: فعنصرين إيجابيين هما النار والهواء، **وعنصرين سلبيين** هما الماء والأرض ومن هذه العناصر يتكون العالم.(٤٧)

ولذا يعرف الوجود عندهم بأنه ما يقبل الفعل والانفعال*، ويترتب على هذا أن الوجود جسماني حتى العقل، ما دام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلا بد أن يكون أيضاً جسماني حتى الصفات الأخلاقية ينطبق عليها ذلك. (٤٨)

ولقد كان الرواقيون في ذلك أقرب إلى أرسطو منهم إلى هرقليطس. فهم اتبعوا أرسطو في فكرتهم عن العناصر الأربعة، وعلى الرغم من محاولاتهم إدخال عنصر خامس لهم وهو العنصر السماوي أو السرمدي، فإنهم في هذا لم يفرقوا بين النار الأرضية والنار السماوية. فالنار السماوية تتحرك في دوائر والأخرى تتحرك في خطوط مستقيمة. (٤٩)

ولقد أصر الرواقيون على أن كل المواد الأولية تتداخل مع بعضها، وأن كل الأشياء يمكن إدراكها من خلال التغيير المدرك وعلى هذا يأتي باقي العالم. (٥٠)

ويتساءل الباحث: هل مفهوم الوجود لدى الرواقية إبداع أم أنه نزعة توفيقية بين المذاهب السابقة؟؟

حينما كانت جميع الأشياء مادية، رجع الرواقيون إلى هرقليطس يلتمسون حقيقة الوجود منه في القول بالنار على أنها حقيقته التي تتألف منها الأشياء. ولقد ربط الرواقيون هذه المادة بوحدة الوجود. فالنار الأولية هي الله، والله مرتبط بالعالم تماماً كما ترتبط النفس بالجسم. والنفس الإنسانية أشبه ما تكون بالنار الإلهية، فالنار هي الأصل وهى تحيط بالعالم كله. (٥١)

لذا كانت الطبيعة لدى زينون خاضعة لحكم القانون. فتبدأ الحياة من النار وتعود إليها مرة أخرى بعد حريق شامل. وتبدأ الحياة من جديد في شبه دورات تشبه دورات إمباذوقليس. وأما القوانين التي تُسِّير الطبيعة فهي مقدرة مقدماً، والقوة الفاعلية الإلهية ليست خارجة عن العالم، إنما هي تسري فيه. فالله قوى كامنة يحيا جزء منها داخل كل كائن بشرى. (٥٢)

وبهذا يتضح أنه على الرغم من المادية التي قالت بها الرواقية إلا أنها تؤكد أن الله هو العقل المطلق، وهذا يعنى أن النار الإلهية هي عنصر عقلاني، ولما كان الله هو العقل فإنه يترتب على هذا أن العالم محكوم بالعقل، وهذا يعنى شيئين هما:

١- أن هناك غرضاً في العالم، ومن هنا يأتي النظام والتناغم والجمال.

٢- حينما كان العقل هو القانون مقابل اللاقانون فإن هذا يعني أن الكون خاضع لسيطرة القانون، وهو محكوم بالضرورة الصارمة لمبدأ العلة والمعلول. (٥٣)

فالرواقيون يرون أن:

" العالم مكون والله عز وجل كونه وأنه: أما من قبل الطبيعة ففاسد لأنه محسوس من قبل أنه جسم، وأنه لا يفسد بسياسة الله إياه، وحفظه له." (٥٤)

وهذا اعتقاد صريح لدى الرواقية في الضرورة* والقدر Fate & Necessity إذ لابد لكل شئ من علة ترتبط بأعظمها، والله الذي خلق العالم ليس مفارقاً له. بل هو مباطن له منه حدث العالم وإليه يعود، وقد صوروه نفساً وجسماً لكنه أنقي الأجسام، إنه أثير ونار وهواء وهو أيضاً عقل مدبر. (٥٥)

فكمال هذا العالم وتوافق الأهداف مع الوسائل أو على وجه الخصوص العنصر العقلي في الطبيعة البشرية. فإن ذلك كله يوضح أن المسبب النهائي للعالم يجب أن يكون في الوقت نفسه هو العقل الأكثر كمالاً، والأكثر عطفاً، والأكثر إنسانية في طبيعته. بمعني آخر يجب أن يكون الله، ويجب أن يكون هكذا لأنه يوجد في كل الأشياء الأكثر كمالاً. وذلك لأن كل شئ في هذا العالم يدين له بصفاته، وحركاته، وحياته. ومن ثم يجب أن يكون كذلك للعالم

والكون في نفس علاقة الروح بالجسد. وهذا الإله يتخلل كل الأشياء تماماً كما تحيي النار الأشياء ويشتمل على عناصر تكاثرها في الوقت ذاته. وهذا الإله هو روح، أو قل هو عقل هذا العالم، هو العناية، القدر، الطبيعة... الخ وذلك لأن كل المفاهيم تشير إلى نفس الشيء من جهات مختلفة ومتعددة*.(٥٦)

ولكن نتساءل: ما هي حقيقة هذا الوجود، هل هي مادية أم عقلية ام تجمع بين الاثنين معاً؟

يرى المذهب الرواقي أن الأجسام هي الواقع. وهذا الشيء الواقعي كما يؤكدون قد يكون معلوماً أو مجهولاً وهذه الصفة لا توجد فقط إلا في الأجسام. ومن ثم فهم فقط ليسوا يشرحون كل المواد بدون استثناء للروح البشرية والإلهية كأجسام. ولكن كل صفات الأشياء يمكن اعتبارها موجودة في شئ جسدي فقط في تيارات الهواء والتي بها تنتشر خارجاً، والتي منها تستمد الصلة التي تربط بينهم جميعاً.(٥٧)

وعلى ذلك تقرر الفلسفة الطبيعية لدى الرواقية أن الوجود هو وحده الموجود. والعدم لا يعد شيئاً. ويتخذ **زينون** من المباحث القديمة دعامات لكي يثبت أن الخلاء إذا ما سلم بوجوده فإنه لا يستطيع أن يكون ذا وجود حقيقي إلا خارج حدود العالم. والعالم لا يتطرق إليه الشك. ولذا فهو جسم وجوهر مادي في جميع نواحيه وامتداداته، ولا يتأتى لأي فراغ أن يوجد فيه؛ ذلك لأنه لا شئ يمكن أن يوجد، ولا شئ يمكن أن يظهر وجوده إلا الجسم.(٥٨)

ومن هذا يرى الرواقيون أن الجسميات هي الحقائق، ذلك لأن الموجود الحقيقي هو ما يفعل ويستمر في الزمان. والأجسام هي وبناء على ذلك فالأجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة، وحتى الصفات التي نقول أنها غير حسية مؤلفة أيضاً من جسميات ومن تيارات هوائية تنفذ من خلالها وتمنحها التوتر والتماسك. ويصدق ذلك أيضاً على النفوس والفضائل. (٥٩)

وهذا مما يؤكد قولهم:

" العالم واحد، وقالوا إنه الكل، وقالوا إنه مجسم." (٦٠)

فقد اعتقدوا بأن كل موجود هو جسمي، حتى العقل وأفعاله. وإن تحدثوا عن (**لاجسميات**) أو (**معقولات**) أرادوا بها أفعال الأجسام. ومنه أفكار العقل وأيضاً المكان* والزمان والخلاء باعتبارهم أوساطاً فارغة تقبل ما يملؤها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال. ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة. فلم يقفوا عند الجواهر الفردة، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير فكان الجسم عندهم مركباً من مبدأين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر ويبقي بذلك أجزاء متماسكة. (٦١)

ومن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية باعتبارها امتداداً منطقياً وإلزاماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الهيولى والصورة. (٦٢)

ويعتقد الباحث من هذا أن رؤية الرواقية للوجود لم تتعد حدود الفلسفات السابقة، إلا أنهم صبغوا عليها وحدة الوجود والضرورة Necessity & Pantheism. لكي يكون لهم فهم خاص بفلسفتهم التي لا تهدف إلا للعيش في وفاق مع الطبيعة، لتحقيق السعادة للفرد بأي وسيلة.

ولكن إذا كانت هذه هي نظرتهم المادية للوجود، فهل انطبق ذلك على طرق معرفتهم للحقيقة أم لا؟ كذلك ما هي المعايير التي استخدموها من أجل الوصول إلى الحقيقة، وبيان مدى قدرة الاقتناع من عدمه؟؟

٢- نظرية المعرفة .

لم يكن هناك شك عند زينون في أن ما يوجد هو الأشياء الفردية والعالم هو الحقيقة الواقعية التي يلزم تفسيرها والتي تقبل التفسير خلافاً لما ما ذهب إليه الشكاك. وفي أن كل ما يوجد إنما هو مادة من نوع ما، غير أن الأشياء الفردية ليست مجرد مادة. إذ أن كل شئ هو واحد وكثير في آن واحد، هو تآلف من أجزاء وارتباط يضفي على الأجزاء الوحدة. (٦٣)

ولذا يري زينون كما رأي أبيقور أن الأساس الأول هو الظواهر أما الأجناس والأنواع فلا وجود لها. وكذلك لا صور ولا مثل، ولا شئ سوى الحقائق المحسوسة المادية المتميزة عن بعضها والمحددة

تماماً. وإن كان بينها روابط فهي ليست من الواقع في شئ، حيث إن كل ما هو موجود لابد أن يكون له خواص الأجسام. (٦٤)

وينتج عن ذلك أنه إذا قمنا بالمقارنة بين كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقيين من هذه الناحية، وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هي الحقائق الأساسية التي تقوم عليها المعرفة، التي لابد أن تبدأ من الإدراك الحسي، أي من إدراك الجزئيات. (٦٥)

ولذا حاول الرواقيون أن يقدموا منطقاً *جديداً لا تتعارض فيه كل من المعرفة الحسية والعقلية. فبحثوا عن الحقيقة في الأمور الوجودية الواقعية التي يشهدها الناس في تجاربهم. التي كان منها إيمانهم بأنه لا يوجد خارج الذهن إلا الأفراد المعينة والأشياء المشهودة بالحواس، أما الأجناس والأنواع والمثل فما هي إلا أسماء وليس لها وجود خارج الذهن. ولذا فالموجود الحقيقي يتمثل في الجزئيات وهي محسوسة ومعقولة، وكل ما هنالك أن العقل ينتزع منها قضية عقلية مجردة عن المادة. (٦٦)

ونتيجة لذلك اختصر الرواقيون المقولات الأرسطية إلى أربع هي:

١- الموضوع (الحامل أو المادة أو الموجود) .

٢- الصفة (أو تعيين الموجود وصورته) .

٣- الحال (أي صفته الذاتية) .

٤- صفته النسبية (أو نسبته) .

الأولى والثانية تكونان الجوهر، **والثالثة والرابعة** صفتان عارضتان. وقد ذهبوا إلى أن الأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن. ولذا فقد عنوا عناية خاصة بالقضايا المركبة أو الشرطية التي تربط بين (مقدم وتالي) Consequent & Antecedent لأنها الأكثر تعبيراً عن ارتباط وقائع بعضها ببعض، أي أدل على الحقيقة الواقعية. (٦٧)والمصطلح العام الذي يشتمل على كل هذه التصنيفات يمكن أن يطلق عليه الوجود. (٦٨)

معايير الحقيقة.

مادية الرواقية تجعلها تؤمن بالمعرفة الحسية، والأصل في هذه المعرفة يأتي عن طبع الشيء صورته في الحس بفعل مباشر، لا بواسطة **(أشباه)** كما يقول الأبيقوريون. وهذه المعرفة هي (**فكرة حقيقية**) يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها. ويستحيل بذلك الخلط بينها وبين أي فكرة أخرى.(٦٩)

فالقضية الأساسية لديهم أنه ما من شئ غير مادي له وجود. فإذا نظرنا إلى أفلاطون نجده يضع المعرفة في الفكر ، ووضع الحقيقة في المثال. أما الرواقية فوضعت المعرفة في الإحساس، ووضعوا الحقيقة لما هو معروف بالحواس أي المادة. وصبغوا المادة على كل المفاهيم. (٧٠)

فما هي إذن رؤية الرواقية للمعيار الحسي؟؟

أ- الحقيقة بين المعيار الحسي والعقلي.

يري الرواقيون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهيأ لقبول الكتابة، فليكتب فيه كل واحد من الأفكار.

وأول طريق للكتابة فيه يأتيه من الحواس. (٧١)فقد توصل زينون إلى أن كل معرفة يجب أن تأتي من إدراك الفرد. وطبقاً لمذهبهم فإن النفس في بداية مولدها ما هي إلا صفحة بيضاء. (٧٢)

حيث ينبع من هذا الإدراك مدركاتنا أو تذكرنا أو استرجاعنا، ومن خلال هذا الإدراك يمكن أن نصل إلى تقدم عام. (٧٣)

ولكن يميز الرواقيون بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي. فالصور الحسية صادرة مباشرة من المحسوسات. والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة ويفسر الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً، حيث يتضح أنه ما هو إلا انطباع أثر المحسوس في النفس. (٧٤)

ولذا فإن الصورة الواضحة القوة لشيء ما هي دونما أدني شك حقيقية وهي تطابق حقيقة خارجية، وهي تفرض وجودها على إحساسنا ويمكن أن نعتبرها مقياساً أولياً بالنسبة لكل حقيقة ندركها وقد سماها زينون بالمدركة. (٧٥)

ومن هذا فإن:

" أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد: إن الحس هو إدراك المحسوسة أو انطباعها . فإن العقل والتخيل هما إدراك يكون بالحواس وبالعضو الرئيسي نفسه ومن هذه الجهة قبل في الروح المنبعث من العضو الرئيسي إلى الآلات إنه حواس."(٧٦)

ولذا يتضح أن مهمة الرواقية هي أن تجعل اليقين Certitude والعلم يدخلان عالم الحس بعد أن استبعدهما أفلاطون. فالحقيقة واليقين في نظر الرواقيين أمران موجودان في المدركات المشتركة بين الناس. وهما لا يقتضيان إلا ما كان بمقدور كل فرد، يستوي في ذلك العالم والجاهل.

ولذا فالعلم لا يخرج عن ميدان المحسوس ويظل موثوق الصلة بالمدركات التي يشارك فيها الناس. (٧٧)

ولكن هل معني ذلك أن الرواقية تلغي دخول العقل في المعرفة نهائياً؟؟

تبدو نظرية الرواقيين في المعرفة لأول وهلة مصبوغة بصبغة حسية حيث يسلمون بأنه لا شئ في الذهن ما لم يكن قبل في الحس. ولذا يعتبر الإحساس أول مراتب المعرفة. لكن مع كل هذه المعارف يقوم العقل بالتجريد وربط الأفكار والتصورات من أجل فهم مظاهر الوجود المختلفة. (٧٨)

وبالرغم من أن الرواقيين لم يقبلوا المثل الأفلاطونية، وأنكروا أن للصور المفارقة وجوداً مستقلاً في الخارج وقالوا إنها لا وجود لها إلا في الأذهان. فقد قالوا بأن هذه الصور الذهنية أو المعاني ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى، وهذه المعاني تتميز بأنها سابقة لجميع ما عداها إنها تكون لنا منذ الصغر بالفطرة لا بالاكتساب. (٧٩)

أي أن العقل يولد مزوداً ببعض المفاهيم العقلية التي تساعد عملية الحس في إدراك مفاهيم الأشياء. وهذا ما أدي إلى أن بعض الرواقيين القدماء اعتبروا أن معيار الحقيقة هو العقل الصريح، أو العقل المستقيم عن طريق حسن استعماله. ولما كان استعمال ذلك العقل استعمالاً حسناً ليس من نصيب الكافة، فمعني ذلك أن كنه Substance الحقيقة لا يملكها إلا الآلهة والحكماء. (٨٠)

وبهذا يتضح أن الرواقية وإن كانت للنظرة الأولى حسية فقط إلا أنها تطوى في فكرها مبدأ حقيقياً، ألا وهو استعمال العقل في المعرفة. وهذا ما أدى إلى ظهور المعايير الأخرى.

ب- الإجماع.

الإجماع ليس في ذاته دليلاً على الحق، بل إن أقصى ما يستطيع إجماع الناس على شئ هو أن يكون دليلاً على حضور معنى من المعاني الشائعة التي توجد في نفوس البشر. فإذا زاد هذا المعني قوة واستمسك به الناس فإن الإجماع في هذه اللحظة يعتبر

سنداً وحجة قوية. وهذا ما أخذ به الرواقيون وسموه **(عموم الاتفاق بين البشر)** الذي أفادهم خاصة في وجود الآلهة. [٨١]

أي أن الإجماع بين الناس قد اتخذ صفة الحق، باعتبار اتفاق الناس على أن هذا الشيء مفيد بالنسبة لهم، وهذا ما يدعم وجهة نظر الباحث في مفهوم الفرضيات التي تشكلت لدى البشر ثم ازدادت يقيناً فأصبحت حقيقة.

جـ- الوجدان.

ترى الرواقية أن معيار الحقيقة لا يمكن أن يكون في المفاهيم، لأنها من صنع أنفسنا، ولا شئ حقيقي سوى الانطباعات الحسية. ولهذا فإن معيار الحقيقة يجب أن يقوم في الإحساس. فلا يمكن أن يكون في الفكر، بل يجب أن يكون في الوجدان. ويقول الرواقيون إن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعوراً هائلاً أو قناعة بحقيقتها. وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الإدراكات الحسية الحقيقية عن الحلم والخيال. ومن ثم فإن معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة، حيث إن الحقيقي يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن إنكاره. [٨٢]

ويعتقد الباحث: بامتداد هذا الأثر إلى البراجماتية التي تؤمن بحقيقة الأشياء عن طريق إحداث الشعور بالرضا والاقتناع. أي أن رضا الفرد عن شئ يعتبر معياراً من معايير حقائق الأشياء.

ولذا فإن الصدق والكذب دائماً ما يكونا في الأحكام والقضايا. أما الرواقية فترجع ذلك إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة. فبدلاً من القول بأن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي، يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي. فما يأتي إلى النفس بقوة وبدرجة عالية من الإقناع يكون صادقاً، وعكس ذلك يكون كاذباً. (٨٣)

ولكن: هل اقتصرت معايير الرواقية على ذلك؟ بل زادت على هذه المعايير بالقول بالتصور العقلي. فما هو المقصود به ؟

د- التصور وصلته بفلسفة اللغة.

أخذ الرواقيون بنظرية حسية في المعرفة، إذ تصور الذهن صفحة بيضاء وأن الانطباعات الحسية تأتيها من الخارج فتحدث التصورات أو التمثلات. إلا أن العقل والإرادة يسرعان إلى التصور فيحكمان عليه ويسمى حكماً وتصديقاً. فإن كان التصديق مؤيداً للتصور بحيث يحصل إلى يقين بمطابقة التصور لموضوعه، كان هذا أول مراحل اليقين الذي يوجد فيما يسمونه بالتصور المحيط. (٨٤)

الذي يمثل الصورة الذهنية لموجود حقيقي. وهو بمثابة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس وتمنحه القبول والتصديق الذي يكون على نحوين هما:

الأول **قبول على غير حق:** فإن كان كذلك أخطأت النفس ولم يصدق ظنها.

الثاني **قبول على حق:** وإن كذلك كان لها الفهم والإحاطة.

أي أن إدراك الأمور على شكل يطابق تصورها، ولكي يتم ذلك ينبغي أن يكون التصور تصوراً صحيحاً. (٨٥)

وهذا يوضح وجهة نظر الرواقية وحظها في نظرية التطابق كما يعتقد الباحث. حيث إن الفكر ما هو إلا تأثير وتأثر بجانب الإبداع. والرواقية تبدع في مفهوم التطابق ورؤيتها له عن طريق مفهومها للتصور.

ذلك التصور المحيط الذي هو محك الحقيقة الذي يتسم بالوضوح والبساطة والشمول، الذي لا يستطيع العقل أن ينكره. فلابد له أن يأتي من شئ حقيقي فيخرج بذلك كل المظاهر الخادعة من الرؤى الباطلة والأوهام. (٨٦)

ولكن: ما هي العلاقة بين التصورات والموضوعات الخارجية؟؟

يعتقد الباحث هنا بتداخل معايير الحقيقة لدى الرواقية. حيث يجعلون أساس القول بصحة هذه العلاقة ما يسمونه **بالتصديق.** حيث إن طائفة تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتمارس الضغط علينا، كي تجعلنا نصدق ونسلم بها على أنها أثار صادقة للموضوعات الخارجية. أي أنها صادرة عن أشياء حقيقية. وبناء على ذلك تتسم هذه التصورات بأنها ذات طابع يقيني وأن معيار الصحة ذاتياً يقوم

على التصديق النفسي، وهذا هو كل ما يؤسس الصلة بين الحس والمحسوس. (٨٧)

ولكن: ما صلة هذا باللغة؟؟

يفرق الرواقيون ***بين المعني المطلوب أو التضمن في اللفظ***، وبين ***اللغة الصوتية*** التي تعبر عن هذا المعني بألفاظ موجودة في الخارج. ويفرقون بين هذين وبين ***شئ ثالث هو العملية الذهنية*** التي تكون متحققة أثناء التفكير في معنى من المعاني، أو حمل لفظ معين. وهم يقولون أن النوعين الأخيرين جسميان. ***أما النوع الأول*** وهو المعنى أو المقول فليس له وجود جسماني، لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج. وليس كذلك حالة من حالات النفس. ولهذا لم يشعر الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق. (٨٨)

ونتيجة لهذه المعايير تضع الرواقية **درجات للمعرفة** تتمثل في:

١- **الأفكار الحقيقية Real Ideas**: وهي الدرجة الأولى من درجات المعرفة ويشبهها زينون باليد المبسوطة.

٢- **التصديق Assentiment**: الذي يقوم في النفس مجاوبةعلى التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر

حكماً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية. وتشبه باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً.

٣- **الفهم Understanding**: ويشبه باليد المقبوضة تمام القبض.

٤- **العلم Science**: الذي هو تنظيم المعرفة الحسية، أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود. فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين المصاحب للإحساس المفرد. ويشبه ذلك باليد المقبوضة عليها باليد الأخرى.(٨٩)

ولكن: هل كان لهذه المفاهيم أثر على فلسفة الرواقيين الأخلاقية؟؟

٣- الأخلاق .

استحوذ الإنسان على اهتمام فلاسفتنا، وفي اهتمامهم بالإنسان اهتموا بالروح، فالروح تماماً مثل أي شئ واقعي لها طبيعة جسدية.(٩٠)

فهي تأتى إلى الوجود مع الجسد في توالده الفيزيائي. ولكن المادة هي أنقى هذه الأمور فهي جزء من النار الإلهية، والتي حلت في أجساد البشر عندما أتوا من العالم الآخر أو الأبدي. وانتقل ذلك من الآباء إلى الأبناء. وهذه الروح لا تنمو إلا بالدم. وأما الجزء

الحاكم للروح فله عرشه في القلب والذي يمثل منتصف مجري الدم. ومن هنا كان هناك سبعة حواس كنتيجة لذلك: **الحواس الخمس والقدرة على الكلام، والقدرة على التكاثر والتوالد.** ولكن أساس الشخصية يقع فقط في الجزء الحاكم أو العقل المدبر والذي ينتمي إليه الأنشطة العليا والسفلي للروح وفي قوتها يكمن قبول المفاهيم أو رفضها. (٩١)

ولذا تقوم تعاليم الرواقية الأخلاقية على مبدأين هما:

١- أن الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأي استثناء.

٢- أن الطبيعة الجوهرية للإنسان هي العقل.

ولهذا خرج من هذين المبدأين المبدأ الرواقي القائل **(عش وفق الطبيعة)** الذي يتضمن:

* أن الناس يجب أن يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع. أي يتطابقوا مع قوانين الكون.

* يجب أن يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق، حسب طبيعتهم الجوهرية أي العقل. وهذان يعنيان أن الكون ليس محكوماً بالقانون فحسب، بل بقانون العقل أيضاً. والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع. (٩٢)

والمقصود من ذلك هو توجيه إرادة الشخص بحيث تمتزج بالطبيعة بدلاً من معارضتها. **أما النعم الدنيوية** فلا تعد ذات قيمة. ولذا فالإنسان حين يقوم برفض المطالب الذائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيلته هي وحدها الشيء الجدير بالاهتمام لا يمكن أن تقع تحت تأثير خارجى. (٩٣)

أي أن الظاهر يتمثل في الملذات التي ليس بها أية فائدة. **أما الحقيقة** فتتمثل في الفضيلة التي ليس لها موضوع خارجي تتوجه إليه. لكنها تقف عند ذاتها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة، حيث إنها هي الغاية التي تشتهي بذاتها. فهي كاملة تامة في جميع الأجزاء.(٩٤) ولذا اعتبر الرواقيون **(الهوى)** أو الشهوة مصدر كل شر. ومن هذا كان أساس الحياة الفاضلة هو خلو النفس من الهوى وعدم اكتراثها بالشهوات. (٩٥)

ولكن: من أين يأتي الظاهر الخاطئ في المفهوم الخلقي؟؟

تقرر الرواقية أنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست في ذاتها شراً، وإنما الشر في أحكامنا عليها بأنها شر، أو أنه لابد من الحزن لها. كموت الصديق ليس شراً في ذاته. وإنما حكمنا بأنه مصيبة تستلزم الحزن، وهذا هو الخطأ. لذلك كانت الأحكام الخاطئة هي المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يستبعدها عن ذاته. (٩٦)

فالحقيقة والباطل ليس منهما ما يقبل القسمة لأنه إما أن يوجد حكم صائب وإما أن يوجد حكم خاطئ. ومن ثم لا وسط بينهما. فالإنسان يكون إما فاضلاً ومحققاً لمعنى الفضيلة تحقيقاً كاملاً إذا كان يحكم حكماً صائباً. وإما أن يكون رذيلاً تمام الرذيلة لأنه يحكم حكماً فاسداً. وكل نفس مستقيمة صالحة تحكم دائماً حكماً مستقيماً. (٩٧)

ويتضح من ذلك أن مفهوم الظاهر والحقيقة قد انصب على:

* **الأحكام:** فمنها ما هو صائب (**حقيقي**) ومنها ما هو خاطئ باعتباره **(ظاهر وزيف)**.

* **الفضائل:** فمنها ما هو يطلب لذاته باعتباره **(حقيقي)** ومنها ما هو رذيلة يهتم بمظاهر الترف والزيف باعتباره **(ظاهر ووهم)**.

وهذا ما يؤكد على تغلغل مفهوم الظاهر والحقيقة لدى الرواقية، وكذلك تحقق نظرية المطابقة البراجماتية.

حواشى الفصل الثانى

(١) د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ، لجنة التأليف والترجمه والنشر ، القاهرة ،١٣٦٤ هـ ، ١٩٤٥ م ، صـ ٢

(٢) نفس المرجع: ص ص٣،٢

(٣) نفس المرجع: ص ص٣، ٤

(٤) د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ص٤، ٥

(٥) نفس المرجع: ص ٥

(٦) د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ص٥، ٦

(٧) نفس المرجع: ص ٦

(٨) د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ٧

(٩) نفس المرجع: ص ص٧، ٨

(١٠)د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ٩

(١١)نفس المرجع: ص ص١٠،٩

(١٢)نفس المرجع: ص ١١

(١٣)د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ،ص١١

(١٤)نفس المرجع: ص ١٢

(١٥)نفس المرجع: ص ١٣

(١٦)نفس المرجع: ص ١٤

(١٧)نفس المرجع: ص ص١٤، ١٥

(١٨)د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ،ص ص ١٥، ١٦

(١٩)نفس المرجع: ص ص١٦، ١٧

(٢٠)د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ص١٧، ١٨

(٢١)نفس المرجع: ص ص١٨، ١٩

(٢٢)نفس المرجع: ص ١٩

(٢٣)نفس المرجع: ص ص١٩، ٢٠

(٢٤)نفس المرجع: ص ص٢٠، ٢١

(٢٥)د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ،ص ص٢١، ٢٢

(٢٦)نفس المرجع: ص ٢٢

(٢٧)نفس المرجع: ص ٢٣

(٢٨)نفس المرجع: ص ص٢٣، ٢٤

(٢٩)نفس المرجع: ص ٢٤

(٣٠)د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ،ص ٢٥

(٣١)نفس المرجع: ص ٤٣

(٣٢)د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ٤٤

(٣٣)نفس المرجع: ص ص٤٤، ٤٥

(٣٤)نفس المرجع: ص ص٤٦، ٤٨

(٣٥)نفس المرجع: ص ص٤٩، ٥٠

(٣٦)نفس المرجع: ص ص٥١، ٥٢

(٣٧)نفس المرجع: ص ٥٢

(٣٨)نفس المرجع: ص ص ٥٢، ٥٣

(٣٩)د.عثمان امين : المرجع السابق، ص ٥٤

(٤٠)د.عثمان امين : الفلسفة الرواقية ،ص ص ٥٤، ٥٥

(٤١)فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة – ترجمة قسطا بن لوقا مراجعة وشرح وتحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى – وكالة المطبوعات الطبعة الثانية–دار القلم–بيروت–لبنان–١٩٨٠–المقالة الأولى – ص ٩٥.

(٤٢)د . أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٣٩٨.

(٤٣) Edward Zeller; out lines of the history of Greek Philosophy, –P.248.

(44) IBID.P.243. –

(٤٥)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٥.

* هذان المبدآن لا ينفصلان في تكوين كل موجود. فالمنفعل هو المادة إذا أخذت على أنها ماهية خالية من كل صفة. والفاعل هو العقل الذي يوجد في المادة ويحدث الأشياء بإعطائها صورها. ولذا لا يمكن أن يكون الشيء حقيقياً إلا إذا كان له (قوة فاعلة) أو (منفعلة) وقدرة على التحريك أو قابلة للتحرك.
راجع: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية– ص ١١٨.

(٤٦)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٤.

(٤٧) Edward Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, –P.198.

(٤٨)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٥

(٤٩) Edward Zeller, 0p. Cit, p.243.

(٥٠) IBID.P.243.

(٥١)وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٨١.

(٥٢)برتراندرسل: حكمة الغرب – الجزء الأول – ص ٢١٢.

(٥٣)وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٨١.

(٥٤)فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة – المقالة الثانية – ص ١٢٦.

- يدخل الإنسان أيضاً تحت هذا المفهوم، فهو يتحرك بإرادته مادامت دوافعه هي التي تحركه. وحتى تلك التي يتدخل فيها القدر. فهو يمكن أن يتصرف بحرية وبإرادة، ولكن يحب أن يقوم بذلك تحت أي ظروف. ومن هنا تأتي فكرة الوحدة والترابط بين كل الأشياء، وبذلك يأتي الجمال والكمال لهذا العالم. ومن ثم فقد سعى الرواقيون لإقامة معتقداتهم في العناية الإلهية من خلال طرق مختلفة، وكذلك من خلال محاولاتهم الدفاع ضد الاعتراضات القائمة نتيجة وجود الشر في هذا العالم.

Edward Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, –P242.

(٥٥)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٥.

- يوضح الرواقيون أن الله له عرشه الموجود في أعلى دائرة الكون. حيث يحيط بكل شئ في هذا العالم، ولكن يميزه عن هذا العالم شئ نسبي. وهو التمييز بين ما هو إلهي بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. ولكن كلاهما واحد. فليس هناك إلا موجوداً واحداً. هو الذي يأخذ الجزء شكل العالم منه، في حين الجزء الآخر يحتفظ

بنفس شكله. في هذا الشكل يتقابل مع الأول كمسبب أول أو كآلة، وحتى هذه التفرقة في الظاهر هي تفرقة وقتية، فهي تفرقة من خلال الزمن، والزمان سرعان ما ينتهي ويزول.

Edward Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, –PP. 240–241.

(56) IBID, P.240

(57) IBID,P.236

(٥٨)ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها – ص ٢٠٥.

(٥٩)د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة – ص ٢٨٤

(٦٠) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة – المقالة الأولى – ص ١٠٦

- المكان في الواقع عند الرواقيين هو الأجسام من حيث حجمها ومقدارها. وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة. ويحل فيه جسم معين، فإنه أيضاً لا جود له في الواقع، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها انظر د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليوناني – ص ٤٤.

في بعض. ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود، فالمكان والمحل كلاهما وهم.

(٦١)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٤٤.

(٦٢)د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليوناني – ص ٣٥.

(٦٣)د. مصطفي لبيب عبد الغني: طبيعيات الرواقيين – في (دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين – تصدير د. إبراهيم مدكور) – دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة – ١٩٧٩ – ص ٤٠.

(٦٤)ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها – ص ٢٠١.

(٦٥)د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي– الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة – ص ٢٧٩.

- حاول الرواقيون من خلال استخدام منطقهم فهم كل الأمور التي تتعلق باللغة الخارجية والداخلية ولقد قسم هؤلاء بناءً على ذلك منطقهم إلى بلاغي وجدلي. والمذهب الجدلي ينتمي إليه مذهب أو مبدأ المعايير والمفاهيم المحددة. وفي بعض الأحيان يكون في نفس المنزلة. أما اللغة الجدلية فإنهم حاولوا أن يميزوا بين مذهب (الشيء هو قيم) عن(الشيء الذي هو قيم بنفسه) وتحت الشئ الأول يقع علم الشعر، نظرية الموسيقي والقواعد التي ساهم في تطورها الكثير من فلاسفة الرواقيين في العصر الإسكندري والروماني. أما المذهب الذي يهتم بما هو

(قيم في ذاته) فهو يتطابق مع كل الأساسيات الضرورية للمنطق الرسمي، وهذا يشتمل على المعيار الذي يحتوى على نظرية المعرفة والتي تنتشر في هذه المدرسة.

Edward Zeller; out lines of the history of Greek Philosophy, P.234.

(٦٦)د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية – ص ٩٠.

(٦٧)د.أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٣.

(٦٨) Edward Zeller; out lines of the history of Greek Philosophy, P.237.

(٦٩)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٢٤.

(٧٠)وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٨٠، ٢٨١.

(٧١)فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة – المقالة الرابعة – ص ١٦٣.

(٧٢) Edward Zeller; out lines of The history of Greek Philosophy, P.235.

(٧٣) BID, P.236.

(٧٤)د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليوناني – ص ٢٣.

(٧٥)ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها – ص ٢٠١.

(٧٦)فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة –المقالة الرابعة – ص ١٦٢.

(٧٧)د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية – ص ٨٠ ، ٨١.

(٧٨)د . عثمان أمين: نفس المرجع – ص ٦٨، ٦٩.

(٧٩)د . محمد فتحي عبدالله : المعرفة عند فلاسفة اليونان – ص ٦٧.

(٨٠)د . محمد فتحي عبدالله : المرجع السابق– ص٧٠.

(٨١)د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية – ص ٧٧.

(٨٢)وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية– ص ٢٨٠.

(٨٣)د . عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني – ص ٢٤.

(٨٤)د . أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠ ،٤١.

(٨٥)د . عثمان أمين: الفلسفة الرواقية – ص ٧٢، ٧٣.

(٨٦)د . عثمان أمين: نفس المرجع – ص٧٥، ٧٦.

(٨٧)د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة– ص ٢٨٠.

(٨٨)د . عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني – ص ٤٧.

(٨٩)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٢٤.

(٩٠) EdwardZeller; out lines of the history of Greek Philosophy, P.242.

(٩١) IBID, P.244.

(٩٢)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ٠ ص ٢٢٤.

(٩٣)برتراندرسل: حكمة الغرب – الجزء الأول – ص ٢١٢.

(٩٤)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٢٣٠.

(٩٥)أزفلد كولبه :المدخل إلى الفلسفة – نقله للعربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٢ – ص ٣٢٣.

(٩٦)د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان – ص ٤٠٩.

(٩٧)ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها– ص ٢١٤.

الفصل الثالث

أعلام الشكاك

- **أولاً**: بيرون وتيمون.
- **ثانياً**: الأكاديمية الجديدة.
- **ثالثاً**: الشك الجدلى(أناسيداموس- أجريبا).
- **رابعاً**: الشك التجريبى (سكستوس إمبريقوس)

الفصل الثالث

أعلام الشكاك

لقد ظهرت بعد أرسطو أربعة مذاهب أو مدارس رئيسية للفلسفة وهي: الرواقية والأبيقورية والشكاك والأفلاطونية المحدثة. وحينما يراد مناقشة المذهب الشكي الشهير الذي ظهر بعد أرسطو، فلابد أن نعلم أن الشكيين كانوا أتباع لنظرية المعرفة، التي هي فرع من الفلسفة، يعني بطبيعة وإمكانية المعرفة، أي العلاقة المعرفية بين الفرد ومعارفه. (١)

ومن حيث الغاية لم يختلف الشكاك في شئ سواء الرواقية أو الأبيقورية، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة وهي أن يحيا الإنسان في الوجود حياة سعيدة، فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد إتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق، وإلى الناحية العملية منها، كذلك إتجه الشكاك إلى الناحية العملية في الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون سواء بسواء. (٢)

فما هى إذن أوجه الشك لدى أعلام المدارس الشكية وأين تقع العلاقة المعرفية من منظور شكهم ؟؟

١- بيرون وتيمون

فيما يتعلق بحياة هذا الفيلسوف فلم يُعرف عنها إلا القليل، ولقد عاش بيرون تقريباً بين عام ٣٦٥ إلى ٢٧٥ق.م. وقد يكون هذا الفيلسوف تأثر بالمدرسة الإيلية. وعندما نتكلم عن مدرسة الشكاك فإنه لا يعني مجتمع منظم ذات هدف علمي محدد مثل المدارس الأخرى، فلقد أشار المؤرخون الإغريق إلى مؤسس هذه المدرسة وكان من بينهم بالطبع "تيمون" في حين أن الآخرين لم يكونوا في نفس منزلة هذا الفيلسوف. فقد عاش "تيمون" ما بين عام ٣٢٠ إلى ٢٣٠ق.م وتوفي في مدينة أثينا في آخر أيامه. ولقد كان إشتقاق المدرسة البيرونية من المدرسة السوفسطائية يوضح اعتماده على النسبية لمدرسة بروتاجوراس، كذلك على إعادة إنتاج الآراء الشكية الموجودة في تعليمات المدرسة الميغارية.(٣)

ولقد مهد المقياس السوفسطائي لمذهب الريبة عند بيرون، وعلى الرغم من كل الفروق التي تباعد بين بيرون والسوفسطائيين، إلا أنه يمكن القول أن صيغة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"قد أدت إلى غياب المقياس الذي يميز المذهب البيروني، ففي الواقع تتحدد حكمة الريبي بسلبيات:

فالحكيم هو، مَنْ يتخذ الحكم مبدأ له.

هو مَنْ يحجم عن أن يتكلم.

هو من يتوصل إلى اللامبالاة التي هي وحدها جديرة بأن تخلصه من كل انفعال، وأن تمنحه انعدام الاضطراب. (٤)

- بيرون والعلاقة الإدراكية.

فيما يتعلق بنسبية كل المدركات والآراء، يؤكد بيرون على أن الحواس والعقل مضللين بمفردهما. وأنه لا يمكن أن نتوقع أية حقيقة من الإثنين في وقت واحد. فالإدراك لا يعطينا الأشياء كما تكون، ولكن كما تبدو وفي علاقات عارضة. وكل الآراء ولا يستثني من ذلك الأخلاقية أو الجمالية. فهي آراء يمكن مناقشتها وليست ذات ضرورة طبيعية، ومن ثم فإن أي رأي يمكن أن يكون عكس ذلك. وأي رأي من الآراء المتناقضة لن يكون أفضل من الآخر. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نعبر عن شئ ما، ولكن يجب أن نتمسك بأحكامنا. وبما أننا لا نعرف شيئاً فإن الأشياء ليست مهمة بالنسبة لنا، والشخص الذي يبتعد عن إصدار الأحكام فهو في مأمن من العقل المشوش الناتج عن الآراء الخاطئة. (٥)

ولكن ما هي النتيجة الفعلية لهذا الحديث؟؟

رأي "بيرون" أنه لا يمكن معرفة أي شئ من الوجه الخفي أو الجوهر والطبيعة المستمدة للأشياء. وقد آمن بذلك لأنه اعتقد أن كل نظرية قد يقابلها نظرية تضاهيها في صحة رأيها وصوابها. لذلك لابد ألا نقبل أو نرفض أياً من تلك النظريات، بل نعلق حكمنا على

القضـايا. وتعليـق الحكـم هـذا يهـدينا إلـى الهـدوء والسـكينة وعـدم الإنزعـاج. وفيمـا يبـدو أن شـهرة بيـرون جـاءت مـن أسـلوب حياتـه النموذجي مع أنـه هنـاك إختلافات فـي الرأي حول مـا إذا كـان هذا الأسلوب وجد حقاً أم لا؟؟ (٦)

ويري الباحث من هذا أن علاقة الفرد تجاه العالم لدى بيرون لم تكن سوي كلمتين آلا وهما "تعليق الحكم" لكي يحقق مبدأ الطمأنينة التي تمثل الغاية من وراء هذه العلاقة. **كيف ذلك؟؟**

إن تعليـق الحكـم والطمأنينـة (الأتراكسـيا) لا يكـون الوصـول إليهـا بمجرد النظر العقلي إلـى تقلب الأشياء، بل لابد من عملية المران والتأمل علـى هدى تلك القواعد التـي يسندها (تيمون) إلـى (بيرون) والتـي باتت تؤلف جزءاً لا يتجزأ من تراث الشكاك. فالكلام عنده شر لابد منـه ومـا علـى المرء إلا أن يكـافح بالأفعال أولاً. وقد كـان علـى بيرون أن يلح بقوة على هذا الطابع العملي لمذهبه. (٧)

ولكن هل انتقلت آراء الأستاذ إلى التلميذ أم لا؟ أي آراء بيرون الشكية إلى تيمون، وخاصة في علاقته بالوجود أم لا؟؟

إن بيرون لم يكتب شيئاً، لكنه مع ذلك جذب إليه كثير من الأتباع. ويتم معرفة بعض مواقفه من تلميذّه (تيمون) الذي لم يترك كذلك سـوي شـذرات سـاخرة. وكانـت هـذه المدرسـة معاصـرة للأبيقوريـة

والرواقية، كما كانت الأكاديمية والمشائية لازالتا نشطتين. وكانت مدرسة بيرون ناقدة لها جميعاً، وموقفها الأساسي هو الشك في قدرة العقل الإنساني على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها. (٨)

وعلى هذا يري "تيمون" أنه إذا أراد للإنسان أن يعيش بينه وبين العالم علاقة السعادة فما علية إلا أن يحقق علاقة أخرى ألا وهي أن نفهم هذه الأمور الثلاث:

١- ما هي طبيعة الأشياء؟

٢- ما هو مفهوم العلاقة بينا وبين هذه الأشياء؟

٣- ما هي الفائدة من وراء معرفة هذه العلاقة؟

ويمكن له أن يجيب على ذلك بأن طبيعة الأشياء لا تكون معروفة تماماً بالنسبة لنا، وذلك لأن الإدراك يرينا الأشياء كما تبدو وليس كما تكون، وكذلك الأحكام دائماً ما تكون ذاتية، ولهذا لا يمكن الحصول على شئ. ونقول أن "هذا هو الشئ" لكن نقول هذا الشئ كما يبدو لي. وما تعليق الحكم على هذه الأمور سوى الإتجاه السليم نحو الأشياء. (٩) وبذلك يتحقق نفس المفهوم بين التلميذ ومعلمه.

٢- الأكاديمية الجديدة

يتساءل الباحث حول ما إذا كانت العلاقة السابقة تحققت أيضاً لدى أصحاب الأكاديمية الجديدة أم لا؟؟

بين الأكاديميون أن كل الأشياء لا يمكن فهمها. ولو أن ذلك يعني أنه لا يمكن معرفة أي شئ، فسوف تعد شكية مطلقة. لكن هناك بعض الخلاف بين العلماء المحدثين حول ما إذا كان الشكيون الأكاديميون فعلاً قد اعتنقوا هذه الرؤية، لكن بفضل "سكستوس" كانت تلك هي سمعتهم وشهرتهم عبر القرون. فهل صحيح فعلاً أنه لا يمكن معرفة أي شئ؟ [١٠]هذا هو أحد الأسئلة الفلسفية التي يجب معالجتها بحذر، لأنه إذا صح أنه لا يمكن معرفة أي شئ، أو إذا صدّق الناس ذلك فسوف يتغير نمط حياتنا تماماً. ولحسن الحظ، أن هناك اعتراض استنتاجي واضح للمفهوم القائل بأنه لا يمكن معرفة أي شئ. [١١]

فبادئ ذي بدء، يبدو الإدعاء بأنه لا يمكن معرفة أي شئ هو إدعاء معرفي، إذن فهو إدعاء يدحض نفسه بنفسه.

ثانياً، إذا صح أنه لا يمكن معرفة أي شئ، فسوف تكون أي حجة تستخدم البرهنة ذلك حجة غير معروفة أيضاً. ويبدو أن الفكرة القائلة بأنه لا يمكن معرفة أي شئ ليست فقط مجهولة ولا يمكن

معرفتها بشكل ينفي نفسه، بل أنها لا يمكن أن تقوم على أساس هو نفسه معروف. (١٢)

ومن هذا يتضح أن هذا العصر يتميز بردة فعل بالغة الحد على الوثوقيات الجديدة على تلك التصورات الشاملة للكون التي إدعت أنها شرط الحكمة. وعلى اليقينيات المزعومة التي جاءت منها هذه التصورات. فليس الأكاديمي خلافاً للفلاسفة الذين تكلمنا عنهم رجلاً إنكفأ على نفسه في عزلة ولا مبالاة. وإنما هو رجل كفاح، يهاجم الخصم ويلاحقه، وبدلاً من أن ينفض يده الجدل، يصطنعه سلاحاً للإحاطة بالوثوقية. (١٣)ومن أعلام هذه المدرسة (أركاسيلاوس وقارنيادس)؟؟

أما عن الأول أركاسيلاوس. فتتلخص العلاقة بينه وبين الأشياء في رؤيته التي تبين معارضته الشديدة إمكانية معرفة الأشياء من خلال الحواس أو العقل. وكان هدفه الأساسي لهذا الهجوم هو فكرة (زينون) لإظهار المفاهيم، واعتراضه الأساسي بالإضافة إلى بعض الآراء النقدية الأخرى والتي تتعلق بالشكل. فإن هذا الاعتراض يقوم على أساس أنه ليس هناك أي دليل بأن هذه المفاهيم تشتمل في ذاتها على أية علاقة من الحقيقة. ولقد حاول إثبات هذا الرأي بشتى الطرق والتطبيقات المختلفة.

وهو أيضاً لم يتفق مع فكر الرواقية فيما يختص بعلم الفيزياء وفكرهم الديني أو اللاهوتي ولذا فهو يتفق مع بيرون بأنه ليس هناك سوى تعليق الحكم.(١٤)

ونتيجة لذلك فإن في وسع "أركاسيلاوس" أن يعتبر ذاته خليفة لأفلاطون في القيام بإنكار التوكيد القاطع الذي يعزوه الرواقية إلى إدراك الحواس "تصور المحسوسات المدركة" وفي المناداة بأن "الاحتمال يجب أن يكون مرشد الناس وهاديهم إلى الخير."(١٥)

ولكن هل جاءت آراء كارنيادس متفقة في ذلك مع سابقه أم لا؟؟

لقد جاءت أعمال "كارنيادس" لتمثل ذروة الشك عند المدرسة الأكاديمية. وإذا كان "أركاسيلاوس" قد هاجم المذهب الرواقي فيما يخص بالمعايير والأحكام، فإن كارنيادس إعتبر الرواقيين كألد أعدائه. لكنه قام بدراسة موضوع إمكانية المعرفة على أسس أوسع.وأخضع الآراء المختلفة للفلاسفة لنقد أكثر فهماً عن سابقيه، في حين أنه في الوقت نفسه سأل أولاً عن ما إذا كانت المعرفة ممكنة أم لا؟ ويعتقد أن هذا السؤال يجاب عليه بالنفي، وذلك لأنه لا يوجد نوع من الإعتقاد يمكن أن يخدعنا، كما أنه لا يوجد أي شئ خطأ يمكن أن يكون شبيهاً بذلك، ومن ثم فليس هناك معيار للحقيقة بمفهوم الرواقيين للمفاهيم، وبهذه الطريقة أنكر كذلك إمكانية

الإيضـاح، لأن ذلـك يمكـن أن يـتم مـن خـلال البرهان،وكـذلك لأن الفروض لتلك البراهين يتطلب برهان كذلك. (١٦)

ولكن ما هو المعيار الذي أقره كارنيادس بعد نفيه لمعايير الرواقية؟

إن جوهر التصحيح الذي أتي به كارنيادس هو وجوب البحث عن المعيـار لا فـي علاقـة التمثـل بالموضـوع، إنمـا فـي علاقـة التمثـل بالذات ففي **العلاقة الأولى** يكون تمثلنا صادقاً أو كاذباً فعلاً. ولكننا لا نستطيع أن نعلم من الأمر شيئاً، نظراً لأنه ينقصنا حد من حدود العلاقة. وفـي **العلاقـة الثانيـة** يبدو لنا بعض التمثلات صادقة، ولا يبدو لنا بعضها الآخر صادقاً. فإن أخذنا التمثلات الأولى كان في استطاعتنا أن نبحث عن علة إتصالها بهذه القوة الإقناعية، والحال أنه يتبين أن هذه القوة على درجات وإنما تتنوع بتنوع الظروف. وفي الأحوال المعاكسة تتبدى لنا التمثلات صادقة بقدر كاف من القوة، ومن الممكن أن تقوم لنا مقام المعيار، والعمومية هي المعول عليها فـي أحكامنـا وأفعالنـا. (١٧)وينتهـي كارنيـادس إلـى النتيجـة النهائيـة لمناقشـاته الشـكية إلـى التأكيـد بالاسـتحالة التامـة للمعرفـة، وكـذلك الطلب من أجل تعليق غير مشروط للأحكام. (١٨)

ويري الباحث من هذا أن كارنياس من خلال استخدام منهج الشك قـد إنتهـي إلـى تحديـد العلاقـة المعرفيـة بينـه وبـين الأشـياء علـى إسـتحالة المعرفـة والوقـوف عـن إصـدار الأحكـام. وهـذا يوضـح مـد حرص الفيلسوف الشاك على تحديد العلاقة بينه وبين الأشياء، لأن تحديد العلاقة هو الذي يبين مدى عمق فكر الفيلسوف، أو مدى دفاعه عن إعتقاده الذي يؤمن به.

ولكن يتساءل الباحث هل أركاسيلاوس وكارنيادس حينما طالبا بالامتناع عن إصدار الأحكام يعني ذلك قطع جميع العلاقات بينه وبين العالم الخارجي؟؟ أم أن هنالك مبدأ تحدثا به؟؟

إن كلاً من أركاسيلاوس وكارنيادس قد رأيا أن الإمتناع عن إصدار الأحكام هو شئ مستحيل. ومن أجل أن يعمل الإنسان يجب أن يتفق أولاً مع آراء معينة، وإذا رفض الحقيقة فيجب عليه إذاً أن يقتنع ويرضي بمبدأ الإحتمالية. فليس المبادئ الأخلاقية ولا معرفة العلاقات المفردة سوف تحقق يقين ثابت، ولكن الإرادة تتحرك من خلال الأفكار غير الواضحة كلية، ومن ثم فإن كل شئ يعتمد على الحكم بدرجة إحتمالية الآراء المختلفة.(١٩)

٢-الشك الجدلي (أناسيداموس - أجريبا).

لقد كرر "أناسيداموس" آراء "كارنيادس" النقدية للفكر الديني الشكي، أو لمدرسة الشكاك. ومن ثم يمكن أن نطبقها لكي يقابل وجهات النظر للمسبب الحقيقي. وقد وجد أيضاً أن المسبب المادي أو الأجسام لا يمكن إدراكه من كل ناحية. ولقد إنتقد كذلك الآراء الجمالية، وهو في ذلك يكرر أن السعادة والخير هو أن نوضح أن المعرفة لا يمكن الحصول عليها من هذه الناحية.(٢٠) وقد أدى هذا إلى تأكيده على العلاقة الشكية بين الفرد والعالم الخارجي، ***لكنه لم يقف عن هذا الحد، بل برهن على ذلك من خلال الحجج العشر الآتية:***

١- بيّن أنه لا يمكن الحكم على حقيقة الأشياء، لأن الأحكام تختلف باختلاف الكائنات الحية وقدراتها المتفاوتة على الإحساس.

٢- تختلف الأحكام باختلاف طبيعة الأشخاص وقدراتهم.

٣- تختلف الأحكام باختلاف طبيعة الحواس فما تصوره حاسة تقدمه الأخرى بصورة مخالفة.

٤- تختلف الأحكام بسبب التغير المستمر في الحالة الصحية والنفسية.

٥- تختلف الأحكام بسبب اختلاف النظم والعادات والقيم في المجتمعات المختلفة.(٢١)

٦- تختلف الأحكام على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع.

٧- تختلف الأحكام على حسب ما تمتزج به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة.

٨- تختلف الأحكام على الكمية فحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة.

٩- تختلف الأحكام على المألوف والنادر.

١٠- إن كل شئ نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك، فالشئ ليس إلى اليمين أو اليسار، بل بالنسبة إلى شخص آخر.(٢٢)ولم يقف أناسيداموس عند هذا الحد، بل

قّدم أيضاً ثلاث حجج ليؤكد على علاقة تعليق الحكم في نقده للعلم هي:

(حجة تبطل المعرفة، حجة تنقد العلية. حجة تنفي إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل)

- **فالأولى** تبين أنه إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو في كونها محسوسة أو معقولة. لكنها ليست الأولى لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس. وليست الحقيقة مدركة بالحس لأنه خال من البرهان، ولا يمكن إدراك الحقيقة دون البرهان. وأيضاً هي ليست معقولة، وإلا لم يكن شئ محسوس حقيقياً، وهذا باطل.

- **الثانيــة**، لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً، إذ يستحيل أن يحدث شئ شيئاً لم يكن موجوداً. وأن يصير الواحد إثنين. ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لاجسمياً لنفس السبب. وأيضاً لأن الفعل والإنفصال يقتضيان علاقة التماس واللاجسمي منزه عن التماس، فلا يفعل ولا ينفعل.

- **الثالثــة**، يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، لكن الظواهر أو العلاقات تظهر واحدة للجميع، ولا تفسر على نحو واحد. مثل أعراض المرض تظهر للأطباء، لكن يختلفون في تأويلها.[٢٣]

ويتساءل الباحث عن النتيجة الفعلية التي ينتهي إليها أناسيداموس؟

يتضح مما سبق أن أناسيداموس يتفق في كل ما هو عام مع الفيلسوف "بيرون". وبما أننا لا يمكن أن نعرف أي شئ فيما يخص الطبيعة الحقيقية للأشياء فإننا لا يمكن أن نحدد أي شئ ولا حتى تجاربنا الشخصية وبهذا نعني أن سنحصل على المتعة الحقيقية وراحة الروح. ومادمنا مرغمين على أن نعمل ونتحرك، فإننا يجب علينا أن نتبع العادات وكذلك علينا أن نتبع مشاعرنا وإحتياجاتنا. وهذه المبادئ وضعها أناسيداموس في آرائه التي تتحد في موضع العلاقة السببية في فكرتنا عن الأشياء.(٢٤)

وماذا عن "أجريبا"؟؟

إنه من تلاميذ أناسيداموس الذي يوضع في القرن الأول أو القرن الثاني الميلادي. وقد أكد أيضاً على مفهوم العلاقة الشكية، ووضع خمسة حجج للشك تتضمن الأولتان منهما الحجج العشرة عند أناسيداموس، والثالثة تري أنه لكي تسلم بشئ لابد أن تقوم بالبرهان الذي يحتاج إلى مثله وهكذا باستمرار، والرابعة تتلخص في المبادئ التي تبني عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها. والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم.(٢٥) ***لكن قام أ. يوسف كرم بتصنيف هذه الحجج إلى:***

حجتان خاصتان بالمعرفة الحسية وهما:

١- تناقض الفلاسفة فيما بينهم "علاقة تناقض".

٢- نسبية الأحكام إلينا أو بعضها إلى بعض "علاقة نسبية"

والنتيجة الفعلية لهما هي أن اليقين غير موجود بالفعل.

ثلاث حجج خاصة بأصول المعرفة العقلية وهى:

١- التداعي إلى غير نهاية في البرهان.

٢- أن المبادئ التي يستند إليها أصحاب اليقين هي فروض غير مبرهنة، فهي ليست أبين من نقائضها.

٣- إذا أردنا تفادى التسلسل فليس هناك سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والعكس فالبرهان ممتنع على كل حال.

والنتيجة الفعلية لذلك هو أن اليقين لا يمكن أن يوجد.[٢٦]

٤- الشك التجريبي (سكستوس إمبريقوس)

من الشكاك المتأخرين في العصر الروماني الذي كان شخصية نشطة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادى (١٨٠ – ٢١٠م) وقد قام بكتابة كتابين هما (ضد المعلمين) و(مجمل مذهب بيرون) ومن الملاحظ عليه أنه لم يكتب بتفصيل عن الشكاك القدماء الذين سبقوه، ولكنه قام بالتوسع في مواقفه الشكية، وفي هذا يعتمد عليه المؤرخون كمصدر أصيل لمذهب الشك منذ القرن

الثالث قبل الميلادي حتى القرن الثالث الميلادي.[٢٧] فهو أعظم الفلاسفة الشكيين في العصور القديمة وربما في كل العصور، ولا نعرف عن حياته الكثير، ولقد سمعنا كثيراً عن الأقوال الشكية، لكن مع سكستوس تجد ما هو أكثر من مجرد الأقوال الجريئة، حيث نجد أسباب جلية هامة جداً لقبول الشكية، حيث من الممكن تسميتها شكية كلية.[٢٨]ولقد قام سكستوس بتصنيف فلاسفة الشك واليقين ثلاث طبقات هم:

- **الأولى**: طبقة التوكيديين ***Dogmatic*** الذين يرون أن الإنسان قادر على تحصيل المعرفة الموضوعية اليقينية أمثال أفلاطون وأرسطو والأبيقورية والرواقية.

- **الثانية**: الأكاديميين ***Academics*** وهم الذين تخلوا عن فلسفة أفلاطون على أنهم يرون أن المعرفة الموضوعية مستحيلة، وهم رؤساء الأكاديمية.

- **الثالثة**: الشكاك ***Skeptics*** الذين لا يقرون إستحالة المعرفة الموضوعية، وإنما يَجِّدون في البحث والسعي إلى الحقيقة، ويعجزون عن الوصول إلى تقرير أو إنكار هذه الموضوعية.[٢٩]

وقد تبين لدى سكستوس جانبين أحدهما سلبي والآخر إيجابي؟؟

أما القسم السلبي في كتبه فهو تكرار لما سبق في الأقوال الشكية موزعة على ثلاثة أقسام هي: ضد المناطقة – وضد الطبيعيين– وضد الخلقيين، وهو يبين أن دحض أصحاب اليقين لا يعني البرهان على أنهم مخطئون، لكنه يعني أنهم غير محقين، أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة.

أما القسم الإيجابي فلم يعرضه صراحة،لكنه ظاهر من عباراته حيث يقول (لسنا نريد معارضة الرأي العام، ولا الوقوف جامدين بازاء الحياة.) (٣٠)

وعلى هذا يتبين أن كتاباته تقريباً بها كل الآراء الشكية التي تم تأليفها كما أنه أكد مثل بيرون على تعليق الحكم كأسلوب للوصول إلى راحة البال والسكينة ولا عجب من أنه قد مّيز رأيه عن رأي الأكاديميين، حيث لم يدّع بأنه لا يمكن معرفة أي شئ، بل قال **(وإني أعلق الحكم على الأمور، كما أعلق الحكم على كل الأمور والقضايا التي أدرسها.)** فموقفه بإيجاز أنه لم يكن يعرف إذا ما كانت المعرفة ممكنة أم لا؟ ولا يبدو أن هذه الصيغة من السهل دحضها، حيث ما زال لها أنصارها.(٣١)وقد انتقلت نصوصه إلى أوربا منذ عام ٤٤١، وكان يستخدمها مفكروا عصر النهضة على سبيل المثال، "إرازموس ١٤٦٩ – ١٥٣٦" الذي هاجم اللاهوت

المسيحي، ومفكروا القرن السادس عشر مثل (مونتاني ١٥٣٣ – ١٥٩٢) الذي هاجم المدرسيين في العصور الوسطي.[٣٢]

التعقيب

إن فلاسفة اليونان معيناً لا ينضب أبداً من العطاء الفكري، فما من فكرة فلسفية إلا ولها أهميتها وأثرها على مر العصور، فإن إتفق معها الجميع كان لها أكبر الأثر المفيد لبناء المذاهب الفلسفية، وإن إنتقدت كان أيضاً للنقد مفاتيح عظيمة الأهمية لبناء مذاهب أخرى.

- الأبيقورية في مجال البحث الأنطولوجي.

١- نفي الأبيقورية لأية علاقة خارجية تحد من محاولة سير الإنسان في حياته للإحساس بالأمان.

٢- نفي الأبيقورية أيضاً علاقتي الاستحالة والتولد في المجال الأنطولوجي.

٣- أكدت الأبيقورية على أهمية العلاقة الجوهرية في قولها بالذرات.

الأبيقورية في مجال البحث الأبستمولوجى.

١- أكدت على أهمية علاقة التماس بين حضورين الحواس.

٢- استبعدت الأبيقورية العلاقات الجدلية وأبقت على الحس والبداهة.

٣- أكدت الأبيقورية على علاقة الاتصال بالواقع عن طريق التوقع.

❖ الأبيقورية في مجال البحث الأكسيولوجي.

١- وضحت علاقة التقليد والمحاكاة بين الفرد والإله.

٢- أكدت على العلاقات التطهيرية بين الروح والبدن من أجل تحقيق السعادة للفرد.

وأيضاً إذا نظرنا إلى المدرسة الرواقية فقد تبين أن:-

١- في البحث الأنطولوجي أكدت الرواقية على أهمية علاقة الإتصال وكذلك العلية والعناية والغائية ليؤكدوا بذلك عقلانية الكون.

وأيضاً لم يخلو من البحث في الوجود الإنساني لتبيان علاقته بذاته وكذلك بالوجود عامة.

ولم تقف الرواقية عن هذا الحد بل أبدعت في مفهوم العلاقات المنطقية وبينت:

٢- أهمية العلاقة المعرفية بين الكلي والجزئي، كما بحثت في المعاني الأولية وأهمية علاقة الأسبقية. ولم تتخلف في البحث

عن العلاقة داخل مفاهيمها الفلسفية سواء في التصور وعلاقة المطابقة، أو العلاقة بين الفكر والواقع، الخ. ما تم إيضاحه في البحث المنطقي الرواقي من العلاقات المنطقية الذي تبين منه مدى الإبداع الرواقي الذي سبق أرسطو في ذلك، كذلك لم يتخلفوا في البحث عن المفهوم (العلاقة) في المجال الإلهي وأبانوا أهمية علاقتي المشاركة والقبول وكذلك الوحدة، من أجل تحقيق الانسجام بين الفرد والواقع.

٣- أيضاً كان للبحث في أعلام مدارس الشك الأهمية البالغة لمفهوم العلاقة ولكن في مجال البحث الأبستمولوجي، الذي اتضح من خلاله مدى حرص الفيلسوف اليوناني على محاولة خلق عالم جديد، يعيش فيه بعيداً عن الانفعالات التي تفقده حيوية التعايش في الوجود. **وأخيراً يتساءل الباحث هل كان للبحث الأفلوطيني علاقة وبصمة أخرى في البحث عن العلاقة أم لا؟؟**

حواشى الفصل الثالث

(١) –Brook Noel Moore, Kennethe B. The power of ideas, p.60.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: خرف الفكر اليوناني – ص٩٦.

(٣) راجع أيضاً: –Jacques Martian, An introduction to philosophy, Trans by E.I. Watkin, cheed & word, London, pp.181–182.

(٤) – Dr. W. Windel banl, History of Ancient philosophy– p.330.

(٥) جان برلن: الفلسفة الأبيقورية– ص٣٠.

(٦) راجع أيضاً: B.A.G. Fuller, A history of philosophy,PP.272–273.

–

- أيضاً: ليونيل روني:فن الإقناع المرشد للتفكير المنطقي– ترجمة د. محمد على العريان– مكتبة الأنجلو المصرية– القاهرة– د.ت– ص٢٧٩، ٢٨٠.

(٧) – Dr. W. Windel banl, History of Ancient philosophy– pp.330–331.

(٨) –Brook Noel Moore, Kennethe B, The power of ideas, p.63.

(٩) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة– الجزء الثاني– الفلسفة الهيللينستية والرومانية– ص١٤١.

(١٠)د. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين– دار النهضة العربية– الطبعة الأولى– بيروت– ١٩٨٩م– ص٣٣.

(١١) E–Zeller, outlines of the history of Greek Philosophy, pp. 268–269.

(١٢) –Brook Noel Moore, Kennethe B, The power of ideas, p.61.

(١٣)إميل برهييه: تاريخ الفلسفة– الجزء الثاني– الفلسفة الهيللينستية والرمانية– ص١٤٩.

(١٤) –E–Zeller, op. cit, p. 270.

(١٥)هـ. سدجويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق– الجزء الأول– ص١٨١.

(١٦) E–Zeller, outlines of the history of Greek Philosophy, pp. 271–272.

(١٧)إميل برهييه:تاريخ الفلسفة–الجزء الثاني–الفلسفة الهيللينستية والرمانية– ص١٦١،١٦٠.

(١٨) –E–Zeller, op. cit, p. 273.

(١٩) – Dr. W. Windel banl, History of Ancient philosophy– pp.333–334.

(٢٠) E–Zeller, outlines of the history of Greek Philosophy, p.304.

(٢١)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٣٧٤، ٣٧٥.

(٢٢)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٣٨.

(٢٣)نفس المرجع: ص٢٣٩.

(٢٤)E-Zeller, outlines of the history of Greek Philosophy, pp.301-302.

(٢٥)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٣٧٥، ٣٧٦.

(٢٦)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٢٧)د.محمود زيدان:نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين- ص٢٨، ٢٩.

(٢٨)-Brook Noel Moore, Kennethe B, The power of ideas, p.61.

(٢٩)د.محمود زيدان: المرجع السابق- ص٢٩.

(٣٠)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٤٠، ٢٤١.

(٣١)-Brook Noel Moore, Kennethe B, The power of ideas, pp.63-64.

(٣٢)د.محمود زيدان:نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين- ص٣٣، ٣٤.

الفصل الرابع

الأفلاطونية المحدثة

تمهيد

- **أولاً**: مفهوم العلاقة بين الوجودين المعقول والمحسوس.
- **ثانياً**: العلاقة بين النفس والبدن.
- **ثالثاً**: العلاقة المعرفية لدى أفلوطين.

تمهيد

إن الحديث عن فلسفة أفلوطين يجعل الباحث يتساءل **عن الفرق بين هذا الفيلسوف وبين سابقيه من الفلاسفة، هل كان له نفس سمت الفلاسفة السابقين؟ أم أنه انتهج له منهجاً خاصاً به وحده؟ وما هو محتوي مفهوم العلاقة لديه؟** إلا أن سؤال الباحث لذلك قد رآه سُئل من قبل لأفلوطين فقال:

"قيل له: ما بلغ من محبتك للعلم؟ فقال له: إذا اغتممت فهو سلوتى، وإذا إرتحت فهو لذتي، وإذا فترت فهو هزتي، وإذا نشطت فهو عدتي، وإذا أظلم علىّ فهو ضيائي ونوري، وإذا إنجلى عنى فهو نزهتي وسروري". (١)

أما عن سمات العصر الذي نشأ فيه فقد اتضح الآتي:

توفر العناية بمذهب أفلاطون أولاً وقبل كل شئ، ثم الجمع بينه وبين أرسطو، ومحاولة التوفيق بين الآراء والتعليق عليها بما يتفق مع الوحي. التشبع بالأفكار والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتيه وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية.

بدء الانفصال بين العلم والفلسفة.إنتشار النزعات الصوفية والتعليق بالسحر والتنجيم والغيبيات والإيمان بالخوارق.

وفي ظل هذا الجو نشأت الأفلاطونية المحدثة، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت فيها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق، لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الإنسان وحاجاته العقلية والدينية والأخلاقية. (٢)

أما عن نظرته إلى العالم من وجهة نظره فبين أمرين هما:

الأول: يبين نظرة معينة إلى مبادئ هذا العالم، فيري أن للعالم المحسوس نظاماً معقولاً ثابتاً يحتوي على سائر العلاقات والتنظيمات التي تتضح في العالم المحسوس، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص.

الثاني: يبين نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادئ بعضها ببعض، وإلى علاقتها بالعالم المحسوس، وهي المتعلقة بعلاقة الأقانيم*الثلاثة فيما بينهم وعلاقتها بالعالم المحسوس.(٣)

وعلى هذا يحاول الباحث أن يكشف عن هاتين النظريتين من قَبلِ أفلوطين، كي يتم توضيح مفهوم العلاقة لديه، وكيف كانت نظرته إلى الوجود العام والخاص بناء على نظرته إلى تحديد هذه العلاقة؟؟

أولاً: مفهوم العلاقة بين الوجودين المعقول والمحسوس

ـ افلوطين والافلاطونية المحدثة

أفلوطين: (١) ٢٠٤-٢٧٠م Plotinus

ولد أفلوطين في ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلي الاسكندرية حيث تتلمذ علي أساتذتها، وكان قد قدمه صديق إلي امونيوس سكاس- مؤسس الافلاطونية المحدثة في الإسكندرية- فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه احد

عشر سنه ، وكان أفلوطين يريد التعرف علي الأفكار الهندية والفارسية، فانتظم في الحملة الرومانية علي الفرس ولكن الجيش انهزم في العرق ففر أفلوطين إلي انطاكيا ومنها الي روما عام ٢٢٤م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقد كان الإمبراطور جاليان والإمبراطورة سالونين من بين تلاميذ المدرسة. وأصبحت المدرسة ملتقي صفوة المثقفين في العالم الروماني حينئذاك، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية في العالم والفلسفة والأدب، هذا الي ما كانت تتميز به من طابع روحي تطهري عميق، الأمر الذي جعل منها محفلا دينيا وثنيا يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحي الجديد، ويقدم لأتباعه دينا فلسفيا يحل اقانيمة الثلاثة: الواحد والعقل والنفس محل الثالوث الأقدس المسيحي رغبة منه في استمرار اجتذاب المثقفين بعيدا عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلي وروحي صوفي متناسق. ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا بعد سن الخمسين، وجاءت كتاباته علي هيئة رسائل وهي صورة لعرضه التعليمي الشفوي. وكان قوام هذا التعليم شرحا علي نص لافلاطون او ارسطو او قضية رواقية، او رد علي فكرة غنوصية. وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذة فور فوريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠م الي ستة أقسام، وضع في كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعات

Enneades . وتتناول التساعية الاولي الانسانية والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود او العالم العلوي. وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة وحدة وجود صدورية، وافلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الالهية التي تنبثق اصلا عن الواحد ثم لا تلبث ان تعود اليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائي للوجود. وفي نطاق عملية الفيض التي تاخذ في الانتشار ثم تتراجع فتصب في الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن هذا العقل واخيرا تجد المادة وهي اخر مراتب الوجود نزولا من الواحد ، وبهذا يكون لدى افلوطين ثلاث درجات للوجود هي : العقل والنفس والجسم وفوقهاالواحد . (٤)

١- العالم المعقول:

فرّق أفلوطين بين عالمين هما: العالم العقلي والعالم الحسي، ووصف الأول بأنه مصدر الوجود والقيم العليا، حيث بيّن أنه هو عالم الحقيقة الذي يتضمن بدوره مبادئ وجود كل شئ وهو مصدر الحق، لأن الحكمة والعلم تُستمدان منه، كما أنه هو مصدر الخير والجمال في الوجود.وهو مرتب على نظام يتوجه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة من (الأول) أو (الواحد) أو (الخير) ثم يليه العقل الكلي، ثم النفس الكلية، ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلي. (٥)**وقد بين ذلك بقوله:**

"إن كان بعد الأول شئ فهو من هذا الأول حتماً، فإما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يرد إليه بتوسط ما بين الطرفين، فيكون نظام الثواني والثوالث: فالثاني يرد إلى الأول، والثالث إلى الثاني. ذلك لأنه لابد من أن يكون شئ قبل الأشياء كلها وهو بسيط، فيكون مختلفاً عما يتأخر عليه،قائماً في ذاته مع ذاته، ليس مختلفاً بما ينبعث عنه، وبوسعه مع ذلك أن يكون حاضراً إلى غيره من وجه آخر، فهو الواحد حقاً." (٦)

ولكن هل التفرقة الأفلوطينية هنا بين العالمين مستعارة من أفلاطون أم لا ؟ ؟

فرّق أفلوطين بين عالمين كما سبق القول، لكنه إختلف مع أفلاطون فيما يتصل بالعالم المعقول على الوجه الأخص.فالعالم المعقول لدى أفلاطون عبارة عن مجموعة من الصور، وهذه الصورة لا تشتق من مبدأ أعلى منها. أما أفلوطين فقد علا بفكرة "الأول" الذي كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها. إلا أنه ومع تأكيده لهذه الهوة في **حالتين هما:**

١- حالة العلاقة بين الأول وبين المعقولات.

٢- حالة العلاقة بين العالمين المحسوس والمعقول.

فهو يختلف مع أفلاطون، فبدلاً من أن يقول مع أفلاطون بأن هذه الهوة بين العالمين السابقين هوة تامة، بمعني أن هناك مبدأين أصلين هما:

المعقول والمحسوس، ولا يرد الواحد إلى الآخر. نجد أفلوطين يوضح أن هناك تصاعداً أو تنازلاً في العلاقة بين المعقول والمحسوس. أي أن هناك ترتيباً قمته المعقول باعتبار أنه الأول ثم تتلوْ بقية الأشياء، حتى نصل إلى أدني الدرجات في هذا السلم وهي المادة المعرفة. ومع هذا فهنالك هوة غير معبورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات.[٧] **فما هو الواحد إذن؟؟**

أ- الواحـــد..

إذا كان أفلاطون قد قام بالتمييز بين عالمين، عالم المظاهر المتغير عالم الحس والجهل والخطأ والوهم والظلام المحتدم، وعلى الجانب الآخر هناك النور، أي عالم الأشكال، عالم العقل والمعرفة والحقيقة،والواقع والبريق. ومصدر ذلك مثال الخير الذي هو منبعها المطلق وجوهرها. إلا أن أفلوطين قد حدد هذا المنبع المطلق أو الحقيقة بأنها الإله أو الواحد. ويري أنه (الإله) أعلى وأسمى. ووراء كل شئ آخر. أي أنه متعالى وفوق الوجود المادي.[٨]

وهذا هو ما يميز أفلوطين عن الذين سبقوه والذين أتوا من بعده، في نظرته الحاسمة إلى وحدة الأصل وعدم تعدده أو كثرته. فكلمة "الواحد" من الكلمات التي يمكن أن يساء فهمها، ولعل ذلك لا يكون من قبيل المصادفة، بل يرجع إلى طبيعة اللغة نفسها. فأفلوطين

حينما يفكر في الواحد يتصوره على أنه ما ليس بمتعدد ولا بكثير، أي على أنه ذلك (الآخر) المخالف في طبيعته للعالم، ولكل ما يحتويه هذا العالم. وهو حين يحاول أن يصفه يكشف عجزه فيبين أنه لا يمكن أن يوصف لا بالكلام ولا بالكتابة.[٩] حيث يري أن الواحد هو واحد من أنحاء عدة. **كيف ذلك؟؟**

١- هو واحد في ذاته، وهذه هي وحدة الذات أي أن ذاته غير منقسمة.

٢- هو واحد لا يتعدد، أي ليس اثنين أو ثلاثة، وهذه هي الوحدة الرياضية.

٣- هو واحد لا تتمايز فيه الصفات عن الذات.

٤- هو واحد لأنه لا إثنين فيه، من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده.[١٠]

ويتضح أن الواحد في ذلك هو اصل الكل فيقول: "**إنما الموجودات هي ما هي بالواحد سواء في ذلك الجواهر التي هي موجودات بأول معني الكلمة والصفات التي هي كما يقال في الموجودات أي موجود كان يوجد إن لم يكن واحداً؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة: الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً.**"[١١]فالموجود الحقيقي

لديه هو وجود "الأول" أو "الواحد" فكل شئ صدر عنه وإليه يعود. فهو الأول بإطلاق لأنه مبدأ كل وجود، فهو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهى الذي لا يوصف بأي وصف لتفاهة جميع الأوصاف، وقلة شأنها وهوان أمرها.[١٢] **كيف ذلك؟؟**

- صفات الواحد..

يصف أفلوطين الإله بطريقتين:

- **الطريق الأول:** بالصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي، وهي أن الإله في مقابل كل فان وحادث. أي أن الإله هو اللامتناهى. أي الواحد في مقابل كل كثرة وكل تركيب.
- **الطريق الثاني:** أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها. والإله بهذا المعني يتصف بأنه الخير. ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول لهاتين الصفتين:

الواحدية والخير، خصوصاً وقد وصف أفلاطون الإله بهما. وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشئ لطريقة أفلوطين الخاصة.[١٣] فالصفة الرئيسية والطابع العام الذي يتضح لدى أفلوطين عن الإله هو: أن الإله هو اللامتناهى في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل. ويتضح من هذا أن صفات الإله لدى أفلوطين ذو علاقة مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين بين: المتناهي واللامتناهي، وأيضاً بين العقل والمعقول.[١٤]

وعلى هذا يفكر أفلوطين في (الأصل) فيري أنه واحد مطلق،ولابد أن تكون هذه الوحدة شيئاً مختلفاً تماماً عما كان يقصد بها من قبل: فهي لم تعد تفهم عن طريق الإيجاب، بل عن طريق السلب. فهي بهذا المعني الجديد ما ليس بكثير، فهو لم يتحدث في هذا المقام عن (رفض) الكثير أو تجريده. فالواحد لديه ليس عنصراً من العناصر التي عنها يتكون العالم، بل هو (الآخر) المختلف عن العالم. (١٥)

فالواحد لديه يقترب كل الإقتراب من الإله الواحد اللامتناهى في عدم التحيز المكاني أو التحرر الكيفي، كما أنه لا يصف بالفكر أو الإرادة أو النشاط، لأن كل هذه الصفات تفترض التمييز بين كل من الذات والموضوع، وهذا مما لا يجوز في الواحد، لأنه يمتاز بالوحدة التامة المطلقة. (١٦) **ولكن ما هو المقصود بالصفات السلبية؟؟**

يبين أفلوطين أنه:

ليس صورة: أي أن الإله لا يمكن أن يكون على سبيل المثال صورة، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخله بين صورة ولا صورة. وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة. وهذا مما يتنافى مع مبدأ الوحدة والبساطة، الذي هو المبدأ الأصلي في صفات الإله.

وكذلك لا يمكن أن يكون له صورة لأن ما له صورة محددة والإله لا يقبل التحديد لأنه لامتناه. فلا يمكن من هذه الناحية أن يكون له

صورة، وإذا كان كذلك فليس له جمال لأن الإله هو الجمال، بمعني أنه لا يدخل تحت صفة الجمال، إنما هو الصفة العليا نفسها. (١٧)

– **ليس إرادة:** بيّن أفلوطين أن الأول ليس إرادة، ولا يصح وصفه بالإرادة وذلك للأسباب الآتية:

أ– الإرادة تخرج الواحد عن وحدته إن لم يكن في الواقع والحقيقة. فعلي الأقل في الذهن والتصور.

ب– الإرادة يستتبع القول بها إلى وجود مريد ومراد.

جـ– الإرادة تدل على الاحتياج إلى الغير، وهذا يتعارض مع الوحدة المطلق وتخرجه عن الأولية.ولكن عدم اتصافه بالإرادة ليس منقصه في حقه. (١٨)

– **ليس وجوداً:** نفي أفلوطين أيضاً أن يكون الأول وجوداً، لأن الوجود معين محدد، لكنه فوق الوجود. فهو مبدأ الوجود وعلة له. فلو كان وجوداً لكان له مبدأ أعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود، أو على الأقل إن إطلاق صفة الوجود عليه من شأنه أن يجعل هذه الصفة متقدمة عليه، مما يتنافى مع كونه (الأول) فالوجود منحدر منه تابع له، وهذا أيضاً ليس منقصه في حقه. (١٩)

ويعتقد الباحث أن أفلوطين هنا يحرص على علاقة الأسبقية إلى الإله باقي المخلوقات.

– **ليس جوهراً أو عرضاً:** أوضح أفلوطين أيضاً أنه (الأول) لا يوصف بالجوهر أو العرض، لأن وصفه بأحدهما يستتبع الآخر ولو في التصور الذهني على الأقل. فتصور الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عرض في مقابلته. والعكس كذلك، وكل هذا من شأنه أن يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة، والفرض أنه واحد من كل وجه أي في الذهن والتصور والواقع والحقيقة. (٢٠)

– **ليس عقلاً:** حرص أفلوطين على وحدة الأول وتمسك بها، وأكد على أنه لا يقبل أي نوع من التعدد، لا في الواقع فحسب، بل حتى في الذهن والتصور أيضاً. وبين أنه ليس عقلاً، ولكن حينما كان عنوان الكمال في الأول لديه يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه، ولما كان من شأن العقل أن يهدد وحدة الأول وينسفها من القواعد، فإن إتصافه بعدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه، لكن الواحد ليس عقلاً، وإنما هو فوق العقل وعلة له. (٢١)

والخلاصة من ذلك أن الواحد ليس هو بالكثرة ولا بالوحدة التي تفهم في عالمنا هذا، فهو شئ مغاير لجميع الموجودات، ولا يمكن

الإشارة إليه بهذا وذاك. فهو ليس موجود كباقي الموجودات فيوصف بأنه واحد. إنه حقيقة بلا شكل أو هيئة. إنه موجود بلا وجود، إنه كل شئ وبدونه لا تكون الأشياء، إنه مبدؤها ومنتهاها، وهو لا بداية له وغير مادي، وهو واحد قادر على أن يقف في الصدارة بمفرده، فهو الحقيقية التي تعطي الحياة للأجزاء وليس مجرد مجموع الأجزاء. [٢٢]فالواحد هو الأقنوم الأول، وهو فوق كل صفة، وكل عقل وكل وجود، بل وفوق الكون كله، وسمي بذلك لبيان أفلوطين أنه واحد من عدة أوجه هي:-

أ- من حيث الذات، لأن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء. وهذا هو المقصود بوحدة الذات.

ب- من حيث الصفات، لأن ذاته هي عين صفاته.

جـ- من حيث الخلق، لأنه ليس هناك إلا إله واحد هو مصدر الوجود، وعنه فاضت الموجودات.

د-من حيث العدد، فهو واحد فقط، ويختلف عن الأعداد الرياضية. [٢٣]

وعلى هذا يتساءل الباحث عن: العلاقة بين الموجود الأول وما يليه، فما هي؟؟

-الواحد وعلاقته بالوجود "نظرية الفيض".

إن أفلوطين يفسر العلاقة بين الواحد والموجود بنظريته الهامة في الفيض، ولقد كان لهذه النظرية أكبر تأثير في الفلسفة الإسلامية فيما بعد، حيث بين أفلوطين أنه (الأول) من وجهة كماله فهو ينتج بالضرورة كائنات خالدة تشبهه وإن لم تساويه في الكمال.

وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة، لأنه إذا كان هذا التوالد يتم بحركة فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد أي بعد الحركة ولن يعد ثانياً، فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد.[٢٤]

نظر أفلوطين إلى الإله بصفته أصل الوجود، ويعلو فوق كل المتناقضات، وخاصة تلك المتناقضات التي تتعلق بالفكر والوجود، ومع هذا فقد بيّن أنه من خلال محددات نسبية فقط يمكن أن يتم إدراكه كسبب نهائي وكقوة كونية يخلق النشاط. وهو على هذا قد خلق العالم من نفسه من خلال عملية أبدية ليس لها زمن وكذلك عملية ضرورية فهو موجود في كل الكائنات- ومع ذلك فهو منفصل ومتميز عنها.[٢٥] آية ذلك أن كل موجود كامل ينتج حينما يصل إلى مرحلة النضج مثله مثل الكائن الحي، **ولكن ما هي شيمة هذا الإنتاج؟** إنه يكون عن غير وعي، عن غير إرادة، ومرده إلى ضرب من الغزارة، كغزارة الينبوع حينما يطفح، أو كغزارة النور حينما ينتشر، فالكائن الحي والينبوع والنور لا تخسر شيئاً بإنتشارها، بل تحتفظ في ذاتها بالوجود كله.[٢٦]

وعلى هذا يري أن الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس. ذلك بأن جميع الكائنات– مادامت موجودة– تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارج، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي إنبثقت عنه. (٢٧) ويوضح ذلك بقوله:

"إنها هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع. وأن القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها بتوسطه 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." (٢٨)

وعلى هذا بين أفلوطين أن الأول كامل لا يفتقر إلى شئ ولا يعوزه شئ. وكماله في الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا أن يكون فياضاً. وهكذا

فمن هذا الكائن الأزلي إنطلق الفيض، وفيضه يحدث شيئاً غيره. والفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار، فالطبع أو الضرورة. لا الإرادة والإختيار هي التي 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، وهو

يحدث لا في زمان، لأن الزمان من شأن المحسوسات فقط، لا من شأن المعقول.[٢٩] **ولكن كيف يفيض الأول؟؟**

- كيفية الفيض.

يقول أفلوطين في التاسوعة الخامسة: "**إن الأشياء كلها إنما هي الواحد إذاً، كما أنها ليست الواحد أيضاً. هي هذا الواحد لأنها منه خرجت، وليست هذا الواحد، لأنه إنما أمرها بالكيان وهو باق مع ذاته في ذاته.**"[٣٠] فالوجود كله لدى أفلوطين يتوقف على (الأول) من حيث أنه يفيض بذاته فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة للأول. وهذا الشئ الأخير سيكون أدنى الأشياء في المرتبة، ومع هذا فهو قابل لأن يتخذ أي صورة. والواضح في هذا أن الأول يعطي الثاني صورته، والثاني يعطي الثالث صورته وهكذا باستمرار حتى يتم الوصول إلى آخر الأشياء الذي لن يكون محدثاً لأي صورة، وتبعاً لهذا فلن يكون مالكاً لأية صورة، فهو الخالي من أية صورة، أو اللامتحدد الصرف، أي هو الهيولى والمادي.[٣١]

وقد بين ذلك بقوله:"**إن كل فعل فعله الباري الأول – عز وجل فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغي عندهم أن يتوهم فعلاً من**

أفاعيلها ناقصاً، لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثواني، أعني العقول. فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأول." (٣٢)

ولكن هل يعني ذلك انتقال الوحدة من الأول إلى الثاني؟؟

إن أفلوطين وإن اتفق مع الرواقين على أن الوحدة تأتي من الأعلى إلى الأدنى– علاقة تنازلية – إلا أنه اختلف عنهم في كيفية سريان هذه الوحدة. حيث رأي الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذي يقوم بتوحيد الأدنى بفعل إيجابي من جانبه، لكن أفلوطين يجزم بأن الواحد لا يتنزل إلى توحيد الأدنى.

لكنه يظل في وحدته الذاتية، وكماله الثابت الذي لا يتغير ولا يتحرك بينما ما يحقق الوحدة في الموجودات الدنيا هو المشاهدة من جانب الموجودات إلى هذا الحد، أي أن الواحد لا يقوم بملىء الموجودات الدنيا بأنواره، وانعكاس كماله على ما هو جدير بأن يتلقاه. (٣٣)فيقول:

"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها . وليس كشئ من الأشياء، بل هو بدء الشئ، وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شئ من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما إنبجست منه وبها ثباتها وقوامها وإليه مرجعها." (٣٤)وبين ذلك أيضاً في التاسوعة الخامسة بقوله:

"**إن النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير معنية، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، كذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلاً، وهو يراه دون أن يكون منفصلاً عنه لأنه بعده ولا شئ بينهما، كما هو لا شئ بين النفس والعقل.**

كل موجود مولود يشتاق للموجود الذي ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتي كان الواحد خير الوجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه لأنه غيره." [٣٥]وبهذا يكون أفلوطين استطاع 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. [٣٦]

ب- العقل..

يتكون العقل لدى أفلوطين في ثلاثة أشكال هي:

١-العالم المعقول. ٢- الكائن أو الجوهر. ٣- العقل ذاته.

فالأول تشاهد فيه الحقيقة التي كانت متمركزة في المبدأ الأول، وقد انتشرت أجناساً وأنواعاً. **والثاني**، هو المضمون الثابت والإيجابي

لشئ نعمل منه موضوع للشعور، وكل ما يقوم به هو أن يبين أن الواقع له شكل وهذا ما يجعله معروفاً.

والثالث هو العقل نفسه الذي معناه عنده أنه عقل ومعقول وجوهر في آن واحد.(٣٧)

وقد وّضح أفلوطين رؤيته للعقل في التاسوعة الخامسة قائلاً: "**إن العقل صورة الواحد، ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أصرح: فأولاً يجب أن يكون الموجود المولود شبيهاً بالواحد على نحو ما، وأن يحتفظ بخصائص الواحد، وأن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلاً، فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يري باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل.**"(٣٨)

فالمقصود به لدى أفلوطين شئ يشبه الروح، لا بمعني صوفي بل بمعني عقلي. وخير سبيل إلى إيضاح العلاقة بين النوس (العقل) والواحد، هو إستخدام تشبيه: فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، وعندئذ يكون النوس هو ذلك النور الذي يري به الواحد ذاته. ويمكن أن تشبهه بالوعي الذاتي. وحين نستخدم أذهاننا في الإتجاه الذي يبعدنا عن علائق الحس يمكننا أن نصل إلى معرفة النوس. ومن خلاله إلى الواحد الذي يعد النوس صورة له. وهنا نجد نظيراً لفكرة الجدل في جمهورية أفلاطون.(٣٩) وأحياناً أخرى يلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة اللوغوس ***Logos*** ليعبر عن هذا

العقل في علاقته بالواحد. ومعني أن العقل لوغوس للواحد يبين أنه قوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه، لكنها في مستوي أدنى من الوجود، وكذلك الحال بالنسبة للنفس بدورها لوغوس، أي قوة وفعل للعقل، كما يكون العقل لوغوس وفعل وتعبير عن الواحد.(٤٠) لذا يقول:

"**إن العقل أبدع تاماً كاملاً بلا زمان، وذلك لأنه كان مبدأ إبداعه ومائيته معاً في دفعة واحدة.**" (٤١)وأيضاً هو الأقنوم الثاني أي هو الوجود أو الماهية، أي أنه هو المحتوي العيني أو الإيجابي لشئ يجعل منه موضوعاً للمعرفة، وكان الأقنوم الأول فوق الوجود، وكان يتعين نفي كل صفة إيجابية، أما الأقنوم الثاني فهو الوجود بالذات، أي كل ما يجعل الموجود ذا صورة تجعله قابلاً لأن يعرف.(٤٢) **كيف ذلك؟؟**

يقول أفلوطين في التاسوعة السادسة:

"**إننا نري العقل كما يري الشئ المحسوس بإدراك مباشر، إننا نري أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول، ويجب القول بأنه في هدوء وسكون يحتوى كل شئ في ذاته وأنه الأشياء جميعاً.**" (٤٣)

ولكن ما هي العلاقة بينه وبين الأول وأيضاً الموجودات؟؟

-العلاقة بين العقل والأول.

لقد بيّن أفلاطون من قبل بأن الموجود وهو المعقول أو الفكر لا من أجل أن يكون العقل هو الإحساس أو الأصل في الوجود؛ لكن لكي

يرد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل. أما أفلوطين فقد قصد بقوله أن الوجود هو العقل، أن العقل هو الأصل في الوجود. وأن لا وجود إلا للعقل، وفي هذا يتضح طابع الذاتية الذي يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص، وهو ما لا يوجد عند طابع المتقدمين عليه.(٤٤)

ويلاحظ عند أفلوطين أن العقل هو في الآن نفسه وجود، أي أن الفكر والوجود شئ واحد في الموجود الصادر عن الأول، فالثاني هو عقل من ناحية، من حيث أن الأول معقول وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول، ويكون الأول من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً. ومن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً. والكل بمعني واحد. ولكن باعتبار العلاقة بإزاء الثاني، يري أن الثاني يتقوم بالأول، أي أن وجود الثاني يقوم لكوْن الأول فهو إذن وجود. (٤٥)

-العلاقة بين العقل والموجودات.

بيّن أفلوطين أن العقل على الرغم من الكثرة الموجودة في العالم إلا أنه يوجد بينهما – علاقة توحيد– لأنه يحتوى على كل شئ كما يحتوى الجنس على الأنواع، أو الكل على الأجزاء. لذا يصفه بأنه الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، والكل مجتمع. وعدد المثل وإن كان كبيراً إلى حد لا معقول لا أنها ليست لانهائية.(٤٦) ولقد نظر أفلوطين إليه ووضح أنه حينما يحدث يلد منه جميع الموجودات. لكنه يبتلعها ويستبقيها في ذاته. ويمنعها من الهبوط في المادة والتكثر. ويلد النفس الكلية، إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة.

فالعقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي. فلم يحاول التغير لأنه خيراً، وكذلك لم يحاول الإستكبار لأنه كاملاً. (٤٧)

وعلى هذا يري أن العقل الكلي يحوي العقول الفردية –علاقة إحتواء– كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات التي سبقته بالقوة، فجميعها عقل كلي بالفعل وعقول جزئية بالقوة. ويري أن الإنسان لديه القدرة على التسامي والإتحاد بهذا العقل الكلي، لأن في هذا الإتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة، وعندما يفكر العقل في ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فيفيض بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس. (٤٨)**فما هي؟؟**

جـ- النفس الكلية..

يري أفلوطين أن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده، فكلما قل وجوده قلت وحدته، وكلما زاد وجوده زادت وحدته – علاقة اطرادية– على أن النفس بالإطلاق متكثرة، فيها قوي عدة من الإستدلال والإشتهاء والإدراك مجموعة في وحدة، فالنفس هي التي تدخل الوحدة في الموجودات لكنها ليست هي عين الوحدة، بل هي تشارك فيها، أي تقبلها من فعل موجود آخر. هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية، وهو العقل الكلي الحاوي في ذاته جميع مثل الموجودات. (٤٩)

ولكن ما هي طبيعة هذه النفس؟؟

- **طبيعتها**..

يتحدث أفلوطين عن النفس الكلية في طبيعتها وفي علاقتها بالعقل وبالعالم المحسوس في التاسوعة الرابعة، ويري أن النفس الكلية هي ثالث أقانيم العالم العقلي وأقربها إلى عالم الحس، وهي في جوهرها عدد وصورة كعالم المثل، وهي حياة ونشاط العقل. وهي متحدة بذاتها طوال تأملها العقل، وهي خالدة ومستمرة في الوجود خارج الزمان والمكان وتصدر من العقل.

وهي آخر الكائنات الموجود في العالم المعقول من جهة، وم جهة أخرى هي أول الكائنات الموجود في العالم المحسوس، فهي الإشعاع الخارجي للعقل أو فيضه، ابتدع صورتها وهو ساكن، فشابه بفعله هذا فعل الواحد له. (٥٠) كما يري أنها صورة خالصة تحتوي على كل المبادئ التي ينظم بها هذا العالم – علاقة احتواء – بل هي نظام العالم ذاته. وطبيعتها في هوية تامة مع ذاتها. حيث أنها تخلو من التضارب الذي يقوم بين ملكاتنا المختلفة وكذلك رغباتنا. وبين كل هذه من جهة والعقل من جهة أخرى. فلا تتحكم في النفس الكلية إذن سوي قوة واحدة. ومبدأ واحد على العكس من نفوسنا التي هي دائماً تهب للإضطراب والتردد. (٥١)

والنفس وإن كانت في مركز الوسط بين العقل وبين العالم المحسوس، إلا أن قربها من العقل أشد قربة من العالم المحسوس. أي أنها في صفات أقرب ما يكون إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوها، ولذا نجدها تتصف بالكثرة الموجودة كذلك في العقل وبدرجة أكبر في العالم المحسوس. ولكن هذه الكثرة تجمعها كما هي الحال في العقل وحدة، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة كما هي الحال في العقل.(٥٢)

وينتهي أفلوطين إلى وصف النفس بطبيعتين: فمن **جانبها الداخلي** تتجه إلى أعلى صوب النوس، أما **مظهرها الخارجي** فيهبط إلى عالم الحس الذي تكون خالقة له، ومع هذا لا يري أفلوطين في الطبيعة إلا الخير والجمال. حيث يصفها بالخير ومعبرة عن نظام الأشياء كما ينبغي أن يكون. وهذه تعتبر نظرة صوفية من جانبه.(٥٣)

وقد وضح ذلك قائلاً: "**هناك طبيعتان، طبيعة معقولة، وطبيعة محسوسة، ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة. ولكن من الضروري- وهذه طبيعتها- أن تشارك في الوجود المحسوس. وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رفيعاً من كل الوجوه. إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطي: منها من ذاتها قدر إلهي. ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها.**"(٥٤)

فهى مبدأ حياة وتمتلك الحياة في ذاتها وكأنها جزء من جوهرها الذاتي الذي لا يمكن انتزاعه عنها. وهي تظل متحدة بذاتها طوال تأملها للعقل. وهي مثله نشاط وحياة. وهي في جوهرها عدد وصورة كعالم المثل. وهي دائمة الحركة التي إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل، ولها حركتان:

الأولي: هي تعبير عن رغبتها في الكمال.

والثانية: مضادة للأولى، وما ذلك إلا لكى تلد صورة منها هي الطبيعة في عالم الثبات وهي الإحساس في عالم الحيوان.(٥٥)

ولكن ما هي العلاقة بين النفس والعالمين المعقول والمحسوس؟؟

-النفس الكلية وعلاقة الوسطية بين العالمين.

رأي أفلوطين أن النفس وسط بين العالمين المعقول والمحسوس، فهي لها علاقة اتصال بالمعقول لأنها تصدر عنه وترتد إليه لكي تتأمله أزلاً أبداً. كما أنها لها علاقة اتصال المحسوس لأنها هي التي تقوم بتنظيمه وترتيبه، ولا تختلف هاتان الوظيفتان وحدتهما عن الأخرى إلا في ظاهر الحال فحسب، أما في الواقع فإن النفس لا تنظم إلا لأنها تتأمل، بتأثير يفيض عنها بغير إرادتها، كحالها كمال المهندس الذي يتصور أشكالاً هندسية فإذا بها ترسم من تلقاء نفسها.(٥٦)فيقول:

"إن النفس إذا كانت في العالم العقلي فإنها تتحد بالعقل، وليس بينها وبين العقل شئ متوسط ألبته. وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الأعلى سلكت إلى العقل وإلتزمته توحدت به من غير أن تهلك ذاتها، بل تكون أبين وأصفي وأزكى لأنها هي والعقل يكّونان شيئاً واحداً أو إثنين كنوع ونوع." (٥٧)أما إذا صارت إلى أسفل نجده يقول:

"أما النفس المعروفة بالنفس الكلية، فإنها ليس لها عمل في المقام الأسفل ما دامت لا تنفعل قط شر. فتشاهد بالعرفان الشامل ما يكون تحتها وهي لا تزال مرتبطة بما فوقها دائماً." (٥٨)

-علاقة النفس الكلية بالزمان.

يدّعى أفلوطين أنه يتبع رأي القدماء في شأن الزمان كما قال أفلاطون أنه هو الصورة المتحركة للأبدية. **كيف ذلك؟؟**

إن الأبدية تنسب إلى عالم العقل، أما الزمان فينسب إلى النفس. وحينما كانت النفس موجهة للعالم المحسوس على غرار العالم المعقول وتحركه بحركة تشبه حركة العالم العقلي فإنها تخلق الزمان بحركتها وتخضع حركة العالم لهذا الزمان.

وحينما كان العالم يتحرك في داخل النفس، والنفس تحيط به فهو يتحرك بالتالي في الزمان المتعلق بهذه النفس وكذلك تكون علاقة الزمان بالنفس كعلاقة الأبدية بالوجود. لذا يعرف الزمان بأنه حياة النفس وحركتها بعد ما تغادر السكون التي كانت عليه في عالم العقل، عالم الأبدية، فيكون بذلك صورة متحركة للأبدية، كما قال

أفلاطون في "تيماوس"، لكنه زمان داخلي لا يمكن تصوره خارج النفس كما لا يتصور الأبدية خارج الوجود العقلي، وحركة الزمان لابد أن نتصورها حركة عقلية وليست طبيعية فيزيقية وهي دائرية تعود إلى نفسها باستمرار. (٥٩)

-النفس الكلية وعلاقتها بالعالم المحسوس.

إن النفس هي آخر الموجودات الروحانية. وبعدها يبدأ عالم المادة* الكثيفة المظلمة، وأغلب الظن أن هذا ما شجع أفلوطين على تقسيمه لها قسمين:

العلوى وهو روحاني إلهي، ليس له ذاكرة ولا إحساس ولا تفكير، فحياته دائماً هي حياة التأمل، حيث أنه دائم النظر والمشاهدة للعقل. ومن هذه المشاهدة ينعكس نور هو سر نظام العالم المحسوس.

الأدنى وله علاقة إتصال بجسم العالم، وهو ما أطلق عليه إسم الطبيعة، حيث له القدرة على إدراك ذاته وغيره، وهو الواسطة التي تصل عن طريقها الصور من العالم المعقول إلى العالم المحسوس. (٦٠) وبناء على ذلك فالنفس الكلية لديه تعمل على مستويين هما:

الأول :المستوي الأعلى حين تعمل بوصفها تعبيراً عن العقل.

الثـــاني: المستوي الأدنـى حينمـا تعمـل بوصـفها مبـدأ نشـاط وفاعلية في العالم المحسوس. سواء في مستواه الحيواني أو النباتي أو العناصر الطبيعية، ومركباتها، ويسمي هذا المبدأ بالطبيعة التي تقوم بتوصيل "الأصول البذرية" التي هي مبادئ الأشياء المحسوسة فتشكلها (المادة) بحسب المثل العقلية. وبهذا تحاول النفس الكلية أن تخلق ما تراه وتتأمله في العالم العقلي. فالتأمل والخلق عمليتان مرتبطتان ببعضها –علاقة ارتباط– عند أفلوطين كل الارتباط. والنفس في النهاية هي التي خلقت الحيوانات. وأضفت الحياة على كل ما هو في الأرض أو البحر أو السماء، مع بقائها متجانسة واحدة حاضرة في كل مكان.(٦١)

وعلى هذا فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممتلئة منه مستمتعة به وهي تتعقل، إذ أنها حين تنظر إليه تحصل في باطنها على معانيها. ولكنها من جهة أخرى لها علاقة اتصال بما يأتي بعدها. أو هي التي تلد موجودات أدنى منها. فهي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها، الحيوانات التي تغذيها الأرض والبحر، والتي في الهواء والكواكب الإلهية في السماء، خلقت الشمس والسماء الواسطة. ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبه.(٦٢) أي أن النفس الكلية تحتوي على كل المبادئ التي ينظم

بها هذا العالم – علاقة إحتواء– أي المبادئ البذرية –كما سبق القول– والتي هي أصل نشأت الموجودات. والتي يسميها أحياناً بإسم المبادئ المولدة. وهي تصدر عن العالم المعقول، حيث أنها هي علل الكائنات – علاقة علية– وكذلك علل حركات النفوس وقوانينها. وتوجد في النفس الكلية على هيئة أفكار عقلية. وتكون مهمتها إضفاء الأشكال والصور على الموجودات وهي ما تستمد من العقل. وعلى هذا أصبحت المبادئ البذرية هي وسيلة علاقة الإتصال بين العقل والعالم المحسوس، لأنه حينما كان لا يليق بالعقل أن يتصل بالأشياء المحسوسة كان لابد من وسيط له يقوم بمهمة تطبيق أفكار العقل على العالم المحسوس.(٦٣)

ولكن هل العلاقة بين النفس والعالم المحسوس قد أثر على درجة سعادتها وشقائها أم لا؟؟

يري أفلوطين أن أشكال النفس تأتي من علاقة الاتصال بما هو أدنى وأخس منها. لأنه حينما كانت في العقل لم تكن ذات علاقة مفارقة له، لكن عندما كلَّ بصرها عن النظر إليه خلفته، ثم إتجهت سفلاً إلى الأشياء الحسية البائدة، فكان هذا هو مصدر شقائها وبلائها، وهي تشكل العالم المادي وتنظمه، وفي المرحلة الأقل شأناً من الهيمنة على العالم والتي يطلق عليها أفلوطين إسم الطبيعة

تتصرف النفس كمبدأ كامن للحياة والنمو، منتجة الصور الأدنى أي الأجسام.(٦٤)

ونخلص من هذا إلى أن أفلوطين قد نظم العلاقة بين النفس والعالم المحسوس بحيث تظل النفس الكلية في هوية تامة مع ذاتها. لا يصيبها أدني تأثر من جراء فيضها المستمر لموجودات أدنى منها، أو قيامها بتدبر العالم وتنظيمه. وقد حقق ذلك بتصوره بأن للنفس جانبان، **الأعلى** الذي له علاقة اتصال بعالم المعقولات، **والأدنى** بمثابة أداة للاتصال بالعالم المحسوس. وبهذا تستمر عملية الفيض دونما أية عوائق لأن هناك ما هو أدنى منها وهو الطبيعة.

وهذا يعني أن علاقة النفس الكلية بالعالم ليست مباشرة وإنما تتوسطها الطبيعة لأنها إذا كانت مباشرة لما أمكن القول بأن هناك درجات في الوجود، وبأن هناك مراتب عليا ودنيا فيه، وهذه نقطة هامة عند أفلوطين، بل وعليها تقوم نظريته في وحدة الوجود.(٦٥)

-النفس الكلية وعلاقتها بالنفوس الجزئية.

إن عالم المعقولات لدى أفلوطين لا يسري عليه ما في العالم المحسوس من مقولات الجزء والكل. فالكل فيه كامن في الجزء. وكذلك الشاملة تكمن في كل نفس جزئية، وكما أن العلم في نهاية الأمر واحد، فكذلك النفوس كلها واحدة. وإن كان فيها وجه من أوجه الكثرة ناتج عن ملابستها للأجسام، فإذا تحدثنا عن أفراد وأنواع

مختلفة من النفوس فليكن في الذهن دائماً أن هذه الأفراد والأنواع تفيض كلها من مصدر واحد. [٦٦]وأهم ما يجب الإنتباه إليه في مسألة علاقة النفس الكلية بالأنفس الفردية، أن النفس الكلية هي المنبع الذي صدرت عنه هذه الأنفس الجزئية.

لذا فهي مرتبطة بها ولا يمكن أن تعزي نشأتها إلى مصدر آخر. وحال هذه النفوس كحال العقول فهي مفارقة وغير مفارقة. غير أن تعددها لا يعني خلق أنفس جديدة. وإنما هو نتيجة إنحلال العلاقات التي تربطها بالنفس الكلية، ولتميزها بعد هذا الإنحلال. ولكن هذا لا يقلل من وحدة النفس الكلية،ولا يؤثر فيها، حيث أنها لا تفقد جوهرها،ولا تتبدد، بل تظل محتفظة بذاتها وهي كامنة في كل الأشياء مجتمعة ولا تنفصل عن شئ. [٦٧]

وأيا كان المعني الذي يتم من خلاله تفسير علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية فيجب دائماً تذكر أن لهذه العلاقة شرطين أساسين هما:

- **الأول**، ألا تفقد النفس الكلية ذاتها فيما تنتجه.
- **الثاني**، أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها، وألا تكون مستقلة في نشأتها عنها. [٦٨]فعلاقة النفوس الجزئية بالنفس الكلية أشبه ما تكون بعلاقة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها.

فهي موجود فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم. وجود الأفكار المتباينة في باطن المذهب. أي أنه هنالك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية. وإن كان من الممكن التمييز بين أشياء متعددة. [٦٩]وهذا جميعه من إشراق النفس الكلية على العالم الذي بيّنه في قوله "**فمثلها آنذاك مثل نور موجه نحو الأرض حيث يتوزع على منازل الناس، وهو لا يتجزأ بل يتبقى واحداً لا يناله في ذاته نقصان. أما نفس الكل فتبقى دائماً مشرقة من كلٍ لأنها ليس لها شأن تنزل إليه لا لتنحني على ما تحتها ولا لتتقلب إلى أمور هذا العالم.**" [٧٠]

-العالم العلوى وشرفه.

وضح أفلوطين شرف العالم العلوى قائلاً: "**إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين، وكل من في هذا العالم سمائي، وليس هناك شئ أرضي ألبته. والروحانيون الذين هناك ملائمون للإنس 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.**" [٧١]فالعالم العقلي يتصف بأنه دائم الوجود ليس له ماضي ولا مستقبل بل هو في حاضر دائم فهو عالم الأبدية. فعلي الرغم مما فيه من كثرة إلا أنه

متحد ووحدته قائمة فهو العقل الكلي، وهو الموجود، لأن الفكر وموضوعه شئ واحد. (٧٢) وجميع المعقولات العلاقة بينها مترابطة متضامنة، وتقتضي عقلاً كلياً يحويها ويدرك عملية الترابط. (٧٣)

وعلى هذا يري أفلوطين أن عالم العقل هو نموذج العالم المادي في الحياة الأرضية وكل شئ في عالمنا هذا له وجود هناك، إلا أن الأشياء هناك تكون حية متآلفة في حياة كاملة الأبدية، كما يوضح

أ–التفكير في العلة الأولى. **ب**– التفكير في ذاته. (٧٤)

ويري الباحث من هذا أهمية علاقات الترابط والتضامن والإتصال في العالم المعقول الذي قد بينه أفلوطين في فحوى فلسفته، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على محاولته تحقيق عالم أفضل

من أجل محاولة سمو العالم المحسوس الذي تنتمي إليه إلى نموذج العالم المعقول. وقد بين أهمية علاقة الإتصال قائلاً:

"إن كانت الأشياء هاهنا متصلة بالكل، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة، وأن يكون كل واحد منها متصلاً بنفسه لا تخالف صفاته ذاته، ولا يكون في أماكن شتي، بل في موضع واحد . وهو الذات." (٧٥)

ولكن هل من علاقات أخرى ترفع من شأن هذا العالم؟؟

إتضحت هذه العلاقة في علاقة العناية التي تبين لدى أفلوطين أن الكون بناء حي متقن مترابط الأجزاء، وكلٌ ٌ عضوي متماسك محكم التركيب كل شئ فيه مرتب لغاية، موضوع لغرض، وهكذا تنقلب فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة تؤكد الإنسجام ونظام الخير في الأشياء، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبى. (٧٦)

وقد وضح أفلوطين ذلك في التاسوعتين الثالثة والسادسة، فبين ذلك في التاسوعة الثالثة بقوله: "**إن العناية إذاً، منذ البداية حتى النهاية، تنحدر من علٍ وتوزع لا بتساوٍ وشبه عددي، بل بتساو نسبي فتكون في محل غيرها في محل آخر.**" (٧٧)

وفي موضع آخر من التاسوعة السادسة قال: "**إنا نقول في جزئيات العالم الكلي وفي العالم الكلي أيضاً إن هذه الأمور كلها قائمة على ما كان شأنها أن تقوم عليه. فكانت بُناها المعنوية لم تزل قائمة في مبدعها، ثابتة في انتظام فائق. فأصبح كل ما قام في عالم الروح فوق كل عناية وكل اختيار، وباتت الأمور كلها هناك قائمة في حالة نورانية.**" (٧٨)

وآن التساؤل عن العالم الأدنى وعلاقته بالعالم العلوى؟

٢-العالم الأدنـــي..

-الجدل الهابط والعلاقة بالعالم المحسوس.

يري أفلوطين أن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجة حد يتحرك إليه. فإذا جاء بعده شئ فلا يجئ إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً. ويجب القول أن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ودون ميل، ودون إرادة. وما نتصور حوله في سكونه هو إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن. كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها. وهي ساكنة دائماً (من جهة الماهية في عرف القدماء) ولذا فكل موجود مادام في الوجود، يحدث بالضرورة حوله من ذات ماهيته، شيئاً يتجه إلى الخارج ويتعلق بقدرته الراهنة، هذا الشئ بمثابة صورة الموجود والحادث منه، فالموجود الكامل يلد موضوعاً سرمدياً، موجوداً أدنى منه، لكنه الأعظم بعده، الذي هو العقل الكلي، الذي هو كلمة الواحد فعله وصورته. [٧٩]حتى يتم الفيض إلى النفس الكلية التي تفيض بدورها النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء. أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الخلق والأفعال فناشئة عن حياتها السابقة وأجسامها.

إلا أنه مع ذلك فكل نفس هي مطابقة للقوة الفعالية فيها: فواحدة متحدة الآن بالمعقولات، وأخرى متحدة بالمعرفة، وأخرى بالشوق. وتفيض النفس الكلية الهيولي وأصولاً بذرية تعمل في الهيولى

وتصورها دون علم، هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي، فهو الذي يعطيها للنفس الكلية، فإذا ما تم الإتحاد بالهيولى أوجدت الأشياء التي في الزمان والمكان. (٨٠)

ومن هذا لم يستطع أفلوطين تجاهل العالم المحسوس، فهو حقيقة لابد من وجودها. وإن عده صورة ناقصة وظل للحقيقة، فإنه يحتفظ بشئ مما يسود العالم المعقول من نظام. فالحياة تسري فيه وهو أشبه بالكائن الحي. ومؤلف من أعضاء مختلفة تحييه نفس هي مصدر قوته ونشاطه. وبالتعاون بين جميع الأعضاء يتحقق توافق الجسم كله. وكذلك الحال للكون، فهو كل متناسق يسوده النظام بين جميع الأعضاء لأنه إنعكاس للقوى الإلهية. (٨١)

أي أن هنالك تحقق مجموعة من العلاقات كما يعتقد الباحث، هي:

علاقة المطابقة بين كل نفس والقوة الفعالة فيها.

علاقة المطابقة بين الأصول والمثل في العقل الكلي.

علاقة الاتحاد بين الأصول والهيولي فيتم إيجاد الموجودات.

أي أن تحديد العلاقة ومجالها ونوعها هو الذي يحدد في النهاية كيفية إيجاد الموجودات. **ولكن ما هي صفات هذا العالم؟؟**

- صفاته...

إن صفات العالم المحسوس تجعله في منزلة أدنى من العالم العقلي تقابل العالم المعقول. ففي حين يتصف العالم المعقول بالوحدة والإئتلاف والإتصال بين أجزائه بعضها البعض، فعلي العكس يتصف العالم المحسوس بالصراع والتشتت، والتباعد بين أجزائه أو بالتخارج. الأمر الذي يفترض وجود مبدأ خاص تصدر عنه تلك الصفات، هذا المبدأ هو المادة التي هي سبب التغير والصيرورة المستمرة في الوجود.

لذا يري أن دخول الروح للمادة هو سقوط هذه المادة إلى الظلام وإنعزالها عن المصدر الإلهي للضوء. ولذا فعالم الحواس شرير وغير منطقي، لكن مادامت الروح فيه فإنه يمكن أن يكون إلى حد ما منطقي وجميل. (٨٢) فـ" **العالم الأرضي هو الذي ينفعل، وأما العالم السماوى فإنه يفعل ولا ينفعل. وإنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية ليست فيها فعل عرضي، لأنه فاعل منفعل من فاعل آخر جزئي. فإذا كان الشئ فاعلاً غير منفعل كانت أفاعيله كلها طبيعية. وليس شئ منها عرضياً لأنه إن عرض فيها عرض فلا يكون بغاية الإتفاق والصواب.**" (٨٣)

ومع هذا يوضح أفلوطين أنه إذا كان العالم المحسوس أحسن عالم من الممكن تصوره إلا أن النقص الذي نتوهم وجوده يعتبر أمراً ضرورياً لكمال الوجود كله. ذلك لأن الكل يفترض تنظيم أجزاء غير

متساوية القيمة، فالبطل لا يستطيع القيام بالعمل الفني وحده، بل لابد من اشتراك أفراد ثانويين لكي يكتمل العمل الفني، أيضاً فالشر الفيزيقي شرط ضروري لازم في الوجود. أما الشر الأخلاقي فوجوده أيضاً شرط لوجود الخير. فالرذيلة تظهر الفضيلة كنقيض لها. (٨٤)

ونتيجة لذلك لم يحتقر أفلوطين العالم المحسوس، لكنه رأي أن الطريق إلى مشاهدة الواحد يبدأ من مشاهدة هذا العالم ولا يتسنى للإنسان أن يري الرؤية الحقة حتى يغوص بكليته في هذه الأرض، ويملأ عينيه من هذا الواقع المحسوس. (٨٥)

فما يُري في هذا العالم من حقيقة أو كمال إنما هو إنعكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه. ومعني هذا أن العالم ليس شراً كله، بل فيه أطياف من الخير. فلئن ندد أفلوطين بالعالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة. وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه. (٨٦)

حيث راي أن كل ما هو جميل هو موضوع الحواس عندما تجعل منه الشكل المثالي. ومن ثم فإن العالم جميل لأنه على الرغم من أنه أدنى إلا أنه يتخلله وتحل فيه الذات الإلهية. (٨٧)

-العلاقة بين الموجودات في العالم المحسوس.

رأي أفلوطين أنه حينما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت العلاقة بينها هي الترابط والمطابقة.

ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان لبعضها علاقات مع بعض، وأمكن التنبؤ بهذه لتلك (أي العلاقات المتبادلة) فالأشياء المتشابهة بينها علاقة توافق، والأشياء المتضادة بينها علاقة تنافر. المحبة والكراهية، أي التجاذب والتدافع يعملان في الكون. وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة التي تساهم في وحدة الكون. (٨٨)

وهذا التوافق يوضحه في قوله: "**فإنما العالم الروحاني عقل فقط، ولن تجد عالماً آخر يكون عقلاً فقط وإذا كان عالماً آخر، وجب أن يكون بعد الملأ الأعلى مقاماً، ولا يكون عقلاً كما أنه لا يكون هيولى مهما يكن نوعها، فيغدو شيئاً لا تناسق فيه، فالوجه إذن أن يكون مزيجاً . على تأليفه يتضافر الهيولى والعقل.**" (٨٩)

وأيضاً قوله:"**إن العالم الحى والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازم للآخر، وذلك أن العالم العقلي حدث للعالم الحسي، والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسى، والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي.**"(٩٠) وعلى هذا فقد تعددت العلاقات على هذا الوجه:

علاقة الوحدة...

رجع أفلوطين إلى فكرة الرواقية في أن منزلة الشئ في الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه. حيث أن درجات الوحدة

متدرجة ومختلفة فمن الوحدات العضوية إلى وحدة العلم إلى التدرج من الوحدة في الجسمانيات إلى الوحدة في الروحانيات. حيث إن كل وحدة تفترض فوقها وحدة أشد إكتمالاً فمثلاً: إئتلاف أجزاء الجسم الحي تفترض وجود وحدة أعلى هي وحدة النفس، ووحدة النظريات العلمية تفترض وحدة العقل الذي يدركها التي تنتهي في آخر الأمر إلى المبدأ الواحد الأقصى المطلق الذي هو أساس وحدة كل شئ ووجود وكل شئ وبغيره تتشتت الأشياء. (٩١)

وهذه الوحدة هي أثر علاقة العناية من قبل الواحد بين جميع أجزاء الكون التي بيّنها بقوله: "**مادام العالم أثراً وبالروح وجوده وقوامه أبداً ودوماً. وهاك الوجه في الأمر: إن حقيقة الروح والوجود وإنما هي العالم حقاً وأولاً. وهذا العالم لا يخرج من ذاته ليمتد كماً، و لا يضعفه تقسيم وليس فيه نقصان، ولا يتحول إلى أجزاء مادام الجزء فيه لا يميز عن الكل، بل إن حياته هي الحياة كلها، وهو الروح كله**". (٩٢)

-علاقة الجذب بين الأشياء.

بيّن أفلوطين أيضاً علاقة الجذب بين الأشياء بقوله: "**فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض، وتجذب بعض الأشياء إلى بعض. وإنما يجذب**

الشئ الشئ إليه من أجل المحبة الغريزية. وقد يوجد في الأشياء شئ يجمع بين النفس والنفس." (٩٣)

علاقة الإتصال بين أجزاء العالم.

بيّن أفلوطين أيضاً هذه العلاقة بقوله: **"كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل بعضها ببعض فيكون العالم كالشئ الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون إذا علمت ما العالم، علمت لم هو، وذلك أن كل جزئ منه مضاف إلى الكل فلا تراه كأنه جزء، لكنك تراه كالكل."** (٩٤)

وينتهي من هذا إلى تحقيق الخير للكون وككل الذي وضحه بقوله: **"إن لكل جزء من أجزاء العالم الكلي فطرته وأوضاعه، فيساهم وهو على هذه الحال، في سبيل الكل وخيره، فينفعل ويفعل أفعاله".** (٩٥)

ومن هذا يتضح أهمية العلاقة بين الموجودات في العالم الأدني وكذلك بين العالمين لتحقيق التناسق والإنسجام بين عناصر الكون ككل.

ويتساءل الباحث: إن كانت هذه هي نظرة أفلوطين لمفهوم العلاقة في الوجود والعام، فما هي إذن نظرته للوجود الخاص (الإنسان) للكشف عن محتوي العلاقة في هذا المجال؟؟

ثانياً: العلاقة بين النفس والبدن.

يري أفلوطين أن النفس كانت تحيا من قبل حياة أبدية كاملة، ثم هبطت من هذا العالم المعقول الشريف إلى العالم الأرض المادي لكي تتفضل عليه بالخير. حيث أن من شأن الأعلى أن يميل بذاته إلى الأدنى (ليفيض عليه ويمحضه طبيعته) وهذا هو قانون الأشياء بحسب أفلوطين المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه. وعلى هذا نظر إلى النفس الإنسانية على أنها جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج إلى بدن يحل فيه أو يتوقف وجوده عليه. وإن كانت النفس تحل في البدن فيعتبر ذلك أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها. فضلاً عن أنها تحل فيه إلى أجل مسمي ثم تغادره إلى عالمها السامي حيث الخلود والبقاء الدائم. [٩٦] لأن الجسم يمثل لها كما قال في التاسوعة الرابعة: "**لقد قيل إنها تقاسي الشر والعذاب في البدن، وأنها أصبحت فيه عرضة للغم والشهوة والمخاوف وغيرها من أنواع الشرور فالجسم لها قيد وقبر والعالم كهف ومغارة.**" [٩٧]

ولكن ما هو الفرق بينها وبين العقل في صميم علاقتها بالبدن؟؟

-علاقة النفس بالعقل.

يري أفلوطين أن النفس ذات طبيعة مزدوجة، فهي لا منقسمة لاتصالها بالعقل. ومنقسمة لإتصالها بالبدن. ومعني هذا الانقسام

أنها توجد في كل جزء من أجزاء البدن. بينما يعني عدم الإنقسام وجودها كلٌ ' في جميع الأجزاء. وفي كل جزء معين من أجزاء البدن. ونتيجة لهذا فإن جميع الأشياء التي تستطيع أن تشترك مع النفس معها بالعقل، وبمبدأ واحد فقط، حيث يحصل كل منها على قوة مختلفة. ولو أن النفس الكلية موجودة بأكملها في نفس الإنسان إلا أنها لا تصبح نقية بأكملها بالنسبة له. كما يختلف أيضاً النبات والحيوان عن الإنسان في نصيبهم للنفس الكلية.(٩٨)

وقد اتضح لديه الفارق بين النفس والعقل في الآتي:

١- أنها متحركة وهو ساكن لا يتحرك. فالحركة هي السمة المميزة للنفس لدى أفلوطين.

٢- النفس معلولة، وعلتها العقل الذي أبدع صورتها. أما العقل فقد أبدع هويته الواحد.

٣- العقل غير قابل للإنقسام، أما النفس فقد تحافظ على وحدتها وتبقي في العقل، لكنها لديها القدرة على الإنسجام (الوحدة) مع العالم المحسوس. لذا فهى تتحلل وتشغل مركز متوسط.

٤- ينحصر نشاط العقل في المجال الروحاني الخالد، أما النفس فيمكن أن تتصل بالعالم المحسوس الفاني.

٥- إن النفس من فيض العقل، فهو فيض جوهر إلهي شريف، أما النفس فتنتج حينما هو الحس والطبيعة بما فيها من نبات وحيوان. [٩٩] **إذن فما هي مستوياتها ؟؟**

- مستويات النفس.

لا يري أفلوطين فارقاً كبيراً بين ماهية النفس الإنسانية وماهية النفس الكلية. فكما أن للنفس الكلية مستويان، **الأعلى** يتحد بالعقل، **والأدنى** هو أقرب إلى مبدأ الحياة في الطبيعة الحيوانية والنباتية وأيضاً المعادن. فكذلك النفس الإنسانية لها مستويان هما:

الأعلى هو الجوهر الروحاني الخالد الذي يمكن له تحقيق علاقة إتصال بالعقل الكلي والإتحاد بالواحد ويقوم بعمليات التفكير الإستدلالي أثناء الحياة الأرضية الحسية لدى الأفراد.

الأدنى وهو مبدأ القوى غير العاقلة في الإنسان. [١٠٠]

والجوهر الأول يقوم بمهمتين هما:

الأولى، يقوم بعمليات التفكير الإستدلالي أثناء الحياة الأرضية.

الثانية، يمكن له أن يتصل بالعقل الكلي ويتحد بالواحد.

أما المستوي الثاني فيتمثل في قوى التغذى والنمو والإحساس والنزوع والشهوة. [١٠١] ولذا اتضح لديه: **علاقات متعددة. فما هي؟؟**

علاقة الإحتواء.

إن كل محاول لتصور العلاقة بين النفس والجسم على أساس(إحتواء) الجسم على النفس بأية صورة هي محاولة فاشلة منذ البداية.لذا يتجاوز أفلوطين إلى جانب الرأي الأفلاطوني القائل بأن البدن بالأحرى هو الذي يوجد في النفس فالنفس هي الحد الأسبق على الجسم.

والأكثر منه إتساعاً لأن فيها جزءاً لا يختلط بالجسم على الإطلاق. لهذا لم يكن إرتباطها بالجسم إرتباطاً يعتمد عليه، بل هو الذي يعتمد عليها، وهو الذي يمكن أن يقال عنه إنه داخل فيها بمعني معين.[١٠٢] فوجود النفس في البدن لديه ليس وجوداً مكانياً، فليست النفس في البدن، وإنما هي التي تحوى البدن، وعلى ذلك فهي ليست بالضرورة سجينة للجسم، ولكنه يمكن أن يكون كذلك (سجناً لها) إذا ركزت الأشياء الجزئية الموجودة في العالم، ونست منبعها وقدرها.[١٠٣]

روحانية النفس.

رأي أفلوطين أن النفس الإنسانية روحانية خالدة وهي ليست مادية كما يتصورها الرواقيون، ولا فانية كما يقول الأبيقوريون، وليست صورة مضافة للبدن كما يقول أرسطو، بل هى جوهر روحانى غير مخلوق ولا يسري عليه العدم، ويري أن نصيبها من الروحانية

يختلف بحسب علاقتي الإتصال أو الإنعزال عن النفس والكلية.[١٠٤] وقد رأي أن أصل شقاء النفس هو البدن، لذا يري أنه لن يقر لها قرار حتى تتخلص منه وتعود إلى مصدرها الأول. ولكنها لن تصل إلى ذلك مرة واحدة، بل لابد لها أولاً من التحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح. إلى أن يتدرج الفرد في مقامات السلوك، حتى يبلغ مبلغ الفناء ويصبح الكل في الكل في فناء، وتنطمس معالم الأشياء، وتنمحي صورها وحدودها، غير أن المحو يعقبه صحو، والفناء يعقبه بقاء. لكنه بقاء في الإله وصحو في هويته المطلقة.[١٠٥]

-علاقة الأفعال بالعالم الخارجي.

نظر أفلوطين إلى العالم فوجد أن هناك ثلاث خطوات محددة والتي فيها تم الخلق من الإله وهي: "النفس– الروح– المادة" فالنفس هي صورة اللإله الواحد التي تحمل في ذاتها مبدأ الإزدواجية، بالنسبة لكل الأشياء المفكرة. وحتى إدراك النفس يتضمن التعارض بين الفاعل والمفعول، بين الفكر ونشاطه، وبين الفكر ومحتواه. والنفس تستمد مصدرها من الإله وهي متحدة معه ولها علاقة مترابطة، كما أنها وظيفة التفكير.[١٠٦]

أما الروح منها نفس العلاقة بالنسبة للنفس تماماً. كما أن للنفس علاقة بالإله. وبما أنها تقف على حدود عالم الحس، فهناك

إزدواجية فيها (وحدة وإنقسام- الأرواح العليا والأدني) وهذه الإزدواجية تم معرفتها في المقام الأول من خلال علاقة العالم بالروح.[١٠٧] وتماماً كما يخبو الضوء تدريجياً إلى ظلام، فإن الجوهر الإلهي سوف ينتهي أخيراً ليحل في المادة، ويعتبر أفلوطين المادة بأنها ليس لها أي استقلال ميتافيزيقي في علاقتها مع الإله. [١٠٨]

ولكن هل للكواكب دخل فى الرذائل؟؟

إننا إذا اعتبرنا النفس في ذاتها وفي علاقتها بالجسم قلنا أنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب! أما إذا اتحدت بالجسم فقد صارت جزءاً من الطبيعة وعبدة للقدر الذي تساهم فيه الكواكب. ويصل من ذلك إلى أن ليس نظام العالم موجوداً بذاته، لكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل، فليس للفضيلة سيد، وهي تدخل أفعالها في نسيج الكون؛ لأن المحسوسات تابعة للمعقولات.[١٠٩]

وعلى هذا رأي أفلوطين أن النفس ليست شريرة بذاتها، لكن وجزئها العاقل مضطرب، لذا تمنعه الأهواء أيضاً من رؤية الحق والخير. وتميل نحو المادة. وإذن فالنفس الكاملة هي دائماً مفارقة لا تقارب ذلك الشئ الرديء الذي هو المادة. فللشر وجود ذاتي، لكنه ليس إلهاً أو نفساً. وإنما هو المادة. والشر الذي في النفس إنما يأتي من إتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في

نظام العالم لأنها آخر الضرورات، وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق كان الشر ضرورياً في العالم كذلك. (١١٠)

ولكن هل بناءً على هذا تكون النفس مذمومة أو خسيسة؟؟

بيّن أفلوطين عدم ذم النفس في التاسوعة الرابعة قائلاً: "**إن الخير للنفس هو أن تكون في العالم الروحاني، لكنها لابد لها من أن تشارك العالم الحسي في كيانه مادامت صاحبة طبيعة من نوع طبيعتها، فيجب ألا تذم لأنها ليست من المقام الأشرف في كل جوانبها . إنها مستوية في الوسط بين عالم الأشياء.**" (١١١)

وأيضاً قال: "**والنفس إذاً كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف، وإذا كانت في العالم السفلي كانت أخس وأدنى، من أجل الجسم الذي صارت فيه. والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم العقلي، فلابد لها أن تنال من العالم الحسي شيئاً وتصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي. فلا ينبغي أن تذم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً.**" (١١٢)

وعلى هذا يتضح مفهوم العلاقة بين النفس والبدن من أجل اكتمال الغاية التي يرمي إليها فيلسوفنا وهي تحقيق الإنسجام كعلاقة وكغاية بين جميع عناصر الوجود، سواء الوجود العام أم الوجود الخاص.

ولكن هل تم الوصول للعالم الآخر، عالم الألوهية لدى أفلوطين عن طريق جدلي، أم كان له طريقاً خاصاً به وحده، يبين مدى استقلالية أفلوطين عن السابقين عليه؟؟

ثالثاً: العلاقة المعرفية لدى أفلوطين

إتضح لدى فيلسوفنا أن العلاقة بين المخلوق الأول أو بين الحادث والأول هي علاقة تنحصر في أن يكون الحادث محمولاً أو متعلقاً في وجوده بالأول وفكرة الحمل والتعلق يجب أن ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية. وإنما المقصود بها هو استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ، وإنما عن طريق التأثر فحسب: فالحادث في حالة تأثر بقوة المحدث.[١١٣] وقد إستطاع أفلوطين ربما لأول مرة في تاريخ الفكر البشري أن يخرج من هذا العالم، وتجربته التي توصف بالإنجذاب أو الوجد في معناها هي (الخروج من) لكن خروجه هذا لم يكن إلا من أجل الإنجذاب إليك بكليته. فهو لم يخرج منه إلا ليعود إليه وبهذا استطاع أن يحب العالم، ويقترب من سره، ويري مواطن الجمال فيه بعين جديدة لا تغيب عنها الدهشة، فهو لم يرتفع فوق العالم إلا لكي يغوص فيه إلى الأعماق.[١١٤]

فما هي إذن مراحل وصوله إلى الإله؟؟

- مراحل الوصول إلى الإله.

نفي علاقتي الحس والعقل.

إن المعرفة لدى أفلوطين تبدأ من الذات وتنتهي إلى الإله دون أن تمر بالعالم المحسوس، هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شئ. لذا فالواجب على الإنسان هو أن ينطوي على نفسه ويسد كافة المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي، لأنها منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب. فلا يجوز الاستسلام لها والتصديق بها. فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون إليها وحده لأنه مهما كانت درجته فهو لا يوصل إلى اليقين. فالواجب على الفرد هو التخلص من هذا الحس، لكي ينتهي إلى الوحدة والسكينة.(١١٥) حيث ينبغي على الإنسان في سلوكه نحو الإله أن يتخلص من كل ما هو حسي متغير لكي يصل إلى المعقول الثابت والساكن. وعليه أن يتخلص من درجة وسطى من درجات التفكير وهى درجة النظر العقلى التى تتوسط بين الواحد والمحسوسات.(١١٦) فكما أن الإحساس لا قيمة له لديه هو وشيعته، فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها أيضاً. وإنما تعود القيمة الحقيقية إلى التجربة الصوفية. والكشف والذوق والإشراق. **لماذا؟** حيث يتم إرتفاع علاقة التعارض بين الذات والموضوع، وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً، بل اتحاداً بالمعروف وتحققاً بهويته. فالإنسان في هذه الحالة

لا يشاهد الأول (الإله) منفصلاً عن ذاته، بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها. وهذه المشاهدة لا تكون عن طريق العقل، وإنما تكون بالذوق والكشف والإشراق.(١١٧) ونتيجة لذلك يري أن النفس إذا إنعكست على نفسها وتخلصت تماماً مما هو غريب عنها، ترقت في مجال المعرفة، وبلغت بذلك درجة الإتصال المباشر بالحقيقة القصوى عن طريق التجربة الصوفية والتي هي حالة الوجد أسمي درجات المعرفة الأفلوطينية، خاصة وأن الإدراك الحسي والتفكير الاستدلالي وجميع أفكارنا العادية هي لديه أشياء غريبة على النفس.(١١٨) يتبع ذلك علاقة أخرى هى التطهير. **كيف ذلك؟؟**

علاقة التطهير..

أدرك أفلوطين ضرورة تحرير الروح من الجسد وتطهيرها من الحواس*، بمعني آخر الإبتعاد عن كل ما هو مادي، وكل هذا يعتبر من وجهة نظر أفلوطين وظيفة أخلاقية أساسية.(١١٩) والهدف من الطهارة هو الوصول إلى الواحد وتنظيم الفضائل والإرتقاء إلى داخل العقل والإستقرار داخله. وبجميع هذه الطرق يصبح الإنسان بالنسبة لذاته ولكل شئ آخر ناظراً ومنظوراً في نفس الوقت، متطابق مع الوجود بأكمله.(١٢٠) وقد تحدث عن ذلك في التاسوعة الثالثة بقوله: "**ألا إن التطهير يعني أنها تترك على حيالها ولا تتصل بما يختلف**

عنها، أو ألا تنظر إلى غيرها وتحصل فيها الآراء الغريبة عنها مهما يكن نوع هذه الآراء أو يعني التطهر إلى النفس أيضاً أنها لا تنظر إلى آثار الانفعالات كما ذكرنا، فتنطلق منها لتحدث انفعالات أخرى... فالتطهير في حق الأصل المنفعل من النفس هو أن ينقض هذا الأصل عنه تخيلاته السخيفة، فلا يعود إلى مشاهدتها، والانعزال هو ألا يفرط في الميل إلى الأسافل، وفي تصوره لها."[١٢١] وأيضاً وضح في التاسوعة السادسة ذلك فقال: "ينبغي له إذاً أن يصبح روحاً وأن يسلم نفسه للروح ويثبتها فيه، حتى إذا تيقظت، تتلقى ما يشاهد الروح، فبالروح يشاهد الواحد، ويجب ألا يلحق بشئ من الإحساس أو يتلقى ما قد يرد من الإحساس إليه."[١٢٢] والنفس جديرة بأن تترقى وتصل إلى الإله حيث قال: "هذا ومادامت النفس كذلك شيئاً شريفاً وإلهياً، فتوكل عليها، وهي من هذا الطراز، في سيرك إلى الإله، وارتق إليه معتصماً بحبلها .فإنك، وأيم الحق لن تبرح بعيداً وليس بينك وبينه أوساط كثيرة، ثم اقبض على ما هو الأرفع ربانية في هذه الأمر الرباني على الجانب من النفس الذي تجاور به الملأ الأعلى."[١٢٣] ويتبع هذا أيضاً علاقة أخرى. فما هي؟؟

علاقة الاتحاد..

في الوقت الذي كانت الإمبراطورية الرومانية في حالة يرثي لها، حيث كانت تعاني من الطاعون وهجمات البربر للسلب والنهب، وجيشها الذي لا يقوي على شئ سوي اغتيال قادته، حيث كانت الحضارة فعلاً على حافة الهاوية، لكن أفلوطين تجاهل تلك التفاهات الدنيوية، لأنه إكتشف أنه بالنظر إلى الداخل يمكنه أن يتحقق التوحد مع الإله. [١٢٤]فقد كانت مشكلة الفلسفة الدينية لمدرسة الإسكندرية هي نفسها بالنسبة للفلسفة الهيللينستية أو اليونانية أو الدينية. ومع تطور الفكر القديم، فإن التأمل الروحي كان له مكانته، وخلق رغبة شديدة لإدراك جوهر الإله مع النشاط الداخلي للروح، بمعني آخر أن يتوحد الفرد منا مع هذا الجوهر[١٢٥] **كيف ؟؟**

يرى أفلوطين أن الإله لا يوصف ولا يعرف، لأنه إذا تم ذلك، فما هذا إلا تقيد لما ليس له حد ولا قيود، وكل ما يمكن قوله هو أنه موجود ويمكن للفرد معرفته من خلال توحد الروح والإله في تجربة صوفية. هذه المسحة الصوفية للإله، أو هذه اللحظة التي يجيئنا فيها رؤيا، هي أسمى لحظات الحياة على الإطلاق.[١٢٦] ولذا رأي أنه يجب على النفس أن تكون خالية من كل صورة لكيلا يمنعها أي مانع من أن تمتلئ وتستنير بالوجود الأول، لذا يجب أن تعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل جميع

الأشياء، حتى نجهل كوننا نحن الذين نتأمل. فيتم بذلك علاقة الإتحادية، ثم لنذهب للآخرين ونحدثهم عن ماهية هذا الإتحاد. أو لنمكث في هذا المكان الذي تم فيه الاتحاد. حيث أن هذا هو حال مَنْ أدمن التأمل.(١٢٧) أي أن هناك علاقتين: **أحدهما** تتعلق بالعالم المحسوس وهى الاعتزال عنه، **والأخرى** تتعلق بالأول وهى الإتحادية، وينتج عن ذلك أيضاً نتيجتين: **أحدهما** الهبوط للآخرين (العالم المحسوس) وتحديثهم عن كيفية الاتحاد وماهيته، **والأخرى** المكوث في نفس المكان وعدم تركه. **ولكن ما هي طبيعة هذه العلاقة؟؟**

إن علاقة إتصال النفس بالواحد لدى أفلوطين لا يتم بحدس عقلي. من حيث أن المعين هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك. والواحد غير معين، فالإتصال بالواحد ضرب من (التماس) لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل. وهو نادر أيضاً عندهم.(١٢٨)

فيقول: "**ينبغي أن ترتقى إلى المبدأ الباطن فينا، وأن تصير موجوداً واحداً بدل أن تكون موجودات عدة، إذا أردنا أن نتأمل المبدأ الواحد.**"(١٢٩) فالإنسان الحق هو الذي يسمو بفكره للوصول إلى علاقة الاتحاد الكامل والإتصال التام مع الذات الإلهية. ومع هذا ينسي نفسه، وكذلك العالم من حوله، ويصبح متوحداً مع الإله في لحظات التجلي

والتوحد. [١٣٠] **وفي ظل هذا يتعرض المرء لحالات الجذب فما هو المقصود بهذه العلاقة؟؟**

علاقة الجذب..

رأى أفلوطين أن النفس الإنسانية بعد سقوطها إلى العالم المحسوس، تحاول جاهدة أن تعود إلى موطنها الأصلي، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تسعي بكافة الوسائل الممكنة للتخلص من العلاقات المادية والحياة الحسية، ويوجهها إلى التأمل العقلي، غير أن أسمي طرق الطهارة وأدناها إلى السعادة القصوى هو طريق الجذب أو الإتصال الصوفي. [١٣١] الذي يتضح في ثلاث مظاهر هي:

١-**مظهر طبيعي:** يتجلى على هيئة تمشية مصحوبة ببطء في عملية التنفس وسرعة في الدورة الدموية وأحياناً بفقدان كامل للوعي.

٢- **مظهر سيكولوجي:** وهو التركيز الكامل للإنتباه على شئ واحد، لذا فهو أعمق صور التأمل*، ويتجلى الفرق بين الجذب والتأمل في أنه بالرغم من أن الإرادة تلعب دوراً في أحداث الجذب فهي لا تستطيع إيقافها.

٣- **مظهر صوفي:** وهو إدراك قوى للعلو. [١٣٢] هذا الطريق إذن يصعد من درجته الدنيا وهي الجسد، إلى درجته

العليا وهو العقل، ولكن الدرجتين مازالتا في دائرة العالم.

ومن هذا المنطلق تبدأ القفزة لدى أفلوطين، حيث عندما يصل التفكير إلى الدرجة الأخيرة فإنه يثب إلى ما يخرج عن حدود العالم أو يعلو عليهن أي الواحد المطلق، أو ما يسمي بالعلو أو بالعالي– (الترانسندس). أي أن الحركة، تستند إلى عالم الأشياء كي ترتفع غلى عالم أعلى. (١٣٣) فما هو حال النفس إذن في هذا المقام؟؟

يبين ذلك أفلوطين بقوله: "**إن النفس إذا صارت في ذلك المكان العقلي إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بـــذلك العالم الشريف،إلا أنه لا يكون هناك شئ يضطرها أن تفعل وتقول، لأنها إنما تري الأشياء التي هناك عياناً فلا تحتاج إلى أن تقول، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم، بل إنما يليق بهذا العالم.**" (١٣٤) ويتبع مرحلة الصعود مرحلة أخرى وهي الهبوط، حيث يوضحها بقوله: "**كثيراً ما أتيقظ لذاتي تاركاً جسمي جانباً، وإذا غبت عن كل ما عداي أري في أعماق ذاتي جمالاً يقع أقصي حدود البهاء، وعندئذ أكون على يقين من أن أنتمي إلى مجال أرفع فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي حيث أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي، أتساءل كيف يتم**

هذا الهبوط الحالي، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لي وإن كانت في جسم."[١٣٥]وعلى هذا يتضح حال العاشقين بقوله: "**أما عشاق الوحدة، وهو كُثُر، فإنهم يعشقونها كلاً ويحصلونها كلاً، ماداموا على هذا الحال إذا توافرت لهم. فإن الكل هو الذي كان المعشوق. وكيف لا يكفل لكل شئ كفايته، مادام هو باقياً؟ فإن فيه الكفاية لأنه باق، ولأن الحس وهو الكل، لكل شئ من الأشياء؟؟**"[١٣٦] وينهي حديثه بقوله:"**وتلك هي حياة الأرباب والربانيين وأهل السعادة، الإنعتاق من الدنيويات والعزوف عنها، وفرار كل منا وحده، إلى الواحد وحده.**"[١٣٧]وبذلك يكون أفلوطين قد أتم دعائم مفهوم العلاقة من الجانب الأكسيولوجي ارتباطاً بالجانب المعرفي، ليقدم مفهوماً جديداً بين الفرد والإله به مسحة صوفية تدعم العلاقة الإيمانية بين البشر والإله. من أجل تحقيق التكامل والإنسجام الداخلي والخارجي. وعلى هذا تبين من فلسفة أفلوطين أنها تتسم بطابعين هما:

-**الذاتيـة**، وهو تقوم لديه على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي عن طريقه يصل الإنسان إلى الفناء في الوحدة الإلهية، وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يتحد بالواحد.

- **الموضـوعية**، وهـي تقـوم علـى أسـاس إنكـار كـل قيمـة للعـالم الخـارجي، حيـث إن كـل مـا هـو متنـاه وكـل موجـود مـاخلا الإلـه متنـاه زائـل. وبالتـالي لا قيمـة لـه، لـذا فـلا داعـي لـدى أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه.[١٣٨] ففلسفته أضحت وصف لطريقين هما:

الأول : هابط تدريجياً من الواحد أو الخير إلـى العقل الكلـي الذي يحـوي المثـل إلـى الـنفس بأنواعهـا المختلفـة إلـى أدنـى الخصـائص (الأجسـام المحسوسـة) وهـي محاولـة جـادة منـه لبنـاء مـذهب ميتافيزيقي في الوجود.

الثـاني: صـاعد، يصـف فيـه صـعود النفس إلـى الخير المطلق واتحادها بـه، فيكـون بـذلك متحـدثاً عـن تجربـة الإتصـال أو الجـذب الصـوفي.[١٣٩]وكـان مـن جـراء هـذا أثـره علـى مَنْ جـاء بعـده، فمـن المعلوم أن أفلوطين هو الجسر العظـيم الـذي انتقلـت عليـه الفلسفة اليونانيـة إلـى الفلسفة المسيحية والإسـلامية فـي العصـور الوسـطي، وكـان اتجاهـه إلـى البـاطن هـو الخطـوة الحاسـمة علـى طريـق التصوف، فقد كانت تأملاته في العلاقة بين العقل وبين الفكرة هي التـي جعلتـه يضـع المُثل الأفلاطونيـة فـي العقل، ويمهـد بـذلك للفكرة

السائدة في العصور الوسطي عن (العقل الإلهي) التي أدت في العصور الحديثة على يد "ديكارت" إلى تصورها عن (العقل الإنساني) الذي مازال يتحكم في العالم ويسيطر عليه.[١٤٠]وبهذا تمثل فلسفة أفلوطين همزة الوصل بين نهاية حضارة وبداية حضارة. فقد كانت من جهة تمثل شيخوخة الفكر الإغريقي، ففيها حديث عن العالم الآخر، وإذا كانت المدارس الرواقية والأبيقورية والشكاك قد قدمت ألواناً من العلاج لعقول مكدودة ونفوس مرهفة، فإن مدرسة أفلوطين لم تنح الميتافيزيقا جانباً كما فعلت تلك المدارس، لكنها قدمت العلاج في صورة ميتافيزيقا جديدة تعد الإنسان فيها للأجل المحتوم بحديثها عن الجذب والإتصال والخلاص من العالم الأرضي، فكانت بذلك نذير حضارة الإغريق.[١٤١]وعلى هذا فتكون فلسفة أفلوطين من أسمي الفلسفات التي عبرت عن علاقة كان له السبق في تحديدها، وهي العلاقة بين البشر والإله، ولكن في صميم تجربة روحية صرفة وهي تجربة الزهد والعزوف عن الدنيا للوصول إلى الحقيقة الأسمى ألا وهي "الألوهية الحقة"

حواشى الفصل الرابع

(١) د. أحمد محمود صبحى: فلسفة الحضارة- الحضارة ألإغريقية- الجزء الأول- ص٢١٦

(٢) أفلوطين:"صوان الحكمة" مخطوط كوبريلي رقم ٩٠٢- ضمن كتاب د.عبدارحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- دار النهضة العربية- الطبعة الثانية- القاهرة - ١٩٦٦- ص١٩٥.

(٣) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- منشورات عويدات- الطبعة الثالثة- بيروت - باريس- ١٩٨٨م - ص٢١٨، ٢١٩.

- الأقنوم: كلمة تعني كل موضوع موجود، سواء كان هذا الموضوع متعيناً أم لا، وكلمة ماهية أو جوهر ousia تعني هي الأخرى موضوعاً موجوداً أقنوماً، ولكنه موضوع متعين بمحمولات موجبة وذو صورة.

(٤) راجع:إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية- ص٢٤٧.

(٥) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني- أرسطو والمدارس المتأخرة- ص٣٢٨، ٣٢٩.

(٦) انظر د / محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكرالفلسفي . ج٢ ارسطو والمدارس المتأخرة . ص ٣٢٥ : ٣٢٧

(٧) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٣٩.

(٨) أفلوطين: التاسوعة الخامسة- نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني- د.فريد جبر- مراجعة د. جيرار جهامى، د. سميح دغيم- مكتبة لبنان- الطبعة ألأولى- بيروت- لبنان- ١٩٩٧م- الفصل الرابع- فقرة-١-١-٥- ص٤٥٧

(٩) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني- ص١٧١، ١٧٢

(١٠) Brook Noel Moore, Kennethe Bruder, The power of ideas,- p.53.

(١١)د. عبدالغفار مكاوى: مدرسة الحكمة - ص٤٩.

(١٢)د. محمد على أبو ريان:تاريخ الفكر الفلسفي-الجزء الثاني-أرسطو والمدارس المتأخرة - ص٣٣٤.

(١٣)أفلوطين: التاسوعة السادسة- المقالة التاسعة- ضمن المرجع السابق- ص٤٠٣.

(١٤)د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٣٠

(١٥)د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني- ص١٧٨، ١٧٩.

(١٦) نفس المرجع: ص١٧٣

(١٧)د. عبدالغفار مكاوى: مدرسة الحكمة- ص٥٠، ٥١.

(١٨)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٤١.

(١٩)د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني- ص١٧٥، ١٧٦.
(٢٠)د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٣٢.

(٢١)د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني- ص١٧٥، ١٧٦.

(٢٢)نفس المرجع: ص٢٣٢

(٢٣)نفس المرجع: ص٢٣١.

(٢٤)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة – ١٩٩١م – ص٢٤٤.

(٢٥)نفس المرجع: ص٢٦٤، ٢٦٥.

(٢٦)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٢.

(٢٧) – Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- pp.369-370.

(٢٨)أميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية – ص٢٤٧، ٢٤٨

(٢٩) د.محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليوناينة- ص٢٣٦.
(٣٠)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الأول- ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٦.
(٣١)(١) د.محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليوناينة- ص٢٣٤، ٢٣٥.

(٣٢)أفلوطين: التاسوعة الخامسة- ترجمة د.فريد جبر- الفصل الثاني – فقرة-٢-٢٥-٣٠- ص٤٣٧.

(٣٣)د.عبدالرحمن بدوى: خريق الفكر اليوناني- ص١٨٢.
(٣٤)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الخامس- ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٦٨.
(٣٥)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٤٠، ٢٤١.
(٣٦)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر العاشر- ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص١٣٤.
(٣٧)أفلوطين: التاسوعة الخامسة- المقالة الأولي- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة- ص١٥٥، ١٥٦.

(٣٨)د. عبدالرحمن بدوى : خريف الفكر اليوناني- ص١٥٥، ١٥٦.

(٣٩)د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق – ص٢٧٢، ٢٧٣.
(٤٠)أفلوطين: التاسوعة الخامسة- المقالة الأولى- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني- أرسطو والمدارس المتأخرة- ص٣٩٧.
(٤١)براتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ترجمة د. فؤاد زكريا- ص٢٢٨.
(٤٢)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٢.
(٤٣)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الخامس – ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٧٠.
(٤٤)أفلوطين: التاسوعة السادسة- المقالة التاسعة- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني- أرسطو والمدارس المتأخرة- ص٤٠٩، ٤١٠.
(٤٥)د.عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني- ص١٨٨.
(٤٦)نفس المرجع: ص١٨٧.
(٤٧)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٣، ٤٤٤.
(٤٨)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٩٢.
(٤٩)د.أميرة حلمى مطر: المرجع السابق- ص٤٤٥
(٥٠)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٤، ٤٤٥.
(٥١)يوسف كرم: المرجع السابق – ص٢٨٨.
(٥٢)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٨٧.
(٥٣)أفلوطين:التاسوعة الرابعة (في النفس)- دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا- مراجعة د. محمد سليم سالم- الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة- ١٣٨٩هـ-١٩٧٠م- ص١٠٣.
(٥٤)د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني- ص١٩٣.
(٥٥)براتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٢٢٩.
(٥٦)أفلوطين. التاسوعة الرابعة- المقال الثانى- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة – ص٣٨٧، ٣٨٨.
(٥٧)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٢٨.
(٥٨)أميل برهييه:تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية- ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٥٩)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الثانى - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٣٥.

(٦٠)أفلوطين: التاسوعة الرابعة- ترجمة د.فريد جبر- الفصل الثامن- فقرة -٧-٢٥-٣٠- ص٤١٣، ٤١٤.

(٦١)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٩.

- يسلم أفلوطين بوجود أقنوم رابع هو المادة أو الهيولى، إلا أنه بين أنها مادة لا متعينة إطلاقاً، بل هي غير قابلة للتعيين، لأن الكيفية التي توجد بها الصورة في المادة لا تجعل من هذه الأخيرة أكثر تعيناً. وحينما تتركها الصورة تفارقها وهي فقيرة بالتعيين. وهي مادة لا منفعلة، حيث أنها هي الفقر المطلق، لذا فإنها لا تتحدد بالصورة، بل ما ينبغي قوله هو أن المحسوس هو مجرد إنعكاس عابر للصورة في المادة، لا يؤثر في المادة أكثر مما يؤثر النور في الهواء حينما ينتشر فيه.

(٦٢)راجع: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية- ص٢٥٦.

(٦٣)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٩٣.

(٦٤)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول – ص٤٤٥، ٤٤٦.

(٦٥)(١)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٩٢.

(٦٦)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٩٥.

(٦٧)نفس المرجع: ص٢٩٠.

(٦٨)نفس المرجع: ص٣٠٨، ٣٠٩.

(٦٩)أفلوطين: التاسوعة الرابعة (في النفس) ترجمة د. فؤاد زكريا- ص١٠١.

(٧٠)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٣٠٦.

(٧١)أفلوطين: التاسوعة الرابعة (في النفس) – ترجمة د. فؤاد زكريا- ص٩٩.

(٧٢)د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٣٩.

(٧٣)(١) أفلوطين: التاسوعة الرابعة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثالث –القسم الأول- فقرة ٤ -١٥- ٢٠- ص٣١٠

(٧٤)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الرابع - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٦٣.

(٧٥)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٤٤.

(٧٦)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٨٨

(٧٧)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٦٨.

(٧٨)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الخامس - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٧٢.

(٧٩)د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٤٣.

(٨٠)أفلوطين:التاسوعة الثالثة – ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثالث – فقرة- ٥ -١-٥- ص٢٢٢.

(٨١)نفس المصدر: التاسوعة السادسة- الفصل الثامن- فقرة -١٧-١-٥- ص٦٨٤

(٨٢)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٩١.

(٨٣)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٣٣٧.

(٨٤)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٥٢.

(٨٥)Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- p.373. –

(٨٦)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر السادس - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٧٩.

(٨٧)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٥١.

- د. عبدالغفار مكاوى: مدرسة الحكمة- ص٥٥.
- د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٤١.

(٨٨)Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- p.373. –

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٩٤.

(٨٩)أفلوطين: التاسوعة الثالثة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثاني – فقرة-٢- ٣٥-٤٠- ص٢٠١.

(٩٠)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الرابع - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٥٦

(٩١)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٣٧، ٤٣٨.

(٩٢)أفلوطين: التاسوعة الثالثة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثاني- فقرة-١-٢٠-٢٥- ص١٩٩.

(٩٣)أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر السادس - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق- ص٧٦.

(٩٤)نفس المصدر: الميمر الخامس - ص٧٢.

(٩٥)أفلوطين: التاسوعة الرابعة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الرابع- القسم الثاني- فقرة ٤٥-١-٥- ص٣٧٤، ٣٧٥.

(٩٦)د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٩٧)أفلوطين: التاسوعة الرابعة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثامن- فقرة-٣-١-٥- ص٤٠٩

(٩٨)د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٢٩٢.

(٩٩)نفس المرجع: ص٢٨٩، ٢٩٠

(١٠٠) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٥٦.
(١٠١) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٤٢٨.
(١٠٢) أفلوطين: التاسوعة الرابعة (في النفس)- ترجمة د. فؤاد زكريا- ص١١٦.
(١٠٣) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٤٣٠.
(١٠٤) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٥٠ .
(١٠٥) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٤١.

(١٠٦) -Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- p.371.

(١٠٧) -Ibid., p.371.

(١٠٨) -Ibid., p.372.

(١٠٩) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٩٥

(١١٠) نفس المرجع: ص٢٩٦.
(١١١) أفلوطين:التاسوعة الرابعة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل الثامن- فقرة-٧- ١-٥- ص٤١٣

(١١٢) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الرابع - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٨٧.
(١١٣) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني- ص١٨٣، ١٨٤.

(١١٤) د. عبدالغفار مكاوى: مدرسة الحكمة- ص٦٣.

(١١٥) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص٢٢٨، ٢٢٩.

(١١٦) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٤١٤.

(١١٧) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية- ص ٢٢٩.

(١١٨) د. مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٤١٥.

- رأي أفلوطين أن التطهر هو الوسيلة لإدراك طبيعة النفس الخالصة في الإنسان، نظراً لبعدها عن أدران الجسد، وتدريبها على التأمل الخالص للحقائق العليا التي هي واحدة منها، وينتج عن ذلك تنقية النفس التي تؤدى بها إلى تأمل المعقولات، وعندئذ نشاهد ذلك العالم العلوى وتعلم أنها تنتمي إليه أصلها، حيث توقن بخلودها.

راجع: د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة- دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة- القاهرة- ١٩٩٧م- ص١٢٠.

(١١٩) – Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- p.374.

(١٢٠) د. مرفت عزت بالي: المرجع السابق- ص٤١٨.

(١٢١) أفلوطين:التاسوعة الثالثة- ترجمة د. فريد جبر- الفصل السادس- فقرة-٥-١٥-٢٠- ص٢٤٧.

(١٢٢) نفس المصدر: التاسوعة السادسة- الفصل التاسع- فقرة-٣-٢٠-٢٥- ص٦٩٢

(١٢٣) نفس المصدر: التاسوعة الخامسة- الفصل الأول- فقرة-٣-١-٥- ص٤٢٧.

(١٢٤) –Brook Noel Moore, Kennethe Bruder, The power of ideas, p.52.

(١٢٥) – Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- pp.368-369.

(١٢٦) –Brook Noel Moore, Kennethe Bruder, op. cit, p.53.

(١٢٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٢٨٩.

(١٢٨) نفس المرجع: ص٢٩٠.

(١٢٩) أفلوطين: التاسوعة السادسة- المقالة التاسعة- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي – الجز الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة- ص٤٠٧.

(١٣٠) – Dr. W. Windel band, History of Ancient philosophy- p.375.

(١٣١) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٥٥، ٤٥٦

*يأخذ التأمل عدة معاني لدى أفلوطين هي:
١ -المعني المجرد، ويقال على كل ألوان المعرفة،فيقال للعقل والنفس والطبيعة.
٢-المعني الثابت، فالتأمل أقنوم، وهذا صحيح خاصة بالنسبة للمبدأ الذي لا يعرف إلا التأمل.
٣ -المعني الخاص، إنه فعل لا يميل إلى الخارج، وإنما ينعكس على الداخل.
٤ - معني العقل، وهو أيضاً نمط من أنماط النشاط، أو هو نشاط منتج وهو غاية العقل.

(١٣٢) راجع: د.مرفت عزت بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- ص٣٩٤.

(١٣٣) نفس المرجع: ص٤٢٠.

(١٣٤) د. عبدالغفار مكاوى:مدرسة الحكمة- ص٥٤.

(١٣٥) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس- الميمر الثاني - ضمن كتاب د.عبدالرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب- ص٢٩.

(١٣٦) أفلوطين: التاسوعة الرابعة- المقالة الثامنة- ضمن كتاب د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الثاني – أرسطو والمدارس المتأخرة- ص٣٧٩.

(١٣٧) أفلوطين:التاسوعة السادسة-ترجمة د.فريد جبر- الفصل الخامس- فقرة-١٠-٥-١٠-ص٦٠٧

(١٣٨) نفس المصدر: التاسوعة السادسة- الفصل التاسع- فقرة-١١ – ٤٥-٥٠-ص٧٠١.

(١٣٩) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني – ص١٦٩.

(١٤٠) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- الجزء الأول- ص٤٣٨.

(١٤١) د. عبدالغفار مكاوي: مدرسة الحكمة- ص٤٧.

المراجع

أولاً: المصادر

-أبيقور: ١- رسالة إلى فيثوفلاس

٢- رسالة إلى سينيسى

٣- رسالة إلى هيرودت

فلوطرخس: ٤- فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة- ترجمة قسطا بن لوقا- مراجعة وشرح وتقديم د.عبد الرحمن بدوى- وكالة المطبوعات- بيروت- لبنان- ١٩٨٠م.

ثانياً: المراجع

-أبو ريان (د. محمد علي): ١- تاريخ الفكر الفلسفي- جزءان- الجزء الأول الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلاطون- دار المعرفة الجامعة- الإسكندرية-١٩٨٨م. الجزء الثاني- أرسطو والمدارس المتأخرة- ١٩٩٤م.

-أمين (د. عثمان) : ٢- الفلسفة الرواقية- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٥م.

-الشهر ستاني : ٣- الملل والنحل- الجزء الثاني- تحقيق محمد سيد كيلانى- دار المعرفة- الطبعة الثانية- بيروت- لبنان- ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

-الصراف(د.نوال الصايغ): ٤- المرجع في الفكر الفلسفي- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمي- دار الفكر العربي- القاهرة-

١٩٨٣م.

-النشار(د.علي سامي) : ٥- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام- الجزء الأول- دار المعارف- الطبعة التاسعة- القاهرة- ١٩٩٥م.

-بالي (د. مرفت عزت) : ٦- أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٩١م.

- بدوى (عبد الرحمن) : ٧- خريف الفكر اليوناني- مكتبة النهضة المصرية — لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٣م.

- بران (جان) : ٨- الفلسفة الأبيقورية- تعريب وتعليق جورج أبو كسم- تقديم د. عادل العوا- الأبجدية للطباعة والنشر- الطبعة الأولي- دمشق- سوريا- ١٩٩٢م.

- برهييه (إميل) : ٩- تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية- ترجمة جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- الطبعة الأولي- بيروت- ١٩٨٢م.

- ريفو (ألبير) : ١٠- الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها- ترجمة د.عبد الحليم محمود- د. أبو بكر زكريا- مكتبة دار العروبة- القاهرة- ١٩٥٨م.

- زيدان (د. محمود) : ١١- نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين- دار النهضة العربية- الطبعة الأولي- بيروت- ١٩٨٩م.

- ستيس (وولتر) : ١٢- تاريخ الفلسفة اليونانية- ترجمة مجاهد

عبـدالمنعم مجاهـد– دار الثقافـة للنشـر والتوزيع– القاهرة– ١٩٨٤م.

١٣– المجمل في تاريخ علـم الأخـلاق — الجـزء الأول–ترجمـة وتقـديم وتعليـق د. توفيـق الطويلد.عبـد الحميـد حمـدي–دار نشـر الثقافـة–الطبعـة الأولـي–الإسـكندرية– ١٩٤٩م. – سد جويك :

١٤– فلسـفة الحضـارة "الحضـارة الإغريقيـة"– مؤسسة الثقافـة الجامعيـة– الإسـكندرية– د.ت. –صبحي(د. أحمد محمود):

١٥– الطبيعة وما بعد (المـادة– الحيـاة– اللّه)– دار المعـارف– الطبعـة الثالثـة– القـاهرة– د.ت. –كرم (يوسف) :

١٦– المدخل إلى الفلسفة– نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفى– لجنـة التـأليف والترجمة والنشر– القاهرة– ١٩٤٢م. –كولبه (أزفلد) :

١٧– مـع الفلسـفة اليونانيـة– منشـورات عويـدات– الطبعـة الثالثـة– بـيروت– باريس– ١٩٨٨م. –مرحبا(د.محمـــــــــــد عبدالرحمن):

١٨– الفلسفة عنـد اليونـان– دار الثقافـة للنشـر والتوزيع– القاهرة– ١٩٨٦م. –مطر (د. أميرة حلمي):

١٩– مدرسـة الحكمـة– دار الكاتـب العربـي للطباعة والنشر– القاهرة– د.ت. –مكاوي(د.عبد الغفار) :

ثالثًا: المراجع الأجنبية

-Fuller, (B. A. G) : 1- A history of philosophy, Henery Holt & Comp- N.Y- 1949.

-Masitain, (Jacques) : 2- An introduction to philosophy, Trans by- E-1- Watkin, cheed & Word, London- W. Date.

-Windel Band. (D.R.W) : 3- History of Ancient philosophy -Trans by- Herbert Ernest -cushmany, Charles Scribner's Sons, 3ed- N.Y. 1929.

-Zeller,(Edword) : 4- Outlines of the history of Greek philosophy, Trans by L.R. Palmer, Revised by- Dr. Wilhelm Nestle- Humanities Press- 13ed- N.Y. 1955.

رابعًا: دوائر المعارف والمعاجم

أ-العربية:-

- راسل (برتراند) : ١- سلسلة عالم المعرفة- حكمة الغرب- الجزء الأول- ترجمة د. فؤاد زكريا- العدد/٦٢- الكويت- ١٩٨٣م.

مصادر ومراجع تفيد الطالب في البحث الفلسفى

أولاً: المراجع العربية

١- مشكلة الحب- مكتبة مصر- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٨٤. – إبراهيم (د. ذكريا)

٢- تلخيص كتاب المقولات- تحقيق د. محمود قاسم- مراجعة وتقديم د. تشارلس بتروث- د. أحمد عبدالمجيد هريدي- الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة- ١٩٨٠م. –ابن رشد (أبو الوليد) :

٣- جوامع الكون والفساد- تحقيق د. أبو الوفا التفازاني- أ. سعيد زايد- تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور- المجلس الأعلى للثقافة بالإتحاد الدولى للأكاديميات- الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة-١٤١هـ-١٩٩٩م. – " " :

٤- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر- دار المعارف-الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٨٤م. –أحمد (محمد فتوح) :

٥- أسس المنطق الرمزي- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة — ١٩٧٠م. –إسلام (د. عزمى) :

٦- الإستدلال الصوري- الجزء الأول- مكتبة سعيد رأفت- القاهرة – د.ت. – " " :

– " " :	٧–	الإستدلال الصوري–الجزء الثاني– مكتبة سعيد رأفت– الطبعة الثانية– القاهرة – ١٩٨١م.
–إمام (د.إمام عبد الفتاح):	٨–	فلسفة الأخلاق– دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة– د.ت.
–إمام (د.إمام عبد الفتاح):	٩–	محاضرات في المنطق– دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة– ١٩٩١م.
–أمبروز(أليس، موريس لازيروفيتش) :	١٠–	أوليات المنطق الرمزي– ترجمة د.عبدالفتاح الديدي– المجلس الأعلى للثقافة– القاهرة– ١٤٠٣هـ– ١٩٨٣م.
– " " :	١٢–	شخصيات ومذاهب فلسفية– دار إحياء الكتب العربية– عيسي البابي الحلبي– الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٤٥م.
–الأهوانى(د.أحمد فؤاد):	١٣–	أفلاطون– نوابغ الفكر الغربي– دار المعارف الطبعة الرابعة–القاهرة– ١٩٩١م.
– " " :	١٤–	فجر الفلسفة اليونانية– دار إحياء الكتب العربية– عيسي البابي الحلبي– الطبعة الأولي– القاهرة – ١٩٥٤م.
–الجزيرى(د. محمد مجدي):	١٥–	الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا– مطبعة العاصمة– القاهرة– ١٩٨٥م.
– " " :	١٧–	حفريات اللغة عند إرنست كسيرر– شركة هباتي للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٩٠م.
– " " :	١٨–	مدخل حضاري إلي فلسفة الفن– الصافي للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٨٩م.
–الشرقاوى(د.أنور محمد):	١٩–	علم النفس المعرفي المعاصر– مكتبة الأنجلو المصرية– الطبعة الأولي– القاهرة–١٩٩٢م.

-الضوى(د.محمد توفيق): ٢٠- الحقيقة بين الظاهر والباطن- منشأة المعارف- الإسكندرية- ٢٠٠١م.

-الفاخورى(حنا-خليل الجر): ٢١- تاريخ الفلسفة العربية- الجزء الأول- دار الجبل- الطبعة الثانية- بيروت- ١٩٨٢م.

-النشار(د.علي سامي) : ٢٢- المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة- دار المعارف- الطبعة الرابعة- القاهرة- ١٩٦٦م.

- النشار "وآخرون" : ٢٣- ديمقريطس. فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة ١٩٧٠م.

-النشار(د.مصطفى حسن: ٢٤- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية- دار قباء للطباعة والنشر- الطبعة الأولى — القاهرة- ١٩٩٧م.

- " " : ٢٥- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية- مكتبة مدبولي- الطبعة الثانية — القاهرة- ١٩٨٨م.

- " " : ٢٦- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- دار قباء للطباعة والنشر-القاهرة- ١٩٩٨م.

- " " : ٢٧- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة- دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة- ١٩٩٧م.

-بسيوني (د. محمود) : ٢٨- تربية الذوق الجمالي - دار المعارف- القاهرة- ١٩٨٦م.

٢٩- – " " : الفن والتربية- دار المعارف- الطبعة الثالثة – مزيدة – القاهرة- ١٩٨٤م.

٣٠- – بلدي (د. نجيب) : دروس في تاريخ الفلسفة- دار توبقال للنشر- الطبعة الأولي- الدار البيضاء- ١٩٨٧م.

٣١- – بورتنوي (جوليوس) : الفيلسوف وفن الموسيقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٤م.

٣٢- – تارسكي (ألفرد) : مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الإستدلالية- ترجمة د. عزمي إسلام- مراجعة د. فؤاد ذكريا- الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة- ١٩٧٠م.

٣٣- – تايلور (م) : الفلسفة اليونانية- مقدمة- تعريب عبد المجيد عبد الرحيم- مراجعة وتقديم د.ماهر كامل – مكتبة نهضة مصر- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٥٨م.

٣٤- – تشادويك (تشارلز) : الرمزية- ترجمة نسيم إبراهيم يوسف- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة – ١٩٩٢م.

٣٥- – جثرى (و. ك. س) : الفلاسفة الإغريق من طاليس إلي أرسطو- ترجمة د. رأفت حليم سيف. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام- مطابع الطليعة بيروت- ١٩٨٨م.

٣٦- – جعفر(د.عبد الوهاب) : دراسات في الفلسفة العامة- (الفلسفة واللغة إبستمولوجيا العلم- الزمان والذاكرة)- الفتح للطباعة والنشر- الإسكندرية-١٩٩١م.

- " " : ٣٧- قضايا الفكر الفلسفي المعاصر- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- ١٩٨٨م.
- جيجين(أولف) : ٣٨- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية- ترجمة وتعليق د.عزت قرني- مكتبة سعيد رأفت- القاهرة- ١٩٨٣م.
- حتى (فيليب): ٣٩- خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى- المجلد الأول- الدار المتحدة للنشر- الطبعة الأولي- بيروت- لبنان- ١٩٧٥م.
- حسين(د.نازلي إسماعيل): ٤٠- هيجل "الشعب والتاريخ"- دار المعارف- القاهرة- ١٩٧٦م.
- دييس (أو جست) : ٤١- أفلاطون- تعريب محمد إسماعيل محمد- دار إحياء الكتب العربية- عيسي البابي الحلبي- القاهرة- ١٩٤٧م.
- ديورانت (ول) : ٤٢- مباهج الفلسفة- الكتاب الأول- ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى- مكتة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٥٥م.
- رابوبرت (أ . س) : ٤٣- مبادئ الفلسفة- ترجمة أحمد أمين- دار الكتب المعرفية- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٢٨م.
- راغب (د. نبيل) : ٤٤- الحب الأفلاطوني بين الوهم والخيال- دار غريب للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٩٨م.
- روبي (ليوينل) : ٤٥- فن الإقناع المرشد للتفكير المنطقي- ترجمة د.محمد على العريان- مكتبة الأنجلو

المصرية– القاهرة– د.ت.

٤٦– آفاق الفلسفة– دار التنوير للطباعة والنشر– الطبعة الأولي– بيروت– لبنان– ١٩٨٨م. : (د. فؤاد) زكريا –

٤٧– نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين– دار النهضة العربية– الطبعة الأولي– بيروت– ١٩٨٩م. : (د. محمود) زيدان –

٤٨– تاريخ العلم– الجزء الأول– ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من د. إبراهيم مدكور وآخرين– دار المعارف– القاهرة– ١٩٩١م. : (جورج) سارتون –

٤٩– تاريخ العلم– الجزء الثاني–ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من د.إبراهيم مدكور وآخرين– دار المعارف– الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٥٩م. : " – "

٥٠– أسس المعارف الفلسفية– ترجمه إلي العربية دار التقدم– موسكو– ١٩٧٩م. : (أفانا) سييف –

٥١– أفلاطون والفضيلة– ترجمة د. منير شعبيني– دار الجبل– الطبعة الأولي– بيروت– لبنان– ١٩٨٦م. : (أنجلو) شيكوني –

٥٢– من أفلاطون إلي ابن سينا– دار الأندلس– الطبعة الثالثة– بيروت– لبنان– ١٩٨٣م. : (د. جميل) صليبا –

٥٣– الجدل بين أرسطو وكنط– دراسة مقارنة– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر : (د. محمد فتحي عبدالله) –

والتوزيع– الطبعة الأولي– بيروت– لبنان– ١٩٩٥م.

٥٤– نظريات الموجهات– دراسة تحليلية في منطق الجهة– دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة– ١٩٩٢م. –عبدالعزيز(د. إسماعيل):

٥٥– تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)– مكتبة نهضة الشرق– الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٧٠م. –عبدالقادر (د. علي أحمد):

٥٦– العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع– تقديم د. أحمد محمود صبحي– دار المعرفة الجامعية– الإسكندرية– ١٩٨٦م. –عبدالقادر (د. محمد أحمد):

٥٧– ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان–دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية– ١٩٩٥م. –عطيتو (د. حربي عباس):

٥٨– الفن وعالم الرمز– دار المعارف– القاهرة– ١٩٩٣م. –عطية(د.محسن محمد):

٥٩– غاية الفن– دراسة فلسفية ونقدية– دار المعارف– القاهرة– ١٩٩١م. – " " :

٦٠– مصطلحات ونصوص فلسفية مختارة– مكتبة رأفت سعيد القاهرة– د.ت. –عون (د. فيصل بدير) :

٦١– الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه– الدار القومية للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٦٢م. –غلاب (د. محمد) :

٦٢– العلم الاغريقي– الجزء الأول– ترجمة أحمد شكري سالم– مراجعة حسين كامل أبو الليف. مكتبة النهضة المصرية– –فارنتن (بنيامين) :

القاهرة– ١٩٥٨م.

–فخري (د. ماجد) : ٦٣– أرسطو– المعلم الأول– الأهلية للتوزيع والنشر الطبعة الثانية– منقحة– بيروت– ١٩٧٧م.

–فراج (د. عبده) : ٦٤– المنطق الواقعي والهوموقراطية– بحث في فصل المنطق عن الرياضة وتطويره– حقوق الطبع محفوظة للمؤلف– القاهرة– ١٩٨٩م.

–فيشر (إرنست) : ٦٥– ضرورة الفن– ترجمة أسعد حليم– الهئية المصرية العامة للكتاب– القاهرة– ١٩٩٨م.

–قاسم (د. محمد محمد) : ٦٦– المنطق الرمزي– دار المعرفة الجامعية الإسكندرية–١٩٨٦م.

– " " : ٦٧– نظريات المنطق الرمزي– دار المعرفة الجامعية– الإسكندرية– ١٩٩٦م.

– " " : ٦٨– تاريخ الفلسفة اليونانية– دار القلم– بيروت– لبنان– د.ت.

–لويس (جون) : ٦٩– مدخل إلى الفلسفة — ترجمة أنور عبدالملك– دار الحقيقة للطباعة والنشر– الطبعة الأولى– بيروت– ١٩٨٣م.

–محمود (د. ذكي نجيب) : ٧٠– المنطق الموضعي– الجزء الأول– مكتبة الأنجلو المصرية– الطبعة السادسة– القاهرة– ١٩٨١م.

– " " ٧١– عن الحرية أتحدث– دار الشروق– الطبعة

: الأولي– القاهرة– ١٤٠٦هـ– ١٩٨٦م.
–محمود (د. ذكي نجيب) ٧٢– في تحديث الثقافة العربية– دار الشروق– : الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٨٧م.
– " " ٧٣– من زاوية فلسفية– دار الشروق– الطبعة : الثالثة– القاهرة– ١٩٨٢م.
– " " ٧٤– وجهة نظر– مكتبة الأنجلو المصرية– : القاهرة– ١٩٦٧م.
– " " ٧٥– هذا العصر وثقافته– دار الشروق– الطبعة : الثانية– القاهرة– ١٩٨٢م.
–محمود (د. فوقية حسين): ٧٦– مدخل إلي الفلسفة– شركة إخوان ذريعة– القاهرة– ١٩٨٢م.
–مراد (د. سعيد) : ٧٧– بحوث في فلسفة التنوير– عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية– الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٩٥م.
–مراد (د. محمود) : ٧٨– الحرية في الفلسفة اليونانية– دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر– الإسكندرية– ١٩٩٩م.
– " " ٧٩– من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة : الإسلامية– منشورات البحر المتوسط وعويدات– الطبعة الثانية– بيروت– باريس ١٩٨١م.
–مصطفي(محمد عزت) : ٨٠– قصة الفن التشكيلي "العالم القديم"– الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة– ١٩٩٦م.
– " " ٨١– دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل–

: الزمان– الوعي الجمالي)– دار الثقافة للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٨٠م.

– " " فلسفة الجمال– دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة– ١٩٨٤م. ٨٢–

: ٨٣– مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن– دار المعارف–الطبعة الأولي–القاهرة– ١٩٨٩م.

–مهران (د. محمد) : ٨٤– مدخل إلي المنطق الصوري– دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة– ١٩٩١م.

–ناصر (د. زاهي) : ٨٥– الفلسفة وعلم النفس– العلاقات والإشكاليات– دار الحداثة– الطبعة الأولي– بيروت– ١٩٩٩م.

–نظيف(د.مدحت محمد): ٨٦– الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية– دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر– الطبعة الأولي– الإسكندرية–١٩٩٨م.

–نقادي (د. السيد) : ٩٧– السببية في العلم– الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة– ١٩٨٨م.

–نيتشه (فريد ريك) : ٨٨– الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي– تعريب د. سهيل القش– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع– الطبعة الثانية– بيروت– ١٩٨٣م.

–واصف بك (أمين) : ٨٩– أصول الفلسفة– الجزء الثاني– في المنطق– مطبعة المعارف– القاهرة– ١٩٢٦م.

–وقيدى (د. محمد) : ١٠٠– ما هي الإبستمولوجيا– دار الحداثة– الطبعة الأولى– بيروت– لبنان– ١٩٨٣م.

-ولف (فرانسيس) : ١٠١- سقراط- ترجمة منصور القاضي- المؤسسة الجامعية والشنر والتوزيع- الطبعة الأولى- بيروت- ١٩٩٣م.

-هويدى (د. يحي) : ١٠٢- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٩١م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

-Allan, (D.J) : 1- The philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 2ed- Oxford- 1970.

-Arthur (E.Dwin), and Brutt. S.T.M., : 2- The metaphsical Faundation of Modern physical science, Kegan Paul, Tranch Brace. N. Y. 1932.

-Balinger, (Dwight): 3- Meaning and form, English langu-age, series- long man, Group- Ltd- 1ed - Longon-1979.

-Bambrough, (Renford): 4- The philosophy of Aristotle- Trans by-

A.E. Word man & J.L. Geid, Amentor book, 1st ed, London, 1963.

-Bagomolov,(A.S) : 5- History of Ancient philosophy- Greece and Rome Moscow, with out date.

-Carr, (Bran) : 6- Metaphysics, An introudtion, macimillan, London- Edation, W. Date.

-Cassirer, (Ernst) : 7- Languge and Myth, Trans by. Susnne K- Langer, Dorer publict- ions. Ince- 1st- N.Y- 1953.

- ” ” : 8- Substance and function, and einstein’s theory of Reletivity, Trans by, Willam Curtis Swabey and Marie collind Swebey, Dover publ- ications- inc-1st ed, U-

S-A-1953.

9- The philosophy of symbolic forms,vol-3- The phenomenology of knowledge Trans by,Ralph man heim with inductor by Charles. W. Hendel, Yall university Press, inc- ist- ed- London- 1957. : ” ” -

10- The philosophy of symbolic forms, “Mythical thaugh”, Trans by, Ralph man heim, with introduc-tory Charles. W. Hendel, Yall university Press, ist - ed - London-1955. :Cassirer, (Ernst)-

11- The Problem of knowledge: philo-sophy, science & history science Hegel, : ” ” -

vol-4- Trans by, William H., Waglom and Charles W. Hendel with a preface by, Charles W. Hendel, Yall university Press, ist-ed- London- 1950

ترجم إلى العربية بعنوان إرنست كسيرر: في المعرفة التاريخية– ترجمة أحمد حمدى محمـود– مراجعـة على أحمد إبراهيم– دار النهضة العربية– القاهرة– د.ت.

12- Plat's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, Lted-4- ed-London-1956. -Cornford, (Francis Macdonald) :

13- Ahistory of philosophy- vol-1-Grecce & Rome- The New man Press Wistminster- 1960. -Copleston. S.J. (Fredrick) :

14- Language, Gearge Allen & Univ-eristy-lst- ed- London-1979. -Field,(Leanard Bloom):

16- Classical philosophy Question's Merrill, publishing Co-6-Th- -Gorld, (James A.) :

ed-London- 1989.

-Gosling, (J.C.B) : 17- Plato, Rout Ledge & Kegan Paul, London & Boston-1973.

-Heath,(Sir Thomas) : 18- Greek Mathematics, Oxford-1921.

-Irwin,(Terence) : 19- Classical philosophy, Oxford-uni-versity Press, N. Y, 1999.

-Joad, (C. E) : 20- Guide to philosophy, victor collonf-1-Ltd. London- 1943.

-J.P.S (Hendrik) : 21- The philosophical significance of Compartotine Semantic, Trans by, Sheila Akerr, article in "philosophy & History" easy presented To-E-Cassirer, edited by Raymond H.J, Paton, Harbr Turch books-1st- ed- N.Y- 1963.

-Maravicsk, (J.M.E) :
22- Aristotle- A collection of critical essays- Macmillan- London- 1968.

-Martinich, (A.P) :
23- The philosophy of Language- Oxford University Press-Third ed- N.Y- 1996.

-Mckean, (Ricard) :
24- Introduction to Aristotle, The university of Chicago Press, 2ed. Chicago 1973.

-Naelmoore (Brook) And Kenneth Bruder :
25- The power of ideas, may field published comp-3ed- London- 1996.

-Randall (Johon nerman):
26- Aristotle,Columbia University Press- N-Y-1960.

-Robins, (R. H) :
27- A short history of Linguistic, Long man, Secord- 2ed- London- 1980.

-Rogeres(AruthrKenyon):	28- Astudent’s history of philoso-phy, The Macmillan, Co-3- ed- N.Y-1949.
-Ross, (Sir David) :	29- Aristotle, methnen & colted- London - 1964.
-Russell, Bertrand :	30- A history of western philosophy- A clarion Book- N.Y- 1945.
-Santage, & Roth, (Frederick & Johnk) :	31- The question of philosophy, wads worth publishing- coiled- California- 1988.
-Stumpf,(Samull Enach):	32- Philosophy: History & Problem, McGraw- hill book- Co-4-th-ed- N.Y. W. Date.
-Stumpf (“ ”) :	33- Socrate to Sartre, A history of philosophy- McGraw- hill book- Co- 3ed- N.Y. 1982.
-Thilly, (Frank) :	34- A history of philosophy, Revi-sed

by Ledger Wood- A central book Depot, George Allen- Ltd- London- 1982.

-Worner, (Rex) : 35- The Greek philosophers, a mentor book, Published by The New American Library- 4th-ed- U-S-A-1962.

-Weber, (Alfred) : 36- History of philosophy, Trans by Frank Thilly, Charles Scribner's Sons, N.Y. 1925.

-Wedberg, (Anders) : 37- A history of philosophy, vol-2- Clarenden Press-3rd-ed- Oxford- 1982.

-White (Alan- R) : 38- Methods of Metaphysics- Grom- helm- London- N.Y. Sydney-1984.

-W.S. (Jevons) : 39- Elementary Lessons in Logic, Macmillan & Co- London- 1974.

-Yolton, (John- W) : 40- Metaphysical- Analysis, George Allan & university Press- Lted- London- 1967.

ثالثاً: دوائر المعارف والمعاجم

– ابن منظور : ١–	لسان العرب– الجزء الرابع– دار المعارف– القاهرة– ٧١١هـ– مادة علق.
–البستاني(الشيخ عبدالله) : ٢–	البستان– جزءان في مجلد واحد– مكتبة لبنان– الطبعة الأولى– بيروت– ١٩٩٢– باب ع.ل.ق.
– الحفني (د. عبدالمنعم) : ٣–	الموسوعة الفلسفية– مكتبة مدبولى– الطبعة الأولى– القاهرة– د.ت.
– " " ٤– :	المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة– مكتبة مدبولى– الطبعة الثالثة– القاهرة– ٢٠٠٠م.
– الفيروز آبادى : ٥–	القاموس المحيط– الجزء الثالث– الهيئة المصرية العامة للكتاب– الطبعة الثانية– القاهرة– ١٣٩٩هـ– ١٩٧٩م. فصل العين باب القاف– مادة علق.
– الموسوعة الفلسفية ٦– العربية :	المجلد الأول– بإشراف د. معن زيادة– معهد الإتحاد العربي– دار الجبل– بيروت– لبنان– ١٩٨٦م.

٧- بـــورر، جولـــدينجر (جون، ز، ميلتون) : الفلسفة وقضايا العصر- ترجمة د. أحمد حمدى محمود- الجزء الثالث- سلسلة الألف كتاب (الثاني) الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٩١م.

٨- جون ماكليش : العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر- ترجمة د. خضر الأحمد- د.عطية عاشور- سلسلة عالم المعرفة- العدد٢٥١- الكويت- ١٩٩٩م.

٩- دريموف (أناتولي) : المثل الأعلى والبطل في الفن- ضمن كتاب مشكلات علم الجمال الحديث- قضايا وآفاق- المجموعة من علماء علم الجمال السوفيت- ترجمة فريق من دار الثقافة الجديدة- دار الثقافة الجديدة- القاهرة- ١٩٧٩م.

١٠- معجم العلوم الاجتماعية : تصدير د. إبراهيم مدكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٥- باب الميم.